

Ե. Հ. ՆԱԶԱՐԵԱՆ

ԱՐԱԲԱԿԱՆ
ԱԶԳԱՅԻՆ
ՄՇԱԿՈՒՆԱՅԻՆ
ԶԱՐԹՈՒՔԸ

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Е. О. НАДЖАРЯН

**АРАБСКОЕ
НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ ПРОБУЖДЕНИЕ**

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1988

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԳԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Ե. Ն. ՆԱՋԱՐՅԱՆ

**ԱՐԱՐԵՎԿԱՆ
ԱԶԳԱՅԻՆ-ՄՇԱԿՈՒԹՅՈՒՆ ԶԱՐԹՈՒՆԲԸ**

2659



ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1988

Տպագրվում է ՀՍՄՀ ԳԱ արևելագիտության ինստիտուտի
գիտական խորհրդի որոշմամբ

Պատասխանատու խմբագրի՝
պատմական գիտությունների ղեկավար Ե. Հ. Հովհաննիսյան

Քերթը Հրատարակության ևն երաշխավորելի գրախոսների՝
պատմական գիտությունների բնկանտու Ռ. Ա. Սուքրատյանը,
բանասիրական գիտությունների բնկանտու Գ. Ա. Հովհաննիսյանը

Նաչարյան Ե. Հ.

Կ 350 Արարական ազգային-մշակութային զարթոնքը՝ [Պատ.
խմբ.՝ Ե. Հ. Հովհաննիսյան]։ ՀՍՄՀ ԳԱ. Արևելագիտ. ին-ստ.—
Եր.։ ՀՍՄՀ ԳԱ հրատ., 1988.—499 էջ.

Աշխատությունը նվիրված է արարական եղբրների նոր պատմության
հանգույցային հարցերից մեկին՝ ազգային-մշակութային Ջարթոնքին, որի
տաաճելու ուշադրով բազադրամաաը Լուսավորական շարժումն է՝ «Նահգաա»,
որ պայմանավորված էր կապիտալիստական հարարերությունների և բուր-
ժուական նորերի Արարական արեելը ներթափանցմամբ, առաջին հերթին
բնգրգրել է պատմաաշխարհագրական Սիրիան և Եգիպտոսը։ Ժամանակա-
գրորեն աշխատությունն ընդգրկում է XVIII դարավերինց մինչև XIX դարի
70-ական թվականների վերջերը, երբ սկսվեց արարական ժողովուրդների
ազգային-բազաբական զարթոնքը։

Հասցեացրվում է պատմաբաններին, Մերձավոր և Միջին Արևելքի ար-
կերների պատմությամբ հետաբերբողներին։

0506000000
Կ 703(02)—88 32—112

ԳՄԳ-63. 3(0) 53/6

© Հայկական ՍՄՀ ԳԱ Բնասաակնություն, 1988

Ն Ե Բ Ա Մ Ո Ւ Թ 3 Ո Ւ Ն

Արարական արեելքի երկրների նոր պատմության առանցքային հար-
ցերից մեկը՝ Նահգայի՝ ազգային-մշակութային Ջարթոնքի պրոբլեմն է,
որի լուսարանմանն է նվիրված սույն աշխատությունը։

«Նահգա» արարերնում բառացի՝ նշանակում է «վերելք, վերածը-
նունդ», ծագելով «նահգաա» բառից, որ թարգմանվում է նախ՝ «բնդոսա
կելել, կանգնել, բարձրանալ», ապա նաև՝ «վերածնվել, զարգանալ»։

Արթմ դժվար է պարզել, թե արար մտավորականներից առաջինն ո՞վ
է այդ բարձր շրջանաաության մեջ գրել, այն էլ՝ «Նշարտիվ Թ»-ը։ բովանդակու-
թյամբ, Համենայն զեպո, ինչպես որ եվրոպական Լուսավորականությունը
զոյսթյուն սննր զեա մինչև Վոլտերը, որ առաջինն օգտագործեց «Լուսա-
վորականություն» տերմինը, այնպես էլ արարական Նահգան աշխույժ
երեույթ էր արղևն 1859 թ., երբ շարժման պարագլուխներից Բուրբուս պր-
Բուսթանին հայտարարեց. «Ցանկանում եմ քեզ զարթնեցնել քո թժրբիցը,
իմ ժողովուրդը» (26, 38), առավել ևս 1870 թ., երբ երեելի նահգայական
Սելիմ ալ-Բուսթանին իր առաջնորդներից մեկը խորագրեց «Արարական
Նահգան» (275, 152)։

Սովետական ավաղ սերնդի արարագետներ Ի. Ցու. Կրաչկոփսկին և
Ա. Ե. Կրիմսկին անվերապահորեն բարձր գնահատական են տվել Նահ-
գային, այն զիտեղ որպես «Վերածնունդ» (Возрождение), բաա որում
Կրիմսկին՝ կյանքի բուրբ բնագավառների, մինչ Կրաչկոփսկին հիմնական-
որմ գրականությունից վերարերմամբ (114, հտ. 3, 26—27 և հտ. 5, 176—
177; 116, 144, և 245)։

Երեելով հատկապես այն իրողությունից, որ երեութապես տերմի-
նարանական թվադող այնպիսի մի «անմեղ» բալլ իսկ, ինչպիսին «Նահ-
գաա» ինքնանվան աուսական համապատասխան՝ ավելի հանաի օգտա-
գործվող «Վոլործղենիե» (առավել ևս՝ զուպահեուար երբերմանի հան-
գիտող «Ռրնեաան») բաաով փոխարինումն է, կարող է ևնթաղըն տալ
եվրոպական Ռրնեաանի հետ Նահգայի զուպարման միտում, մեր ա-
բարագետների երկրորդ սերնդի մի շարք ներկայացուցիչներ՝ Ա. Բ. Խա-

իղողվր, Զ. Ի. Ահիւր, Ա. Ա. Գոլիճիճան և ուրիշներ շին վարանել շեշտե-
լու իրենց վերապահոյութունը նրանք արարական աշխարհում արձանա-
գրված պրոցեսներին ինչպես ծավալու ու խորութեամբ, այնպես էլ բովան-
գակութեամբն այս կամ այն աստիճանի սեղմելով, խոսել են մի դեպքում
(«Նահգր» արարական ինքնակատմութեան հակահայտվ ճանգընք որպէս
«Վերեր, վերածնունդ») զեռ վաղ ճանգրվածում պարզապէս «գրական
նորացման շարժման» (116, 5—6), մի այլ դեպքում՝ «Ճշակութեամբն վե-
րելիք» (119, 31), երրորդ դեպքում՝ բովանակման ուղ սկզբող ու միայն
պայմանականորեն լուսավորութեան դարաշրջան» (103, 4) մասին, ըստ
որում Գոլիճիճանի համար Նահգրայի դեպքում իրավամբ «խոսքն առաջին
Հերթին դնում է բաղարական, տնտեսական ու մշակութային տեսակե-
տից արարների անցյալ փառքի ու հզորութեան վերածննդի՝ այդ ժամա-
նակ տարածված գաղափարի և այն գործնականորեն գրելի բերելու բոլոր
փորձերի մասին» (103, 4): Կարճ ասած՝ արարական Նահգա-Որենեսան-
սը, եվրոպական Ռենեսանսի համայնքը լինելով ճանգընք, համաները չէ
բնավ:

Սույն աշխատութեան մէջ մենք «Վերածնունդ» տերմինից նախա-
պատիվ ենք համարում հայկական «Զարթոնք» տերմինը, որն ավելի հա-
պուստ է արտացոլում Նահգրայի բովանգակութեանը և որը բաղաբացի-
ութեան իրավունք է ստացել մեր իրականութեանում տեղի ունեցած և
քնդհանուր գծերով, հատկապէս իր լուսավորական շարժմամբ համանը-
ման երևույթի կապակցութեամբ:

Անհրաժեշտ ենք համարում առաջին Հերթին պարզաբանել, թե
ինչո՞ւ մեր աշխատութեանն իր ընդգրկած արարական երկրամասերով
աշխարհագրականորեն ավելի սակավատարածք է լինելու, քան խորագը-
րով հրահանում է:

Բնականաբար ազգային-մշակութային Զարթոնքի պրոցեսը համա-
արարական երևույթ էր, մի պրոցես, որի ոլորտում ուղ կամ կանոնի ներ-
գրավելու էին արարական բոլոր երկրամասեր անխտիր: Եվ սակայն
այն արարական ամբողջ աշխարհի համար համաժամանակապէս մի պրոցես
չէր կարող լինել ու չէր լինել: Միայն ժամանակակից Սիրիան, Կրեանան
ու Պաղեստինն ընդգրկող պատմաաշխարհագրական Սիրիան և Եգիպ-
տոսն էին, որ XIX դարակազրին համարյա միաժամանակ ոտք դրեցին
տնտեսական, քաղաքական ու մտավոր-մշակութային նոր պրոցեսներին
չեմին և տեսանկիւրեն խզվեցին արարական մյուս երկրամասերից:
«Իրաբը, — գրել է Կրակովսկին — Նահգրայի շարժման, հատկապէս գրա-
կան վերածննդի ոլորտում ընդգրկվեց Եգիպտոսից և Սիրիայից համարյա

մի դար ունը (114, հտ. 3, 101): Ինչ վերաբերում է Արարական թերակազ-
րուն, ապա «մատչելի ամբողջ Նյութից կարելի է կրակակցենել, որ այս-
տեղ... գերիշխում է միջնադարը» (114, հտ. 3, 67 և 87): Պատահական
չէ, որմն, որ մեր ուսումնասիրութեան իբր աարկա Արարական Սիր-
ձավոր արեւելքը որպէս մի ամբողջական սեղմել վերցնելով ճանգընք,
մեր ուշադրութեան առնեցրում մեծավ մասամբ պահելու ենք սիրիա-
կան և եգիպտական վաղ զարթնած երկրամասերը:

Սիրիայի և Եգիպտոսի շրջանակներում էլ մեզ համար ծանրութեան
կենտրոն է մնալու ժամանակակից Կրեանայի տարածքը, զլիսավորարար
Բէյրութ քաղաքը: Եվ ոչ առանց պատճառի:
Արարական ազգային և մտավոր-մշակութային Զարթոնքի ցանկա-
յած երևույթին, առավել ևս լուսավորական շարժմանն անդրադարձած
Հեղինակները կանգնել են երկրորդականի աղջկ. շարժման սկզբնակե-
տում և գլխամասում Եգիպտոս՝ ար, թե Սիրիան տեղագրել:

Սովետական մի շարք արաբագետներ, գերագնահատելով XIX դարի
ստաշին կենին եգիպտական հողատարածքում արձանագրված սոցիալ-
տնտեսական տեղաշարժերի խորությունը, անվազն զրանք գերադրե-
լով պատմաաշխարհագրական Սիրիայի տարածքում արձանագրված
տեղաշարժերին, Նահգրայի սկզբնական բնօրրան Եգիպտոսն են հայտա-
բարել: Ա. Խալիդովի կարծիքով, որինակ, երբ ժամանակներում արաբե-
կան երկրների սոցիալ-տնտեսական զարգացմամբ պայմանավորված
պատմամշակութային մի մեծ պրոցեսի շրջանակներում որպէս էապէս
գրական նորացման շարժում, Նահգրան սկզբնավորվել է Եգիպտոսում և
այպ եւրթափանցել Կրեանան, Սիրիա, Պաղեստին ու աստիճանաբար
ընդգրկել մյուս երկրամասերը (116, 5-7): Նահգրան բխցնելով Ֆեոդա-
լական հարաբերութեաների քայքայման սկզբից ու մի բանի երկրամա-
սերում կապիտալիստական տարրերի հաղիվ տեսանելի հաստանալում
և այն ամբողջ «XIX դարի ընթացքում» բնիճանուր ասմամբ «Արարական
արեւելքում» տեղագրող Բերտելսն ու Ի. Կիլբերգը գաղութային ներթա-
փանցման դեմ պայքարին և արարների ազգային ինքնորոշմանը նպա-
տակամղված հասարակական այդ շարժման շրջանակներում բուն իսկ
մտավոր-մշակութային աշխուժացման սկիզբը իրենք ևս բնեռել են
Եգիպտոսի վրա: Նրանք այդ աշխուժացումն աննշել են «Եվրոպական
կապիտալի նվաճողական պլանների դեմ ծավալված պայքարի հետ»,
վերջինս ակնհերտրեն և անշուշտ որ անհրաժեշտ գերադրելով սիրիացի-
կաների կողմից «առաջին Հերթին» հայտարարված «Քրուսացական Ֆեոդալիզ-
մի դատման լծի դեմ» պայքարին (114, հտ. 3, 3—4):

Մեր արարաբանների, հատկապես արարական մասավոր-մշակութային պատմության հարցերով առավել խորը դրազված մասնագետների շրջանում գերակշռողը հակառակ տեսակետն է կրաչկովսկին, ում կարծիքով նահգայի շարժման գլխամասում կանգնած մեծավ մասամբ բրիտանյան գործիչները «սկզբում գլխավոր առաջադրանքը դարձրեցին գրական մակարդակի բարձրացումը և մասնակազմի գիտության ժողովրդականացումը», այլ խոսքով նահգայի հիմնական ոլորտը գրականությունը եղավ (114, հտ. 3, 26, 67 և 92), զբվարին երկրներում րանք է կանգնել, Այնուամենայնիվ նա գտել է, որ մինչև XIX դարի 80—90-ական թթ. ձգվող «լուսավորական դարաշրջանում» «մեծ աշխուժացումը բնորոշվեց «հիմնականում կրթականը որպես կենտրոն Բելյուսթով» (114, հտ. 3, 92), Բեկաեա արել է և մի վերապահություն. նդիպատան ու Միրիան շեղ «հանգրվանում «աշխատեցին առանց սերտ շփման, գիտական ասպարեզում ավելի շատ ստեղծեց նդիպատը, իսկ ինվարտանական և գրական ասպարեզում՝ Միրիան» (114, հտ. 3, 70)։ Կրիմսկին, որ նահգան առաջին հերթին ու հիմնականում գիտել է որպես զեպի գրական վերածնություն առաջնորդող շարժում (116, 245), խոսելով Մ. Ալիի օրոք նդիպատի, որպես երկրամասի, վերածննդի ու եզրիպատի «վերափոխել գրողների» մասին, խոսափել է «գրական վերածնունդ» դարձվածքից և վերջինս անվարան անշակցել Միրիայի հետ, շեշտելով. «XIX դարի 30-ական թթ. արարական նոր գրականության վերածնունդը Բելյուսթ կենտրոնով» (116, 144, 162 և 245)։ Գուլինիայի կարծիքով, նդիպատան ու Միրիան թեպետ «հատասարապես մասնակելի են» Լուսավորական զարգափարախոսության ձևավորման, սակայն ներքին դասակարգային հարաբերությունների սրումից, պատասարական շարժումների աճից և հոգևոր կայնություն արձանագրված դգալի՝ տեղաշարժերից բխած նահգայի՝ «բարդ ու երկար պրոցեսում սկզբում առջինը բայել են սիրիական լուսավորչները» (103, 4—5)։ Ավելի կտրուկ է կերել. «Լուսավորականության բուն իսկ հայրենիքը Միրիան, ավելի ճիշտը կրթանսք եղավ» (119, 35)։

Միրիական առաջնայնությունի տեսակետը դերակշռող է ոչ միայն սովետական արարաբանների շրջանում Արեմտյան արաբագետների և արաբ-բրիտանյա հեղինակների, անկասկած առաջինների որոշակի ազդեցությունը՝ նաև արտասահմանում ուսումնառու եղած արաբ-մահաձեղական մի շարք ուսումնասիրողների համար ևն Զարթների շարժման գործում նախաձեռնարկն ու վճարող սերակառար սիրիական բրիտանյա համայնքները, հատկապես Բելյուսթի բրիտանյա շրջաններն են եղել։ Ոչ թե նդիպատում, ոչ էլ մահաձեղական միջավայրում է, որ նահգան

սկեցին»,—գրել է արաբ մի հեղինակ ու մատը գրել «Միրիայի ու կրթանանի բրիտանյանների», հատկապես «իրանանցի բրիտանյանների» վրա (130, 219)։ Նթն, սակայն, արտասահմանյան հետազոտությունների մեծ մասում կրեռագրականական պատկանելիության միակողմանի մեկնարանությունն է օգտագործվել որպես երևույթը բացատրել փորձելու բանալի, ապա սովետական արարաբանները, իրավոր մեհեմելով նման հայացքը և հանգամանորեն կանց առնելով սոցիալ-տնտեսական ազդեկների ներգործության փաստը վրա, դերատարաբը իրենց հերթին չեն կարևորել այլ, պատմաաշխարհագրական, վարչարարական, ազգային կամ համայնքային և մյուս ազդեցիկները, այլ թվում անհատ լուսավորչների առանձին խմբակների զերը օրինկտիվորեն հասունացած տեղաշարժերն արաբացնելու գործում։ Իսկ դա պատճառ է դարձել, որ Բելյուսթը լրիվ տառան իր արժանին՝ որպես 1840-ական թթ. վերջերից շուրջ երեք տասնամյակ արարական ազգային-մշակութային Զարթների և հատկապես Լուսավորականության ոչ թե սոսկ առաջին ու գլխավոր, այլ համարյա միակ ու հարատևորեն հոգր շեմակայան, որից զգալիորեն ներազդվելու էին մանավանդ Ալեքանդրիան ու Կահիրեն, ի վերջո նաև Գամակոսը։

Սովետական արարաբագիտությունը, ներառյալ այնպիսի աշխատություններ, ինչպիսիք են Վ. Բ. Լուցկու «Արաբական երկրները նոր պատմությունը» և Կրիմսկու «Արաբական նոր գրականության պատմությունը», ձևակազմ է մնացել արաբների նոր պատմությունը համասարաբական, թեկուզ միայն եզրիպատ-սիրիական աստիճանաշարի պարբերացման ենթարկելու ամեն մի փորձից։ Բացառություն է կազմում Ալիի «Միրիայի և նդիպատում հասարակական-քաղաքական հիմնական հոսանքների գարգացումը» մենագրությունը, որում նահգան մասնատվել է հետևյալ չորս հանգրվանների.

1. XIX դարի արշալույսից, երբ սկզբնավորվեց նահգան, մինչև Բելյուսթում 1847 թ. լուսավորական առաջին րնկերության հիմնադրումը. արաբ ժողովուրդին այս հանգրվանում առաջին անգամ լինելով մանկության եմբողական մշակութային հետ մեկտեղի մտորել կրթողական ինտոթուտաների ու կենսանորմների մասին։ Կազմավորվեց եզրիպատական պետականությունը։

2. 1847 թվից մինչև Արբուլ Զամրիի բռնատիրության սկիզբը. այս հանգրվանում Միրիայում ծագեց Լուսավորական շարժումը։

3. 1870-ական թթ. նդիպատում առաջին թերթների, հատկապես 1878 թ. առաջին լուսավորական րնկերության հիմնադրումից մինչև

1900 թ. եղիպտական ազգային-ազատագրական պայքարի նոր հանգրվանում նշանավորող «այ-Լիվա» թերթի հրատարակումը. այս հանգրվանում Էնվիորվեցին բուրժուական գաղափարախոսությունն ու ազգային ինքնադրամայությունը, արաբական ժամանակակից փիլիսոփայությունն ու սոցիոլոգիան, արաբավեցին Պանիսլավականությունն ու մասնեղական «Են-Ֆորմացիան» («Մոդերնիզմը»), առաջացան տեղական (առանձնա-հատուկ) և արաբական ազգայնականություն (Պանարաբականության) գաղափարները: Այս շրջանակներում 1870—1890-ական թթ. կարելի է դիտել որպես արաբական Լուսավորականության եղիպտական փուլ:

4. XX դարի առաջին քսանամյակը. այս հանգրվանում արագ զարգացում ապրեց արաբ ժողովուրդների ազգային ինքնագիտացությունը, մշակվեցին բուրժուական և մասամբ մանրբուրժուական քաղաքական, փիլիսոփայական և սոցիոլոգիական հայացքները, Արաբական արևելքում հայանվեցին սոցիալիստական գաղափարները (119, 3-4, և 33):

Ողջունիի համարելով Ալեիի իր սեանաիի մեջ առաջինը եղող այս փորձը, միաժամանակ անհրաժեշտ ենք համարում շեշտել, որ այն բացառապես հասարակական-քաղաքական մտքի զարգացման իրողությունների հիմամբ կառուցված լինելով, լրվել ու ճշգրտապես չի արտացոլում Նահդայի բուրժուականությունը: Բավարարվելով մատնանշելով թեկուզ մի-այն այն փաստը, որ Երկրորդ հանգրվանը գտարյուն սփրիական Լուսավորական և ուրեմն Երրորդ հանգրվանն էլ զտարյուն եղիպտական Լուսավորական հայտարարելը չի հենվում Նահդայի պատմության իրողությունների վրա: Եվ իրար հետևելով է, որ 1847 թ. Նահդայական առաջին կազմակերպություն՝ Սփրիական գիտական ասոցիան ընկերության Բնյութում հիմնադրվելուց մի տարի անց, Կահիրեում իշխանության գլուխ անցած հետագեմ Աբբաս-Հիմի I-ը յճացնելու էր Մ. Ալիի բարենորոգությունները շրջանակներում սկսված եղիպտական մտավոր-մշակութային աշխուժացման ամբողջ շարժումը, նույնպես հիշատել է, նաև, որ 1854 թ. Մոսամ-մեղ Սահդի զուճ բարձրանալու հետ Նահդան վերաշխուժանալու էր և 1863 թվից, Իսմայիլի իշխանության շրջանում, վերածելու էր «Երկրորդ վերածնունդ»: Կա և մի այլ կարևոր իրողություն, 1868 թ. Սփրիական գիտական երկրորդ ընկերության, ավելի ակնհեղություն՝ 1873—1874 թթ. Ա. Խս-հակի ու Կրա համախոհների «Բրականություն ծաղիկը» ընկերության և «այ-Բակադդում» թերթի ասպարեղ իլնելուց հետո իսկական որակով հափեցած լիբանանյան Լուսավորական շարժումը 1878 թ. Աբգուլ Համիդի զուլումի բաղաբականության սկսելուն հետ իրոք էլ զրկվեց իր բնօրրան Բնյութում հարստեկու և վերելք ասպրելու հարավորությունից:

Հետևաբար և իբրանական Լուսավորիչները, առանց երկմտելու, զանգվածայնորեն տեղափոխվեցին Նեղոսի ափերը: Եվ սակայն Կահիրեում թե Ալբասաներիայում մինչև այդ արդեն կազմավորվել էին լիբանանյան Նահդայականների կղզյակներ, որոնք քիչ էին նպաստել տեղի մտավոր-մշակութային կյանքի, հատկապես թատրոնի և հրատարակատեսության առաջընթացին: Աբգուլ Համիդյան զուլումից հետո բանակով թե որակով սովորացած, այդ կղզյակները համարյա մենաշնորհի իրավունքով իրենց ձեռք էր բերեցին Նահդայի գործը: Հետևաբար, Եղիպտոսում լիբանանյան Նահդայականների գործունեությունը, որ համարաբարական Նահդայի բաղաբանաբար լինելով հանդերձ, չէր դադարում իր «սփրիական» առանձնահատուկ երանգները տեսանելիորեն ընդգծելուց: չի կարելի անվերապահորեն ներկայացնել որպես Լուսավորականության «եղիպտական փուլ»:

Այս և այլ իրողություններից ելնելով էլ մենք, մեր մյուս արաբագետների նման, նախընտրում ենք ձևուպատմաբան կողմից Եղիպտա-սփրիական աստիճանաշարի անվերապահորեն կտրուկ պարբերացումից: Ավելին, Նահդան մենք քստ էլուծյան ենթարձակում ենք հասարակական տարանջատ երկու՝ ազգային-մշակութային Զարթոնքի և ազգային-քաղաքական Զարթոնքի փուլերի: Առաջին՝ ազգային-մշակութային Զարթոնքի փուլը, որ սույն ուսումնասիրության առարկան է և որ որպես սկզբնական կառուցված և ստանալով զեպիլ Եղիպտոս (ու դեպի Սփրիա անհատը) ֆյունդամենտալ բնութագրություն գինարշավը, ենթարձակում ենք հետևյալ հանգրվաններին:

1. Ազգային-մշակութային Զարթոնքի նախադրյալների կուտակման ու հաստեացման հանգրվան:

2. Նահդայական շարժման վերընթացի հանգրվան:

3. Լուսավորական շարժման վերընթացի հանգրվան:

Հարկ է նշել, որ արևելագիտական զրականության մեջ ցարդ գոյություն չունի որևէ աշխատություն, որն ընդգրկի Նահդայի ամբողջական պատմությունը: Սա առաջին փորձն է արաբական ազգային-մշակութային Զարթոնքի պորբյուրը քննարկելու բազմակողմանիորեն, հաշվի առնելով երևույթի սոցիալ-տնտեսական նախադրյալները և հասարակական-քաղաքական ու կուլտուր-լուսավորական ասպեկտները: Այնուամենայնիվ անհրաժեշտ ենք համարում այստեղ թեկուզ թուցիկ ընդգծել սովետական թե արտասովետական հեղինակների համապատասխան ուսումնասիրությունների պորբյուրին անզրադարձող հատվածների մի քանի բնօրոշ կողմերը:

«Նահգան» տերմինով արար Հետազոտողներն առ այսօր ընդհանուր առմամբ մատնանշում են արարական ժողովուրդների կյանքում XIX դարսահարից արձանագրվել սկսած մշակութային զարթոնքի և առաջընթացի պրոցեսը: Եվ սակայն էյնելով իրենց գիտական աշխարհահայացքի սահմանափակությունից, հաճախ նաև տարբ տարյով հարատևող միեջբերությունական մտայինականների, նրանք Նահգան պատկերացնում են որպես Նամաշխարհային պատմական իրողություններից կտրված և սոցիալ-տնտեսական օրինաչափությունների Հետ անանշակից մի երևույթ: Սակավազուց բացառությունները, մերօրյա առաջավոր մեթոդաբանությունով թրված արար մի քանի Հետազոտողներ, 1960-ական թվականներից սկսած Նահգանի հարցերի նկատմամբ ցուցաբերում են նոր՝ գիտական մոտեցում, սակայն նրանք էլ առ այսօր ընթերցողի սեղանին չեն դրել ամբողջական և ընդհանրացնող մենագրություններ: Ինչ վերաբերում է արևմտյան Հետազոտողներին, ապա նրանք, սկզբնաղբյուրներին մատչելու հարցում իրենց առավելությունը որստերելով փաստական նյութի կույտերով, տեսական եզրահանգումներում համարյա որպես կանոն դրսևորում են կամ պարզունակություն, կամ էլ կանխակալություն, երկու դեպքում էլ Նահգան պարզապես համարելով էմբոյական ազդեցության ու ներդրման պատուը:

Այս պայմաններում դժվար է գերազանհատել սովետական արարագիտության ուղադրով ներդրումը՝ արարական ազգային-մշակութային Զարթոնքի և Հատկապես Լուսավորականության Հետ առնչվող տեսական հարցերի խոր գիտականությամբ մշակման ասպարեզում: Ընդու է, որ հարաբերաբար ուշ, 1970-ական թթ. միայն, այն էլ արարական ազգային-ազատարարական շարժման գաղափարախոսական ակունքները որոնելու կազմակցությամբ է, որ սովետական արարագետներն սկսել են անորոշառանալ Նահգանի հարցերին: Սակայն նույնքան հիշու է, որ այդ հարցերից մի քանիսը, այդ թվում արարական հասարակական-բազարական մտքի զարգացման, հատկապես այդ զարգացման պրոցեսում արարական Լուսավորականության որպես բուրժուական գաղափարախոսություն տեղի, նաև գեղարվեստական ու հրապարակախոսական գրականության՝ Զարթոնքի դրժում խաղացած դերի հարցերը մարքս-լենինյան մեթոդաբանության օգնությամբ բազմակողմանիորեն պարզարանվել են սովետական արարագետների աշխատություններում, որոնց շարքում առանձնանում են Զ. Ի. Լեինի «Միբրայում և Եգիպտոսում հասարակական-բազարական հիմնական հոսանքների զարգացումը», Լ. Ն. Կոտլովի «Ազգային-ազատարարական շարժման կազմավորումը Արարական

արևելքում» և Ա. Ա. Գոլիկինայի «Նոր ժամանակների արարական գրականության ակնարկներ» մենագրությունները:

Արժանի հատուցելով մեր նախորդներին, պետք է ավելացնենք, որ խնդրո առարկա հարցերի սպառիչ պարզարանման համար անհրաժեշտ են հետազոտուրը հիզեր: Իր տեսակի մեջ առաջին փորձը եղող սույն աշխատությամբ մենք շանացել ենք այդ ուղղությամբ մեր համետուրուման ներդրել, ուղադրության առանցքում պահելով Նահգանի մի քանի հանդուցային պահեր: Վերածննդականությունը որպես արարական Լուսավորականության գիտավոր առանձնահատկություն, Եգիպտոսում Մ. Ալիի ժամանակաշրջանում մտավոր-մշակութային և հասարակական տեղաշարժերի ընթացքը և ուղղությունը, լիբանանյան Նահգայականների սոցիալական լուսնայն հարցն ու նրանց սոցիալ-բազարական նկրտումների առանձնահատկությունները, արարական Լուսավորականության և Օսմանականության ու Պանիլումականության փոխհարաբերությունների խնդիրը, արարական ազգային-բազարական առաջին կազմակերպության իսկության և նրա հակասումանականության հարցերը, եգիպտական ժամանակների հոսանքների համակարգումը ևն: Աշխատության էջերում առաջին անգամ լինելով լուսարանվել է նաև ծագումով հայ դրժույնների (հատկապես Ի. Արզարիսի, Զ. Վարդապետի, Բ. Հասունի և Ա. Իսահակի) վճռորոշ ներդրումը արարական ազգային-մշակութային Զարթոնքին և Լուսավորական շարժմանը:

ՀԱՍԱՐԿԱԿԱՆ ԵՎ ՄՐԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՏԵՎԱՆԱՐԺԵՐԷ
ԵԳԻՊՏՈՍՈՒՄ ԱՄՅՈՒՄ ԳԱՐԻ ՎԵՐՁԻՆ ԵՎ XIX ԳԱՐԻ
ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՄԻՆ

Ա

Սովետական արևելագիտությունը անառարկելի իրողություն է համարում այն, որ ինչպես արևելյան այլ ժողովուրդների, այնպես էլ արաբների մշակույթը և՛ վաղ միջնադարում, և՛ այնուհետև զգալիորեն բարձր էր կանգնած արևմտաեվրոպականից, որ լինական, հնդկական, միջինասիական, իրանական, հայկական ու մյուս մշակույթների նման արաբականը ևս բոլոր բնագավառներում ավելի վաղ զարգացում ապրեց և ավելի հարուստ եղավ, քան Արևմուտքի մշակույթն այդ նույն ժամանակաշրջանում:

Վրահասով հիշքի 923 թվականը, երբ «գիտությունը շրջացավ (մտրդկանց) սրտերից»,—ինչպես դառնությունը հաստատել է XVI դարում ապրած եգիպտացի մտածող Աբդ ալ-Ռահման ալ-Շարանին (116, 23): Իսկ հիշքի 923-ը համապատասխանում է մ. թ. 1517-ին, որը օսմանական սուլթան Ալեխի Յազուլի կողմից Մերձավոր արևելքի արաբական երկրամասերի նվաճման տարևթիվն է:

Բնականաբար մտրդկանց սրտերից գիտությունը շրջանոցը, արաբական մտավոր-մշակութային կյանքը ավազակերծելով խամբընոզը սոցիալ-տնտեսական, անշուշտ նաև քաղաքական աղետալի իրավիճակն էր: Ընդգծելով, որ օսմանյան իրավիճակում շրջավոր ռալայի կրած զուլումն ու ճնշումը երբևէ նախընթաց չեն ունեցել ոչ մի ժամանակ և ոչ մի երկրում կամ թաղամասում, XVII դարի թուրք գրող Քուզեյնի ավիկացրել է. «Մեր մահմեդական տիրույթներին մաս կազմող երկրամասերը... ոչ թե իսկական, այլ անվանական գոտիություններ են լով, քանի որ վերածված են մարմնի, որում կենդանություն չի մնացել» (116, 31):

Վերահիշյալ ալ-Շարանին ևս հարկ է համարել շեշտել, որ օսմանցիք «բերեցին ավանայ շարիք (շատ) ու դատակնքեցին ամենայն բարիք (խեղ)» և որ թուրք կառավարողների ընչաքաղցրության ու ապօրինությունների պայմաններում «երջանիկ է նա, ով սեփականություն (մուլք) չունի» (116, 35):

Սուլթանների մահմեդական տիրույթների օգակում շուրջ երեք դար անեսական, քաղաքական ու մշակութային հողեկտրք ապրող արաբական մերձավորարևելյան երկրամասերի համար, ա՛հա, XIX դարի սկզբը-ներին հնչելու էր նահգայի՛ Վերածննդի ժամը:

Ինչքանով էր այդ ժամը համահնուն արևմտաեվրոպական (XV դարի երկրորդ կեսից աստիճանաբար ծաղկած իտալական, ֆրանսիական, իսպանական, անգլիական, գերմանական են) Վերածննդին, որին, հանգամանքների բերմամբ, արևելյան (հարավարևմտյան) VIII—XII դարերում «վերածնունդ» ապրած ինական, հնդկական, միջինասիական, հայկական ու վրացական) մշակութային իրողությունից ավելի իրենց տեսողաշույնում նրպես ուսանելի «մայրորինակ» ամենայն հավանակալությունը պետք է պահելն արար նահգայականները:

Այս հարցադրմանը պատասխանելու համար վերհիշեցրե՛ց «Կոմունիստական կուսակցության մանիֆեստը» հիմնական դրույթներից մեկը, որը ձևակերպված է 1883 թ. գերմաներեն հրատարակության առաջարկում և որը, Ֆ. Էնգելսի խոստովանությամբ, պատկանում է Կ. Մարքսին: «Յուրաքանչյուր պատմական զարարչանի անտեսական արտադրությունը և նրանից անխտափելիորեն բխող հասարակության կառուցվածքը կազմում են նրա քաղաքական ու մտավոր պատմության հիմքը» (1, 10): «Մանիֆեստի» 1888 թ. անգլերեն հրատարակության առաջարկում Ֆ. Էնգելսն այդ դրույթը ձևակերպել է այսպես. «Յուրաքանչյուր պատմական զարարչություն անտեսական արտադրության պայմաններում կառուցվածքը այն հիմքն է կազմում, որի վրա խարտիվում է այդ զարարչանի քաղաքական պատմությունը և նրա մտավոր զարգացման պատմությունը, այն հիմքը, որից ելնելով միայն այն կարող է բացատրվել» (1, 16): Այս իմաստով էլ այնքան, որքան նահգայականների գործունեության գլխավոր զրդիչը և հաջողության հիմնական գրավականը բնականաբար սոցիալ-տնտեսական հասունացած նախադրյալները պետք է լինեին, ապա նրանք, ջանալով կենսավորել մի շարժում, որը, ինչպես օբյեկտիվ պատճառներով, անպակ էլ նրանց սուրբեկտիվ գաղափարով, առավել կամ նվազ սեևտուն ուղարկությամբ

իր հայացքի առջև տեսնույման պահելու էր աշխարհագրականորեն հարակից Արևմուտքում տարբեր ժամանակաշրջաններում և սոցիալ-տնտեսական տարբեր պայմաններում արդեն իսկ ընթացած ու անցյալ դարձած երկու (Ֆինկույ և մեկը մյուսի բնականոն և օրինավոր հետնորդն ու ժառանգորդը կոչոյ) երևույթներ՝ Վերածնունդն ու Լուսավորականությունը, օրինակործրեն տարբ էին տալու հետևյալ ոեւո հանգամանքին. տվյալ ժամանակաշրջանում XIX դարասկզբին, Մերձավոր արևելքի արաբական առավել առաջավոր երկրներում իսկ, Սիրիայում լինի թե եզրգոտում, սոցիալ-տնտեսական բազիսը (Ֆեոդալիզմի ընդլայնում կապիտալիստական հարաբերությունների լոկ նախադրյալների առկայությունը և սոսկ մի քանի խոշոր քաղաքներում մանր բուրժուական գերի գերակշռությունը) ավելի էր պայմանում Վերածննդին, այլ խոսքով առ առավելն համաստիճան էր եմբռոպայի Վերածնունդ պարած հաստատվածների XV դարավերջի և հետագա սոցիալ-տնտեսական իրավիճակին, քան թե Լուսավորական շարժման, այլ խոսքով բացահայտորեն ցածրատեման էր եմբռոպայի Լույսի դարաշրջան պարած հաստատվածների XVII դարավերջի և հետագա սոցիալ-տնտեսական իրավիճակից (բուն իսկ կապիտալիզմի հասուն աակայությունը և բուրժուադիալիզմի գերի գերակշռությունը): Նշանակում է, որ նահեյականները, սոցիալ-հասարակական թե մտավոր-մշակութային դարգացման ներտումները հողի վրա, կարող էին որոշակի ազերս, զուցե թե նույնիսկ ընդհանրություն ունենալ վերածննդականների և Վերածննդականության հետ:

Այս իմաստով էլ մենք տարկելի ենք համարում մեր այն արաբականներին, որոնք, արաբական նահեյ-կերտական Ռրենեսանս պաթը զուգադրման հակահայի ու հեղտությանը բացատրելի միտում գրանդած մեր ավագ արաբագետների մոտ նահեյ-Ռրենեսանս շեղտակի նույնացման որոշակիորեն մշակված ու դարգացված որևէ գրույթի անդրաշխան պայմաններում իսկ, վճռականորեն ամեն մի դուտ փակել են նահեյայի իմաստաստներում Վերածննդական որևէ գիծ ու երանդ որոնելու հետագա բուրբ փորձերի առաջը: Նրանց կողմից հարցի այդպիսի կտրուկ զղվածքը տարակելի է առավել ևս հետևյալ պատճառով. Լուսավորության դարաշրջանի ազգային գրականությունների առանձնահատկությունների շուրջ մեկնություն միայն քանավե՛նք ամեն մի դուտ փակել են նահեյայի իմաստաստներում պայմաններում, նահեյայի պրոցեսում առ առավելն փորքատու լուսավորականություն (պրոպագանդիստիկ) հաստատելու փորձերին հակադրվելով է փաստորեն, որ նրանք նահեյան իր գարազման որոշակի մի էտպում զուգադրել են մենատու Լուսավորականության

(Պրոպագանդիստիկ) հետ, եմպագույն տեղ իսկ միողնելով նահեյ-Վերածննդի համանունություններին: Իսկ նահեյան իր ամբողջության մեջ, հատկապես իր դարգացման դեռ իսկ հանգրվանից, գիտել որդին Լուսավորականություն, նշանակում է այն անընդունելիորեն գերադեհահաստել:

Հասկանալի դարձնելու համար առաջին հայացքով շփոթեցուցել այն հաստատումը, որ ղեպի Լուսավորականություն իր առաջխաղաղացում արևելյան նահեյան մեր կարծիքով շուրջ կեն գար խարսափել է ու ավելի շուտ համեցել՝ հենց Վերածննդական ոլորաններում, կենսական ենք համարում տեսել, այստեղ, թե որո՞նք են եմբռոպական Վերածննդի բովանդակությունը մարքսիզմի գասականների պղած մանրամասնական բնութագրումները և դրանք ինչպանո՞վ են պատշաճում նահեյայական շարժման: Տ. Էնգելսը «Բնության զիպակետիկան» աշխատության մեջ այսպիսի համակարգով է ցցուն դարձրել Վերածննդի «մեծ գարաշրջանի» բովանդակությունը.

I—Սկիզբ է առնում ռամբողջ նոր պատմությունը:

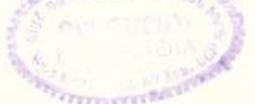
II—Թագավորական իշխանությունը, հենվելով քաղաքացիների վրա, ընկճեց ֆեոդալական ազնվականության հորոլությունը և ստեղծեց խոշոր, ըստ էության ազգությունների վրա հիմնված միպակություններ, որոնք մեջ սկսեցին կարգանալ արդի եմբռոպական ազգերն ու արդի բուրժուական հասարակությունը:

III—Ռիեղին քաղաքացիներն ու ազնվականությունը շարունակում էին տուրուզմորքը, գեմանական գլուղաջիական պատերազմը մարգարետար շնչեց զուլիբ դասակարգային ճակատամարտերը, քանի որ նրանում անպարիղ կան ոչ միայն ապստամբած դուղաջիները,— գրու մեջ արդեն ոչ մի նորություն չկար,— այլ նրանց ևտեկից երեսցին արդի պրոլետարիատի նախորդելը կամիլի որոշը ձեարներին և դուլբի հանրայնության պահանջը շրթներին:

IV—Մլուղանդիպի կործանման ժամանակ փրկված ձեուզերում, Հոտիի ավերակների տակից պեղված անտիկ կոթողների մեջ դարմացած Արևմուտքի առջև ծառայցավ մի նոր աշխարհ՝ հունական հետագաը. նրա լուսավոր պատկերների ստեղծեցանք միջնադարի ուրվականները:

V—Մեուղայում ավելեց արվեստի շուանված ծաղկում, որն ասես կլասիկ հետարի ցուրը լինե, և որին արդեն երբեք այլևս չէր հաջողվում հասնել: Ըուպիայում, Ֆրանսիայում, Գերմանիայում առաջ եկավ ժամանակակից նոր, առաջին գրականությունը: Անդրին և Իսպանիան դրանից կարճ ժամանակ հետո արբեցին իրենց գրականության կլասիկ դարաշրջանը:

6592



VI—«Հկականակ Շնագրայան դիտանկանների հանձարեղ բնափիլի-
սոստիայական կուսճումներին և արարների շափազանց կարևոր բանց լուկ
պատահական ու մեծ մասամբ ապարդյուն անճեռացած հայտնագոր-
ծումներին» սկիզբ է առնում «բնութիան արզի ուսումնասիրությունը»:

VII—«Հին orbis terrarum-ի շրջանակները փշրվեցին, իսկն սասած՝
հենց հիմա է, որ հայտնագործվեց երկիրը, և դրվեցին ավելի ուշ ժամա-
նակվա համաշխարհային առևտրի ու արհեստից մանուֆակտուրային
անցնելու հիմքերը, որն իր հերթին ելակետ ծառայեց ժամանակակից
խոշոր արդյունաբերության համար»:

VIII—«Խորտակվեց եկեղեցու հողերը գիկատուրան, դերմանական
ժողովուրդներն իրենց մեծամասնությամբ ուղղակի թոթափեցին այն և
բողոքականություն ընդունեցին, մինչդեռ ուսմանական ժողովուրդների
մեջ սկսեց ավելի ու ավելի արմատանալ արարներից անցած ու նորա-
զյուտ հունական փիլիսոփայությանը սեփող կենսափիլից աղատանաու-
թյունը, որը նախապատրաստեց XVIII դարի մատերիալիզմը»:

Յ. Էնգելսի բնութագրմամբ որտեղ էին, ա՛հ, «մինչ այդ մարդկու-
թյան ապրած բոլոր առաջադիմական հեղաշրջումներից մեծագույնի»
դիմագծերը (Տ, հտ. Յ, 44-45: նակ՝ 2, 122-123):

Բնականաբար ավելի քան հակապատմական պարզամտություն կլի-
ներ Ռենեսանսի բոլոր գծերի արտադրանքը, անկախ հարազատության
աստիճանից, որտեղ նահգայի արարական դեմքի վրա: Վերջին հաշվով
այդ գծերն առանց բացառության տարածելի չեն նույնիսկ Վերածնունդ
ապրած եվրոպական բոլոր երկրների վրա: Այդպես լինելով հանդերձ,
Ռենեսանսի հետ նահգայի՝ ընդհանրապես համահնչունությունն ու նաև
այդ համահնչունության աստիճանը որոշելու և XIX դարի արար մտա-
վոր-մշակութային առաջավոր գործիչների վաստակն արդարամտու-
թյանը գնահատելու, բնականաբար նաև նրանց շարժման բնույթը գիտա-
կանական ճշտորոշելու համար անհրաժեշտ է եվրոպական Վերածննդի
դիմագծերի համակարգից շեշտել այն պահերը, որոնց հեռվից կամ մո-
տիկից հիշելնեղ պահեր մեր համոզմամբ հաստատելի են Մերձավոր
արևելքի արարական երկրների իրականությունն և նահգայականների գոր-
ծունեության շրջանակներում:

I—Նահգայով (այլ խոսքով XIX դարով) է որոշակիորեն սահմանաշ-
ված արարական երկրներին՝ իր բնույթով ու բովանդակությամբ նոր պատ-
մություն սկզբնավորումը, քանի որ XVI—XVIII դարերի պատմական
բովանդակությունը չի որոշմանըված միջին դարերի երևույթներից տար-
բերակալող որևէ երևույթով:

II—Նահգայն պայմանավորված էր կիրանան լիտան վրա ու հարակից
հողատարածքում Բեշեր II-ի, իսկ երկրպատում Մոհամմեդ Ալիի կողմից
(առաջին դեպքում ժողովրդային աշխարհազորի գործուն, իսկ երկրորդ
դեպքում ժողովրդական զանվարի համարելիք արջակցությամբ) սպան-
դական ֆեոդալ արևելակնություն՝ մուկատաանի ամիրների ու շեյխերի
և մամուր բեյերի ու մուլթապիաների ամենապարտությանը սղված ջախ-
ջախիչ հարվածից հետո կենտրոնացված լիբանանյան իշխանապետու-
թյան ու երկրպական որոշակիորեն ինքնուրույն փոխարքայության
սուղգծման փաստով: Հենց այդ իրողություններն էին, որ նպաստավորելու
էին արարական «հին orbis terrarum-ի» աստիճանական խորտակումը,
կապիտալիստական հարաբերությունների, հետևաբար և բուրժուական
հասարակության առաջացման նախադրյալների որոշակի կուսուկումը,
ինչն իր հերթին հետագային խթանելու էր լիբանանյան (ու սրբիական) և
եղիպտական ազգությունների կազմավորման պրոցեսի նախատարերը:

III—Նահգայով ուժգնանում էին սոցիալական հակամարտություն-
ները (հատկապես լիբանանյան հողատարածքում), ինչպես XIX դարա-
սկզբից բուրգերության բմբոստ խորտակումը, այնպես էլ դարեկեսին նո-
րածնվող բուրժուազայի հակամարտությունը հողատեր արևելակնու-
թյան նկատմամբ, նաև ընդհանրապես գյուղացիության և քաղաքային
շրջվորության պայքարը հասարակական-տնտեսական իրավիճակի բա-
րեփոխման ի խնդիր: Ուժգնանում էին նաև հակաբնատիրական-հակա-
օսմանյան և հակաազդեմարարական արամագրությունները:

IV—Նահգայականները վերահայտնագործում էին արարական
բազմերես ու բազմարժանդակ անցյալի՝ ջահիլիլայի վեհ պատկերները
և փորձում զբանցով իրենց իրականությունից առմիշտ հայածել «միջնա-
դարի ուլականները», վերածննդի արարների երբմինքն քաղաքական, տըն-
տեսական ու մշակութային փառքը՝ այդ ձանապարհին սուլարար դար-
ձնելով կրոնադավանական ու երկրամասային երկփեղկումների հար-
թում ու ազգային համախմբումը, լուսավորությունն ու լեզվի և զբալա-
նության նորացումը: Նահգայով է սկզբնավորվում արարական նոր ու
բազմահարուստ զրականությունը:

VI—Նահգայի հետ է առնված ոչ միայն եվրոպական գիտական դի-
տելիքների հնարալորին շափ մեծ ծավալի յուրացումը արարների կող-
մից, ինչը և արարական միտքը հետզհետե վերաշաղկապեց բնական գի-
տությունների հետ, այլև՝ գիտական աշխարհահայացքի աստիճանական
վերաթափանցումը արարական միջավայր:

VII—Նահգայով արարելով վերահայտնագործեցին աշխարհը, հատկապես ոչ-մանդական աշխարհը: Մերձավոր Արևելքի արարական երկրամասերը տնտեսական ուշագործվելուց ապրեցին: Ամրապողվեցին տևտարավաշխատական կապիտալի դիրքերը, սկսեցին աճել կոմ-պրագորական և ազգային բուրժուազիայի տարրերը: Աստիճանաբար կազմավորվեցին տեղական-ազգային շուկաները և զլխովին ներքաշվեցին համաշխարհային տևտեսի ոլորտը:

VIII—Նահգայականներին լիքն չհաջողվեց բառիս բուն իմաստով խափտել կրոնի համատարած տիրապետության հիմքերը, ապա զոհն ուշագործ շահերով թուլացավ նախկինում գերհզոր և անհակաճանելի հոյեոր կենտրոնների՝ եգիպտոսում մասնագական աշխարհի, կրթա-նան լեռան վրա մարտնական Կաննուրինի, Բելլուսում տարազավան պարտիարքաբանների և առաջնորդարանների ամենազորությունը: Քրիստոնեական միջավայրում նպատավոր հող գտան «աշխարհավարական» հոյեոր, փոքր ինչ ուշ նաև մատերիստիսական ուսմունքները: Մահմեդական միջավայրում, ի հակազդեցություն աշխարհիկ նահգայի, նախա-ձևնովեց հոգևոր նահգայի՝ Իսլամի Իսլազի շարժումը:

Իրենց հանրագումարով եվրոպական Վերածնունդը կազմող պահե-րը, ինչպես տեսնում ենք, որոշակի մասում և ավելի կամ նվազ բնակա-նությունը արտացոլում, ալիելի միշտ կլինենր ասել նմանակներ ունեն իրենց հանրագումարով արարական նահգան կազմող պահերի մեջ: Նշա-նակում է, որ սրամարանոթեն չի կարող խափով շտաբկվել ի հատագա-գոհուն (այբրուրի) Ռենեսանս-նահգա ամեն մի համանակություններ-ձևելու մի շարք արարականների նախը: Մասնավազ որ սակրնաբարչուր-ների տվյալների օգնությամբ արարական երկրամասերի, հատկապես եգիպտոսի և պատմաաշխարհագրական Աիբրայի սոցիալ-տնտեսական ու պատմա-մշակութային իրավիճակը խորը և ճիշտ պատկերացնելու ու մարքեթմի դիրքերից մտորելու ու վերլուծելու դեպքում էլ ի հայտ կգան ոչ-սակավ հիմքեր, որոնք թույլ կտան ալլապես ու նույնպես հիմնադո-րապես առարկել «արարական շահերտավոր Վերածնունդը եվրոպական Վերածնունդի հումանիշը չէ» բնավ, և կամ թևկուզ՝ նրանց միջև «անալո-դիայի հիմքեր չկան» և այլ նմանատիպ կարուկ կորահանգումների (103, 4: 119, 30-31):

Հանրահայտ իրողություն է, որ եվրոպայում Ռենեսանսի և Լուսավո-րության դարաշրջանները լիքն ունեն միավորող-ընդհանրական գծեր, բայ որում առաջին հերթին՝ շաղկապվածությունը սոցիալ-տնտեսական արտադրի, ապա հենց վերջինիս ներգործությամբ էլ վերածննդականներ

ու լուսավորականները ունեն նաև սկիբրայ տարբերակող-տարանջատող գծեր, հատկապես թագաբացիականություն և հակահեղափոխական հեղա-փոխականություն, ապա և ազգային որոշակիության աստիճանաչափերի տարբերություններ: Վերջինս համեմատական է հենց այն տարբերության հետ, որ Երկու դարաշրջանները միավորող, նրանց համար ընդհանրական սո-ցիալ-տնտեսական ազդակը, այլ խոսքով կապիտալիստական ֆորմա-ցիան հասունության հողի վրա ունեցել է երկու դարաշրջաններում: Իսկ դա չէր կարող աչգակս լինել, քանի որ եվրոպայում Ռենեսանսից ղեկի Լուսավորականություն էվրոպեցին անընդմեջ վերածման պրոցեսից այ ըն-թացել, այլ արձանագրվել է շուրջ երկդարյա «աստիճանականության ընդմիջում», որի ընթացքում սոցիալ-տնտեսական նոր ֆորմացիան՝ կա-պիտալիզմը, աշխարհամասում շարունակվել է իր դարգացման բնակա-նուն ուղին:

Արդ, Յ. Էնգելսի կողմից շեշտված որևեսանական առավել բնութա-գրական պահերի ու մեր կողմից դրանց հարադրված նահգայական պա-հերի բանախնդրի համեմատության ղեկբում անհնարին կլինի շեխտել մի պարագործավ երևույթ՝ նահգայական պահերի օճասունությունը՝ հարաբե-րական ցածրաստիճանությունը: Նվթրապես ամսվազն սոցիալ-հասա-րական երևույթների հողի վրա Ռենեսանսի դարաշրջանի Լուսավորա-կան դարաշրջանից ցածրաստիճանությունը, ինչպես տեսանք, բացա-տրվում ու հականայի է դառնում «աստիճանականություն ընդմիջումը» դրայցնող երկդարյա ժամանակահատվածով, այլ ժամանակահատվածը լցնող սոցիալ-տնտեսական բուն առաջընթացով, նոր՝ կապիտալիստա-կան ֆորմացիայի լիարժեք ծնունդով և բուրժուական հասարակության կազմավորման ավարտով: Իսկ ինչո՞ւմ քայտաթել արտական նահգա-վերածնունդի հիմնական երևույթների ցածրաստիճանությունը կիրառա-կան «մարտիրիակ» Վերածնունդի համապատասխան երևույթներից: Այն բանով, որ XIX դարի անմազն առաջին կեսին արարական երկրամա-սերը սոցիալ-տնտեսական զարգացման իրենց մակարդակով հարաբե-րաբար ցածրաստիճան էին որևեսանական Նվթրապայի, այլ խոսքով եվ-րոպական առավել զարգացած երկրների շուրջ շորս զար առաջ նվաճած մակարդակից: Մասամբ դրանով, անշուշտ, սակայն և անպայման՝ ոչ միայն դրանով, կվելի շուտ և ավելի հաստատակամորեն՝ այն իրողու-թյամբ, որ ինչպես էլ որ նահգայական գործիչները սուբյեկտիվ պանդող բարձրազգակ հայտարարելիս արարներին Վերածնունդ կարանելու իրենց առաջադրանքի ու վճռականության մասին, նրանց կենսավորած շարժումից զոչառած երևույթը՝ նահգան, օրջկտիվորեն չէր կարող լինել

Ռենեսանսի պատճենը, հանդես շղալ որպես էպպես տեղական-արարական երևույթ, որը եթև Վերածնունդ էլ էր, ապա՝ արարական լուսատեսական Վերածնունդն էր: Վերջինս ինչքան էլ մակերեսային թև խորքային համանմանություններ ունենար Ռենեսանսի հետ, անպայման է ավելի շատ պիտի ունենար նաև իրեն սեփական դիմագիծ ավող հիմնախարտխային յուրահատկություններ:

Աշխարհնորական միջավայրի ու նույնիսկ կլիմայի, ցեղային ու կենցաղային, պատմական անցյալի, քաղաքական կարգի, սոցիալական կատույցի, կրոնազգադիարական համակարգի տանձնահատկությունները բաղական ծանրակշիռ ազդակներ էին, որոնցով արարական ֆեոդալական հասարակարգը, որպես սոցիալ-տնտեսական մի յուրօրինակ համակարգ, ինչպես այլ կողմերով, այնպես էլ հատկապես իր հոգևոր հայեանքով ու գաղափարական միջնորդում, էպպես տարբերակում էր կերտական ֆեոդալական հասարակարգից: Եվ ուրևն հենց այդ ազդակների պրիզմայում էլ եկրոպական Ռենեսանսը, ինչքան էլ որ ուսանելի ուսույթիական լիներ առաջին, հիմնականում քրիստոնյա համայնքներից սերած նահաջակականների համար, չէր կարող պարզապես կրիստոնիանիկ է ուստարժվել: Համարարական աստիճանաշարիով է անպայման պիտի գրետորներ, նույնիսկ իր սկզբնական՝ քրիստոնեական միջավայրում, որպես Վերածննդի՝ ուշագրավ առանձնահատկություններով շեղային տարբերակ: Պետք չէ մոտանալ, նաև, որ նահաջական գործիչների շատ շուտով, XIX դարի շուրջ կեսերին, բնականաբար հարթերբար հասունացած և առնանյանացած, աշխարհահայացքային հեղաշրջման իրենց սցորումներին որպես օժանդակ լծակ պիտի բանային արարական իրականության շրջանակներում աշխուժացնել նաև իրենց կողմից որպես հասարակական-քաղաքական ուղղություն որենտեսական աշխարհահայացքային համայնքից այնքան էլ խորը շտարբերվող, դարաշրջանով իրենց շատ ավելի մոտիկ, հետևարար հարթերբար ուժեղ աքժականք պահած և իրենց ստրկիկով դատողությամբ արարական հասարակության համար առաջնայիորեն անհրաժեշտ լուսավորականությունը: Բնականաբար վերջինս նույնպես, վերևում թվարկված քաղաքականների ներգործությամբ ուշագրավ առանձնահատկություններ ստացած, հենց այդ ազդակների պրիզմայում միաշաղկապվելով վերածննդական ոգորումներին, գոնև մեղ գրադիցնող մամանակաշրջանում անխտաստիկներն տեսանելի շափարով դորժվելու էր Վերածննդական տարբերով և նահաջան հետզհետև վեր էր ածելու Վերածննդականության շղարշված լուսավորական շարժման: XIX դարի երկրորդ կեսին, արար-

ական երկրամասերում բուրժուական հարթերությունների սաղմների աստիճանական աճի ու հասունացման պայմաններում, Վերածննդական առաջարկներին նկատմամբ ավելի ու ավելի գերակշռություն ձեռք բերելով հանդերձ, արարական լուսավորականությունը բոլոր դեպքերում առնվող մինչև 1870-ական տասնամյակի երկրորդ կեսը չէր կարողանալու կանգնել սոցիալական սեփական հատան արժատների վրա, սնվելու էր հենց Վերածննդական աշխարհահայացքի սոցիալական արմատներից և ուրևն անխտաստիկներն պահպանելու էր իր Վերածննդական յուրահատկությունը: Հենց այդ պատճառով էլ, նաև նահաջայի՝ թևկող դանդաղընթաց՝ դարացման դինամիկայից, անտարժայիկ էվոլյուցիայից կնկնելով է, որ մենք նպատակահարմար ենք համարում նահաջայի դարաշրջանի մեք կողմից պատկերվող սկզբնական փուլը շիտուլ որպես էպպես Վերածննդական կամ լուսավորական դարաշրջան, այլ՝ դիտել որպես արարական ազգային-մշակութային Չարթների դարաշրջան:

Եվ քանի որ նահաջայի առաջին՝ ազգային-մշակութային Չարթների շիտուլ Վերածննդական առաջարկներին հասարակական-քաղաքական շեքեր հողթահարման գործում կենտրոնական լծակի դերը, գոնև քաղաքիկ մեծություն հատուկենտ նահաջակականների համար, հետզհետև գրավել առաջավոր գործիչներին անվանել վերածննդական լուսավորչներ: Այդ անվանումը անառարկելիորեն առավել պատշաճ է, եթև աչքի առաջ ունենանք արարական լուսավորականության լիբանանյան (ավելի ճիշտ՝ բեշարյան) բնարանի սոցիալ-տնտեսական իրավիճակն ու հասարակական միջավայրը, հետևարար և արար առաջին լուսավորչների սոցիալական լուսությունը, մշակութային առաջարկները և գործունեությունը ղյորաններն ու ուղղությունները:

Բոլոր դեպքերում նշելով, որ մեղ գոն հարկ պիտի լինի երկրորդ և երրորդ դրուկներում, նահաջական լիբանանյան առաջին կազմակերպությունների կազմակերպմամբ, վերտան անդրապոռնալ այս հարջին, անհրաժեշտ ենք համարում այստեղ, կզիպտական իրականության անդրադառնալու, ընդգծել, որ նահաջայի առաջին ու հիմնական օջախներն պատմաաշխարհագրական Սիրիայում և Եգիպտոսում լուսավորական շարժման տարնանությունների սրբյուրն էլ որոշապես պիտի որոնվի հենց այն պարզ ճշմարտության մեղ, որ առաջին նահաջակականների սիրիայցիներն ավելի շատ էին պատմաաշխարհագրական Վերածննդականության մեք: Ամեն համեմատություն պահած, երանց շատ է պատշաճում Յ. Էնգելսի կողմից վերածննդականներին հասցնողոված բնութագրումը. — Գարտ-

չբանն այնպիսին էր, որ «կարբիք էր զգում և որ ծնեց տիտաններ՝ մտքի, ստեղծի և բնակչութեան ուժով, բազմադրժանհրովյամբ և դիտեցականութեամբ», «բուրժուազիայի տիրապետութիւնը Հիմնագրած մարդիկ», որոնք «կաննցած ամեն բան էին, միայն թե ոչ բուրժուականորեն սահմանափակ մարդիկ»: «Ընդհանրական, նրանք ավելի կամ պակաս չափով ստորոված էին համարձակ արկածորոնողները ողով, որ այն ժամանակվա համար բնորոշ էր»: «Այն ժամանակ գրեթէ չկար ոչ մի խոշոր մարդ, որը կատարած չլինէր հետազոտ ճանապարհորդություններ, չխոսէր շորս կամ հիշք չնշողով, չփայլէր ստեղծարարութեան մի բանի բնագրովաներում» (Ճ, խօ. 3, 45: նաև՝ 2, 123):

Անուրանալիորեն մտաւարարույն այսպիսի, թեկուզ և տեղական աստիճանաչափի տիտաններ էին Ռեյնուժում ասպարեզ իջած առաջին նահաջականները՝ մանկավարժ, բառարանագիր, հանրագիտակ և հրատարակատես Բ. ալ-Բոսնիան, ծագումով հոլանդացի Կ. Վան-Ղեյլը, որ բժիշկ, բնագետ, բիմիկոս, մաթեմատիկոս, աստղագրաբան, աշխարհագրագետ, լեզվաբան, գրող ու գրականագետ էր, կամ ծագումով հայ Ի. Արզարիսոյ, որը բերթող էր ու գրականագետ, ժամանակագիր ու պատմաբան, քաղաքական ու հասարակական գործիչ: Նրանք գլխովին տարբերվում էին Կահիրեում ասպարեզ իջած իրենց սերնդակիցներէրց, որոնք համարյա առանց բացառության Մ. Ալիի բարբարոյալներն ու բարենորոգչական նախաքայլերի արգասիքը լինելով, եղիպտական իշխանապետի ստաշգրտությունների շրջանակներից դուրս գալու համարձակությունն ու հնարավորությունն զուրկ էին:

Ավելին. լիբանանյան նահաջականների առաջատարները՝ վերածընդդակական լուսավորչները եթէ դա Վիլհելմ, Դյուրեր, Մաքիավելի ու Ռոմբեր չէին համաշխարհային աստիճանաչափով, սպա այլգործիք էին գտնի արարական չափանիշներով: Բոլոր դեպքերում անուրանալի էր նրանք եվրոպական վերածննդականների նման ստորում էին իրենց ժամանակի բուն շահերով, կենդանի մասնակցություն ունենի գործնական պայքարին, կանգնում էին այլ կամ այն կուսակցության կողմը և պայքարում էին, ումանք՝ խոսքով ու գրքով, ումանք՝ սրով, իսկ ումանք էլ՝ թե՛ մեկով և թե՛ մյուսով միասին» (Ճ, խօ. 3, 45—46: նաև՝ 2, 124): Այլպիսին էր հայեպահայ արարագիր բանաստեղծ, թարգմանիչ, հրատարակատես և հասարակական-քաղաքական գործիչ Բ. Հատունը, որի կողովաշարս պայքարը սուլթանական կարգերի ու սուլթանապաշտ Պանիսլամականութեան դեմ՝ մահապարտների պրոպանդիստներն ընդհանուր իսկ անկրտույն մնալուց հետո, կասեցվեց թուրք գործակալների կողմից Լոնդոնում

նեկտրութեամբ մատուցված թույնի օգնութեամբ միայն Այլպիսին էր նաև ծագումով զամասկոսահայ արարագիր բերթող, արձակագիր, թատերագիր, թարգմանիչ, հրատարակատես, բեմագրիչ ու ղեկավար և Բասհալը, որ գրիչ հետ նաև ղեկ ի ձեռին կանգնեց եղիպտական ժողովրդի հակաբուրժուական պայքարի պատենչներում և որպէս արտոբական երկար թափուտույց հետո՝ հյուսիսում, մահապով երթուստարդ հաստատում: Այլպիսին էր, վերջապէս, արարագիր ասորի հրատարակատես, պատմաբան, իրավաբան, ղեկավար, սփիւրջագետ և թարգմանիչ Լ. Սարունջին, բարձրաստիճան կաթոլիկ հոգևորական և ուրեմն նստավածարան, որ կալում էր մարտական կաթոլիկ եկեղեցու գլխում ու նրա կողմից էլ մահովան էր դատարարված, քաղաքական գործիչ, որ իր հարևանությունը արկածապաշտութեան էր հասցնում, իր ժամանակի երևելի դատարար-գիտնական, որ շուրջերկրա բազմամյա ճանապարհորդություն էր կատարել: Այլգործիակ ձուլվածքի ու կոմպոզից տառանջին գործիչներ եղիպտական իրականության մեջ հայտնվելու էին 1870-ական թթ. վերջերին միայն:

Ասած եղանք, արդեն, որ չի կարելի նահանջ դիտել որպէս արարական բուրդ երկրամասներում, նույնիսկ առավել զարգացած երկուսում՝ պատմաաշխարհագրական Սիրիայում և եղիպտոսում համաժամանակյա ու համաստիճան ընթացած մի և աներզմեջ-ամբողջական պրոցես: Այս կապակցությունում հարկ է ի մտի ունենալ, որ Օսմանյան կայսրությունում, իր պատմության ամբողջ նոր ժամանակներում իսկ պահպանված սահմանը հետամնացութեան, սպա և կախիսլ-կիսազաղութային վիճակի պայմաններում, կապիտալիստական հասարակագիր ու սրան յուրահատուկ իրականան նորմերի ու մշակութային երևույթների կազմավորման պարզեան աշքի զարկով իր զանդաղընթացությունում, նաև՝ բաղիսում թե՛ վերջներում հիս ու ետքի երկարատես գոյակցությունում ու հակամարտությունում (105, 3): Միևնույն առանձնահատուկ երևույթը, ներբանագրային իր տարբերություններով հանդերձ, անշուշտ որ բնութագրական էր նույն այդ ժամանակակաշրջանում կայսրության երկրների համար ևս: Սակայն ինչպէս արարական մերձավորարևելյան երկրների համար ևս, Սակայն ինչպէս եղիպտոսում, այնպէս էլ Սիրիայում (ավելի ճիշտը՝ սրա լիբանանյան շերտում), օսմանյան ընդհանուր բաղիսից որոշակի խզմամբ հիմքային տեղաշարժերի հարաբերական արագընթացությունը, և սրա իր արդյունք՝ հասարակական-քաղաքական ու մշակութային կենցաղում բուրժուական նորմերի ավելի արագ թափանցումը, բայ ինքյան ուշագրավ և պատմագիտական վերլուծութեան առարկա դառնալու համար բավական

նաչափ հետաքրքիր հերևյթ են նույնի ուշագրաված ու հետաքրքիրը, հետևաբար պատմաբանի համար շահարգողականը մի այլ բան է: Եզրիպտական հողատարածքում, թևկուզ ընդհանուր օսմանականից փորք ինչ արագընթաց, հոգևոր-մշակութային կյանքի զարգացումը Վարդագավաճ համընթաց լինել սոցիալ-տնտեսական հիմքային համեատ տեղաշարժերին անգամ: Ընդհակառակը, լիբանանյան հողատարածքում, հատկապես Բելյոթ քաղաքի միջավայրում, վերնաշերտային առաջխաղացը որոշ տեղումասերում զգալապես զերգակցեց քաղաօային (եզրիպտական-եից արագընթաց) առաջխաղացը, ավելի հիշուր՝ բազմի ընդհանուր ամամբ բնականոն առաջխաղալու պայմաններում պարզապես առաջ օսանց, իսկ լիբանանյան բավմասամայնք հասարակութային որոշ (քրիստոնյա) տարրերի միջավայրում՝ նույնիսկ առաջ խոլացած: Հենց դա էլ որոշ իմաստով պատճաններին մեկն կարժ, որ արևմտյան հասարակութային կյանքում բուրժուականացման պրոցեսի մակընթացային համաստիճան արձանագրված երկբայ (Վերածնունդ և Լուսավորականություն) ցատրի ևնանում, հասկապես Բելյոթ քաղաքում դրսևորվի միբայլ (Նահգա-Ջարթոնք) ոսայունով: Այլ խոսքով, Նահգան, որպես սղզային-մշակութային Ջարթոնքի պրոցես, իր առավել բնականոն ընթացքով կարող է հաստատվել միայն Բելյոթի՝ իր ժամանակին արարական առավել բուրժուականացած այդ ոստանի միջավայրում:

Անհրաժեշտ է աշխատող շանի մի հանգամանք ևս: Փողոտային զանգվածներին ժամանակին ու նրա առաջագործ խնդիրներին համապատասխանող լուսավորություն մատուցելու և նրանց մտավոր-մշակութային առաջընթացի կայուն ուղու վրա դնելու նահգայական կարևոր առաջադրանք անխուսափելիորեն պիտի նշանակեր, որպես հիմնականի՝ հնավեցել առև արևմտյան նորոյա բուրժուական մշակույթի ու վաղաբանրթութային տարրերի աջակցութայնը, բրբրել կվրդպական գիտական ու տեխնիկական նվաճումների և հասարակական ու քաղաքական կենսաերմերի համրող շանարանը՝ արարական իրականութային ու պայմաններին համասողելի-պատմաստելի ամրողջ անհրաժեշտ-օգտակարը յուրացնելու նպատակով:

Այդ գործում մի երկրամասից մյուսը ու նույնիսկ մեկ երկրամասի սահմաններում մի համայնքից մյուսը հավասարաչափ ջերմեռանգությունը դրսևորվել չէր կարող: Եվ ոչ միայն սոցիալական ու քաղաքական զարգացման մակարդակների տարբերություն, ոչ էլ նույնիսկ տերությունների ներթափանցման փորձերի ուժեղությունն առարատիճանություն

հետևանքով: Կար նաև կրոնի վճարող աղզակի, որը, մասնեղական առավել ականավոր գործիչներին իսկ, անվագն երկփեղկում էր: Վերջին հաշվով նրանք հիմնախարսխային արարական մշակույթին ու քաղաքակրթութայնը և ընդհանրապես արարական աղզային-մշակութային վերածնությունը Իսլամից կտրված պատկերացնել չէին կարող, իսկ արևմտյան-բուրժուական մշակույթից փոխառիկ վերնամասային տարրերը կանխակալությամբ կամ նեղմիտ հաշվարկներով ընկալում էին նախ և առաջ որպես գլատար-բրիտանական (104, 22), հետևաբար էթն ոչ լրիվ խոտիկ, գուն ըստ էության զգուշանալի: Պարագան նույնը չէր քրիստոնյա վերածնեղական լուսավորիչներին, որոնք, նախ արարական հիմնախարսխային ընկալելով մասնեղականությունից որոշասպես քողազերծ, հետևաբար իրենց ևս հարազատ, արևմտյան վերնամասային են էլ, որպես «քրիստոնեական», նայում էին անկախակալ ու անկախական ընկալում որպես համարյա համատիճան հարազատ: Դա նշանակում էր, որ արևելյան-արարական մշակույթի՝ արևմտյան-կվրդպականի հետ անպայման, այն էլ աշխույժ անհշակցում ենթարդող նահգայականությունը չէր կարող չծագել ու լծավալվել նախ և առաջ քրիստոնյա համայնքների միջավայրում:

Այս կապակցությամբ անխուսափելիորեն ծագում է մի հարց. այդ դեպքում ի՞նչ անու տալ աննշակցման այդ երևույթին, հատկապես արարական մշակույթի վրա վերջինիս ունեցած ներգործություն:

Եզրիպտոսում Մ. Ալեի (հետագայում նաև խղիվ Իսմայիլի) բարևնորոգություններով սոցիալ-տնտեսական հարաբերություններում կազիտայինտական արտադրանեղանակի և հասարակական կյանքում բուրժուական փոխարարելությունների սաղմերին հաղորդված աշխույժացման երևույթը սովետական արարագետները որակել են «կվրդպականացում», բառին տալով՝ բացահայտրեն դրական բովանդակություն (116, 148; 102, 41): Փաստորեն նույն կերպ են վարվել նաև արտասահմանյան արևելագետները, հաճախ «կվրդպականացում» տերմինը փոխարինելով «արևմտականացում» հոմանիշով (252, 116): Իբրահիմ Արու Լուրդու, օրինակ, գրել է. «Հակառակ արևմտականացում տերմինի անհամապատասխանություններին, այն թիկես առավել պատշաճն է այն բոլոր տերմիններին, որոնք օգտագործվում են նորոյա Մերձավոր Արևելքում սոցիալական և քաղաքական փոփոխություն պրոցեսը պատկերելու համար: Այն պարտադրաբար չի ենթադրում արևմտյան մշակույթի ամբողջական պատմաստում արարական միջավայրին, այլ՝ պարզապես այն, որ արարական մշակույթի մեջ արձանագրված որոշ փոփոխությունների խթան-

ների իրենց արժանուհիք ունենի Արևմուտքում: Այն պարտադրաբար չի կենթարդում նաև այն վճիռը, որ այդ փոփոխություններն անպայմանորեն դերակրել էին կամ «ստաշադրիական» ուղղություն: Այն պարտապահ առավել կամ նյգա հաջողություն արտացոլում է այդ փոփոխությունների բնույթը: Վերջապես այն որոշ շահով ափելի լայն ընդգրկում ունի, բան շրջանառության մեջ եղող ու խիստ սահմանափակող տերմինները, ինչպես «ինդուստրիալիզացումը», որը մշակույթի միայն մի ասպեկտն է ընդգրկում, անտեսելով մյուսները» (193, 7—8):

Սովետական արարագետներին միակը, որ հանդամանորեն է անգրադարձել «եվրոպականացման» հարցին, կհինն է: Նա, փաստորեն արձագանքելով Աբու Լուղտին, իրավամբ շեշտել է. «Ոչ-անբան ճիշտ, սակայն հավանաբար ամենապատշաճ» կողմ այդ «տերմինը մատենաչուում է միայն այն, որ արարագետն աշխարհի առաջադիմական գորգացումը որոշող սահմանափակ փոփոխությունները տեղի ունեցած այն նույն ուղղությամբ, որով ընթացավ եվրոպայի սոցիալ-տնտեսական էվոլյուցիան: Այդ փոփոխությունները կապված էին եվրոպայի հետ և նպաստեցին արարական երկրներում բուրժուական հարաբերությունների պրոցեսին» (119, 30):

Լեինը սակայն, «եվրոպականացումը» որպես պրոցես դժբախտաբար չի սահմանափակել սոցիալ տնտեսական փոխհարաբերությունների հասարակական կեցության շրջանակներում: Նա համաժամանակյա «եվրոպականացում» պրոցես է հաստատել նաև արարների հասարակական գիտակցության մեջ, արարական մշակութային կյանքում XIX դարի առաջին կեսին սկսված փոփոխությունների ուղղության մասը: Նա աշխարհող է արել այն հանգամանքը, որ «եվրոպականացման պրոցես» տերմինը, արարական հասարակական գիտակցության վրա տարածվելու ղեկավարում, ենթադրել է ապիս ոչ միայն հասարակական-տնտեսական նոր («եվրոպական») ֆորմացիայի գեյի արարական երկրներ թափանցման պրոցես, այլև հոգևոր մշակույթի բոլոր տարրերի գորգացման մակարդակի համաժամանակյա անցման պրոցես» ղեկի մի նոր որակ, քաղաքակրթական մի նոր աստիճան: Իսկ նաև հանդան աղպիսի որակի ու աստիճանի նվաճման հավակնող պրոցես չէր բնավ: Այդ պատճառով էլ Լեինը պետք է բավարարվեր նահագ անվանմամբ, որը, իր իսկ խոստովանությամբ, «ընդհանուրից ընդունված անուն է» (119, 31):

Նահագի համար անխուսափելի՝ արևմտյան-եվրոպական մշակույթի հետ առնչակցման ու նրա ներգործության ենթարկվելու երևույթը, որ ազգային-մշակութային Զարթնիքի պրոցեսին ուղեկցող բազում երևույթ-

ներքի մեկն է միայն, ոչ մի ղեկավար ասն «հիմքը» չէր, որի վրա է իբր բարձրացել նահագն, ինչպես պնդել է Լեինը, գրելով. «Նահագն նշանակալի էր լճացման բազմադարյան ժամանակաշրջանից հետո մշակութային կյանքի աշխուժացումը՝ կապիտալիստական եվրոպայի հոգևոր արժեքների լայն փոխանման (համենայն դեպս ազդեցության) հիմքի վրա» (119, 31): «Եվրոպականացման» պրոցեսն իրականում ոչ այլ ինչ էր, եթև ոչ արարական (իրենց հիմնական դիմագծով մահմեդական) երկրամասերի սոցիալ-տնտեսական ֆորմացիայի (հիմքի) հարաբերաբար արագ նորացման և հոգևոր մշակույթի տարրերի (վերնաշերտի) հարաբերաբար դանդաղ նորացման պրոցեսներին միջև անխուսափելի բնույթն առկա անհամապատասխանությունը կրճատելու ու վերացնելու միտող մի շարժում: Լեինը, որքան արարական երկրամասերի հիմքային-ֆորմացիոն նորացման պրոցեսի («եվրոպականացման») վրա օրյակտիվորեն և ուժեղորեն ներգործում էին արևմտյան եվրոպայում արդեն իսկ հաղթանակած կապիտալիստական արտահարաբերությունները, ապա էվրոպական բուրժուական քաղաքակրթությունն էլ, իր հերթին, նույնքան օրյակտիվորեն, սակայն հասկանալիորեն անհամեմատ թույլ, կարող էր կերպարգել արարական-մահմեդական ֆեոդալական քաղաքակրթության վրա: Ինչ խոսք, որ այդ ներազդումը կարող էր որոշ շահով աշխուժացվել ժամանակի պահանջներից խթանվող առանձին անհատներին՝ նահագայականների կողմից: Սակայն պետք է մոտանալ, որ ինչքան էլ մեծ լինեին այդ անհատները, ինչքան էլ վեհ՝ նրանց ձգտումները և ինչքան նպատակասլաց՝ նրանց գործողությունները, նրանք թեկուզ որոշակի, այլ բուրժուական գեյից անհատ մի գասի (դեռ ոչ իսկ գասակարգի), այն էլ կրտսական կաշխատումներով առավել կամ նվաղ կապկպված գաղափարապետներն էին մեռում և ի վիճակի չէին բոտ կամս «եվրոպականացնել» մշակութային-քաղաքակրթական մի ամբողջ համայնքը, թեկուզ նրա սուկ «աշխուժացման» պրոցեսը: Պետք չէ մոտանալ, մասնավոր, որ Լեին մշակույթը որպես այդպիսին համաժամանաբար կայուն է և հարաբերաբար ինքնուրույն՝ իր նյութական հիմքի տեղաշարժերի ու փոփոխությունների նկատմամբ, ապա արարական-մահմեդական մշակույթը կարող է համարվել իրենց կայունությունը «պահպանողականություն» աստիճանի հասցեքը՝ հոգևոր արձանիքների մի կոտ համայնքի:

Այդ իրողությունը կարող ենք հնչույթմամբ հաստատել՝ հետևելով հասարակական և մշակութային այն տեղաշարժերին, որոնք արձանագրվել են Չգիպտոսում XVIII դարի վերջերից մինչև XIX դարի շուրջ կեսերը:

Օսմանյան թուրքերի տիրապետության հաստատմամբ XVI դարասկզբից անտեսական, բաղադական և մշակութային ընացման ենթարկված արարական երկրամասերի թմբուտ առօրյան XVIII դարավերջին հանկարծորեն հուլումնահարվեց 1798 թ., ղեկի եղիպտոս ֆրանսիական զինարշավով:

Վարիք չկա ընդգծելու, որ եզրպատկան զանգվածների թշնամական տրամադրությունների պայմաններում Բոնապարտի զորարանակը, թեևուզ գիտամշակութային իր չոկատի պատկանելիությամբ, նեղոսի հովտի կիսախալաթ առօրյալում լուսավորական լուրջ առաքելություն զուլիս բերել էր կարող, թևակա Փարիզի պաշտոնատներում ուղղմաբաղաբական նկատառումներով այդպիսի առաքելության հավանականությունը հաշվարկված էր: Պետք է մոռանալ, որ օսմանյան տիրապետության ներքո անցկացրած ավելի քան երկուսուկես դարերի ընթացքում եզրպատուք ու միայն տնտեսական ներթնաց էր սարկել, այլև զրեթև իտպատ դատարկվել էր մըշակութային իր կենսական ավելիչը: X դարից սկսած բոլոր ապագրեզներում արարական աշխարհի գլխաբող կենտրոնի վերածված Կահիրեի թուրքերի օրօք կարողացել էր պահպանել միայն ալ-Աղշարը, սխուլատիկ ստավածարանության և մահմեդական օրենսդրության այլ մեծահզակեակադեմիան:

Ֆրանսիացիք անհայտ զործարկեցին իրենց տպարանական սարքերը, այլ թվում Իտալիայից հատկապես բերված արարական տպատաները: Բոնապարտի կարգադրությամբ 1798 թ. օգոստոսի 29-ից Կահիրեում սկսեց լույս տեսնել զորսումբի ֆրանսերեն պաշտոնաթերթը՝ «Եզրպատուս աուրհանդակ» բաղաբական հնգօրյան («Ե կուրիսի դեմիպատ», ընդամենը 116 համար), որին հոկտեմբերի 1-ին միացավ բանակին ուղկեկող գիտնականների օրգանը՝ «Եզրպատուս տանօրյակը» («Եա ղեկաղ էմբպսեն», իրականում եռամսյա, ընդամենը 3 պրակ): Այս թերթերը որպես ընթերցող նկատու ունեին զինարշավի մասնակիցներին, նաև Փարիզի պաշտոնատներին ղեկավարներին (169, հտ. 1, 45):

Նույնպես Բոնապարտի կարգադրությամբ ու զարձայլ Կահիրեում հրատարակվել է նաև արարակող մի թերթ, որի վերաբերյալ պատկերացումները որոշ աղբտություն պահպանում են առ այսօր: Ժամանակագիր ալ-Ջարաթթիի արարած մի հապտօրում (31, հտ. 4, 238) հիմք ընդունելով ենթադրում էին, որ ֆրանսիական զորահրամանատարը պետք է լույս ընծայած լինի մինչև իսկ արարերեն երկու պարբերական, ըստ որում

մեկը՝ «ալ-Հատաթես ալ-յաումիլիյա» («Ենորաա լուրեր») անվանյալ, 1799 թ. (169, հտ. 1, 48): Արարական զրականությունը պատմազրող ալ-Ֆախուրին, տիրող անորոշությունը վերահսուկա հավանությանը, չի վարանել մինչև իսկ արարականացնելու բոնապարտյան ֆրանսիակող թերթերը, զրանք զարձենլով «Բարիզ Մըսը» և «ալ-Ուշարա ալ-մըսրիյա» (135, հտ. 2, 326):

Ենթադրում է, որ ֆրանսիացիների կողմից հրատարակված արարերեն առաջին ու միակ պարբերականը «ալ-Փանբհն» էր («Ենրաա» կամ «Հորդոք»), 1800 թ. ղեկտեմբերի 6-ին լույս աշխարհ էկած կարճակայց թուրքիկ մի թերթ, որ հիմնականում ֆրանսիական զորահրամանատարական կուլենը ու կարգադրություններ է հասցրել եզրպատուցներին: Թերթի հրատարակելը մահմեդականությունը ընդունելով Արգալլա պարձած ֆրանսիացի գեներալ Ժակ Մընուն է եղել, իսկ իմբացիրը՝ Իումալի Բին Սաաղ ալ-Վահրի ալ-Խաշարը: Վերջինս առ այսօր արարական մտավոր-մշակութիկ պատմության մեջ թուրքիկ հիշատակությունից ավելիին զարմանալիորեն չի արժանացել: Հայտնի է, որ առաջնագործ Սաաղի որդին ինքնուրույն տիրապետել է արարական զրական լեզվին ու թողել զրական ու պատմական մի շարք գործեր (156, հտ. 4, 210), որոնց հրատարակության և ուսումնասիրության գործով ցարղ ոչ որ չի զբաղվել: Դա զարմանալի լինելուց կզադարի կթև սակեք, որ արարական պատմազրությունը որպես կանոն կամ շըջանցում է բոնապարտյան արարակող թերթի հարցը, կամ էլ հնարավոր ամեն ինչ անում՝ թանձրացնելու այդ պարբերականի շուրջ տիրող մթին կետերը:

Տպարանից անմիջապես հետո զորսումբին ուղկեկող 146 գիտնականների և տեխնիկական մասնագետների ջանքերով Կահիրեում բացվեցին եվրոպական տիպի երկու դպրոցներ, օրինակելի ու հարուստ մատենադարան («Բմատություն տուն»), թատրոն, բժշկագիտական ու ղեկագործական կենտրոն, 500 մահճակալով հիվանդանոց և կարանտինային սպասարկություն, ջրիմակայ լարդուտորիա, ստողադիտարան, կենդանազրական արվեստանոց, բուսարանական այգի, բնական պատմության թանգարան, ինժեներամեխանիկական արհեստանոց, կենցաղային իրերի արտադրամասեր, մանուֆակտուրաներ, հողմաղաց-ջրաղացներ են:

Թեևուզև բաղադական հաշվենկատ ակնկալելով, այլ անկասակածելիորեն ծանրաշիտ լուսավորական միտում մատող այդ բոլոր միջոցառումները նարավոր էին լինի, անշուշտ, եթև Բոնապարտի 1798 թ. օգոստոսի 21-ի հրամանագրով կյանքի չկուլել «եզրպատուսի ինստիտուտն» իր լուրսամասնունքներով (մաթեմատիկայի, բնագիտության, քաղաքատնտեսու-

Քյան, գրականության և արվեստի) նվիրողական ակադեմիաների մի իսկական մանրանկարը երոզ գիտական այդ հաստատության նախագահն էր նկարագրական երկրաչափության ստեղծող և Փարիզի պոլիտեխնիկ ինստիտուտի հիմնադիր Մոնթը, նախագահի տեղակալը՝ Բոնապարտը, ով եք բարտուղար՝ մաթեմատիկոս Ֆուրիեն: 48 անդամների բնույթով, բացի Մոնթից և Ֆուրիեից (ի դեպ, վերջինս էր օգնելու Շամպոլիոնին՝ ժանոթանալու եզրույթական հնազարի հետ և վերածանելու Թոզետի բարի սեպագիրը), կային ետ համակերպողական ու նույնիսկ համաշխարհային հռչակի տեք այլ գիտնականներ. բնագիտության և քիմիկոս Բերթոլեն, գրող ու նկարիչ և Փարիզի արվեստների կենտրոնական թանգարանի տնօրեն ակադեմիկոս Վիվան Գենտը, աստղագետներ Նուեն և Քոսթը, բժշկագետ Դեմեյենտը, վերաբույժ կարելը, ինժեներ Լրպենը, գիտական-գործարար Անգրեզին, մաթեմատիկոս Լանգրեն և ուրիշներ (71, հտ. 1, 213: 255, 65—66):

Բունպարտի մտահղացմամբ ինստիտուտը պետք է շանար մի կողմից եզրիտուտում գրույթ բերել բազմադրամական առաքելություն, կոլորպական գիտության և տեխնիկական նվաճումները տարածքը տեղական աղագրանկություն չըրանում ու մյուս կողմից, օգտվելով Էդիպտական նյութից և ասքար-մահնդական մտքի բազմադարյան շտեմարանից, իր նպատքը մատուցեր ֆրանսիական գիտության զարգացման գործին: Ինչ խոսք, որ ինստիտուտի վստահն առավել ուշագրավ եղավ երկրորդ բնագավառում: Ֆրանսիացի գիտնականները ոչ միայն կազմեցին եզրպտական ու ֆրանսիական շահերի ու կշիռների համեմատական մի տախտակ, ֆրանսերեն-արարերեն դրույցարական բառարան, եզրպտական-զլպտական-կոլորպական համադարյալ օրացույց, այլև հավաքեցին ու հետազոտեցին արարական հին դրույցներ, հանգամանորեն ուսումնասիրեցին Էդիպտոսի հնամենի պատմությունն ու մշակույթը, ազգագրությունը, ժողովրդագրությունը և աշխարհագրությունը, հանքերը, բուսական և կենդանական աշխարհը են: Նրանք միաժամանակ հակվեցին Միջերկրական ու Կարմիր ծովերի միջև շրանցքի բացման, նեղուսով կլոր տարին նավարկության, օոոզման սիստեմների բարեկարգման, բմպլեի ջրի մատակարարման, համաձարակների կանխարգելման, նոր կուլտուրաների տարածման և համանրման բազմաթիվ այլ ծրարների վրա, որոնց մի մասն արարյուն իրականություն դարձվեց: Հատուկ ուշագրության առարկա դարձան Կահիրեում և Այերսանդրիայում փոզդյների բարեկարգումն ու լուսավորումը, կյանքի ու գործունեության պայմանների բարելավումը (10, 4: 71, հտ. 1, 213—223: 255, 66 և 80—81): Ավելացնենք, որ ինստիտուտի անդամների հե-

տագրությունների արդյունքները հնադարյան Փարիզում 24 հատորով լույթ էին բնծայվելու (տե՛ս 56):

Էդիպտական հասարակության միակ կրթված դասի՝ բարձրաստիճան հոգեորականության զլխավոր կենտրոն ալ-Աղհարը թշնամաճքով բնդունեց ֆրանսիական ներխուժողներին և լանսաց բունպարտյան կոլին, Շելյուեր, կաղիներ և մուլլա-իմամներ, (պայներ և երկրի երեւիներ), ասացիք ժողովրդին, որ ֆրանսիացիներն իսկական(հավատացյալ) մահնդականներ են: Մի՛թե մենք շարժվեցինք Հոսոմի վրա և շահաբախեցինք պային, որ բրիտոնյաներին մահնդականների դեմ պատերազմի էր հրահրում: Մի՛թե մենք լուճալացեցինք Մավթիի սպայաներին պարպուղու համ պատճառով, որ այդ անհավանները պիղում էին, թե աստված իրենց շարժալի է պատերազմել մահնդականների դեմ»: Վերջին հաշվով կոչն ուներ սոցիալական բնդգծված ներքնածալք, որից այիմները՝ մահնդական մտավորականները, մամլուր օազմաֆետուղ աշնվականության գարերն ի վեր շաղկապված, ուրեմն և նրա լուճերի պաշտպաններն ու ասուր հենարանները դարձած շլխները մանակներ, որոնք զգալի մասամբ սերում էին ուններ և տիրապետող դասի տոհմերից, տվյալ իրադրության մեջ չէին կարող անվազն շղջուշալալ. «Դուր, մարդիկ, հավասար էք սատուն ասալ: Մարդիկ միմյանցից տարբերվում են լուկ իմաստությամբ, տաղանդով (զիտելիքներով) ու բարեզորությունամբ (առաքինությամբ): Սակայն ի՛նչ իմաստությամբ, տաղանդով ու բարեզորությամբ են ալքի բնկնում մամլուրները, որ բոլոր բարիներն և կյանքի համույցները սնդուրանացրել են: Եթե կա բարեբեր հող, սպա կա պատկանում է մամլուրներին: Եթե կա զիեղեցի ստրկուհի, աշխատ նի, բարեշնե տուն, սպա այդ բոլոր պատկանում են մամլուրներին: Սակայն աստված ժողովրդի նկատմամբ գրած է, որդրած ու արդար և նրա օգնությամբ բոլոր Էդիպտացիները (ներկայումս) կուլված են իրենց (արժանի բարձր) տեղը գրավելու: Ամենից իմաստունները, բաշարդաններն ու բարեզորներն (առաքինիներն) են, որ պիտի կատավարեն և ժողովուրդը երջանիկ և լինելու» (31, հտ.3, 405, 81, 9):

Աղհարականները, ուրեմն, որոնք որպես սամենից իմաստուն, բաշագիտակ և առաքինի, առավել իրավունք ունեն զորակիցներն որոնող Բոնապարտի կողմից իշխանությունից եզրպտացիներին մաս հանվող ամբողջ բաժնին հավակնելու ու պատիվների հետ նաև մի շարք ստանձնաշնորհների էին արժանացել, հիմնական զանգվածով հետո մնացին զինարարի ղեկավարներից ու նույնիսկ ժողովրդական զանգվածների հակաֆրանսիական տրամագրությունները բորրեցրեցին:

Այնուամենայնիվ որոշ թվով ազնվականներ, իրադրության հարկադրանքով թե նեղ-գասալին շահերից երևելով, տեղ գտան Բոնապարտի միջավայրում: Դրանց ավագագույնը՝ Եղիազուտի համար սումանյան հունից դուրս և մամուլության իշխանությունից զերծ զարգացման ուղի որոնող մի գործընկեր էր (192, 233), օրենսդեռ-աստվածարանների պարագլուխ Մ. Ալեքսանդրովի (1737—1812), որ համակերպական վարչական խորհրդակցական զիվանի (զիվան ալ-ամ) նախագահ ընտրվեց և ֆրանսիացիների օրոք էլ, ի շարք ալլոց, շարադրեց Եգիպտոսի մի պատմություն՝ «Իստուղուսականների ընդունարան», որի ավարտակետը նապոլեոնյան զինարարվախ Եկարպուրովիությունն էր: Դրանց թվում էին, նաև, շեյխեր Աբդ ալ-Հադի Բին Մոհամմադ ալ-Մահդին՝ զիվանի քարտուղից, իսախլի ալ-Բուրբին, Մուսաֆա ալ-Մալին, Մուսա ալ-Սիրսին, Սուլեյման ալ-Ֆալուսին, Մուսթաֆա ալ-Դամանուրին, Անժեղ ալ-Արիշին, ծուսուֆ ալ-Շուրբանճիթին, Մոհամմադ ալ-Դաուահիլին, Իսմայիլ ալ-Մաքսանին և ուրիշներ (31, հտ. 3, 137): Դրանց թվում էր, մանավանդ, հուշակալոր պատմաբան շեյխ Աբդ ալ-Ռահման ալ-Ջարբրին (1753—1825/6), «Ջարմանալի անցյալ» քառահատոր ժամանակագրության և արժեքավոր մի օրագրության («Մուզհիր») հեղինակը:

Ալ-Ազադի Երևելի ախմեներից ալ-Ջարբրինի օրինակով կարող ենք հիմնավորապես պնդել, որ ֆրանսիական տիրապետությունը համենայն զեպս անհետ չէր անցնելու եգիպտական մտքի առօրյալի համար: Ձիներշալի վերջին հանգրվանում ընդգրկվելով վարչական զիվանի կազմում, շեյխը մտտիկից շփվեց ֆրանսիացիների հետ և գիտություն և սեխնակալի կորուսական մակարդակի վերաբերյալ նրա պատկերացումները հեղաշրջում ապրեցրին: Եթև հուրի ու շինանյութի շապկակողովով տեղափոխման ստորի քր հայրենակիցների նման նրան կա ֆրանսիական սովորական ձևանապայլերի ակզրում հրաշալիք էր թվացել, ապա այժմ նա ազդեցում էր «հիացումների արժանի» դրապարան և այնտեղ թերթում զարմանահրաշ հրատարակություններ, յարթաուորիաներում ներկա էր լինում փորձակումների, «որոնց արդյունքները մերինի նման խելից չի կարող ո՛ր հասկանալ, ոչ էլ բացատրել»: Արևելքի «կրոնական օրենքների Են-Պարվիդո» կամայական գառավահաններին ընտելացած շեյխի վրա նույնչաան հեղաշրջող սոպավորություն էր թողնելու նաև «բանականություն զրա հիմնված» ֆրանսիական գառավարումը (31, հտ. 3, 113—117):

Ալ-Ջարբրինի ընկերն ու համասոհն էր հարաբերաբար կրիտատադր, այլ գառական արարերենի երևելի զիտակ Հասան Բին Մոհամմադ ալ-Աբ-

թարը (շուրբ 1766—1834/8), որ կահիրեից միտոմամանակ փախելուց հետո, Եգիպտական գիտելիքներ ձեռք բերելու մարմնով վերադառնալու էր և գիտություն էր լեզվաբանական խմբից անհատական գծով ֆրանսիական հրատարակչության պատասխանատու աշխատողը: Հաստատելով հանդերձ, որ նրա մասին շատ բիշ բան է հայտնի, Ջ. Մ. Անժեղը հնարավոր է համարել պնդել, որ իր ժամանակակիցներից ամենից շատ էլ համոզվել ազնվարականների միջավայրում փաստագրվող արևելյան եռամսնադրության նեխագրվել է, որ հենց այդ պատճառով էլ Երեսունն անց ալ-Աթթարը անվերապահորեն նետվել է ֆրանսիական գիտնականների շրջապատը և նրանց արարելուն սովորեցնելուն զուգընթաց յուրացրել է այն բոլոր գիտելիքները, որ նրանք կարող էին իրեն տալ: Ա. Մուրարարի վնասությունները, ընկերներին խանդավառությամբ ծանոթացնելով ֆրանսիական հրատարակչությունների լայնահուն գիտելիքների հետ, նա սիրել է կպնել: «Մեր երկիրը պետք է վերափոխվի ու մենք պետք է նվիրույալից վերցնենք այն բոլոր գիտությունները, որոնք մեղանում չկան» (198, 5): Անհրաժեշտ է ավելացնել, որ ֆրանսիական միջավայրի հետ սերտորեն ու զերտորեն շփվելով հանդերձ, ալ-Աթթարը իրականում չի զազարել երկրից օտար ներխուժողների վտարումը կրողները:

Բացառված չէ, որ հանդամանքների բերմամբ զինարարվումներին հետ ինչ-ինչ գործերով անձված որոշ թվով այլ եգիպտացիներ կա, այդ թվում վարչական աշխատանքի միտնումից կամ աստիճանաբար անցած շեյխերը (ինչպես ալ-Մահդին) և լույս բնծայված արաբուլեզու թերթի ընկերացողները, սկսած լինեն մտորող ֆրանսիական մեծ հեղափոխություն՝ բուսապարտյանների միջոցով նեղորի ափ Սացյաված սղերունքների (բշում հուրի կամ հանապետություն, աղտոտություն, հավասարություն են) ու նոր գաղափարների, հատկապես առաջին անգամ լինելով ընդգծվող կեղևոտական հավասարակնություն-ազդության (ալ-ումմա ալ-մարբիյա) զազափարի շուրջ: Սակայն եգիպտական միջավայրում հասարակական թեխնոլոգիայի անարմատագրություն էր, այլ՝ կեղևոտացիների անհաղթահարելի կրկակրանքը կորուսական անորոշ կրուսական նկատմամբ,— պրել է Պատերը (71, հտ. 1, 222): Այդ հակակրանքի աղբյուրը կրկ սկզբում հակաֆրանսիական-հակաբրիտանական կրուսայրենասիրական արա-

մարդուկուններն էին, ապա Հեռագայում կարևոր դեր ունեցան գաղութարարական կամայականություններն ու բռնաժխտեցնները, նաև՝ եզիպտացիների ավանդապահ կենցաղին ու բարոյական նորմերին հասցված կուպու վերավորանքները:

Բոլոր դեպքերում հաստատելով հանդերձ, որ խիստ սահմանափակ եղավ Արարական արևելքում մի օրից մյուսը հայտնված ֆրանսիական հոծամբոս՝ ռազմական հետ նաև դիտամշակութային արշավախմբի տեսչակցումը՝ եզիպտական մտավոր-մշակութային առօրյաին հետ և անհիմն չափազանցություն համարելով ամբողջ Նահդալի որոշիչ մեկնակետ Բոնապարտի դինարշավը՝ ներկայացնելու այ-Քիրատիի փորձը (172, 775), մենք համաձայն ենք պատմադրության մեջ գերակշիռ այն տեսչակետին, ըստ որի եզիպտական ազգային և մտավոր-մշակութային Զարթոնքի շարժման ակունքները որոնելու հարկ է անպայման Բոնապարտի ձեռնարկումը ևս առավելն նախադրյալների շրջագծում մեկնակետ դարձնել:

Գեո 1830-ական թթ. մի շարք ֆրանսիական հեղինակներ շեշտել են, որ «զինարշավի ռազմարկղերից շտապ (եզիպտական միջավայր)՝ բնական եվրոպական քաղաքակրթության առաջին սերմերը» (48, 445; նաև՝ 255, 65): Կլոտ բեյն արդեն հնարավոր է համարել թվարկել ֆրանսիական զինարշավի հետևյալ տեսական անդրադարձները.

1. «Նապոլեոնի հզոր ձեռքը ցնցեց այն սյուները, որոնց վրա Արեվելքը կարծում էր անխախտելիորեն բազմած լինել: ...Եզիպտական զինարշավը Արևելքի համար եղավ այն կայծակը, որ նրան զարթնեցրեց... Մեր ամենազոր բանակների տեսքը, նրանց մեծ հաղթանակները խոր հեղաշրջում առաջացրեցին արևելքյան մտքերում»:

2. «Ֆրանսիացիների հաղթանակները խորտակեցին մամլուների ազդեցությունը, արարներին ցույց տվեցին իրենց ճնշողների թուլությունն ու ստորակայությունը և այսպիսով նախապատրաստեցին արարական ազգության վերականգնումը»:

3. «Նվաճված ժողովրդի հավատքի ու բարբերի նկատմամբ Բոնապարտի ճկուն հարգանքը (արարներին) տրամադրեց ավելի ուշ առավել բազմաժամ շփումներ ունենալ եվրոպայի հետ ու շուտ զուլ դեպի արևմտյան քաղաքակրթությունը» (51, հտ. 1, LIV—LV և հտ. 2, 164—165):

Ֆրանսիական զինարշավի դերին նման մտեղումը մեր օրերում արար մի շարք պատմաբանների աշխատություններում հաստատուն տեսակետ է վերածված: Այդ խոսքի տրայական ներկայացուցիչ կարելի է համարել եզիպտացի Մ. Սարրիին, որի կարծիքով «Ֆրանսիական զինար-

շավը... եզիպտոսում դրեց քաղաքակրթիչ մի շարժման սկիզբը» և «եզիպտական վերածննդի համար ունեցավ դրական արդյունքներ», որոնցից հիմնականները հետևյալներն են.

1. Ֆրանսիական զիտատենիքական ու մշակութային իրավիճակն ու Անտարկումները մտորելու մղող հայտնություն եղան եզիպտացիների համար:

2. Հիմք դրվեց ֆրանս-եզիպտական շփումներին:

3. Մամլուներին հասցված հարվածները հեշտացրեցին բուն բարենորոգիչ Մ. Ալիի դրույթյան տեղ դառնալը (257, 21):

Հորդանանցի 2. Զ. Նուսեյրան, արարական նոր պատմության սկիզբը թվագրելով 1798 և համարյա բառ առ բառ կրկնելով դեռ դարասկզբին սիրիացի Ք. Խալալայի արտահայտած կարծիքը (237, 26 և 30), շեշտել է, որ նապոլեոնյան զինարշավը ոչ միայն «եզիպտոսը խորհրդանշանաբար թմբկահարեց, այլև, առանց զբառ ինչպես արարական երկրներում ազգային գիտակցությունը զարթնեցնելու իր թմբկահարից», սկիզբ դրեց «արևմտականացման» և հենց դրանով էլ սկզբնաղբյուր հատկապես դրատպություն գործը, որը նոր կյանք տալով արարական գաստական մշակույթին, իր հերթին նպաստեց ազգային գիտակցության աշխուժացմանը (252, 35 և 108): Արար այլ հետազոտողների գնահատականը ևս հարաբերաբար զուսպ է, անշուշտ: Նրանք ընդունելի են համարում թրվարկված արդյունքներից միայն մեկը կամ մյուսը: Անգլիահայաստակ սիրիացի Հատրանին, օրինակ, մատնանշում է լուկ Մ. Ալիի սուպարեզ ինսուր հեշտացնելու իրողությունը (198, VII): Կրանանցի Սալիբին կանգ է առնում սույն գիտատեսիքական նվաճումների «խոշորագույն շահագրգռությունն առաջացնելու» ազդակի (128, 188), մինչև Արք այ-Ջալիլի՝ «մի տեսակ թմբկահարի մեջ գտնվող» արարական երկրներին «բնական ցեցում» հաղորդելու փաստի վրա (190, 217): Այլ հեղինակներ, ինչպիսին սուլանցի Ահմեդն է, «Բոնապարտի հանկարծորեն սկսած ու նույն ժամով էլ ավարտված արևածախնդրության» ամեն մի լուրը արդյունք հերթի փորձելով հանդերձ, հարկազուրկ են արձանագրել զինարշավախմբի հետ շփված առանձին մտավորականների աշխարհահայացքում արձանագրված տեղաշարժերի իրողությունը ու նույնիսկ զգալի հավելում կատարել վերջնական արդյունքների դրական հաշվեկշիռում:—Ֆրանսիական ներխուժողների դեմ դինված պայքարում ծայրագույն ռազմիկ եզիպտոսի քաղաքական մտքի, քաղաքական գիտակցության զարթոնքը և «հակառակ որ երբեք չի եղել ժամանակ, կրք եվրոպայի ու Մերձավոր արևելքի միջև շփումը կատարելապես ընդհատված լինի, եզիպտոսի Բո-

նապարտից դրամումը կարող է դիտվել որպես Լեզու աշխարհամասերի միի նոր հարաբերությունների և նշխարաբան մի նոր դարաշրջանի սկիզբը նշող» (198, 1—6)։

Քնկեա զուսպ, սակայն բոլոր զեպերում դրական է նաև սովետական արարագիտության երեց սերնդի կողմից ֆրանսիական զինարշավի ներգործությանը տրված դեմահատականը։ Կրիմեյին, Տիշու է, Շորքը զգուշորեն զրկ է այսպես. «Նեղիպատի վերածնունդը Բոնապարտի 1798—1801 թթ. զինարշավից հետո՝ բարենորոգիչ-տիրակալ Մ. Ալեի կառավարման ներքո (1805—1848)», սակայն նրա աշխատության տարբեր գլուխներում ցանուցիւր պատմության հաստատունները համարելու զեպերում պարզ կդառնա, որ հեղինակի կարծիքով նեղիպատում նահապետի խթաններից է հանդիսացել «մահմեդական թուլացած Արևելքի կողմից» նեղիպական գիտատնխնիական մակարդակին, «Էվրոպական ոգով ամենալուսավորված» ներախլու անհրաժեշտության գիտակցումը, որը համենայն զեպս Բոնապարտի հետ զեմհանգիմանուից էր բըխում (116, 92, 144 և 245)։ Կրակոզովսկի կարծիքով, այնքան, որքան «բեզահարպակա տրաարին խթանները մեծ ազդեցությունը թողեցին XIX դ. արարական գրականության ուղղության վրա», նահապետը նեղիպատի համար զիխումը խթանը պիտի համարել «ֆրանսիական զինարշավից և Մ. Ալեի իշխանության հաստատումից հետո... սերտ կապերը ներուպայի հետ» (114, հտ. 3, 67 և 141)։

Հարկ է նշել, որ սովետական արարագիտների նոր սերնդի զեմահատականը ներքեր էլ միանշան էլ Այսպես, Ռամանովի կարծիքով, «ավանդույթը, երբևէն էլ կանխակալ կարծիքը հաճախ մղում են այդ (անտեսական առ մշակութային—ն. ն.) փոփոխությունները բացատրել որպես... զեպի նեղիպատու ֆրանսիական զինարշավի արդյունքը» (132, 48)։ Կոզլովին, իր հերթին, զրկ է. «Սերնդից հետո զեմհանգիմանումը (հատկապես այնպիսի կարևոր իրադարձություն, ինչպիսին էր Բոնապարտի 1798—1801 թթ. զեպի նեղիպատու զինարշավը) Արարական արևելքի համար ունեցավ կարևորագույն հետևանքներ անտեսական, բողաբական, սոցիալական և այլ սոպակերպիում. այն արագացրեց մահմեդական հասարակության բնգերումը ընթացող կամ հազիվ ընգիշմարվող պրոցեսները» (118, 8)։

Ինչ խոսք, որ զերկաշողն այն տեսակետն է, որ ֆրանսիական զինարշավին անհրաժեշտ է կարևոր տեղ վերադասել «մահապակ նախադրյալների շարքում, ըստ որում որոշիչը պիտի համարել սոցիալ-տնտեսական բազիսում արձանագրված տեղաշարժերը։ Այսպես, Խուլիգովի

կարծիքով կապիտալիստական Արևմուտքի հետ անտեսական և մշակութային շփումների ընգլայնումը, արարական աշխարհի վերնակասական ներգործումը Էվրոպական բարաբան կոնֆլիկտների ոլորտը և զրահետանքով հասարակական գիտակցության մեջ լուրջ տեղաշարժերը, զեպի նեղիպատու ու Սիրիա ֆրանսիական զինարշավի արար-մահմեդական աշխարհի վրա թողած հետևյալական սոպակորությունը և այլահամարների տնխնիական ու գիտական նվաճույնները յուրացնելու անհրաժեշտության գիտակցումն են, որ առաջ բերելին սոցիալ-տնտեսական զողաբանում, որը և պայմանավորեց պատմամշակութային մի մեծ պրոցեսի սկզբնավորումը (116, 5)։

Այդ պրոցեսի սկզբնավորումը Էվրոպական հողատարածքում անպայման պիտի կապակցել Մահմեդ Ալիի անվան հետ։

Գ

Մակեդոնական Կալաուա նավահանգստից անտեսող (այլանայի) միախոտավաճառ Մահմեդ Ալին (1769—1848), իր նման համայնքի հաշիին զորակոչված հայրենակիցների զեպի կալմում, ֆրանսիացիների զեմ կռվելու համար 1799 թ. նեղիպատու արակվից։ 1801 թ. Բոնապարտի զորերից մարքոված նեղիպի ափերին իշխանության համար բուն պայշար սկսվեց։ Մամուլուցները, որպես միասնական զաս, ներտում էին վերհաստատել իրենց տիրապետությունը, թնկեա նեղիպական երկրամասի փաստական կառավարիչ՝ շեյխ ալ-բիլեդի աթոռի համար իրար դեմ նիգակ էին ճոճում էլիֆի և Բաղդադի բնեղի խմբակցությունները։ Թուրքերը, Ահմեդ Կուրչիդ փաշայի զլխավորությամբ, զանում էին մամուլուհների թուլացումից օգտվելով սոպլանի անվանական զերբիշխանությունը փաստական զարձնել։ Կահիրի նեղիպականությունը, որ «օղուզներին» սամանցիներին ու մամուլուհներին հավասարապես ստում էր, մտորում էր իր միջավայրից զեկալարություն առաջ մղելու մասին, մանավանդ որ աներ համար թեկնածու՝ իրենց սոճմածառը մարզաբեից սկզբնավորող մարդկանց զասի առաջնորդ (նեղիք ալ-աշրաֆ) և ժողովրդական հերոս շեյխ Օմար Մոսարրամին։ Օմանյան բաշարուզիների զունը, որի զըլ-խին բախտի բերմամբ բինբաշի զանայով կանգնել էր Մ. Ալին, Էրաղում էր Էվրոպական իրեն տիրույթ զարձնել։ Բազմամասնակից այս զտեսմարտում, ահա, հերթով կողմնորդ յուրաքանչյուրին (և յուրաքանչյուրի առանձին խմբակցություններին) սոճմամասնակա հաճույանելով ու ծառայելով և իր ծրագրերին էլ վարպետորեն ծառայեցնելով, Մ. Ալին և

վերև 1805 թ. Հուլիսին պաշտոնապես հաստիճան իշխանություն գրառված կերտում (198, 6—7):

Նիդրլանդների XIX դ. առաջին կեսի պատմության, այդ թվում և Մ. Ալիքի գործունեության վերաբերյալ արարական սկզբնաղբյուրները չեն պահպանվել, բացի ալ-Ջարաբիի «Անշաիր ալ-ասարից», որի ոգին հասկանալի դարձնելու համար ասեմը, որ հեղինակը 1825 (կամ 1826) թ. Ալիքի կարգադրությանը խնդրամահ է արվել՝ Եվրոպական լեզուներով սակա շուրջ մեկ տասնյակ սկզբնաղբյուրներին էլ հիմնականում շարագրվել են կամ փոխարքայի գործակից-համակեր (հիմնականում ֆրանսիացի, այդ թվում հասկանալի կլոս րեյ), կամ էլ հակառակորդ-հասակեր (հիմնականում անգլոպարոն, այդ թվում հատկապես Պրոկո-Պաստեն, Պուրլեր-Մուսկատ և այլք) գործիչների կողմից:

Մ. Ալիքի անձնագրությունն ու գործունեությունը, նրա ժամանակաշրջանի ներպատուի պատմությունն ընդհանրապես, սովետական արարգեաների կողմից առանձին հետազոտություններն են ներթափանցել: Եթե այդ առաջ ունենալու թեկուզ միայն ժամանակաշրջանին վերաբերող սկզբնաղբյուրների դիժակը, այդ դա պատահական համարել չենք կարող: Եվ սակայն ավելին կա: Մինչև 1952 թ. արարական առավել ազդեցիկ պետականություն գահի վրա Մ. Ալիքի հետնորդների սովետական պատմական կարգադրության կողմից որոշակի տեսակետներ վեր են ածվել դոգմայի, որը անվերապահորեն սարածվել է համարյա ամբողջ արարական պատմագրության վրա: Գա՛ մի կողմից ու մյուս կողմից էլ Մ. Ալիքի (ու մասամբ նաև նրա հետնորդներից Իսմայիլի) նկատմամբ խիստ բարյացակամ ֆրանսիական պատմագրության որոշակի հայացքների արարական միջադաշրում ընդհանրացումը (Մ. Սարրի և քնկ.) պատճառ են դարձել, որ անցած դարի առաջին կեսի երկուտական իրականությունը արարալեզու գրականության էջերում ստանա խիստ բարեկարգ պատկեր, որի սուրյակտիվ գծերի հաղթահարումը բացառիկ ճիգ է պահանջում: Բացառիկ ճիգ է պահանջվում ոչ միայն սովա գրականությունը մեծ զգուշավորությամբ և խիստ քննադատաբար օգտագործելու, այլև հատկապես սկզբնաղբյուրները շրջանակն զգալիորեն լայնացնելու, առաջին հերթին երկուտական, օտմանյան և եվրոպական արարագիտության համար այդպիսի ճիգի գործադրումը կապված է դժվարահաղթահարելի խոլընդոտների հետ:

Բոլոր դեպքերում կարելի է նպարտանալ, որ հակառակ սկզբնաղբյուրների սակավավիճությանը և սովա գրականություն մուրեցուցիչ վի-

ճակին, Մ. Ալիքի գործունեությանը և հատկապես նրա բարենորոգչական ձևերարիունեի ընդհանուր գնահատական տալիս, սովետական բոլոր արարագիտներն անխափր չեն կորցրել զիտական էրակաղբ, հանդես են բերել խորթափանցություն և միարան են եղել փոխարքայի միջոցառումների մեջ ինչպես գրական-առաջադիմական, այնպես էլ ժողովրդականությունն են կազմում արարագիտությունից շատ հեռու կանգնած այն հեղինակները, որոնք Մ. Ալիքի բոլոր նախաձեռնություններին, որպես ըստ իրական գրական գնահատական (սեփական և Ալիքի վրա) նոր պատմությունն րահական ձևերով, 2. Քուրդյանի օճիցիպատի հայկական գալտի պատմությունն զիբբ են): Ինչ վերաբերում է րան իսկ արարագիտներին, ապա նրանց շրջանում տարածախություններում կան միայն ու միայն երկուտական փոխարքայի ձևերակներում լուսավոր-գրակա՛ն, թե՛ սովետա-միտական պահերին գերակշռություն տալու հողի վրա: Վ. Լույցիկ, Ա. Գուրդերը և ուրիշներ Մ. Ալիքի գործունեությունը, առաջին հերթին նրա ռեֆորմները գերակշիռ մասամբ առաջադիմական և մի շարք, ճիշտ է՝ էական պահերով միայն ձուտղիմական են համարել (120, 54, 116, 150, 68թ. 14): Ընդհակառակը, ժամանակաշրջանի առանձին հարցեր հատուկ հետազոտության ենթարկած մեր միակ արարագետը՝ Եվմոսովը Մ. Ալիքի գործունեությանը, այդ թվում և ռեֆորմների սովետական է ավել (107, 177):

Մեր հետազոտության արդյունքները մեզ մղել են դիրքորոշվելու այդ երկու տեսակետների միջնագծում: Այլ խոսքով էլ մեզ չի հաջողվել գրական պահերը քանակականորեն թե որակականորեն գերակշիռ տեսնելու հարցում այնքան համոզված լինել, ինչքան արարագետներին առաջին խումբը, ապա ժողովրդական պահերին գերակշռություն տալու հարցում էլ հարաբերաբար պակաս խոստահայաց ենք եղել, քան՝ Եվմոսովը: Բոլոր դեպքերում մեր վերաբերմունքի վրա անկասկած իր կնիքն է դրել և այն իրողությունը, որ Մ. Ալիքին ու նրա ժամանակաշրջանին մենք նայել ենք ոչ թե ներպատուի ընդհանուր պատմության, այլ՝ միայն ու միայն արարական ազգային-մշակութային շարժների դիտանկունից:

Ժամանակն է, սակայն, որ թուրքի մի հայացքով փորձենք ընդգրկել այն գործունեությունը, որից էլնելով էր, անուշտ, Կ. Մարքսը երկուտար համարում թուրքական կարգության սովյալ ժամանակաշրջանի միակ կենսունակ երկրամասը (4, հտ. 9, 210):

1808—1814 թթ. երկրի կենտրոնիայի հիմնական նյութը՝ գյուղատնտեսությունը բարեկարգելու նպատակով անցկացված հողային բեթոնմբ (մշակելի բույր հողերի կազմաւորը, մամուր բնիքի ավաւաների բնագործումը, իլիթիզամենրի վերացումը, վակուֆ հողերի պատականացումը), համայնական հողատիրութիւնայն խարսխումը և փոխարքայական շիֆթիլիքի ստեղծումն ու օգտագործման համար բաշխումը Ֆելլաւեներին) և հարակից միջոցաւումները (օոոդման ցանցի ընդլայնումը, աքրտուտիլիական միջոցաւումները, գյուղատնտեսական գործիքների ներմուծումը Եվրոպայից, նոր կուլտուրաների տարածումը են), որոնք անհրաժեշտ դարձրեցին մամուրութիւն ուղնացումը (1811 թ.), թեկուզ նշանավորում էին հողային ամբողջ ֆոնդի համակենտրոնացումը ֆեոդալ-բացարձակպետական վարչակարգին ու նրա ներշնչել հենարաններին ձևերը, հետևաբար սոցիալականորեն սահմանափակ էին և շփարագրեցին նորոտարական կարգերը, այնուամենայնիվ ինչ որ շարժում ունեին առաջադիմական բնույթ. վերանում էր ժայրահեղ հետազոտութիւնայն և ֆեոդալական անիշխանութիւնայն կենսատու մամուր բնիքի սոցիալական հենարանը, խթանվում էին գյուղատնտեսութիւնայն բազմակուլտուրայականացումն ու զարգացումը (հատկապես արտահանութիւնայն սահմանված նյութերում) և այն կամ այն աստիճանի շարժարձարումն էր Ֆելլաւեների շահագործումը:

1816 թվականից սկսած անցկացվեցին նաև առևտրաարդյունաբերական վերափոխիչ միջոցաւումներ (արդյունաբերութիւնայն, ամբողջ արտաքին ու ներքին հիմնական առևտրի պետական մենաշնորհի կեթարկումը, նոր ֆարրիկաների ու գործարանների ստեղծումը են), կազմաւորվեցին զինազանցօրեն զինված և պատշահորեն մարզված թվաշատ բանակն ու նավատորմը:

Գյուղատնտեսութիւնայն, արդյունաբերութիւնայն ու բանակի արդիականացումն այն հիմքն էր, որի վրա էր հենվելու Մ. Ալիի նրազանքի՝ Օսմանյան կայսրութիւնայն շրջանակներում ստեղծիլ սուլթանական փտախտավոր պետականութիւնայն վերափոխումն մի նախանուշ, իր տնտեսական ու ռազմական հզորութիւնը բրիտանական Արևմուտքին դիմակալիլու ընդունակ մահմեդական Արևելքի մի մանրակար, բայտ որում փոխարքայի համար «Արևմուտքը» ոչ միայն Անգլիան ու Ֆրանսիան էին, այլև ու մանավանդ Ռուսաստանը: Մ. Ալիի մտքում որոճում էր այն, ինչը Կ. Մարաբը հանձնարեցօրեն կոահում էր ու զրչին հասնում: Բ. Գուրը վերջ էր վերջու կանչեցնելու երկնտարաների առչել՝ կամ յուրացնել նեղօրի ափին Մ. Ալիի ստեղծած մանրանկարի պատճենը և այն կայսրութիւնայն

աստիճանաւալիով ընդհանրացնել նրա իսկ մեծ վեցերութիւնայն ներքուկամ էլ հաշտվել այն մտքի հետ, որ արաւնացու «իսկական գրոխը» գալու է սուլթան-խալիֆի աթոռի վրա փոխարինելու Օսմանի տոհմի թուրք մատանգների գլխից գոռի շքեհանգեւտային շարման» (4, հտ. 9, 202):

Մ. Ալիի տնտեսական ու ռազմական վերափոխութիւնները կենսականորեն անհրաժեշտ էին դարձնում նաև պետական վարչամեթոտի նորացումը, որի ալլապան էլ անհրաժեշտ էր մահմեդական պետականութիւնայն օրինակելի մանրանկարին արդիական դիմագիծ ապու համար: 1829 թ. սեպտեմբերին կյանքի կոչվեց Մեջլիսի օւումմին, որը հիշատակվել է նաև մի շարք այլ անուններով: Խորհրդակցական այդ ժողովն այնուհետև կանոնաւորաբար, համարչա տարին մեկ գումարվելու էր որպես «խորհրդարան», օրակարգի նուրթ դարձնելով երկրի վարչարարական, տնտեսական և այլ բնույթի հարցեր: Ժողովատեղան հետագայում հաճախ էր փոխվելու, սակայն «խորհրդարանին» անգամների շրջանակը մնայու էր նույնը. պետութիւնայն մեծամեծները, նահանգային բարձր աստիճանավորները, երևելի ալիմներն ու շէյխերը նե: Քիկուղ և ամենաբարձր փոխարքայի շուրջ բայտ էութիւնայն մի տնտագարդ, Մեջլիսն սուլթանին նայնիվ իր պարբերականութիւնամբ, ժողովական կարգ ու կանոնով, օրակարգի հարցերի շուրջ էլուլթնեթով և ընդունեղ որոշում-հանձնարարականներով արեւելյան-մահմեդական աշխարհի համար նորութիւն էր: Ավելի էլ կարևոր է այն, որ Մեջլիսը նեխպատական փոխարքայութիւն վարչապետական ինքնուրույնութիւն վերաբերչալ տվալ պահին խիտ անհրաժեշտ լրացուցիչ մի վկայական էր սպահովում, մանավանց որ արդին իսկ առկա էր նաև կոտավալական մի մարմին՝ Շուրա-ի մուավանեթ (Օղեակակաների խորհուրդ), որը փաստորեն վարչապետի պաշտոն կատարող նազիրի (կամ բաշ-մուավինի) զեկավարութիւնայն ներքու ունեք աշքան անգամ, որքան որ պետական պաշտոնատներ (դիվան կամ նիզարեթ) կալին:

Ինչպես հողային, առևտրաարդյունաբերական և ռազմական, այնպես էլ վարչական, սոցիալ-մշակութիւնային և մանավանց կրթական բարենորոգութիւնների համար Մ. Ալիին, եվրոպական մալրցամարի ծնունդ, այլ բայտ էութիւնայն միևէլ ուղնուծութիւն արեւելքի, կամեթոնի համատամար՝ որաշիրտուկների անգրագետ մի առաջնորդ (50, 38), ամբողջովին ապգովինեց օտարապգի մասնագետներին, հատկապես ֆրանսիացիներին, սակայն բանալով նրանց անունով, համաբազով թե մտայնութիւնամբ տեղացիացնելու Ալապան է, որ իր բանակի արդիականացման գործը 1819 թ. նա զտահեց բանապարտյան սպաներ Օկտավ Փոլեֆը որ Ալիին, որ Սուլթանան

բել (հետագայում փաշա) էր դարձել և Ռոշմանին, որ Բրբաճիմ աղայի էր վերածվել։ Քրիստոսյան գործի կազմակերպումը 1825 թ. հանձնարարակն նույնպես ֆրանսիացի Կլոտ բելին, թեև Կլոտ էր մտերմին ու անձնական բնիկալ մամոռջ կրեք տասնամյակ եղավ հայազգի Բոսաբին, որի թաղումը 1833 թ. Մ. Ալին մեծ շուքով կատարել տվեց պատերազմական նախաբար Մահմուդ բելի գլխավորած հանձնաժողովին (250, 58)։ Ալեքսանդրիայի նավաշինարան-գինացործարանի ստեղծումը 1829 թ. բաժին ընկավ սուլտանի ինժեներ Սերիֆի բելին, ում օգնում էր տաղանդաշատ ինժեներ արաբ հաջի Օմարը և ում 1833 թ. փոխարինեց իր հայրենակից Մոնձելը։ Հոգ ալ-Մարսուդի գինագործարանը 1831 թ. հիմնադրվեց շեխ տալաջի Մարեզոյի կողմից, որը Ալին էֆենդի էր դարձել։ Նավաշինացործարան գործի ուսուցումը ղեկավարում էին ֆրանսիացիներ Բեսսոն բելը, Հուսարը և Լեսկոնը, հիդրավիլիայի գործը՝ Լինան դը Բլլեդֆոն բելը։ Երկրագործության արդիականացումը՝ ժուռնալը են (48, 139; 69, 133; 51, հտ. 2, 222; 50, 131—133; 199, 101—103)։

Հնգրդեղուց հետո, որ «երեսը այնքան մեծաթիվ չեն, ինչքան կարելի է կարձել», Կլոտ բելը 1830-ական թթ. համար արձանագրել է եվրոպացի շուրջ 200 բմիչկների և ղեկագործների, 20 ուսուցիչական հրահանգիչների, 20—25 լեզվի գասառուների, սեռական վարչությունում և գործարաններում՝ մեծ մեկ տասնյակ մասնագետների ներկայություն և պատրաստություն (51, հտ. 2, 144)։ Ինչ խոսք, որ օտարերկրացի աշխատողների թիվը սկզբնական շրջանում շատ ավելի մեծ է եղել և կրճատումը, ինչպես շեշուել է նույն հեղինակը, տեղի է ունեցել այն բանի հետևանքով, որ Մ. Ալինի սրտամտ է հնարարության չափ օգտվել իր հպատակներից և պատմվել այն մի տեսակ խնամակալությունից, որի ներքո էր պահվում եզրիտասը այնքան ժամանակ, որ հարկարդված էր համարյա ամեն ինչ եվրոպացից խնդրել» (51, հտ. 2, 145)։ Բոլոր ղեկավարում վկայված է, որ անմիջապես մինչև 1830-ական թթ. վերջը Մ. Ալին այնքան բարեհաճ է եղել օտարերկրացի մասնագետներին, այդ թվում եվրոպական հյուպատոսական աշխատողների նկատմամբ, որ նրանց աններակապելիորեն բարձր աշխատավարձ վճարելուց ու պարգևատրումներով ողջողելուց բացի, աչք է փակել երկրի պատմական հետմյուսները թալանելու նրանց հասնելու առաջ, այն աստիճանի, որ անգլիացի գիտնական Գլիզոնը հարկադրվել է 1842 թ. Հեղձոնում ապազված մի հատուկ գործչկով ուղղելու «Եվրոպացի հնագետներին կոչ՝ եզրիտասի հուշարձանների ուղնչացման վերաբերյալ» (տե՛ս 62)։

Հուսանակել է, որ մեզ համար ուշադրվող Մ. Ալիի մտավոր-մշակութային ընդգրկվածի ձեռնարկումներն են մնալու։

1821 թ. նոյեմբերի 4-ին եվրոպացի մասնագետների օգնությամբ և ֆրանսիական զինարյալախորհրդի սարքերի հիմք վրա, բնիկ դասակարգից, տպագրական գործն ուսումնասիրելու համար 1815—1820 թթ. Բոսանիստ գործողված և վերագրվածի թարխան ութնամյա (տպարանի վարիչ) նշանակված նիկոլա Մասարակիի ղեկավարությամբ, Կահիրեի մերձակա Բուլակ ավանում հիմնադրվեց «Ազգային տպարանը», որը լույս էր ընծայում հիմնականում գասարքեր և արևմտյան գիտատեխնիկական գիտելիքների արարականացնող (նաև թուրքականացնող ու պարսկականացնող) հրատարակություններ։ Այդ գրքերի վրա, ընդհանուր համար պատկանում էր ոճարան-խմբագիրներին (մուսահիթ-մուսարիթ), որոնք առավել առաջատարը նաև պաշտոնավերիի գլխավոր խմբագիրն էր։

Արարական «ալ-Վակաի ալ-մըրրիյա» կամ թուրքական «Եկկաի-ի մըրրիյե» («Եզրիտական-կամ Կահիրեի-անցուգրանք») անուր կրող պաշտոնավերիի շուրջ արարագիտության պատկերացումներն առ այսօր պաշտոնավերիի մեծ մասում, քանի որ արարական, այդ թվում եզրիտական արխիվներում թե գրապահոցներում նույնիսկ մեկ ամբողջական հավաքածու չգոյություն ունի, իսկ առաջին 12 տարիների համարներից շատ քչերն են հասել մինչև մեր օրերը։ Եփոթության խորության վերաբերյալ պատկերացում տալու համար արձանագրենք հետևյալը. տակավին 1831 թ. Փարիզի Ասիական ընկերության տնօրեն Փ. Ռեյնոն պնդել է, որ պարբերական սկզբում եղել է արաբերեն շարքավերիք, ապա մի բանի ամեն հրապարակվել է օսմանիքն և նոր միայն վերջնականապես զարմել է զուտ արարական (75, 238—239)։ Իր հերթին արարական մատուցի առավել հեղինակավոր պատմագիրներից զի Քարրազին, ընդհանրապես, 1910-ական թթ. հաստատել է, որ թերթի սկզբում եղել է զուտ օսմանիքն և լույս է տեսել շարքավ 2—3 անգամ, ապա վերածվել է արաբերեն-թուրքերեն երկլեզվյան հրատարակության և շատ ուշ է դարձել զուտ արարաչեղու (169, հտ. 1, 49)։ Մովսեսական արևելագետների շրջանում մինչև օրս ընդունելություն գտածը վերջին ու նույնպես սխալ տեսակետն է (119, 16; 143, 387)։

Ժան Դեբիի «Կահիրեի թուրքական արչությունների համառոտություն» աշխատության մեջ (տե՛ս 277) մեզ հասած տվյալների, հալի Սարաթի «Արարական արևելքում տպագրության պատմություն» գրքի (տե՛ս 188)

էջերում անկա ֆոտոպատճենին և թերթին առաջին երկու և հիշքի 1247—1249 տարիները ավելի բան մեկ տասնչափ համարների արտատպահանքի ստացմամբ մեկրոֆիլմերի օգնութեամբ մեկ հասցովից որոշակի պատկերացում կազմել «այ-Վակախի» մասին և ուրեմն կատարել մի շարք կաշկոր ճշտումներ:

Նստի այն, որ թերթին իր հիմնադրման օրերին եղել է երկշարքաթաթերթ: Եվ իրոք, առաջին համարի ձևկատարչին մասի անկյունում երշված է հիշքի 1244 տարվա ջումադա ամսի 25-ը, այն է՝ 1828 թ. դեկտեմբերի 3-ը, իսկ երկրորդ համարը թվազրկված է ջումադա սանի ամսի 9-ը, այն է՝ դեկտեմբերի 17-ը: Թերթի 1831 թ. մեր տեսած համարներն արդեն ընդհանուր ամսամբ երկօրյա Հերթամատնութեամբ են, ըստ որում հրատարակվել են բացի ուրբաթից մնացած բոլոր օրերին: 358—365 թվահամարները կրող «վակախները», օրինակ, լույս են տեսնել հիշքի 1247 թ. շատուլ ամսի 9-ից մինչև 28-ը, այլ խոսքով էլ 20 օրում 8 համար: 1832 թ. համարներն ևս որպես կանոն երկօրյա Հերթամատնութեամբ են, բայց ահա 1833 թ. հաճախողեայ է դառնում յոթօրյա Հերթականությունը, այլ խոսքով նախկինի 3-ի փոխարեն թերթը շարաթը հրատարակվում է միայն երկու համարներով:

Այս և այն, որ ինչպես առաջին երկու, այնպես էլ հաջորդ մի բանի տարիներին մեր տեսած բոլոր համարները երկալեզու են, ըստ որում արարականների նկատմամբ գերակշիռը օսմանաբան նյութերն են: Արաբ հեղինակների կողմից շրջանցվող այդ իրողությունը դաժմանալի լինելուց կզգադարի, եթե հաշվի առնենք Կահիրեի վարչապետության վերին ուղղությանում տվյալ ժամանակաշրջանում տիրող մթնոլորտը և իրավիճակը: Ավելացնենք, սակայն, որ մեր կարծիքով հրատարակելիներն արարքերն լեզուն երկրորդական համարելու միտումով չէ, որ նյութերին մեծամասնությունը ներկայացրել են թուրքերին, քանի որ Հենց առաջին համարի առաջին իսկ էջում արարքերին զբաղեցրել է որոշակի տեղ:

Բոլոր գեպերում արձանագրենք, որ առաջին համարը բացվում է թուրքալեզու մի «առաջնորդողով»:

«Ջուռնալի զիվանն ստեղծելով, մեր բարեգով տիրակալ Ասաֆը (փոխարենը՝ Մ. Ալին, որ այստեղ պատմված է Սողոմոն իմաստունի մեծ վեղիքի անունով—Ն. Ն.) արդար Տավերին (վեհապետին) վաչկի իր սովորությամբ ցանկություն հայտնեց այդ պետական պաշտոնատանը կենտրոնացնել զավատական-շրջանային պաշտոնատար-գործակալներից ու պարկված տեղեկագրերը, զրանք լիննարկման զննել, տարածել և հրատարակել հաջորդ զարձնելով ուժ որ պետք է, որպեսզի պաշտոնատարն—

յը կարողանա զազափար կազմել այն ամենի մասին, ինչը որպես օգտակար պետք է ի մտի ունենալ և ինչից որպես վնասակար պետք է խուսափել: Թեպետ Ջուռնալի զիվանը համապատասխանում է այդ նպատակներին, այնուամենայնիվ արդար Տավերի (վեհապետի) մտքին բարի ներշնչանք կկամ լայն հասարակության արամագրությունները զննելու այդ տեղեկագրերը և արդեն իսկ սպազորվող տերերին ավելացնելու հաջորդումները Մեղլիս-ի Տավերիի (այլ անվանք Մելլիս-ի այլ-ի Տավերիի, այն է՝ Մեծ մեղլիս—Ն. Ն.) և Գիվան-ի խղիվիի նիստերի վերաբերյալ, ինչպես նաև Հիջազի ու Սուդանի վիլայիթներից և ուրիշ շրջաններից հասած տեղեկությունները: Նորին զերազորությունը գտավ, որ նման մի հրատարակում օգտակար պիտի լինի պետության երեկինների համար, որոնք այնտեղ տեղեկություններ են գտնելու հանրային հարցերի շուրջ: Ահա, թե ինչն՝ Ալլահի օգնության ապավինելով, ձևնարկում ենք սույն հրատարակության, որ ստացավ Վեկախ-ի մըթալին անունը» (43, 3—12—1828):

Այս «առաջնորդողին» հաջորդում են նյութերը, որոնք խորագրերում երկալայացված են որպես թերթի «Կահիրեի արհեստանոց» (մահրուսա վարչապետն) հասցված «արտագրումներ» այս կամ այն պետական սպասարկության շջուռնալից»: միշտ է, երկու շարաթ անց, հիշքի 1244 տարվա ջումադա սանի ամսի 9-ին, այն է՝ 1828 թ. դեկտեմբերի 17-ին լույս տեսած երկրորդ համարում շջուռնալային արտագրումներ» արդեն խորագրերում չեն երևում և «այ-Վակախն» փոքր ինչ ավելի թերթի կերպարանք է ստացել, այնուամենայնիվ ավելի բան անհրաժեշտ է խուսել պարբերականի հիմքը հանդիսացող «ջուռնալներին» մասին:

Մ. Ալին կարգադրել էր իր Փոխարքայական դրասենյակում (Մախլիթ-ի տեխնիկ կամ Շուրա-ի մուավալիթ) առաջին իսկ օրից պահել Հավադսևթ-ի լեվմիչի զեֆտերի (Մասուս ամենօրյա անցորդաբերի), որը օսմաներինով վարում էր Ֆախրը և էմին էֆենդինները: Հենց այդ մատյանն էլ հրատարական և երկրի վարչական կյանքում շափազանց տարածուն զարձրեց տեղեկագրի-հաշվետվությունները, որոնք խառնելից (արևելի բիլ հավանականութեամբ՝ ֆրանսերենից) փոխարկի բառով ներկայանում է թուրքերին կողմում էին շջուռնալը (արարական հոգնակին՝ չերանիլ, շուռնալաթ): Շուտով Փոխարքայական գրասենյակում ստեղծվեց նաև մի հատուկ Գավաններ և տեղեկագրերի բաժանունը (էրալիմ էլ շուռնալ կալեմի), որը մասովին (փոխարքայի օգնականի) պաշտոնով վարում էր Հիջալեթ բեյը: Այդ բաժանունների հիմքի վրա փոխարկվել նստավալը միջնարկում նույնիսկ ստեղծվեց (մինչև

1828 թ. սկզբները) Տեղեկագրի դիվան (Ջուռնալ դիվանը, Դիվան ալ-ջուռնալ), որի առաջադրանքն սկզբում մայրաքաղաքի թե զավառների պաշտոնատեններից ուղարկված տեղեկագրերի հիմամբ Կահիրեի, Վերին Եգիպտոսի և Ստորին Եգիպտոսի պետական դիվանների աշխատանքը վերահսկելն ու կարգավորելն էր Ալեկլացններ, որ իշխանության բոլոր լծակները իր ձեռքում կենտրոնացնելու հարցում Մ. Ալիի խտտապահանջություն հետևանքով, պետական բոլոր դիվաններն ու համայն սրանց կրկնող մեջլիսները պարտավորվում էին կանոնավորաբար Փոխարքայական գրասենյակի ուղարկել տեղեկագրեր կամ հաշվետվություններ, որոնք աստիճանաբար վեր էին ամփոփում ամենօրյա ջուռնալների (յաումի-յի ջուռնալը)։ Եվ ուրեմն Ջուռնալի դիվանի առաջադրանքներից մեկն էր զստնալու ամենօրյա տեղեկագիր-հաշվետվությունների համադրումն ու նրանց նյութների բնղհանքատուր։

Փոխարքայական գրասենյակին զուգահեռ զույգություն ուներ նաև մինիստրության տիպի կորիվական դիվան (Դիվան-ի խոփի) կամ Եգիպտոսի բաղաբացիական գործերի դիվան (Դիվան-ի մուլքի-ի Մըր), որ իր կենտրոնավայրի անունով կոչվում էր նաև Միշնարբոզի դիվան։ Սա սկզբում շուններ հատուկ բաժանմունք, թեպետ, ինչպես բնղհանքապես Իբիվանի, այնպես էլ սրա զատական (դաավի) գրասենյակի հաշվետվություններից կազմվում էին ջուռնալներ։ Վերջիններս հիմքում ավելհանձնաչաք ընկնում էին այն ջուռնալները, որոնք ոստիկանական տեղա-մասերի պետերը պարտավոր էին խոփական դիվանի մինիստրի հանգամանք ունեցող տնօրենին ներկայացնել իրենց ձեռնահաստությունից դուրս ընկնող գործերի՝ պետական հանցագործությունների, ուհիւրների, սովազակությունների, անբարոյականությունների և անվանաբկումների վերաբերյալ։

Որքան Փոխարքայական գրասենյակի Ջուռնալի դիվանի, նույնքան և ավելի կորիվական դիվանի ջուռնալներն էին, որ պաշտոնակրթի լրատվություն հիմնական աղբյուրներն էին դառնալով որպես բոլոր ջուռնալները համադրող ու խտացնող ապագիր մի ջուռնալ։ Այստեղ նշենք, որ ըստ երևույթին առաջին նրեք տարիներին թերթի էջերում Փոխարքայական գրասենյակի ջուռնալները նկատմամբ կորիվական դիվանի ջուռնալներին նյութների գերակշռությունը պետք է բացատրել այն դարմանքը, որ Ռեյնոն գրսևորել է ի տես «ալ-Վակաի ալ-մըրրիյալի»՝ համարներում ոստիկանական լրատվության առատության (75, 239)։

Փամանակակիցներից զր Գաղալվենն ու Բարոն 1837 թ. Փարիզում յույս տեսած «Յումանյան Բ. Դուսն դեմ Սիրիայում և Փոքր Ասիայում Մ. Ալիի 1831—1833 թթ. մղած պատերազմի պատմություն» վերջում, որպես պաշտոնական փաստաթղթեր, հրատարակել են «Սիրիական բանակի տեղեկագրերը», որոնք ներկայացված են «բյուլետեն» բառով (48, 453)։ Այդ «բյուլետենները» կազմվել են Կահիրեում և տեղում էլ յույս ընծայվել, բանի որ, ինչպես վկայում են ֆրանսիացի ժամանակագիրները, իրենց գրքում ներկայացված 10-րդ «բյուլետենը», ի տարրերություն մյուսների, մինչ այդ սերբեն չի հրատարակվել (48, 455)։ Արդ, խնդրո առարկա «բյուլետենները» ուսմամանակատից հաղորդումների որպես աղբյուր մատնանշում են ինչպես գործակներոնի բյուլետենը (ըստ որում ֆրանսերեն «բյուլետեն» բառը պարսկատառով), այնպես էլ «Սիրիական բանակի ժուռնալը» (ըստ որում ֆրանսերեն «ժուռնալ» սկզբնաբառը մեծատառով)։ Հասկանալի է, որ վերոնշյալ բոլոր ղեկներում փոքրատառ «բյուլետենը» պետք է հասկանալ որպես մեղ ջուռնալ «ժուռնալը» (Սիրիայում գտնվող բանակի կամ նրա գորակներոնի ջուռնալներ), որպես ակնաբկություն Փոխարքայական գրասենյակի արխիվում առ այսօր պահպանվող ռաղմական ամենօրյա ջուռնալ-տեղեկագրերին։ Այդ ղեկում ֆրանսերեն մեծատառ «ժուռնալը» ինչո՞վ տարբերելի փոքրատառ «բյուլետեն» — ջուռնալից» և ինչպե՞ս հասկանալ այն Մի՞թե դա չի ակնարկում սիրիական ճողատաբաժնում եղիպտական զորահրամանատարության նախաձեռնությամբ թիչ թե շատ կանոնավորաբար յույս ընծայված մի պարբերականի։ Այսպիսի պարբերականը, էթեն այն իրոք եղել է, եգիպտական զորքի ավազ թե կրտսեր սպայական դասի օմանսերեն, իսկ շարքային արաբախոս ղեկվորների կայսերակն մեծամասնության անգրագետ լինելու պայմաններում, կարող էր զր Գաղալվենի ու Բարոնի կողմից հաճախ նշվող «Կահիրեի թուրք-արաբական դազետ» նման էրկիզվածք լինել։ Սակայն այն կարող էր լինել նաև ֆրանսիական, իսկ նրաբային արաբախոս ղեկվորների կայսերակն ֆրանսիական ծագմամբ բարձրաստիճան ղեկվորականների և սիրիական ճողատաբաժնում լատինատառ սպազարկան հնարավորությունների առկայությունից անկախաբար, սովալ պահին Մ. Ալիի համար շահագանց կարևոր էր Եվրոպական հասարակական կարծիքը հակասությունական իր ձեռնարկման նկատմամբ բարոյացակամ դարձնելու հարցը։ Արձանագրերը, որ Սիրիայի զբաղումից անմիջապես հետո և հատկապես Պոլսի ֆրանսերեն լըր Մոնիտոր օտտոմանի» զլխավոր խմբագիր, մոլեսանց թուրքտուր և արաբտայաց Ալեքսանդր Բլակի հակաեգիպտական կայսերներին

բարբերներ նահանգել ու օտարմանափակվել էր հոգեւորական աղմուկների աշխարհում, իսկ վարչատնտեսում տարածվածք արարելների և պարսկերենի յուրօրինակ մի խառնածնութուն էր: Մ. Ալին, ահա, Փոխարքայական գրասենյակից թև դիմաններին ու մեջլիսներից հնարավորին շափ դրաք մղելով բառասպառնով թև քերականութունը իր համար անհասկանալի այդ լեզուն, փաստորին պետական լեզու հռչակեց իրեն հարազատ թուրքերենը (105, 43): Եվ եթե հիշա է, որ փոխարքայական հրամանները և ընդհանրապես պետական կարգադրությունները, որենքները և հրապարակման ենթապահ սլու փաստաթղթեր լույս էին տեսնում երկու լեզուներով (թեպաւ արարելներն քնագիրն ստորագրվում էր ու հետևում թուրքականին), ապա արարելներն դիմումագրերը հատուկ բարտաղարների կողմից պետք է անպայման թուրքերեն թարգմանվեին, որպէսզի ընթացք ստանային:

Մ. Ալին չի կարելի դասել ժողովական լուսավորչալ կառավարողներին թվին, — պնդել է բազադիտակ գիտնական Այնը (10, 71): «Կարք լկա համաժին Եգիպտոսի փոխարքային տեսնել թաղարակբութւյան մի առաքելը: Հարկ է նրա մէջ տեսնել մի մարդու, որ, ոչինչ չսովորելով իրեն ժնունդ տված (օսմանչյան) հասարակութւյնից և որևէ մղում լքատանալով իրեն շրջապատող (կոյտական արար) ժողովրդից, հակապական վարպետութւյամբ գործեց նախ իր բարձրացման, ապա և իր պահպանման օգտին», — գրել է Մ. Ալին մերձավորագրույն աշակերտներից և պաշտոնական կենսագիրն կուտ բնչը: «Մ. Ալինը մարդասեր սուրբացին, դա բնավ էլ այդպես չէ», — կտրուկ շեշտել է կոյտական համալսարանի հիմնադրմանը աշակցած և ընդհանրապես նեղուսի լուսավորութւյան դրավածքին բաշտադեղակ շվեյցարացի մանկավարժ Վ. Գորը, հակադրվելով փոխարքայի մշտնախթանի միտումները դերագիտատող կերպագրեցներին և ընդգծելով, որ փոխարքան դպրոցներ էր բացում ոչ թե ժողովրդական զանգվածներին լուսավորելու «մարդասերական» նկատառումներով, այլ պարզապես իր սեփական օգտով, բազարական ու առգծական հոգի վրա իր հզորացման սիրուն (213, 42): «Եգիպտոսի համար Մ. Ալին ինչ արեց» բառ ինքյան պերճախոս խորագրով իր հոգվածում իշյամի արար իսլահականների պարագլուխ Մ. Արզուն փոխարքային մեղադրել է ազգամատուցութւյան մեջ, նաև այն բանում, որ նա մարդկանցից պարզապես կան է «իր տիրապետութւյան գործիքներ» և «ամբողջ երկիրն իր ու իր տո՛մի համար վերածել է տիրույթի» (116, 161):

Ի ղեկ, մերօրյա արար հետազոտողները համաձայն են ժամանակակիցների համարյա միաձայն հաստատման հետ: Եգիպտոսում Մ. Ալինի օրոք նահանգն «պետական գործ էր և պետութւյան համար մեծ դերու

բերվում», — գրել է ալ-Մակդիսին (183, 9): Փոխարքայի «կրթական քաղաքականությունն սկսվեց արդիական բանակ ու նախատորմ ստեղծելու նրա ջանքերի որպէս մի հլուրը» պարզապես, — ներակայցրել է պատմաբան Անանդը (198, 9—10):

Անհրձմիտ են նաև սովետական մի ամբողջ խումբ արարագետներ, որոնց տեսակետի առաջին նրբանկատ տարբերակը կարելի է տեսնել Ալինի հետևյալ գնահատականի մեջ. «Եգիպտական փառալի վերափոխութւյունները նպատակ ունեին ոչ այնքան հասարակական հարաբերութւյունների առաջադիմական կարգացումը, որքան գրանց ամբարանութւյան հարցերին նվիրված իր հետազոտութւյան մեջ է. Իվանովը գրել է. «Տեսնական, ուսմական ու տեխնիկական բարենորոգութւյուններն, որոք Մ. Ալին անցկացրեց Եգիպտոսում, բոլորն էլ ենթարկվում էին մեկ առաջադրանքի և բխում էին նրա իսլամաօտրական քաղաքականութւյան բուն իսկ էությունից: Չկա այլևի թլուր բան, բան՝ Մ. Ալինի համոզված «եվրոպականացեող» դարձնելու նրբանկատ արժող փորձերը: Նրա վերափոխութւյունների էությունն այն էր, որ հաղթահար մահճակական երկրների ազգամատնիխական հետամնացութւյունը՝ ոչինչ լքափոխելով կարճ սոցիալական, քաղաքական ու բարոյական կատարելութւյուն: ...Մ. Ալին մի բան էր ուզում. եվրոպացի շախախել կերպական դեկորով» (107, 177): Այս իմաստով էլ բնութագրական են իր 1839—1840 թթ., օրինակ, բոլոր տիպի կեղտոտական ուսումնարաններում սովորող 2761 սուրբ 1956-ը, այլ խոսքով ավելի բան 70 տոկոսը, բամբի էր թեկնում ազգական ուսումնարաններին (223, 139 և 219): Բնութագրական է, նաև, որ լուսավորութւյան ամբողջ սխտամբ մինչև 1836 թվական է, նաև, որ լուսավորութւյան ամբողջ սխտամբ մինչև 1836 թվական էր ենթարկվում էր պատերազմական նախարարութւյան, որի կազմում 1837 թ. է, որ ստեղծվեց մի-նիստութւյան տիպի կրթական հիման (Մեղադրիսի գիտնիք)՝ հանրային կրթութւյան առանձին վարչութւյուն: Սկզբում ալ-Քահթապի և Արզի բարձրագույն այդ խորհրդի ներք մշտական անդամներն էին կուտ բնչը, 2. Չրաքանը և Մ. Կնիբրջանը, մինչ 2. Հեկեկյանը վեց խորհրդական: անդամներին մեկն էր (69, 123; 223, 192—193; 198, 10; 156, հա. 4, 23):

Արար լինելու համար պետի ասել, որ Մ. Ալին կրթական թեկնուց և սոցիալական միջոցառումներն օբյեկտիվորեն որոշակի հոգ էին նախապատրաստելու Եգիպտոսի ազգային-մշակութային, ֆրանսիացի գիտնա-

կան ժամարի բաւերով սաս՝ Եղիպտոսի փորքատառ օվերածննդին», գարեհերի ք վեր կիրճած նեղոսի ճանճարի» զարթնոցին (69, VIII և XV): Այլ կերպ չէր էլ կարող լինել: Վերջին հաշիւով Մ. Ալիի ուղղման տեսակարարականութիւն» նպատակակետը խիստ պատշաճում էր ընդհանրապէս արար-մահանդական, այդ թվում եգիպտական նոր (արար թե եր) Ֆեոդալների դասակարգի նպատակակետին, քանի որ այդ դասակարգի իրելայն էր իրականական հզոր պետականութիւն վերհանումը՝ կարգի տեսակետի ամուր տեսակետի, ուսելք բանակի, մարտունակ հողերը գաղափարախոսութեան ու բարոյական թե կենցաղային ավանդական նորմերի պահպանման օգնութեամբ: Այդ դասակարգի համար պայմանացի Մ. Ալի, հակասութեանն ուղղման իր հաջողութեան ներքին անդրադարձում մասնավոր, որպէս անձնավորութեան պարզապէս դասում էր թուրք թուլացած սուլթան-խալիֆի ար: Կամ այն շախտի հաջող և ուսելք այլընտրանքը միայն: Արար-մահանդական Ֆեոդալները գեմ չէին նուշիակ իրենց իրակայն ինչ որ բան զիջելու հօգուտ աշխարհի պետարարութեանը, որոնք կարող էին այլընտրանքը կատարել զորքանք:

Մ. Ալիի միջոցառումների «ազդային հետեանքներ» ունենալուն այս կամ այն շախտի կարող էր նպաստել և այն, որ փոխարքայի տեսակարարականութեան նպատակակետը, միաժամանակ, ընդհանուր առմամբ պատշաճում էր նաև արար-մահանդական (այդ թվում թուրքականի նրկատմամբ ալքանական այլընտրանքի «ստակութեանը» բազմարքայած եգիպտական) բարձրական նորմեզող տարրերի իրելայնը, քանի որ վերջին էր ոչ այլ ինչ էր, թե՛ն էլ իրականական հզոր պետականութեան վերհանումը, այն տարրերով միայն, որ տեսակետի ամբողջութեամբ, առևտրատեսակետի ամբողջ կայնքի զարգացումը պայմանավորում էին կապիտալիզմի որոշակիորեն բողբոջած սաղմերի գոյապահպանման ու հետագա աշխուժացման իրականութի ճանաչմամբ:

Դ

Իր մասնակցին կրակողական, եվրոպական ազդեցութեան հետ առնչված «գրական նոր տեխնիկայի հաջող» կողքին արձանագրելով «հին և նոր իրելայնների պայտարք», այլ խոսքով զուտ գրականի հետ ընդգրկելով նաև հասարակական-քաղաքական գաղափարախոսութեան ոլորտը, ալքանական նոր մտքի շրջանակներում իրական արձանագրել է երբ ուղղութեանը:

1. Ամեն մի նոր բան, որպէս իշամի ուսմանին զիջելից, մերժողներն և հին ավանդութեանն աշխուժացնելով նրանցում պարփակվելու միտողների հոսանքը:

2. Արարական ամբողջ ավանդական-հետադարձ արճամարճողների և արևմտյան ամեն ինչ գերխանգալառ ընդունողների հասանքը:

3. Արարական մշակութային ու քաղաքակրթական նվաճումների ներգրավմամբ վերածաշխիւ-վերաշխուժացնել շահացողների հոսանքը (114, հտ. 3, 69):

Բրակելմանի հաշիւարկներով (116, 163, ծնթ. 52), Մ. Ալիի շուրջ կենդանայ փոխարքայութեան ժամանակաշրջանում կահիրեում գործած գրչի մշակների թիվը լեզել է ավելի քան քառասուն, որից շուրջ կեսը՝ օրենսգետ-աստվածարաններ: Մեր կողմից ավելացնելը, որ մյուս կեսն էլ հիմնականում զեպի բժշկագիտութեան և անասնաբուժութեան, փոքր ինչ էլ գյուղատնտեսութեան և ճարտարագիտութեան է բնամղվել:

Ազդեցական անվանի արևելագետ Այն իր երկարամյա գիտմանների հիմամբ այսպէս է բնութագրել հումանիտար գիտութեանների կրկնապատի երևելիներին. «Պետք է մտածել որ, այժմ կահիրեում կամ այլու իբր կարելի է հանգիպել մարդկանց, ովքեր ի վիճակի են բացատրելու արարական հին բերթվածների մթին տեղերը: Մակայն Եգիպտոսում շատ են արարական բերականութեան, ճարտասանութեան և նրբաղեղ բանահայտութեան գիտակները, թեկուզ այս երկրում ամենից ավելի զբաղմունք էն աստվածարանութեան և իրավունքով: Սակ էին թիվով կրկնապատի արևմտեք լավ գիտն իրենց ժողովրդի պատմութեանը, իսկ ուրիշ ժողովրդների պատմութեան իմացողներն ավելի սակավ են: Ինչ վերաբերում է գիտական մտապաշար ունեցողներին, ապա Այնը նրանց մասին գրել է. «Եգիպտացիները, նուշիսկ ամենազբաղացածները, համարյա օրեն պատկերացում չունեն աշխարհագրութեան վերաբերելու: Այս օրենսքի բացատրութեանը շատ հաղագեղապրեն են հանգիպում: ...Շատ ինչ ուսլալ մարդիկ համարձակվում են հայտարարել, որ երկիրն իրենից մի գունդ է ներկայացնում, սակայն նրանց էլ զիմակայում է արևմտեքի ճշող մեծամասնութեանը» (10, 195 և 198):

Օրենսգետ-աստվածարանների հակառք, որին ալ-Ազարի շիխի հետ զխալորում էր ներքի ալ-աշրաֆը, մարմնավորում էր Մ. Ալիի բարևնորոգութեաններից, նախ և առաջ հարեային և ազարային միջոցառումներից, հատկապէս իլթիզամների վերացումից ու վակուֆների բռնազրավումից զգո՛հ Ֆեոդալներն և հոգևորականութեան ընդդիմադրու-

Յլուճը, թեպետ Պատոնի վկայությունը, «ուլեմայի ճնշող մեծածանծանոթության համար հակառակությունը փառչյալի Ֆրանքյան նորամտություններին՝ դրանորվց կրավորական թույլ դիմադրությունը» (71, հտ. 2, 27)։ Մտավորականների այս նկատից շուրջ տարբեր մարդ՝ մեկ ծանոթ ալ-Ալթ-Քարն ու Եի՛հար ալ-Դինը, ալ-Քունուսին, ալ-Դասուկին և այլք, առավել կամ նվազ աշխատությունը, առնչվել են Մ. Ալլիի բարենորոգչական ձեռնարկումներին (116, 161—162)։ Նրանց բուրքին, այն էլ լուրջ լուսավորական ներդրումներ վերագրելը հակապատմական կլինելու, անշուշտ, քանի որ նրանք առնչված մի, այն էլ աջ ոտով հնի շրջանակներում էին կոտորված։ Բռնկական դարձրի գլխավոր սյուններից ալ-Քունուսին, օրինակ, մինչև իր մահը ամեն որբավ կանոնավորաբար մղվի՞նկերում հասցես էր զավիս սրբազան հաղիաները մեկնարանող, այդ թվում բռնկագիտություն զեմբեթաց բարոյներով (116, 158—159)։ Նրանց մյուս ոտը, սակայն, փոխարքայի կրթական-հրատարակչական նորամտությունների շրջանակներում էր, մասամբ Մ. Ալլիին հանչանալու, մասամբ էլ նրա ձեռնարկումներից սղաղելու (հատկապես Բուլակի մամուլից դասականների՝ Ֆիրուզբադիի, Իրն ալ-Ասիրի, Իրն իսլիկանի և մյուսների երկերը հրատարակված տեսելու) ցանկությունից (116, 162—163)։ Վերջին հաշվով Մ. Ալլիի հասարակական-քաղաքական թե մտավոր-մշակութային վերասերման-վերականգնման զավանսերը եթև պահպանողականներին շատ սրտամոտ չէր, ապա նաև առանձնապես խրտնեցնող տարբեր էլ չուներ։

Այլ խոսքով առաջին հասանքը բացարձակապես գերակշռողն էր XIX դարի առաջին կեսի եզրագական մտավորականություն մինչև Մ. Ալլիի բարենորոգչությունները կազմավորված շերտի շրջանում։ Այդ հասանքը, սակայն, անխտանակելիորեն վերակշռող էր մեջպես նաև նոր կազմավորված, նույնիսկ նվթրագ ուսումնասիրության գնացուցիկ շերտի շրջանում։ «Ընդհանրապես նկատված է, որ նվթրագյալում ուսումնասիրությունից վերագրանող մասնեղականները եվրոպական հասարակության նկատմամբ ավելի վատ էին տրամադրված լինում, քան մինչև զրեւալը».—վկայել է, օրինակ, ժամանակակիցներից Պատոնը (71, հտ. 2, 249)։

Ներկորող հասանքի «ազգային և կրոնական դիմադրող կորցրած» ներկայացուցիչներին այսպես է բնութագրել նույն ժամանակակիցը «Փարիզի ու միայն Երանց սրտում սպանել է Մեքքան, այլև Նրանց անտարբեր է դարձրել Կահիրեի մասնեղական ճարտարագիտությունը... գեղեցիկ կոթողների նկատմամբ» (71, հտ. 2, 249)։ Հասկանալի է, որ առ-

նրկայն մինչև դարակես այդ հասանքը չէր կարող ո՛չ մեծաթիվ լինել (քան Պատոնի նրանց «հաղվազեղ բացառություններ էին»), ո՛չ իրեն դրեթորելու ասպարեղ ու ճարավորություն ունենալ, ոչ էլ հասարակական օրեկ ունեղդություն գտել։

Նրորող հասանքը, մեկ համար առավել հետաքրքիր ու ուղադրվող, հասկանալիորեն մատեների վրա հաշվով անհատներ էին, հիմնականում Մ. Ալլիի հոգատարություն շնորհիվ ուսում ստացած և մարզանջ մտած նախկին Ֆեյլաներ, որոնք փոխարքայի կամքի հատարածուները լինել չէին կարող և որոնց գլխավոր հոգսը ավանդականի ու արդիականի միջև լինեց նրկփեղկումը Իսլամի առաջ ամթիվածորեն արգարանելուց շատ հեռու միտել չէր կարող։ Պետք չէ մոռանալ, որ մյուս կողմից, նվթրագ ուսումնասիրության փնջողները հիմնական զանգվածով միայն տեխնիկական գիտելիքներ էին ձեռք բերում, հետևաբար մտավոր-մշակութային աշխատանքի քնդունակ ու հասարակական լայն ունեղդություն ունեցող մարդիկ չէին։ «Մի քանի եզրագացիներ,—վկայել է Լեյնը,—որոնք մի քանի տարի նվթրագյալում են սովորել, ինձ ասացին, որ իրենց բացարձակապես չի հաշողվել իրենց լուրացրած պատկերացումներից թեկուր ինչ որ բան ներարկել իրենց ամենամտեղի բեկերներին անգամ» (10, 198)։

Նվ զա զարմանալի չէ, բնավ վերջին հաշվով փաստ է, նաև, որ 1822—1842 թթ. Բուլակում լույս ընծայված 243 տեսող գրքերի կեսից ավելին (125-ը) օսմաներն էին, քստ որում հիմնականում 2. Չքաղաքների, Պ. Յունուֆյանի և Փարիզում սովորած Նրանց հայ բեկերների կողմից ֆրանսերենից թարգմանված։ Մյուս կողմից, արարերն 112 մատչանները զգալի մասամբ առնչվում էին կամ մասնեղական կրոնի, կամ էլ միջնագարյան սկզբնաղբյուրների հետ։ Նվ վերջապես եթև ուսղման գործին վերաբերող 48 գրքերից 39-ի, իսկ ամբամտելական 16 նախարկներից 10-ի օսմաներն լինելը դեռ հասկանալի էր, ապա քստ ինքյան պերճախոս պիտի համարել ժելյայակովի մատնանշած այն փաստը, որ բերթողական 26 դիվաններից 22-ը և բազմաթիվ պատմական երկեր նույնպես իտրբարան էին և որ միայն բռնկական, անտանարմական, գյուլապանտանական և ինժեներական բնույթի 40 թարգմանություններից 37-ն էին արարերն (105, 43)։

Անհրամշտ է, ասել, սակայն, որ ժելյայակովը շատ է նեղացրել աբարալեղու հրատարակությունների շրջանակները։ Վերջին հաշվով տարբեր գրագյալոցներում Աբու Լուղոտի որոնումներին շնորհիվ հաստատված

իրողութուն է (193, 50—53), որ մինչև 1842 թ. Բուլալում լույս են տեսել ոչ թե 2, այլ շուրջ մեկ տասնյակ պատմական երկեր:

Արձանագրելով ժամանակաշրջանի ու միջավայրի համար ակնառու նորություն էրողը և մտավոր-մշակութային իրավիճակում որոշակի տեղաշարժի սկիզբը մասնող այդ հրատարակությունների իրողությունը, հարկ է մատնանշել հատարակական բի: թե շատ նոր լիցք ունեցող արարերին այդ գրքերի աննշան տպաքանակը, հետևաբար (գուցե թե Մ. Ալիի գաղափարական զորակենտրոնի կամքով ու ցանկությամբ) տարածման նեղ ոլորտը, էան այն, որ դրանց առավել երևիլին են իսկ Կոստանրի Եվրոպայի Կարլոս XII թագավորին և Ռուսաստանի Պետրոս Մեծ ցարին կենսագրող երկերը (վերջինը հարաբերաբար ուշ, 1849 թ., Աճմեղ ալ-Քաճիմարիի թարգմանությամբ) արարախոս ազնվականությունից ևսողմաքաղարկին հետաքրքրությունների բավական թանկ ֆրանսիական լուսավորչի բաղաբական ու փիլիսոփայական հայացքները կենսական երիտասարդ մտավորականության մատչելի դարձնելուն էին միտում:

Մի ոչ-անկարևոր մանրամասն ևս. փոխաբայի պաշտոնական միջոցառումների հունից դուրս աճած այն մարդիկ, որոնք ընդունակ էին ինքնուրույն մտածելու և գործելու, քիչ թե շատ հազորդ էին ու խանդավառ արևմտյան թարմ հովերով և որոնք անպայման պետք է դասվեն երրորդ հոսանքի շրջանակներում, կամ ալ-Աթթարի նման զգուշավորությամբ ձեռնապահ էին մնում ուշադրություն գրավող գործունեությունից, կամ ալ-Մահմադի նման ծննդվել և ընդհատակ էին իջել, կամ Մուքարրամի նման ճգմվել ու արտորվել, կամ ալ-Ջաբրթիի նման խեղզոտմահ արվել:

Իրենց հայրենի նոր գրականության արար համարյա բոլոր հետադասուները, որոնք նահան, որպես մշակութային համապարփակ վերելք, XIX դարասկզբին սկզբնավորված են համարում, բնականաբար հարկադրվում են հենց այդ ժամանակաշրջանից էլ, որքան Մ. Ալիի Եվրոպայում ևս, որտեղ այդ վերելքի բաղադրատարրերից մեկի՝ գրական վերածննդի դրսևորմանը իսկ արդյունքը դուրս էլ զգույն ուղղունիլորեն աննշան: Այդ հեղինակներին, ինչպես՝ օրինակ՝ Հաննա ալ-Ֆախուրիին, հաջողվում է եզրկատական քերթողության զորջ աուրայից տարանջատել միայն մի քանի՝ իրենց ժամանակի առավել երևիլի հեղինակներին. ալ-Մաշալլան (մահացած՝ 1814 թ.), ալ-Աթթարի (մահացած 1834 թ.) և Ալի ալ-Փարվիշին (մահացած՝ 1853 թ.): Ինչպես ընդգծում է արաբական գրականագիտությունը, «ստեղծագործական զարթոնքի շրջան» սկզբնավորող այդ քերթողների համար, սակայն, «բնութագրական են

«Ների նմանակումը» և Էրանց ստեղծագործություններում «ակերպի և նանկման գծերը»: Արար գրականագետի կարծիքով երևույթը հարկ է բացատրել այն իրողությամբ, որ նրանք, թեև ուղի առաջին երկուսը դեռ Բուսուպարտի միջավայրում ետանդուն գործում, «մի կողմից դեռ չեն կարողացել ծանոթանալ արևմտյան ձևերի ու ոճերի հետ, մյուս կողմից էլ ազգային քերթողության ասպարեզում նրանց հնարավորությունները դեռ չեն կարող մաշրինի լեզվով ծնել փայլուն և ինքնատիպ ստեղծագործություններ» (135, հտ. 2, 234):

Երրորդ հոսանքի առաջատար դեմքն, անկասկած, ազնարական երիտասարդ շեյխ Ռիֆաաթ բին Բազաուի Բին Ռաֆիի ալ-Քաճիմարին (1801—1873) է, որ Մահմադի մարզաբերի դուստր Յաթիմայից սերող տոհմի որպես զավակ, ալ-Հուսեյնի ալ-Հաշեմի սեյյիդ էր (169, հտ. 1, 92): Կրիստիկն նրան աննանյա իրավամբ է բնութագրել որպես «Մ. Ալիի ժամանակաշրջանի (եզրկատական) գրողների կորիֆեյը» (116, 165):

Ինչ խոսք, որ արաբական մատենագրական հրատարակություններում իր սեմվան ներքո շարահարված շուրջ երկու տասնյակ աշխատություններին պատկանելի քանակը վկայագրում է այն իրողությունը, որ ալ-Քաճիմարին Մ. Ալիի և նրա հաջորդների ժամանակաշրջանի եզրկատարի ամենաբեղուն գրողն է կղել: Եվ սակայն իրողություն է նաև այն, որ համարյա բացառապես դասագրային բնույթի բժշկական, աշխարհագրական ու մյուս մատյանները, որոնք կապված են ալ-Քաճիմարիի սեմվան հետ, իրենց ժամանակին առաջգիմականության և գիտական կատարելության չափանիշ լինելով հանդերձ, ուշադրով հետք չեն թողել: Իսկ զա՞թեկող միայն այն պատճառով, որ և՛ ժամանակությամբ ոչ թե ինքնուրույն երկասիրություններ, այլ՝ ֆրանսերենից թարգմանություններ են կղել: Վերջիններից հիշատակության առավել արժանի երկուսն են. Գեպպինկի պատմական ակնարկն ու Ս. Մալթ-Բրյունի «Տիեզերական աշխարհագրության ձեռնարկը», ավելի շուտ այդ աշխատության վեց հատորներից երեքը (1843 թ.):

Բոլոր զեպերում արևմտյան գիտատեխնիկական և քաղաքակրթական նվաճումները, ընդհանուր առմամբ նվորպան իր գրական կողմերով եզրկատական հատարակության ծանոթացնելու ասպարեզում ալ-Քաճիմարիի վաստակն անչափ մեծ կղով է համարյու մինչև դարավերջը Իսթրանբուլում մտավորականության միջավայրում երբևէ չզերազանցվից, Ալ-Աթթարի սանն ու «զաղտնի ընկեր» — Համախոշը (198, 6), նրա հանձնաբարությունը Փարիզ ուղարկված ու նրա խորհրդով էլ փաստորեն ոչ միայն ուսումնասուության, այլև հետագա գործունեության սեփական

ուղին նախագծած, ալ-Քահնաուին իր համարյա ամեն մի գրքում որպէս Երարեբար՝ օրհնեղովող Մ. Ալիի կրթական-լուսավորական ձեռնարկումներին իր անմրցակից ներդրումն ունեցով Շնորհակալութիւն հայտնելով Ալլահին, որ «մեր բարեբար» Մ. Ալիին զլիւի պէջ գիտական քուլտուր առաջարկելներում արարներին և ընդհանրապէս մահճանգիտաններին նկատմամբ արևմուտքցիների բացարձակ գերազանցութեան հարցում ու նրան ժողովրդավարութիւն տվեց միզ դուրս բերելու ուրիշներին քաջահայտնի բոլոր մասնագիտութիւնների զոմով տղիտութեան խավարից» (37, 5), ալ-Քահնաուին ընդհանուր ամամբ հարկադրվեց շրջափակվել իր փոխարքա տիրոջ առաջադրանքների շրջանակներում ու լիարողակել շուրջ երեք տասնամյակ դուրս զալ պաշտօնական լուսավորչական ահմաններից ու ճարել, ինչպէս անկասկած կցանկանար, դեպի Լուսավորականութիւն: Այդ պատճառով էլ նա երկրպագական Լուսավորական շարժման լոկ նախակարապետը հանգիտացավ, կզավ այն բացատրիկ ծագողի, որ օրհնելով նախադրչակների գործունեութեան կենդանութիւնը ի վիճակի էր իսկապէս լուսավորական արարչական կենդանութիւնը կանխանելու: Ճա տիպական է ոչ այն իմաստով, որ իր նման շատեր կային, այլ՝ քանի որ եզակեան էր,— գրել է Ահմեդը (198, 11): Նա ոչ միտն կզական էր, այլև, հակառակ իր երկարամյա մանկավարժական աշխատանքին, իր ժամանակին բացատրութեան էլ մնաց: Այս իմաստով էլ նրա դերը փորք ինչ գերազանցատած կլինէր, և՛ Լեյնի և Ա. Ահմեդովի հետ ընդունելը, որ ընդամարապէս շարքական Լուսավորականութեան նախակարապետ իրավամբ պետք է համարել ալ-Քահնաուին» (119, 35; 95, 44), քանի որ նա, ինչպէս նշել է Ահմեդը, պարզապէս «եզրպատում հահգայական շարժման մեծագոյն պարապլոն էր» (156, հտ. 4, 268): Այս իմաստով էլ, զարմայ, և՛ Թամանուիին կրկնելու լինելը այն պնդման մէջ, որ նա փրկ ժամանակի երկնի լուսավորչներին մէկ էր» (132, 53), ապա սեպտեմբերի 2-արի է ավելացնելը, որ իր կյանքի հիմնական մասում նա ներգրակվեց եզրպագական (մահճանգայական) լուսավորականութեան շրջագծերում միայն: Ի միջի շուրջ արք հեղինակներն իրենք իսկ, օրինակ, Ահմեդը, անչայ զուպ են իրենց գիտաստականում և անհամեմատ համանա գեր են վերապահում ալ-Քահնաուին՝ արարական հասարակական-քաղաքական միտքի շարժմանականացնելու» գործում (198, 118—119): Արու Լուլուրը, գրելուց հետո, որ ալ-Քահնաուին «Յարգումական ամրողը շարժման շարժողոգին էր, հետևարար XIX դարում արարների շրջանում Արևմուտքի հարածուն ճանաչման գործի ամենակարեւոր դեմքերից մէկը», անմի-

ջապէս էլ ավելացրել է. «Այստեղ զուցի թէ խիտ ընդգծում ենք ալ-Քահնաուինի դերը» (193, 46):

Ալ-Քահնաուին փարիզյան ուսումնառութիւնից բերեց ոչ միայն իր հոշակագոր ուղեգրութիւնն ու գիտատեսնիական մի շարք Յարգումականութիւններ, այլև բավականին խորը ծանօթութիւն Ֆրանսիական հասարակական-քաղաքական և սոցիալ-փիլիսոփայական մտքի, նաև իրեն սրբաւորում կլասիցիստական գեղարվեստական գրականութեան հետ: Փիլիսոփա Կոնդիլիակից մինչև Կնցիլըպոնիստներ, «դիմանի հեղինակ» Թամանուիին «Պարսկական Նամականի» հեղինակ ներկայացված Թատուրի հայացքները (37, 185—191), հատկապէս Ֆրանսիական ռացիոնալիստական միտքն արարական իրականութեան մեջ առաջին նա ջանաց այս կամ այն առիճանի ընդհանրացնել իր մանկավարժական և գրական-հասարակական քառասնամյա գործունեութեան ընթացքում: Եվ, ինչ խոսք, մեզքը ժամանակինն ու միջավայրինն էր, և՛ ինչ սրգունքը իր ոգորումներին համապատասխան շեղվեց:

Ալ-Քահնաուինի զլխավոր երախտիքները մեկը, անկասկած, «Փարիզյան ուղեգրութիւնում իսկական ոսկու հանույթը» հնարիպ խորագրով այլ նոր եղով երկն է (առաջին հրատարակութեանը՝ 1834 թ., երկրորդը՝ 1848 թ.), Ֆրանսիայում իր հնգամյա ընկուցութեանց հուշերի և տպագրութիւններին մատչանը, որը արարական միջավայրում մերտպական վերգրութիւնների առաջնին է: Նրանում հեղինակը մանրամասն կանչ է անել ոչ միայն Մարսելից Փարիզ իր ուղեգրութեան, Ֆրանսիական մայրաքաղաքի կառավարման սխտեմի, վիճակի ու կլիմայի, այլև ընդհանրապէս Ֆրանսիացիների և հատկապէս փարիզցիների հազուտակալուտների, բարբերի ու սովորութիւնների, սոցիալապահումից դրվածքի քաղաքական, կրոնական, կրթական, գեղարվեստական ու գիտական առարչայի և այլ հարցերի վրա:

Եվրոպական մշակույթը, քաղաքակրթութիւնն ու լուսավորութիւնը, հատկապէս բարեկիրք բարբերի տեր մարկանց ամեն ինչում առաջագիմութեան ձգտումը՝ հիացքի են հեղինակին, որ Արևմուտքը հիմնավորապէս հակադրում է հույլ և ինքնարալական Արևելքին: Թատուրի մասին, օրինակ, նա գրում է. «Միտքի, ընթերցող, որ կերպացնէր, իրենց առջուր աշխատանքներն ավարտելով, հանգստութիւն են գտնում ոչ թէ արթնի և երկրպագութեան, այլ առարատեսակ աշխարհիկ զվարճութիւնների մէջ: Նրանց մոտ զվարճութեան համար նախատեսված վայրերի թվում կան այնպիսիք, որ նրանք թատրան են տեսնում: Այն-

տեղ վերարտադրում են այն, ինչ իրականում կարող է կյանքում պատահել: և՛ լավը, և՛ վատը, և՛ ուրախը, և՛ սխալը: Մարդիկ նայում են, լսում են ծիծաղի կամ լացի միջոցով սովորում են այդ զվարճությունը: Ֆրանսիացիների արտահայտությունը՝ Բատրոնը ձաղկում է բարբերը և ուզում դրանք: ներկայացումից հետո վայր իշնող վարդազույրի վրա ուղղակի գրված է.—Մատրոնը բարբերի դարոց է» (37, 84):

Իրավամբ է, անշուշտ, Կրիմսկին գրել, որ Վալմանթարս դեժ օտորշ շափով՝ կղերամետ-խալիստոմոնների անկնպելի կասկածանքի ու գլխաբանական հակումների մեջ մեղադրանքի դեմ վահանավորվելու նըպատակամղմամբ է այ-Թահմատին անհրաժեշտ համարել քերթող բանիվ հաճախոսել իր այ-Ազնարին, որ լուսավորում է գիտությունների քաղաքում տեսակների արեւով և որի կտորի ներքո ծաղկում են եգիպտոսյան պարանգները: Եվ սակայն հարկ էր, որ Կրիմսկին կանգ շանկեր ճանապարհի կեսին, մանավանդ որ այ-Թահմատին սրված հետևելու սպառիչ գիտատեսականում իր մոտ առկա էր հաջող դասյի հիմքը: Ժբ ժամանակի համար առաջգետմ հայացքների մարդ, սակայն բոլոր դեպքերում խորք բարեկաշա, բոտ որում (ուսանողական) առաքելություն մուլան» (116, 165): Այլ խոսքով հարկ էր նշել, որ Փարիզում ողբերգականորեն երկփեղկված այ-Թահմատին, իր ուղեգրությունում նոր խոսք սանչու ճարհագրանքի առջև կանգնած, շատալու էր հարթահարել իր երկփեղկումը: Բանն այն է, որ է՛նք մի ժամանակ զույգ բիրերով իշամով արբշիտ ուսումնասանել էրիտասարդի մի աչքը: Փարիզում սովորելուց հետո էլ, անխուսափելիորեն շարունակելու էր մահճեղական մուշտով վարդազուրված մնալ, ապա մյուս աչքն արքեն և նույնքան անխուսափելիորեն շուշացած էր եկրոպական մշակույթով ու գիտելիքներով, հատկապես ռացիոնալիզմով: Այդ պայմաններում միակ էլքը երկփեղկված աչքերը վերըստին մի հայացքում երկմիասնականացնել փորձելն էր, այլ խոսքով իսլամական ավանդույթն ու եկրոպական արդիականությունը հաշտեցնել համասեղեր (252, 109):

Ժամանակն ու հասարակական մտայնությունը, նաև հեղինակի ներաշխարհն ու մտածելակերպը չէին կարող թույլ տալ, որ սինթեզումը կատարվի նվազագույն շափով իսկ ի վնաս իսլամական ավանդույթի: Նշանակում է, որ այ-Թահմատին եկրոպական արդիականության առաջ կանգնած, այն չկարողանալով ու նաև չցանկանալով շրջանցել, հիմնականում պիտի ծանրանար այնպիսի պահերի վրա, որոնք արարական-մահճեղական ավանդույթի փորձաքարի առջև կարող էին ընկնելուս բունել: ու պիտի ծանրանար Հիմնականում այնքան, որքան այդ ավանդույթը կա-

րող էր թուլատրելի համարել: Այդ պատճառով է, որ իր հայրենակիցներին կոչ անելով շուրացնել արևմտյան գիտությունն ու տեխնիկան, նա, ինչպես գիտել է ավել Ռ. Խուրին, կաշվից դուրս էր դալու փաստարկելու համար, որ դրանք բոտ էություն երբեք էլ իսլամին դեմընթաց չեն (148, 84): Ե՛նք, սրինակ,—Իրոք էլ բացատրում էր նա,—մահճեղական ավանդույթով արևն է պատվում երկրի շուր, իսկ եկրոպական աստղագիտությունը իրավամբ հակասակն է հաստատվում, ապա այստեղ հակասությունը պարպասելու Պուրանի պարզորոշ ու հասկանալի լինելու ձգտումից է սկիզբ առնում: Իսկ ինչպիսի՞ նորագոյություններ էր նա պարզաբանելու, որ ֆրանսիացիների համոզմամբ չի կարելի ընդունել այն ամենը, ինչ հակասում է բնության օրենքներին, այդ թվում և հրաշքները, որ նրանց կարծիքով կրոնն ստեղծվել է միայն ու միայն մարդկանց բարուն հողորդակից գործնելու և շարից զգուշացնելու համար: Հետևաբար այժմ, երբ բազմաթիվությունն ու առաջին թայը հաջողակացնելուց դուրս են բերում նույն առաջադրանքը, ապա կրոնը մղված է առի պլան (37, 57): Ընդգծելով, որ ֆրանսիացիների կարծիքով արդարությունն ու արդարագիտությունը ամբողջ բազմաթիվության, առաջին հերթին պետության ազատ զարկուցման և ժողովրդի բարեկեցության հիմքն են, նա չէր թերահալու այլուր շեշտելու, որ ֆրանսիացիների մոտ արատության հասկացությունն անի իսլամի արդարության հասկացության բովանդակությունը, բանի որ նրանց համար ազատության պայմաններում իշխանությունը ոչ այլ ինչ է, է՛նք ոչ օրենքի առաջ մարդկանց հավասարության սկզբունքի երաշխավորը: Իսկ դա պարզապես նշանակում է հաստատել արդարություն, օրենք նվաստացվածին, բավարարել հասարակության ցածր սանցիզահարթակին կանգնած մարդու ձգտումները՝ որպեսզի օրենքի առաջ նա իր բարձրությունն զգա: Այս բուրբից հետո հեղինակի համար զվարթ էր լինելու այլևս փաստարկել, որ օրենքի առաջ մարդկանց հավասարության սկզբունքը նույնական է իսլամի՝ սատու առաջ մարդկանց հավասարության սկզբունքի հետ (37, 61 և 72—73):

Այդ բուրբն այդպես լինելով հանդերձ, այ-Թահմատին ուղեգրության փորթաթիվ, այլ անկասկած ընտրելով ընթերցողները սոցիալ-բարարական մի ամբողջ դասընթաց էին անցնելու, մանրամասն ծանոթանալով նախ և առաջ իսլամական աշխարհում ընդունվածից գլխովին տարբեր ֆրանսիական բարարական կարգի ու կառավարման սխառնի (37, 79—81), այնուհետև նաև XVIII դարավերջի և XIX դարասկզբի փոթորկուտ իրազարձությունների հետ: Ճիշտ է, «բումհուրիլյա» (այն է՝ հանրապետություն) պահանջող ֆրանսիական հեղափոխությունը հեղի-

նախի համար ոչ թե «ստորա», այլ «ֆիլիա» (այն է՝ խոտովայն) է, պիտուամենայնիվ նրա հարվածների ներքո միապետությունը խորտակվում է Այնուհետև ասպարեզ է իջնում և «տուլլան ալ-սալաֆին» (տուլլանների սուլթան) է դառնում՝ նաղդիններ՝ Վերջինս, հակառակ ժողովրդի սիրուն, զոհ է դառնում եվրոպական միապետների զավաղություն։ Վերականգնվում են Բուրբոնները, սակայն Լյուդովիկոս XVIII հարկազրկում է հրապարակի իր «ժառանգ», որի համար հեղինակը ֆրանսիացիներն զրա կաղապարում է «Եսթրաթ» բառը, շրջանցելով տվյալ ժամանակաշրջանում «օրենքների ժողովածու» նշանակող «Ռուստորը», մերօրյա «սահմանադրությունը»։ Հաջորդում են Կարլոս X-ը և 1830-ի հեղափոխությունը, որի ակնատեսներին է ալ-Թաֆատին և որը նկարագրում է չափազանց մանրամասն.

«Ֆրանսիական ժողովուրդը բաժանված է երկու հիմնական խմբավորումների՝ միապետականների և ազատասերների: Միապետական ասելով մենք նկատի ունենք նրանց, ովքեր հետևում են թագավորին ու սպասում, որ բոլոր գործերը պետք է կենտրոնանան նրա ձեռքում, առանց ժողովրդի որևէ միջամտության: Մյուս խմբավորումը հակված է զեպի ազատության (ալ-Հուրրիյա), այն իմաստով, որ պահանջում է որ օրենքը լինի ամեն ինչից գերիվեր և որ թագավորը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ օրենքներից բխող որոշումները կիրառող մի գործիչ: ...Քաղաքացի հետադարձներից շատեր կղերականներ են ու նրանց աշակերտները, մինչ ազատասերները ներառում են ֆիլիսոփաներին և գիտնականներին, ինչպես նաև ժողովրդի մեծամասնությունը: Առաջին խմբավորումը ջանում է իրիկուն տալ թագավորին, մինչ երկրորդը փորձում է վերջինիս թուլացնել և քնդհանրապես ուժեղացնել ժողովրդին ներքոյը խմբավորման մեջ նկատելի է մի թեև, որը ցանկանում է ամբողջ իշխանությունը հանձնել ժողովրդի ձեռքը, բոլորովին ավելորդ դարձնելով թագավորի անհրաժեշտությունը: Եվ քանի որ ամբողջ ժողովուրդը չի կարող միաժամանակ ն հրապարել, ն կ հասավարվել, ապա անհրաժեշտ է դառնում, որ ժողովուրդին իր միջից բնտրի այն մարդկանց, ովքեր կառավարելու են իրեն: Դա հանրապետական իշխանությունն է (ալ-Հուրմ ալ-Հում հուրրիյա) ...Այս բոլորից իմանում ենք, որ ֆրանսիացիներից ոմանք շատագոյում են միապետությունը, ուրիշներ ցանկանում են չափավոր միապետություն, որտեղ թագավորը կառավարում է օրենքների համաձայն, մինչ ուրիշներ ցանկանում են հանրապետությունը» (37, 196—198):

Ալ-Թաֆատին 1830 թ. հեղափոխության գլխավոր պատճառներից մեկը աչպես է ներկայացնում. —Օրենքի հիմանք ոչ մի ֆրանսիացի

գրկված չէր իր կարծիքը գրավոր կամ տպագիր հայտնելու իրավունքից, պայմանով, որ այն օրենքների բովանդակությանը որևէ վնաս չպատճառեր: Թագավորն, ահա, «հրապարակեց մի շարք օրենքներ, որոնցով մտգործին զրկում էր իր տեսակետներն արտահայտելու, զրկում և տուգարելու իրավունքից, ...մանկանը օրաթերթիկի (ալ-դադիտաու) էջերում նա այդ օրենքները հրապարակեց առանց Ազգային ժողովի կարձիչն առնելու, ինչպես որ սահմանադրությունը պահանջում էր: Նա այնուհետև զինուորական պաշտոններն նշանակեց իրենց հակառակուսիական հայացքներով հանրամտ թագրդանց: Հեղափոխությունը սկսվեց այն պղծ հետևանքով, որ ժողովուրդը որոշեց խափանել թագավորի բացարձակ իշխանության վերականգնումը և վերահաստատել իր բազարական իրավունքները (37, 198—199):

Ալ-Թաֆատին ֆրանսիական քաղաքական կարգի իր ընթերցողներին ավելի հասկանալի դարձնելու նպատակով մի քայլ էլ առաջ էր գնում և արտաքականացնում ու մեկնաբանում էր ֆրանսիական Սահմանադրությունը («Շարիաթը»): Հասկանալի է, որ նա սեփական խոսքերով էր ծանրանալու այն հատվածների վրա, որոնք արարական-մահմեդական միավայրի համար անհասկանալի նորություններ էին Ազգայն էր պարտզան, օրինակ, սահմանադրությանը երաշխավորվող հիմնական ազատությունների, որոնց վերաբերյալ ալ-Թաֆատին գրում էր. «Օրենքի առաջ ֆրանսիական ժողովուրդը հավասար է՝ հակառակ հեղինակության, գիրքի, պատվի ու հարստության հարցում ստորեթություններին: Այդ ստանանադատությունները կարող են օտարաբար լինել հասարակական կյանքում և փոխհարաբերություններում, սակայն Շարիաթի մեջ նշանակություն չունեն: Դրա համար էլ յուրաքանչյուր որ հավանում է զինվորական և քաղաքացիական զինքերի: ...Շարիաթն յուրաքանչյուրին երաշխավորում է անմեական պատություն իրավունք, այնպես որ որևէ մեկը չի կարող ձերբակալվել՝ եթե ոչ օրենքի սահմանումների հիմամբ: ...Փրանսիացիների շրջանում ազատության բարիքներից մեկն էլ այն է, որ յուրաքանչյուրը մարդ կարող է իր նախընտրած կրոնը պաշտել պետության պաշտպանության ներքո: Քաղաքացու պաշտանունքային ազատությունը ոտնահարող կպատվի: ...Ամեն մի ֆրանսիացի իրավունք ունի արտահայտելու իր բազարական և կրոնական դավանանքը, պայմանով որ այն լիսխտի կամ վնաս չպատճառի հիմնական օրենքներով հաստատված կարգին: Ամեն մի սեփականությունը օրբադան է և չի կարող ստանաբարվել: Ոչ որ չի կարող հարկադրվել հրամարվելու իր սեփականությունից, բացի այն դեպքերից, երբ դա պահանջվում է հասարակու-

Քյան շահերի համար և երբ իր արժեքին համապատասխան փոխհատուցվում է դատարանի համապատասխան մի վճար հիմամբ» (37, 94: նաև 94, 81—88):

Ուղեգրության հեղինակին առանձնապես աչքիցրել են ֆրանսիական սահմանադրությանը և խորտիպով նվիրագործված արգարության սկզբունքները: «Քույլ ավեր պատմել ձեզ դրանց մասին,—գրում է նա,— բանի որ դրանցից շատերը չի կարելի գտնել ո՛չ Ալլահի մատչանի (Ղուրանի, Ե. Ն.), ոչ էլ մտքարեթի ավանդույթի (սուննայի, Ե. Ն.): մեկ Այզ դեպքում դուք կհասկանաք, թե ինչպես ֆրանսիացիների բանականությունը նրանց մղում է ընդունելու, որ արդարությունն ու հավատարմությունը նախապայման են պետությունների և ժողովուրդների բարեկենդույթյան ու բարօրության, թե ինչպես կառավարողներն ու կառավարվողները հետևում են այդ օրենքներին, որոնք իրենց երկրին հնարավորություն են տալիս բարգավաճելու, իրենց պիտույքներին՝ աճելու, իրենց պիտույքներին՝ ծավալելու և իրենց սրտերին՝ հանգիստ լինելու: Չես տեսնի որևէ մեկին, որ անարդարությունքից զանգատվի: Արդարությունը քաղաքականության հիմքն է» (37, 95—96):

Այս բուրբ մեկ հիմք է տալիս պնդելու, որ իր երկփեղկումը վերացնելու ու նոր խոսք սանկ փորձելու, ալ-Քահաուի հարկադրվում էր առավել կամ նվազ ուժգնությամբ հուշի մահմեդական իրականությունում դարձանցի պահանջարկության և դրանց վերափոխության անհրաժեշտության միջոցը: Եվ սակայն ոչ մի դեպքում պետք չէ մոռանալ, որ հեղինակի պնդմամբ հոգևոր մշակույթի կենտրոն համենայն դեպս զղել է և մնում է մահմեդական աշխարհը, մինչ նվորական դիտական մտքի կենտրոն է դարձել շնորհիվ այն բանի, որ սերել է ծովային ուղիներին և ճանապարհորդություններով իր առաջ բացել աշխարհն իր ըազմագանությունում, այդ թվում և արարական աշխարհը, որից է զգալի չափով գիտությունը փոխ առել (37, 41):

Եթև ավելացնենք, որ հեղինակը համարյա լացակամած շեշտել է. «Ալլահից խնդրում եմ, որ այս գիրքը բարյացակամ ընդունելության արժանանա... և օգնի Իսլամի հետևորդ բոլոր ժողովուրդներին (ուժամ) զարթնելու տգիտության թմբկից» (37, 5), ապա կասե՛վ չի մնա, որ ալ-Քահաուին մահմեդական ավանդույթը արդիականությունում նորացնելու գործի, թեև ուղի և ընդհանուր ամսամբ դեռ թոթովախոս, առաջին շատագովն է, ուրեմն և իրեն է պատկանում շուրջ կես դար անց միայն իր հայրենիքում ապարդեզ իշխելիք մահմեդականության բարենորոգչության նախակարագետը համարվելու իրավունքը:

Իր առաջին (թեև ուղի և գլխավոր մնացած) մատչանից հետո շուրջ յոթսուտասանյակ ևս ապրում ու ստեղծագործած ալ-Քահաուիի հայացքները բնականաբար չէին կարող ստավիլ կամ նվազ տեսանելի տեղադրություններ չեն թաքցնում: Ինչպես որոշ սկզբնադրությունների անմատչելիության, այնպես էլ սուկան նյութերի սակավափաստության ու խտանափնդորության հետևանքով գերազանցաբար հնարավորություն չունենք այդ սակայնաբանի ընթացքին բայլ առ բայլ հետևելու: Արձանագրելու, միայն, որ XX դարասկզբի մի հրատարակությունում մեկ հասած, այլ բոտ էրևույթին նախորդ դարակեսին շարադրված և Մ. Ալիի բարենորոգչությունները զովբերող «Եգիպտական մտքի ուղիները՝ դեպի ժամանակակից գրականության (կամ՝ մտավոր-մշակույթի) հրաշալիքը» գրում, որինակ, և թե մի կողմից իր էթիկական հիմնական դրույթները վերստին հանգում են նախ և առաջ այն բանին, որ բարոյականի հիմնախարիսը Իսլամն է և ուրեմն կրոնական մատչանների օգնությամբ պետք է երկուստարը սերնդին գաստիարակել ազնիվ ու վեհ սկզբունքներով, այսպե մյուս կողմից՝ բարոյական հատուկությունների շարքն է դասվում նաև հայրենեթին, ավյալ դեպքում՝ ճշտորոշ եգիպտական հայրենեթին ծառայելու, նրա հարստությունն ու ուժը բազմապատկելու ձգտումը (132, 52—53): Անկասկած եգիպտական հայրենասիրություն մատնող իրենց խորհուրդներով իսկ հետաքրքրական են մատենագիտություններում վկայված նրա երեք տաղերը՝ «Մասնավոր լիպանիլլա մարսիլլայ», որում ընթերցողին է դիմում «ո՛վ կորալը, ո՛վ եգիպտացի դինջըր» բաներով, Մ. Սաիք փառայի գահակալությունը ձնոված «Ղասիդա վաթանիլլա մարսիլլան» և նույն խորագրով մեկ ուրիշը՝ Իսմայիլի խղիվական ավերող գրավելուն նվիրված (159, 945—946): Այս իմաստով էլ անկասկած նա առաջինն էր, որ պատմաբան Արք ալ-Մալեբի խոսքերով՝ «ժամանակակից առանձնահատկորեն եգիպտական նորածնվող հայրենասիրության տեսական հիմքերը դրեց» (192, 228): Ավելացնենք, որ ֆրանսիական սոցիալ-քաղաքական իրականության և կառավարման կարգի վերաբերյալ իր ուղեգրություններում ալ-Քահաուիի արտահայտած դրական կարծիքի ավելի քան երեք տասնամյակ անց աննվազն պահպանման, թեև որ զարգացում վկայություն պիտի համարել այն փաստը, որ նա ուրիշ մտավորականների հետ թարգմանել և 1876 թ. եռհատոր լույս է ընծայել Նապոլեոնի Կողմբար:

Մ. Ալիի ժամանակաշրջանի հիշարժան մյուս գործիչը շեյխ Մոհամմեդ Այզա ալ-Քահաուին (1810—1861) է, 1830 թվականից ալ-Աղահաույում դասական արարերենի և մինչ իսլամական քերթողության, նաև Կա-

կան նվազան ունի, Մ. Ալին ցանկացել է այդ ասպարեզում ևս Արևմուտքի մակարդակին լինել: Եզրիպտոս է հրավիրվել Ֆրանսիական մի նվազախումբ, որի ղեկավարը՝ իսպանացի շնորհալի կոմպոզիտոր Գարրեն, երգարվեստ և գործիքային երաժշտություն սովորեցնելու նպատակով հանրաշում կազմակերպել է 200 ուսանողով մի կենտրոնատեղի: Կլոտ բելը, ընդգծելով, որ տղան հնազարից երաժշտության քննադատում մեն ճաշակ դրսևորած և առ այսօր այդ արվեստի նկատմամբ իրենց ըրնական հակամունքը պահպանած եզրիպտացիք», որոնք «Տաճուլիցից համարյա նվազում են ունկնդրելով իրենց միապաղաղ լալալլ երգը», անտարբեր են մնացել եվրոպական «մարտաշունչ նվագների» նկատմամբ (նրանց ուշադրության արձանագրած է միայն «Մարսելյեզը»՝ որպես «Բոնապարտի երգ»), ավստաներով արձանագրել է երաժշտանոցի անհաստատությունն ու փակումը և ելրապացրել, «Ավելի տրամաբանական կլինեի երիպալոս հրավիրել տաղանդավոր արվեստագետներին, որոնք կարողանային ընկալել և յուրացնել արաբական երաժշտական արվեստը և որոնք կազմեին հատուկ մի գաղնավորում, որում ազգային նվագարանները տեղ գտնեին» (51, հտ. 2, 78—82):

Ե

Մ. Ալիի ժամանակաշրջանի հետ կապված՝ մեզ մնում է անգրագուռնալ եզրիպտացիների շրջանում XIX դարի երկրորդ քառորդից ազգային գիտակցության զարթոնքի սաղմերի ընձուղումն հարցին:

Դեռ ժամանակակիցները, հատկապես Մետնրիիսի լիազոր Պրոկիշ-Օստերը, մատնանշում էին Մ. Ալիի շնորհիվ եզրիպտացի «արաբների ազգային ոգուն հազորված զարթոնքը» (257, 270), իսկ Կլոտ բելը հաստատում էր, որ նոր բանակի ստեղծումը, ավելի շուտ՝ 1820-ական թթվերեկից տեղաբնիկների մասնակցությունը զորքին և սուլթանի օսմանյան բանակների դեմ հաջորդական հաղթանակները «բարձրացրեցին արաբ ժողովրդին, նրան նախապատրաստեցին ունենալու ազգային ոգի, վերստին ձևոր բերելու հպարտություն և ինքնավստահություն, որոնք ամեն մի ազգի անհրաժեշտ զգացումներն են» (51, հտ. 2, 199):

Այդ և այլ ժամանակակիցներից փաստագրված իրողությունն էլ մեր ժամանակներում ոչ միայն ուռճացվում է, այլև վերցվում կամայական մի գիտակցյան տակ: Եվ իրոք, արաբական ազգայնականության մի շարք արևմտյան և օակավ բացատրության արաբ հետազոտողների մոտ արմատակալած տեսակետ է այն, որ արաբական ազգայնական քաղ ծնուն-

դր պիտի տեղադրել XIX դարի ստացին կեսում և կենտրոնացնել Մ. Ալիի անձի ու գործունեության շուրջ:

Ինչում է մոլորության աղբյուրը և նաև էությունը:

Մ. Ալին բոնապարտյան հաղթական զինարարվով մահմեդական հասարակության ներսում առաջացած բարոյական տաղանայի կիզակետում էր, որպես օսմանյան պետության սոցիալական և բազաբական կառույցի խախտության առաջին և առավել խորը համոզված մարդկանցից մեկը: Երան զայրացնում էր այն իրողությունը, որ Ֆրանսիական զաղութարարների դեմ շինադի հաղթական ավարտը, փոխանակ ուսանելի դառ լիներ և անխնայաբնիտրեն կրկնելի երրոպական զինարարվների դեմ հիմնավորապես կանխապատրաստվելու մեղքու, վեր է անվել անդառնաբնոզ հարեցույցի և օգտագործվում է սուլթան-խալիֆի կրոնաբարադարական փուչ հեղինակությունն ամրապնդելու:

Մ. Ալին, մոլիկրոն մահմեդական և մոլեռանոջ օսմանցի, իրեն նախ և սուր մարաբների ու նրա խալիֆի զինվոր էր դավանում: Եվ որպես այդպիսին էլ նա ծայրահեղ դաժանություն արչյան մեջ էր խեղդել և՛ արաբ վահճարականներին, և՛ սուղանցի կոպաչաններին, և՛ քրիստոնյա սուլթաններին: Նա համոզված էր, որ առավել վտանգավոր են քրիստոնյա սուլթանությունները՝ Իսլամի թուլացած և հոգեվարք ապրող տիրույթների նկատմամբ իրենց սուր ախորժակով և ուրեն, ինչպես դիտել է Մ. Սարբին, «ցանկանում էր փրկել այդ տիրույթները, վերաշնչավորել և դրանցում տարածել Իսլամի փառքը» (257, 184):

Ինչպես իր տեղում նշեցինք, Մ. Ալին երազում էր իրականություն դարձնել քրիստոնեական Արևմուտքին զիժակայնելու քնդունակ հզոր մի Արևելք և այդ երազանքի ճանապարհով դարձել էր Օսմանյան կայսրության փոխախտավոր իրավիճակից զոգոհների ճամբարի կենտրոնական ուղևոր: Նա Մահմուդ II սուլթանին՝ այդ «նզովյալ սինյորին» (պնզվելեկին) մեղադրում էր հազար ու մի մահացու մեղքերով, որոնց զլխամատում էին շարված մահմեդական էությունը կորցրած», Իսլամն ու նրա տիրույթները պաշտպանելու անընդունել և քրիստոնյա նվիրույցի, սուացին հերթին Ռուսաստանի «արբանյակ» լինելը: Մ. Ալին, ինչպես հաստատել է նրա անձնական ու պետական արխիվները քրքրած Ա. Ռուսսամբ, առաջնային ու սրբազան զործ էր հայտարարում «օսմանյան կորած հոգաարբանները», հատկապես Ղրիմն ու Սև ծովի հյուսիսային մյուս շրջանները «զայտարներին» ցյաբից զննելու ևս խլելու առաջադրանքը (79, 34):

Ինչպես իրավամբ շեշտել է եզրկատաղետ Իվանովը, «Հեղեմեմբայի և Օսմանյան կայսրության զարգացման ուղիների համար պայքարը բազմաթիվ աչքի չէր հարգապատճառն էր, որ բնակավ... Կահիրեի և Ք. Գաան միջև տեղի ունեցած երկու խոշոր ուղղման անձնակազմության հիմնում» (107, 176): Երկու դեպքում էլ Մ. Ալին հանգետ եկավ յանուն «ուղղափառ մասնկազմակներին, որոնք ցանկանում են Իսլամի ազատագրել սուլթան Մահմադի կողմից նրա վզին փաթաթված զատորական բար ու կարգից» (79, 34):

Քուրբ-եզրկատական առաջին պատերազմում 1832 թ. զենեմբերի 21-ի կոնիսթի հաղթանակին 1833 թ. մայիսի 4-ին հաջորդել էր Մ. Ալիի համար առաջին կամ երկու անգամ Քլոթմալայի դիմադրարը, որ սուլթան-փոխարքա փոխհարարերությունները լոկ ժամանակավորապես և մասնակիորեն կարգավորած լինելով, Արևելյան հարցի վաղվա օրը մի մեծ հարցականով էր հայտանշել: 1833 թ. հուլիսի 8-ի Հյունքար Իսկենդի պայմանագրերը նոր ու բնկուն բանձրություն էր տվել այդ հարցականին:

Այդ պայմաններում է, որ օրյնկտիվ որոշակի տարածություն մեջ սկսում էր սալանունը արարական «ազգություն» ոգին՝ որպես արարքան իսկիֆայություն վերածման պատճառը: Եշենք, որ վերջինիս սնող երևույթացին ամուր հող էլ էր տակա: Մ. Ալին աֆրիկյան մայրցամաքից եզրկատուսի և Սուդանի, իսկ ասիականից արարական երկրամասերի հիմնական հատվածի (բացի Իրաքից, Պարսիքի ծոցի շրջանից և հարավային Արաբիայից), այլ կեսում համարյա մի ամբողջ կայսրության տեղ էր Այդ կայսրությունը խալիֆայության վերածելու համար նա հողեր հիմք էլ ունեներ, իրեն էին ենթարկված Իսլամի երեք սրբազան քաղաքները՝ Մեքքան, Մեդինան և Երուսաղեմը և առանձին ղեկավարություն էր ներկայացնում կենդան ստորագրել տալը: Արարական թև բեղունության մասնկազմական աշխարհը գաղափարապես մշակելու համար կարող էր օգտագործել հզոր մի լծակ՝ արարական-իսլամական մտքի տվյալ պահի կենտրոններ կահիրեի ու Գամակուսի ներգործուն բարձրը:

Նրումնապես օրյնկտիվ այս հողից անպայման ավել էր ստանալու որոշ շրջաններին: հատկապես Փարիզի ևս Լոնդոնի ու Վիեննայի հետ սերտ կապերի մեջ եղող եզրկատական կոմպրոզորացող առևտրավաշխատունների սուրյնկտիվ պատրաստը «անկասություն և կայսրության հարցում» (257, 270—271): Նրանք, զրգով, զրգով արարական մյուս երկրամասերն էլ Մ. Ալիի ճանապարհով իրենց առևտրատնտեսական գործարքներին ցանցի մեջ տանելու երազանքից, մինչև իսկ փորձում էին անկարելին՝

Ֆրանս-անգլիական ներդաշնակում, անվաղն Պայմերտունից խնդրում էին թիկունք տալ մետրոպոլիս Եգիպտոսի շուրջ արարական կայսրություն վերստիղծելու ծրագրին (257, 247):

Գիտուն Անգլիային՝ պատահական չէր բնավ: Դեռ մինչև սիրիական զինարքավը, դրամ էր անգլիական հյուպատոս Բեքբըրը, Եգիպտոսում «բնիհանուր խոսակցության առարկան էր այն, որ Մեքքայի շենիֆը կոնցրավոլ շուտով հռչակելու է «Ուլ սիրուն և Կասբային և այն պաշտպանում, նա է մասնկազմական կրոնի իսկական դուստր» (160, 126): Այն, ինչ Եգիպտոսում «բնիհանուր խոսակցություն» էր, արարական անանալքալ ու որորված երկրամասում՝ Իրաքում, ավելի որոշակի էր: Արևելահնդկական ընկերության ներկայացուցիչը 1833 թ. նոյեմբերի 6-ին Բազդադից դրամ էր «եր թվառություն մեջ ժողովուրդն իր հայացքը գործերն է Իրաքի միջին: Նոյեմբերի 27-ին նույն զեղադուս Թելլորն արգրեմ էր Եգիպտոսում «Եգիպտական խալիֆայություն» (212, 125—126):

Մ. Ալիի ժալիֆայության պակասող արարական երկրամասերի (և ոչ միայն նրանց) վրա դադուրարարական բացահայտ իր միտումը կենտրոնացրած Անգլիայի բարայցականությունը, անվաղն շեղությունը կենսական անհրաժեշտություն համարող եզրկատական կոմպրոզորացող առևտրավաշխատունները խալիֆ մեջ ներդաշնակին նաև արտաբեր գործերի և առևտրի ու ֆինանսների ղեկավար Պողոս բեյ Յուսուֆյանին (1768—1844), Մ. Ալիի սպաշտոնաորներինց վառահունքան անավել արժանի և արժանացած մարդուն (212, 202), իր օտոր իմացությունը և ֆինանսատնտեսական հարցերում իր բազմափորձությունը՝ փոխարքայի «անգլիականհատուկի» աշակցին (71, հտ. 1, 166 և հտ. 2, 231—232):

1834 թ. սեպտեմբերի 3-ին անգլիական հյուպատոս Կեմպբերի ճանձնորված և բրիտանական կառավարությանը հասցեագրված մի հուշագրում արմատախել անելու որոշական զգեցությունը և կազմակերպել այնպիսի մի ուժ, որ ցարին հարկադրի հարգելի ոչ միայն Օսմանյան կայսրության, այլև միամասնական Պարսկաստանը ներշնչված է միայն ու միայն այդ նպատակից, — հավաստում էր Պողոս բեյն ու շարունակում: Կոնիսթի ճակատաբարց հետո Մ. Ալին հույս ուներ Բ. Գաան քաղաքականության մեջ առաջ բերել այնպիսի փոփոխություն, որ հնարավոր դուռնար Անգլիայի

ու Յրանսիայի աշակցությանը ձախողեցնել «ոտսների մտադրությունները», մանավանդ որ 150 հազարանոց իր բանակը կարող էր Անգլիային գործակցել՝ Թուրքիան և Պարսկաստանը ցարի բացահայտ հավակնություններից պաշտպանելու (212, 129—130):

Բնականաբար ժամանակաշրջանի ու մարզկանց հարցում վստիմացության նշան կլինեք թեկուզ մի պահ իսկ ենթադրել, որ Պողոս բելջ հակառուսական-անգլիամետ կողմնորոշման գործիչ, առավել, առձեռն կոմպրոմիսորացող առևտրավաշխատողների շահերի կրող և արտահայտիչ էր: Պատուր, օրինակ, Պոլոս բելյին հակադրելով իր հաջորդին՝ «անգլիացիներին առող» 2. Հեկեկյանին, գտնում էր, որ նա, ցուցնել իր ասպարեզն սկսած լինելով որպես Ջեյուսեիայի անգլիական հյուպատոսարանի ծառայող, գտնե (այլ խոսքով առ առավելն) «բաղարավար հարաբերություն էր պահում» բրիտանական դիվանագետների հետ (71, հտ. 1, 166): Ըստ ինքյան պերճախոս է այն փաստն էլ, որ 1844 թ. հունվարին Պողոս բելջը 76 տարեկան հասակում մահացավ կատարելագույն աղքատ և այն «աղքատությունը, որում մահացավ, փաշայի շահերին կատարչայ նվիրվածության, պարկեղանության ու հավատարմության համոզիչ ապացույցն է» (71, հտ. 2, 231—232):

Կանխօրք իմանալով, որ անտեղի, աշնտամենախելվ հարց տանք, Պողոս բելջ կեղծատական ծավալուն պետականության հետամտելիս հեղիպտանալ-արքայական հասարակական ինչ որ զանգվածի կամ հասարակական գործիչների ինչ որ խմբի նկատառումներից էր հիշում, արդյոք, թե՛ Մ. Ալեկի ու նրա տո՛մին նպատակավորելու եռանդից:

Կարող չկա պարզաբանելու, որ եղիպտական ժողովրդի իսլամադավան զանգվածի համար արարական կե՛ն հեղիպտական ազգության գաղափարը մասշտիբ ստորեականություն լինել չէր կարող: Այդ զանգվածն իրեն համարում էր առ առավելն «Մահմեմեդի ժողովրդի»՝ մահմեդական հավատացյալների համայնքի կեղիպտացի անգամ (ավելի շուտ «մատիլեկա՛հիբիցի», «իսկենդերի-ալեքսանդրացի», «Քահմաուի-Քահճաի ծընունդ», «ՔանՔաուի-ՔանՔաի ծնունդ» են), հետևաբար և արհամարհում էր ոչ միայն բրե՛կ կեղիպտացի բրիտանականներին՝ «օտար» զպտիներին ու հույն-օրթոդոքսներին, այլև «սիրիակի կեղիբներին», բրիտանյանների հետ նաև մահմեդականներին: Մտավորական խավմ անգամ հասարակական-բազմաբան գաղափարների ու հայրենասիրական պատկերացումներին հողի վրա իրեն ծնունդ տված միջավայրի կյանքը կարգավորող սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների և վարչարարաբարական ինստիտուտների մակարդակին էր դեռ Այդ զեպարում, պայմանականորեն բն-

գունելով, որ ստանձին ու բացառիկ անհատականություններ կամ անհատների առանձին խմբեր էին տարված «ազգայնական» ինչ որ ոգով, իրականում ս՛վ կարող էր լինել այդ ոգին մարմնավորողը. հայր Մահմեմեդ Ալի՛ն, թե՛ որդի Իբրահիմը (1798—1848):

Պրոկէ-Ստանին իր ծանոթ տեղեկագրում հարցին այսպես էր պատասխանում. «Հասարակական կարծիքը չէմ մեղադրելու այն բանի համար, որ արարական մի կայսրության ստեղծումը կարծես թե համարում է մտադրուտ և անխուսափելի հավանականություն: Ինչքան էլ որ չափազանցված լինի այդ համոզմունքը, այն ենթադրել է ապիս, որ անպայման զյուրեցյալ ունեն նման մի գատողություն հնարավոր դարձնող բազմաթիվ զրգապատճառներ: Սակայն ես ավելի շուտ հակված եմ որպես զրգապատճառ փոխարքայի իր ակունքով հարուստ մտքի կողքին տեսնել նրա համաժառանգի հանրահայտ և օրավոր հարածող հավակնությունը, պահածառանգի, որ ժամանակակից սկզբունքներով գատարարված լինելով, լրիվ ձերբազատ է սուլթանի նկատմամբ պարտազիր հնազանդությունը կրոնի պատվիրաններից բխեցնող գատարարակության կաշկանդուններից» (257, 129):

Ամբարիական փորձառու դիվանագետին չի կարելի սխալատեսություն մեջ մեղադրել:

Իրոք էլ «ազգայնական» ոգին առկա չէր Մ. Ալեկի մոտ: Փոխարքուն պարզաբան բաղաբանակ ինքնազիլություն էր հետամտում առաջին հերթին արդեն իսկ ձեռք բերած եղիպտա-սիրիական հողատարածքի շրջանակներում, թեպետ և նրան խորթ չէր հնարավորության զեպարում կայսրության արքայախոս ազգաբնակչությանը բոլոր երկրամասերն իր իշխանությունները համախմբելու երազանքը: Եվ սակայն նա այդ երազանքին հետամտում էր կարելիության պարագային սուլթան-խալիֆի հետ բարձր հարաբերությունները պահպանելու մտադրությամբ:

Որդի Իբրահիմ փաշան հարցին նայում էր այլ դիտանկյունից: Այդ դիտանկյունը որոշելու գործին անկասակած կոզնի փաշայի զորակենտրոնում Յրանսիայի ներկայացուցիչ Բուալըվոնտի հաղորդումն այն մասին, որ «Իբրահիմը չի թաքցնում արարական ազգային գիտակցությունը վերածնելու, արարական ազգությունը վերականգնելու, արաբների հզորում հայրենասիրական զգացումներն ներարկելու ու նրանց հետ համագործակցարար այսպա կայսրությունը զենավարելու իր մտադրությունը» (120, 95): Եուլյան ուշադրավ է Ա. Ռուստամի Եղիպտոսի խղիվական արխիվի նյութերից բաղած վկայությունն այն մասին, որ Իբրահիմը 1833 թ. արդեն իսկ մշակած ուներ մի ծրագիր, որի հիմամբ անհրաժեշտ

էին (69, XXIII) ու նրան անվանում «Աբու հայի» (71, հտ. 2, 302), որ արաբների շրջանում «սամիկ ժողովրդի հայր» իմաստի փաղաքշահան մահանուն է: Բնութագրական է նաև այն, որ Բուարիկնոսի վկայությամբ «Իրրահնիբը ակտիվորեն քարոզում էր (արաբական) ազդեցին վերածննդի գաղափարները, իր կոչերում համայն էր հիշեցնում արաբ ժողովրդի փառապանծ սնցյալը, իր խանգավառութեամբ վարակում էր զորքին, իրեն շրջապատել էր իր գաղափարները կիսող ու նրանց տարածման համար պայքարող մարդկանցով» (120, 95): Նա բացահայտ խոսում էր արաբախոս շուրբ ժողովուրդներին մի վարչակառավարման ներքո համախմբելու, արաբների առաջ վարչակառավարման և զինվորական ամեն մի պաշտոնատան դուռ ու սասիման բացելու և նրանց հետ հանրային կեանքունենքի ու իշխանության վաշխըր կիսելու իր վճռականության մասին (212, 257): Եվ անկասկած Իբրահիմից վարակված, թուրքազգի Մուխթար բեյը հայտարարում էր, որ ինքը և իր նմանները մանուկ հասակում են քեղվել եգիպտոս և ոչ մի ընդհանուր բան չունեն թուրքի հետ, որ իրենք պատկանում են ոչ թե թուրքական ցեղին, որ սիրենց հիշողության մեջ ավերածություններով է հայտանշված», այլ՝ արաբականին, որ «գիտություն ու հայտնագործությունների ուղի է նշել և երկրագունդը հետևաբար Պարսկաստանից մինչև Իսպանիայի լեռները ծածկել հրաշալի քաղաքներով և հոյակապ կոթողներով» (212, 257):

Վերջապես բնութագրական է ֆի, որ էթն 1846 թ. հայր Մահմամեդը Պոլսի եր շտապում սուլթան-խալիֆին ողբերգու, «իբ տիրոջ ոտք սյահելու» ու նրա հետ հաշտվելու, իսպ ողբի Իբրահիմը Եուպար փաշայի հետ շրջում էր Խապիշայում, Անգլիայում և Ֆրանսիայում, ճիշտ է՝ ապարիկվելու, սակայն նաև արևմտյան քաղաքակրթության մտտիկից հաղորդվելու, քանի որ հոր վերափոխությունները որոշակի մի ուղղություն խոսքանցելու ծրագրեր ուներ (50, 200: 212, 260): Մի քանի տարի առաջ նա Պոլսի անգլիական դեսպանատան թարգման Պիզանիին ասել էր. «Բ. Գուար քաղաքակրթությունը վատ կողմից է վերցրել: Ազգին ուսուցիչներ ու նեղ տարատներ առավոլ չէ, որ սկսում են վերածնության գործը: Փոխանակ հաղոստից սկսելու (ինչ զգևտը երբևէ կազից ուղիղ բայտղ չի սորբի) ... պետք է քանալ ժողովրդի մարերը լուսավորել» (257, 469):

Իբրահիմի սլարը կարծես որքան Բ. Գուան, նույնքան էլ հոր զան էր ուղղված: Փամարն իրավամբ պիղծում էր, որնա «որոնում է կրթության քաղաքակրթության լույսը, հովանավորում կրթությունը» (69, XIX): Եվ նա զատանալ հորվանման ու իշխանության իրեն փոխանցվելու հետ

անկասկած որոշակի ծրագրեր կկենսագործեր, էթն հորից առաջ անակնկալ շահանալ:

Իուր զեպերում Մ. Ալիի նախածննած շարժումն ավելի շուտ բնգհատվեց, քան թեկուզ սահմանափակ ու ուղղամետ մտավոր մշակութային այլ շարժումը ոգեշնչողի կայնքը: 1840 թ. նոյեմբերին Անգլիան, ոչ-առանց Ավստրիայի, Պրուսիայի ու Ռուսաստանի զիվանագիտական (ինչ առաջինի նաև ռազմական) օժանդակության փոխարքային պարտաբյան մատենելով և կապիտալադաշինի հարկադրելով, զերեղմանաբար կրեց նրա քաղաքական լալնարման կրպակներին վրա և նրան ստիպեց հաշտվել օսմանյան սուլթանի համետն ու խոնարհ եգիպտական վասալի գրուլլան հետ (83, 34—36): Ավլիլին. 1841 թ. հունիսի 1-ի սուլթանական հաթթի-ի շերֆը, որ կարգադրում էր խտտիվ սահմանափակել եգիպտական գորարանակը, ձեռնպահ մնալ բարձրագուս սպանության անմատնական գորարանակը, ձեռնպահ մնալ ռազմատորմից վերատեղիելու հանշահակելուց, հրաժարվել սեփական ռազմատորմից վերատեղիելու հանդեպություններից են, իր նպատակակետից զրկում, հետևաբար նաև իմաստազուրկ էր գարծնում Մ. Ալիի ռազմամետ լուսավորականությունը, այլ խոսքով նոր եգիպտոսի հիմնադրի հարկադրում էր ձեռք բաշել իսկական գրուլլա ունենալու ցնորքից և իր տիրոջ նման բավարարվել շրահանդեպալին անամիջ փաթթոցով:

Եվ սակայն այնքան, որքան հոր ցնորքը, ինչպես դիտենք, արդեն իսկ բարձր աստիճանի վարակել էր որդուն (և անշուշտ ոչ միայն նրան), ապա հասկանալի է, որ իր փառասիրական նկրտումներին հասցված հարվածից լրիվ զառամած փոխարքայի անունից վարչակառական գործերը վարող Իբրահիմը, արքա (և արքանական ծագմամբ, այլ որոշապես եգիպտականացած մի շարք) ֆեոդալ-աղվականներն ու աստիճանավորներին աշխցնութեամբ, քառասնական թվականների կենտին պիտի քանար հոր նախածննածություններից զեթ բեկորներ պահպանել ու վերաշխուժացրիկ: Նրա քաները սոցիալական լրացուցիչ որոշ հենարան էլ ունենին՝ անձեին Մ. Ալիի բարենորոգությունների, բեղձնուր ամամբ Էրեբի տնտեսական կյանքում ընձուղել սկսած կապիտալիստական հարակրթությունների հետազա աճով ու խորացմամբ շահագրգիռ առևտրականների, նաև՝ ֆեոդալական շահագործման միջնազարան ոճը տնտեսությունում վարման կապիտալիստական մեթոդի օգնությամբ փոքր ինչ սուլթանի միտող լիրերայ կալվածատերերի (120, 134—135): Ինչ խոսք, մեղմելու միտող լիրերայ կալվածատերերի (120, 134—135): Ինչ խոսք, որ նրա քաներին հենարան էր նաև եգիպտական հասարակության առաջընթացի շահերը սրտամոտ ընդունող նոր մտավորականություն թեկուզ զեւ վտիտ դարս: Պատահական չէր, որ Իբրահիմի մահվան նախօրյակին

յանը և Ս. Գեմիբրջյանն էին փոխարքային օգնել անցկացնելու ոչ միայն ներքին-տնտեսական, այլև արտաքին առևտրատնտեսական ու զիջանա-զիտական կարևոր նախաձեռնությունները, սկսելով կարևորագույնից՝ պետական մանուպոլիաների հաստատումից:

Այնքան, որքան նգիպոստի վարչաքաղաքական թի ֆինանսատնտեսական ինքնուրույնացումը սուլթանի զենապետական իրավունքները քաջի ու մի բանով էլ ավելի հարվածում էր Անգլիայի ծավալողական ձգտումներին, հայ գործիչներն անխուսափելիորեն պիտի դառնեին անգլիական հավակնությունների ամենից մարտունակ հակառակորդների թվին և ուրեմն Աբրահ-Հիւմի փաշայի հարվածն էլ առաջինն էին իրենց վրա բեղունելու: Պատահական չէ, որ պաշտոնանկվող, նույնիսկ բանտարկվող ու երկրից վտարվող առաջին իսկ գործիչները երևելի հայերը, այդ թվում Չրաբյանն ու Գեմիբրջյանը եղան:

Աբրահ-Հիւմիի օրոք մանուֆակտուրաները փակվեցին: Դազարեցվեցին Նեղոսի մեծ ամբարտակի շինարարության աշխատանքները և ավերվեցին հյուսիս բերված կառույցները (212, 262): Բանակը, որ Բ. Դանից պարտադրված նվազագույնից էլ սակավաթիվ զարմվեց, կորցրեց նաև Մ. Ալիի և հատկապես Իբրահիմի շաներով իր ձեռք բերած որոշ նգիպոստ—արարական դիմագիծն ու վերածվեց թուրքախոս վարձկաններից կազմված փոխարքայական թիկնապահ՝ զվարդիայի (50, 202): Լինելով մուկեթոն մահմեդական, ինչպես նշել է անգլիական զիմանագետ Կամերոնը՝ «հին դպրոցի մի իսկական թուրքի տիպար» (50, 227), Պատոնի վերկայտնվածը՝ քրաքնք թիմաների, առանձնապես զիտության և զրականության հարցերում ակնբարոտրեն տղես» (71, հտ. 2, 241), ուրեմն և խորապես առելով արնմտյան մշակույթն ու բնղհանրապես լուսավորությունը, որոնք իր համար քրիստոնեություն խորհրդանշաններ էին, Աբրահ-Հիւմիին փակեց պապի օրոք բացված համարյա բոլոր դպրոցները, անխնա հայածեց բոլոր ուսումնական ու լուսավորյալ գործիչներին, առաջինն հերթին նրանց, ովքեր կասկածվում էին ֆրանսիամետոսության մեջ: Մշակութային հոդի վրա նա ռնպատավորեց հնաոճ թուրքական մեթոդներն ու մահմեդական մուկեթոնությունը, քան թե Մ. Ալիի՝ լեանտական քաղաքակրթությունը՝ քաջալերելու քաղաքակրթությունը,— գրել է Կամերոնը (50, 202): Ի միջի այլոց, արթնումում դպրոցի տեսուչ նշանակելու պատրվակով նա Սուլթան արսոբեց ալ-Քահհաթուիին, որին միառժամանակ այլ քան շէր մնում, քան բավարարվել իր աշխատատեսչակի նեղ սահմաններով ու նվիրվել զեղարվեստական թարգմանություն: Ալ-Քահհ-

թաուիի կյանքի խարթումյան շրջանի զլխավոր արդյունքը **Տննելունի** «Տնկեմակի» արարականացումը եղավ (116, 169):

Հասկանալի է, որ ստեղծված իրավիճակի հետ հաշտվել չէին կարող ինչպես բարենորոգչական միջոցառումների կողմնակից վերնախավն ու Աբրահ-Հիւմիի փոխարքայությանը տնտեսական շնահանդուսթյան մատնեղված առևտրավաշխատական շրջանները, այնպես էլ մանավանդ իր տնտեսական ու քաղաքական շահերը ոտնակոխված տեսնող ֆրանսիական բուրժուազիան, որը խոչանարելով անգլիական իր մրցակցին՝ հատկապես հետամտում էր Սուեզի ջրանցքի կոնցեսիային: Եվ պատահական չէ, որ 1854 թ. հուլիսի 2-ին Աբրահ-Հիւմին առեղծվածային պայմաններում մահացավ, ավելի շուտ՝ Բենհայի պալատում սպանվեց երկու սարուկների կողմից (50, 227): Փոխարքայական արթոր հանձնվեց Զրանսիայում սովորած և որպես արևմտասեր ու լիբերալ ճանաչված Մահմեդ Սադիկին, Մ. Ալիի կուսակր որդուն:

ԼԻԲԱՆԱՆՅԱՆ ՀՈՂԱՏԱՐԱԾԲՈՒՄ ԱԶԳԱՅԻՆ-ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ
ԶԱՐԹՈՒՔԻ ՄԿԶՐԱՎՈՐՄԱՆ ՆԱՍԱԴՐՅԱԼՆԵՐԸ

Ա.

Մահճեղական Արևելքում պատմաաշխարհագրական Միրիան այն երկրամասն էր, որ շուրջ մեկ տասնյակ տեղաբնիկ բրիտանյա համայնքների և աստվածաշնչական վայրերի, ատաշին հերթին ճրտաղծմի սրբատեղիների շնորհիվ, նաև խաչակիր նվաճողների ու նրանց հետևորդ միսսիոներական եղբայրությունների միջնորդությամբ, ամբողջ միջնադարում չէր զարգարել նվթասպական իրականության հետ համարյա հարատևորեն շփվելուց:

Հանդամանքների բերմամբ եվրոպական իրականության հետ հարաբերաբար ավելի համախառն լինել լիբանանյան համայնքները, հատկապես կաթոլիկության հարած մարտնչական և ազանդավոր-չիի գրուգականը, որ իր միջավայրում ծնված ամիրայությունը բրիտանյա համայնքների գաշնակցությամբ համալիբանանյանի վերածելով, զգալապես ամբարտնալի էր նաև նրա կիսանկախությունը:

XVII դարակզրից լիբանանյան լեռնականները խիստ աշխուժացրեցին իրենց հարաբերությունները արևմտյան եվրոպայի հետ: Այդ աշխուժացման հիմքը լիբանանյան իշխանապետ Փախրու՛լ-Գին II Մասնի (իշխել է 1590—1635 թթ.) հակաստանյան-աղատագրական նկրտումներն էր, թևկույ վերջիններից հրահանգվածով, լուսավորության և առաջադիմության նկատմամբ շնչուղած հակումը, նաև դեպի Բասալիա բազմամյա ուղևորությունն էին: Հող չէր թեղական աստիճանալի մի փոքր հրաբուխ, որի պոսիվումը սուլթանին հաշտվեց ի վերջ աղյան մեջ խեղճել, այնուամենայնիվ Փախրու՛լ-Գինի շարժման լավան իր կարճակալց ընթացքով իսկ հայաստանում էր արարական բաղաբական-հայրենաստերական ամեն մի շարժման գլխավոր ուղղությունը՝ հակաստանա-

կանությունը, նաև մտանանշում՝ մտավոր-մշակութային առաջադիմություն ամեն մի շարժման համար եվրոպական իրականության հետ սերտ փոխանցման բարերարությունը (251, XVI):

Հարկ է նշել, որ արարական Ջարթոնքը խթանող նախադրյալներին համակարգում, արևմտյան եվրոպայի հետ կանտի սերտ աղերսները, իրենց վաղ հանգրվանից սկսած, ծայրահեղորեն շնչուղած են արարչբրիտանյա հեղինակների աշխատություններում: Ալ-Ֆախուրին, օրինակ, րինգել է, որ այդ աղերսները «արարական աշխարհը նորից շողջողալու միտք, խոհերի շարժումը և մտքի զարգացումը, մշակույթի ու գրականության ծաղկումը խթանող կայծն էր» (135, հտ. 2, 314): Եվ անկասկած իրավացիորեն էր համարում շնչուղ մեղմել ու հաստատել, որ «արարական Արևելքի զարթոնքում կարևոր դեր խաղացին նաև եվրոպական երկրների հետ շփումները, որոնք սկսեցին ուժեղանալ XVI—XVIII դարերում» (132, 49):

Փախրու՛լ-Գինից հետո այդ շփումների հանգուցակեղը միտումամասկ լիբանանյան հողատարածքից տեղափոխվեց Հալեպ:

Հյուսիսային Միրիայի գլխավոր բաղաբ Հալեպը, միջին դարերի իր վարչատնտեսական ու մշակութային կարևորությունը պահպանելով, նոր մասնակներին ոտք էր դրել էլ ավելի աշխուժացած: Ալեքսեղ, տեղաբնիկ արաբների հոծ բազմություն կողքին, զգալի թիվ էին կազմում քուրդները, հրեաները, հայերը, պարսիկները և ուրիշ արևելքցիներ, նաև իտալացի, ֆրանսիացի, իսպանացի և այլ արևմտաեվրոպացի առևտրականներ, հողերականներ, դիվանագետներ (116, 112):

Հալեպը, սակայն, հռչակված էր ոչ միայն իր բազմամարդկությամբ ու տնտեսական հուղեղով, այլև՝ որպես մշակութային հարաբերաբար բարձր մակարդակ նվաճած կենտրոն, որտեղ առևտրավաշխատական վերնախավի հատկապես սրբատնայ տոհմերում գրադարությունն ու բազմալեզվայնությունը սովորական երևույթ էին: Պատահական չէ, որ արևմտաեվրոպական գիտության ու մշակույթի շատ ներկայացուցիչներ լիբանանյան գործուղումների հիմնական կայաններից մեկն էին իրենց արևելյան գործուղումների հիմնական կայաններից իսկ Ա. դը զարձանում Հալեպը, որը XIX դարի առաջին տասնամյակներին իսկ Ա. դը կամարտինի վրա սկսիայն թվեցին տպավորություն էր թողնելու (66, հտ. 3, 129): Արժի նշել, որ Լեյզնի, Լոնդոնի և եվրոպական արևելագիտական մյուս կենտրոնների կրկնի դեմքերը՝ Գոլիսթը, Պոկոնը և այլք, արաբներն լեզվի իրենց գիտելիքները խորացնելու համար XVII դարի երկրորդ բառորդին դիմելու էին Հալեպ, սերտորեն շփվելու էին տեղի բրիտանյա, այդ թվում հայ մտավորականների հետ, իսկ Գոլիսթը որ-

պես աջակից իր հետ Հոլանդիոս էր տանելու հայեպատճառ Շահին Զուլ-
դինն (92, հտ. 3, 508—513):

XVIII դարի սկզբին մշակութային եռուզեզը էլ ավելի էր աշխուժա-
ցել հատկապես մայրի (հույն-օրթոդոքս) համայնքի անդամ ուղղափառ
արարների շրջանում, որոնց հոգևոր պետ, Անտիոքի Աթանասիոս ալ-
Վարբա Կատարիբարը, Վալարիայի գոսպոսար Բրանիովիչի նյութական
օժանդակությամբ, 1701—1704 թթ. հիմնադրել էր արարատառ տպարան,
առաջինը պատմաաշխարհագրական Սիրիայի տարածքում, որը գործելու
էր մինչև 1724 թվականը և որի Հոլանդիայից բերված մամուլից դուրս էի
դալու հոգևոր մատչանները:

Հարարերարք փորձարկելով, այլ տնտեսապես հզոր կաթոլիկների մի-
ջավայրում ևս դարի երկրորդ քառորդում առաջացել էր մտավոր-մշակու-
թային մի շրջանակ, տեղի մարտնական բարեկեցիկ համայնքի առաջնոր-
դի Մավար տոհմից Զինբանա (Զիբբալի) Բին Ֆարհաբի (1670—1732)
շուրջ, որ հայտնի աստվածաբան, պատմաբան ու բանասեր լինելուց բա-
ցի, նաև երևելի բանաստեղծ էր ու հռչակված էր իր լեզվագիտությամբ
(դասական արարքերը կատարելագործել էր շեյխ Սուլեյման ալ-Նահուի
ալ-Հալեպիի մոտ, տիրապետում էր նաև ասորերենին, լատիներենին,
իտալերենին, հունարենին և ֆրանսերենին): Ինչ խոսք, որ իր գործունեու-
թյան մեջ Իրն Ֆարհաբը ոչ միայն հենվում էր 1662—1668 թթ. Ի. ալ-Գու-
նիհի առաջնորդության օրոք բացված և 1655 թ. իր ուսուցչի՝ Հոսումում սո-
վրթած փիլիսոփա, մասնեղական իրավունքի ու բնական գիտությունների
բազադական իմբրուս ալ-Քուլաուիի (1657—1745) կողմից վերականգնու-
կելուցված դպրոցի ամանդույթների և իր իսկ ստեղծած մատենադարանի
վրա, այլև խթանվում էր 1711—1712 թթ. զեպի Իտալիա, Բապանիա, և Սի-
ցիլիա իր ուղևորության տպավորություններից:

Հայեպայան այդ շրջանակը ոգեորոշների թվում հեղինակավոր դեմքեր
էին հույն—օրթոդոքս հոգևորական, նույնպես զորոջ ու բանասեր Նիկոլա
ալ-Սալեդը (1652—1756), բանաստեղծ Նիմաթալլահ ալ-Շալեպիին (մահա-
ցած՝ շուրջ 1770 թ.), Աբդուլա Բին Զարիբիյան (կամ Ա. Զախիրը),
աստվածաբան Իլիսա Բին ալ-Ֆարիսի: Երջանակի առավել անկանի ան-
դամը հայ-կաթոլիկ Սկրաիլ ալ-Քեսիհն էր, բիլիցի Կյուրեղ-Արզալա-
յի որդի Հաւո Մկրաիւր, որին Իրն Ֆարհաբն իր «ալ-Քաղզիբա» խորագր-
ված բերրողագրքում երկու անգամ զրմատել է որպես իր անմիջական ըն-
կերի ու զործակիցը (32, 239 և 466) և որին Ն. ալ-Սալեդը իր դրբերից
մեկում հռչակել է «Հետախույզ զրագնատիկ թագ ու բննախույզ իմաս-
տասերների ճբագ» (93, 230—232), եվ ոչ առանց հիմքի: Իրն Ֆարհաբի

հետ ալ Քալաուիին աշակերտած հայազգի գործիչը հեղինակել է աստվա-
ծարանական-փիլիսոփայական մի շարք ծանրաշիճա աշխատություններ,
որոնք իր ժամանակին տարածված են եղել արտագրություններով: Իսա-
Բակեղյան Մատալուֆի իր «Մարգարիտների ավազան» աշխատության լեզ-
բում կարևոր տեղ տալով Մկրաիլի ալ-Քեսիհին, թվարկել է նաև Հոսումի,
Լոնդոնի և Վիննեայի մատենադարանների արարական բաժիններում
պահպանվող նրա ձեռագրերից մի քանիս խորագրերը. «Չոզիների բուր-
մանքը և դպրութայն ու բարեպաշտության սանդուղքը», «Քարուն ոսկե-
հանքի բացահայտումը բարոզով», «Կատարելության նկրտումը աշխա-
տանքային դաստիարակության մեջ», «Զանգակատուն» ևն:

Իրն Ֆարհաբի պարզորոշ լուսավորական ծրագիր ունեցող (բարե-
կարգ աշխարհիկ դպրոցներ բացել, տպարան ստեղծել, դրատպության
զարկ տալ ևն) շրջանակը, որի գործունեությունը կրակովովիկն դասել է
զբրական վերածննդի» այն «որոշ հետքերի» թվին, որոնք հաստատելի
են ավելի վաղ, քան XIX դարակիցը, թևկույզ և իրոք մնում է «սառն-
մին փաստերից» մեկը (114, հտ. 3, 67), սակայն և ահպես ժամելի շուտ
նվզվորանական հին առարկաները վերածնելու ձգտման, քան թև գրա-
կանության աշխուժացման» մասին չէ, որ վկայում է: Եվ իրոք, թո՛ղ Հա-
լեպի ներքին Սիրիայի ֆեոդալական համատարած ծովում առևտրավա-
րատուական կապիտալի ուժեղ զինհզական հարատեղ միջնադարի
լու ուշադրված հանգամանքը և մասնեղական հարատեղ միջնադարի
գորշ ու անհանդուրժողականությամբ զերհզոր ասորչայում էլ նոր կե-
սածնի հետամտող բրիտանական համայնքների աշխույժ եռուզեզը, որոնք
ուշ կամ ուշ շափով իրենց դրուշը պիտի դնեն: Բեն Ֆարհաբի շրջանակի
գործունեության վրա: Այդ շրջանակը, իր ոգևորողների ազգային ծագ-
ման թև կրոնազավանական խայտարեղեմության փաստովն իսկ, որ մա-
մանակաշրջանի համայնքային քաբացած մեկուսացումների, ներփակ-
ման մեջ արմատակալած կանխապաշարումների, նաև սանրախնդիր
մրցակցության զեմ ճեմվող նիզակի ր պարզապես, հուշում էր թևկույզ
միջնադարի կարտո իր նոր ժամանակի ոգուն համաշունչ նկրտում-
ների մասին:

Ավելին, առանց վարանելու Իրն Ֆարհաբի անվան հետ կարելի է
ստեղծել ոչ միայն լեզվաբանական հետազոտությունների մի ամբողջ շարք,
այլև կարևորան լեզվի ու գրականության յուրերինակ նորացման առա-
ջին փորձը ևս: Առաջինը նա էր, որ իր կազմած դասագրքերում, բնակա-
նորսր հենվելով արարական ամանդույթի վրա, նոր ու փոփոխված
պայմաններում հեշտացնելու համար իր կրոնակիցների (չույց թև ոչ

միայն նրանց) կողմից դատական լեզվի տիրապետումը, հասկապես քրեականության հետ կապված օգտագործել է նաև եվրոպական ավանդույթը: Առաջինը նա է, գարնայի, որ 1718 թ. ավարտած իր «Երարքերենում կղզմորոշման դուռ» նշանավոր բառարանում, հենվելով հանդերձ Ֆրբուսաբարդի «Գամուսի» վրա, իրզորիկ է նաև սոսկ քրիստոնյա տարրների միջավայրում տարածման շատ բառեր և արտահայտություններ: Նա է, վերջապես, որ դատական որակ է տվել զեռ XIV դարում ունեցված անալոգիկ անպատշաճ մնացած փորձի՝ արարական բերթողության տարբեր տեսակները բրիտանական կրոնական բովանդակությանը պատշաճնեցնելու գործին, հորինելով ասովածամոր եվրոպացի զգացիներ, հաղորդության խորհրդի հետ կապված խամբիլյաՄենը և: Այս իմաստով էլ պետք է համաձայնել գրականագետ Արզ ալ-Ջալիլի հետ, որ Իբն Յար-հաթիբի համարել է նահալի «նախակարգայականների շարքում ամենաընդհանրաբար» (190, 222):

Այ սակայն Հայկի մշակութային եռուղիքը 1720-ական թթ. ընդհատվեց և բազարում մտավոր-մշակութային շարժման ամեն մի հետանկար էլ աստիճանաբար շրջադե: Պատճառը ուղղափառ համայնի ներսում XVIII դարի վերջին քառորդում Անտարիկ մեծահռչակ Մակարիտ Քին ալ-Ջաիմ ալ-Հայկի պատրիարքի մահից (1672) հետո ծագմամբ հիմնականում հույն հոգևոր վերնախավի և աղզությանը հիմնականում արար հավատացյալների հատ միջև սոցիալական թև աղզային հարցում երկվեղիման ու պայքարի խորացումն էր, որը շուտով հանգիլու էր զգալի թվով մալքիների կամոմին կաթոլիկացման: Որանց զեմ օսմանյան իշխանությունների մասնացությունը ձևնարելված հալածանքների հետևանքով և մարտնական պատրիարք Իստիֆան ալ-Պուեյհիի քաջալրանքով Իբն Յար-հաթի, Ն. ալ-Սայիդ և Իրանց համախոհների 1693 թ. սեզոնիովզեցին Իրանան լեռ, մի մասը՝ առաջինի ղլխավորությանը՝ Իհգիբի շրջան, մյուս մասը՝ վանահայր կարգով Երկրորդի ղեկավարությունը՝ Եռերը գյուղի հույն-կաթոլիկ Մար Հաննայի վանքը (117, 32—36): Իրանան լեռան վրա է, որ Յար-հաթի կարգավորելու էր իր սաղերի, եղերբեղերի և սազմանների ժողովածուն՝ «Հորդոր» խորագրով, շարունակելով աշխատել նաև բանասիրական իր պրպատմաների վրա: Ֆիրուզաբադիի հետևողությունը նա կազմելու էր դատական արարքերին մի մեծ բառարան, նաև բացարձական մի բերկանություն՝ «Պահանջմունքի բովարարումը»:

Ալ-Պուեյհի պատրիարքը առանց որոշակի ակնկալիքի չէր, որ զեպի Լիրանան լեռ էր հրապարակում հալիպցի մտավորականներին: Լիբանան-

յան իշխանապետության վարչաբաղադրական փաստական ղեկավար գրուպական համայնքը, Լեռան ընդհանուր սարածքում մարտնականից ստանց այդ էլ անհամեմատ օակավաթիվ, փորձամանություն էր վերածվել (բացի Շուֆից) նույնիսկ իր ընտրման բուրը մանրահատվածներում սևիտայի Շիհար ամիրների հովանավորությամբ բրիտանյա գյուղացիների և տեաչնագործների հետագա սփռումը ամիրայություն մեկ, երկրի անտանական զարգացման գործում նրանց անսակարար կշիռ մեծավոր, մետարաշունքի զլխավոր արտադրող-արտահանողի և Մերնավոր արևելյիի հետ եվրոպական անտորին առավել աշխույժ մասնակցողի ու ստավելագույնս նպաստավորողի հանգամանքով կենտրոնական ու հյուսիսային շրջանների նյութական գրության ամբարանումը՝ ավելի ու ավելի էին թուլացնելու գրուպների գրքերը իշխանապետության ֆինանսատեսական լծակների մոտ: Մյուս կողմից, արևմտյան մայրաքաղաքների հետ բազմաբնույթ սերտ կապերը, տեղում գործող միսիոներնե-րի նպատար, մալքիների երկպառակցան և Սիրիայից զեպի Լեռ հույն-կաթոլիկների ներհուքը շնորհիվ կաթոլիկների թվական աճը և անտանական հարացումը, նոր և թեկուղ խղճուկ-վանական զարոցների բացման զուգընթաց մասնակի լափանիշներով կրթված ու գրագետ բրիտանյանների շատացումը և ամիրայության վարչական օղակներում թե ֆեոդալ-ազեր-վականների գործերի կառավարման հարցում պատասխանատու աշխատանքների կենտրոնացումը նրանց ձեռքում, ինչպես նաև այլ նախադրյալներ, պատճառ էին դարձել, որ ուժերի փոխարարբությունը տեսանելիորեն խախտելիքի վնաս գրուպների: Ելխանապետության շրջանակներում մարտնական համայնքի կյանքի բուրը բեզազմաունքում գերակայություն ձևող բերելու գործին իր ավարտին հասցվելու ու անխախտի դատնալու համար, ուրիմն, կարիքն ունեն մտավոր-մշակութային կենտրոնացված ու նպատակալայաց վերջին ձեգերի (99, 43):

Միժամանակ, նախորդ տասնամյակներում սաղմնավորված և XVIII դարասկզբին արզեն իսկ տեսանելի լափերով աշխուժացած ապրանքափողային հարաբերությունները, ավելի ու ավելի միտելով հետագա զարգացման, հետևաբար և համապատասխան մտայնության ձևավորման ու զաղափարների տարածման, հակահարվածը կենսականորեն անհրաժեշտ էին դարձնում, հրամանագրում էին կղերաֆեոդալական գաղափարախոսության նորացումն ու մարտունականացումը՝ վանական լուսավորության օգնությամբ:

Պատահական չէ, որ համապատասխան նախապատրաստական աշխարհաբեքից հետո Ն. ալ-Սայիդ Մար Հաննայի վանքում, Էղորը՝ Ջախի-

բի (1680—1748) օգնականութիւնը 1732—1733 թթ. ձուլելու էր արքայական տառեր և հիմնադրելու էր արտը կաթոլիկական առաջին տպարանը, որի մինչև 1753 թ. լույս տեսաւ շուրջ երկու տասնյակ հրատարակութիւնները, կրօնական մատյաններ, հիմնականում հիւսույցաների միատիկ-ասկետական քարոզատնութիւնների թարգմանութիւններ, Վոյննի իսկ համատեմամբ ընթերցողների մոտ ոչ թե լուսավորվելու, այլ ընդհակառակ, «անցողիկ ու մեղսաշատ» այս աշխարհից կտրվելու ու հեռանալու միտում կարող էին առաջացնել (85, հտ. 2, 86):

Քնկուզ և դավանական-համայնքային տեսակետից հակադիր, այլ վերջին հաշիւով զազափարական հողի վրա կաթոլիկականի հետ նույնական նպատակներ էր հետապնդում նաև ուղղափառների Քնկուբի 1751 թ. հիմնադրված Մար Ջուրջուսի տպարանը, թեպէս նրա մասուլի տակից դուրս են եկել նաև զբաղված ու պատմական կրկեսի Ջուրխիյի շեյխ Նեկուլա Յունես Արի Աքարբիի ջանքերի արդյունքն եղող այդ տպարանը, սակայն, 1770 թ. քարտրանդ եղավ օսմանցիների զեմ ազգամական գործողութիւններ ծածկող ռուսական նավատորմի ոմրակոմիտիւնների հետևանքով (135, հտ. 2, 326; 156, հտ. 4, 45):

Նշանակում է, որ ինչպես կիբանան լիսնա շրջանակներում, այնպես էլ Քնկուբում, գիտամշակութային ամբողջ կյանքը հիմնականում կրօնական նպատակամղվածութեւն ուներ, հետևաբար և գրականութեան առաջատար ու տարածուն տեսակը հոգեւոր էր, որի հեղձուցիչ ազդեցութեան ներքո էր հասկայգես պատմազրոյթիւնը:

Այլ կերպ չէր կէ կարող լինել, երբ հասարակութեան կյանքը զեռես կարգավորվում էր եկեղեցու մենիշխան վերահսկողութեան ներքո, երբ աշխարհահայացքի ու քաղաքական և իրավական հաստատութիւնների հիմքում ընկած էին կրօնական դոգմաները և երբ մտավոր-մշակութային կյանքի անկազարչուրը՝ կրթական-դաստիարակչական գործը հողեւոր հիմք ու նպատակամղում ուներ: Օրինակ իր տարբեր երեսներով միախառնելում էր հասարակական կյանքի բոլոր գրեհորումներին, ազգային ըզձանքներն անգամ նրանում էին ամփոփում».—ընդգծում էր մի ժամանակագիրը (84, 240):

Կիբանանյան հասարակական կյանքի վրա առավել ուժեղ գործը թողնողներից մեկը կաթոլիկութիւնն էր:

Նույն ազգարեակութեան գլխավոր քաղաքամասերից մեկը կազմող մարոնական համայնքը Հոռոմի հետ սերտ կապերի և Նուր-հնազանդութեան մեջ պահելու գործը պատի, հետևաբար և Արևելքում գործող արմենազգի նրա առարայանների ուշադրութեան կենտրոնն էր վերբնկել XV

դ. կիսերին: Այդ գործի օգնակներից էին XV դ. վերջից և XVI դ. սկզբից մարոնական պատանիների ուսումնասիրութեան համար Բուսլիա առաքումը (262, 23) և 1584 թ., Գրիգոր XIII պապի անձնական նախաձեռնութեամբ, Հոռոմում մարոնականների համար հողեւոր ուրույն հեմարանի ստեղծումը (337, 33—41; 135, հտ. 2, 314):

Սխալ կրիներ պնդել, որ հիմնականում կրօնազգամական քարոզչական նպատակներ հետապնդող այդ միջոցառումները մարոնական համայնքի մտավոր-մշակութային աուրայից վրա թեկնող նվազագույն ենը գործելուց լուծեցան: Ճիշտ է, երկար տարիներ խոր ու բազմակողմանի պատրաստակածութեան բովից անցած երիտասարդներից առավել բնորոնականներ ու շնորհաշատները (այ-Սահրուսի, ալ-Հարբիանի, ալ-Սիմանի և այլք) հրաժարվում էին հասարակ քարոզչական գործի համար իրենց ծնողավայրը վերադառնալու մտքից: Սակայն նույնքան ճիշտ է, որ թեկնուց և մասնէրի վրա հաշիւվող վերաբրնողները, ինչպես, օրինակ, 1670 թ. պատրիարքական աթոռը գրաված ալ-Պուսէյհին (1629—1704), ջանում էին շերտիակնել հողեւոր ծառայութեան նեղ սլորտում և շարքացանել կրթական գործը:

Սիլ այնուհանդերձ եթե մինչև XIX դարասկիզբ դպրոցական-կրթական գործի վիճակն աննախանձելի էր մարոնական համայնքի և նրա արքայականների՝ հույն-կաթոլիկների միջավայրում, այն ավելի աննախանձելի էր ուղղափառ քրիստոնյաների, զրոյեկերի և շիիների միջավայրում, որտեղ երեխաներին թեկնուց տարբերակ գրանանալութեան սովորեցնող նույնիսկ մեկ դպրոց գոյութիւն չուներ, նաև տաննի համայնքում, որի լուսավորութեան «օջախները» շատ-շատ Ղուրանի ընթերցում և Իսլամի դոգմաներ սովորեցնող մզկիթային մեղրեսներն էին: Հանուն արդարութեան պետք է ավելացնել, որ մամանյան կայսրութեանում տիրող իրադրական քաղաքիտակ ռուսական գիտական դիվանագետ Բազիլիի վկայութեամբ, ույց պայմաններում իսկ ընդհանրապես սիրիական, հատկապես լիբանանական հազարնակչութիւնն սիր բնատուր շնորոպթ թե մակարակով, ինչպես թուրքերից, այնպես էլ սուլթանների արքայական մյուս իրադրական մասնեղական հպատակներից ավելի բարձր էր կանգնած (8, հտ. 2, 147):

Կիբանանյան հողատարածքը բառիս բուն իմաստով նոր ժամանակներիս ոտք դրեց Քեշիր II-ի իշխանութեան օրոք (1788—1840), հատկապես XIX դ. երկրորդ քառորդից սկսած:

Սոցիալ-տնտեսական, հասարակական-քաղաքական և մտավոր-մշակութային տեղաշարժերի աշխուժացումը ամիր Քեշիրի ժամանակաշրջանի հետ առնչելու բոլոր հիմքերն ունենը: Ենչուտարանն արժանի գլխա-

վոր իրողութիւնն այն է, որ արարական ամբողջ Մերձավոր արեւելքում ֆեոդալական ամենակատարյալ անիշխանութիւնն ու խառնակութիւններն պայմաններում, նա լիբանանի ճողատարածքի վերամիաբարձրումն ու համալիրանանջան իշխանապետութիւն կազմավորումը ամբարտիւն հասցրեց: Ավելին, նա արարական աշխարհում եղավ առաջին տեղաբերիկ իշխանավորը, որը ոչ մի միջոցի առջե կանգ չառավ՝ ստեղծելու է՝ միանձնյա իշխանութիւնը կենտրոնացած պետականութիւն, և՛ նպատակով որ պայմաններ՝ տնտեսութիւն համակողմանի զարգացման համար (120, 61): Կարծիք չկա ասելու, որ ալդայիսի պետականութիւնն նրաշխարհում կատարյալ անվտանգութիւնը անշափ նպատակն էր ոչ միայն գյուղատնտեսութիւնն, այլև արձեւատագործութիւնն ու մանավանդ առեօրիսի զարգացմանը, զգալուպէս հեշտացնելու էր կոտան և հարակից շրջաններին ինչպէս արգէն իսկ բուրժուականացած, այնպէս էլ բուրժուականանալու միտող տարրերի ամբարտեղումը:

Այդ գործում իր նշանակալից դերն էր ունենալու այն կարևոր իրողութիւնը, որ ամիր Բեշիրի խիստ ամբապնդված իշխանապետութիւնը, Օսմանյան կայսրութիւն շրջանակներում ինքնուրույն և ինքնատիպ մի կըրդյակի, իր սոցիալ-քաղաքական կազմակերպականութիւնն յուրահատուկ գծերի իսկ հրահանգով պարարտ հող էր գտնաւորու գտասկարգային որոշակի տարածանունների ու հակամարտութիւնն համար: Եվ իրոր, կիրանս լեռան շրջանակներում և նրան պատմականորեն (մասամբ նաև վարչարարականորեն) անշնչված հողատարածքում էլ, որ արարական աշխարհում առաջինը՝ նորածնվող բուրժուազիան, ազգարեւութիւնն տարբեր խավերում (և հող չէ թէ կրօնահամայնքային նույնականութիւնն հողի վրա) դաշնակիցներ ճարելով, հակամարտութիւնն էր գուրս դալու ամերալութիւնն պիտավոր տիրապետող գրասկարգի՝ հողատեր ազնկականութիւնն ղեմ, ըստ որում ոչ միայն անտեսական, այլև քաղաքական գործնեից զրկված, հանուն պետութիւնն կառավարման գործում իր բաժնի սպահնով ման:

Անհրաժեշտ է ասել, որ լիբանանյան հողատարածքում, ինչպէս Օսմանյան կայսրութիւնն ոչ մի այլ մասում, ապրանքափողային հարաբերութիւնները հասնել էին զարգացման շատ բարձր աստիճանի: Տնտեսական կուլտուրաների անօրինակ զարգացումը, գյուղատնտեսական հիմնական արտադրանքի՝ մետաքսահումի համարյա ամբողջութիւնը (մերձբնիւթութիւնն տարածքում 90 տոկոսով), նաև այլ ապրանքների արտահանումը, անհրաժեշտ պարենամթերքի՝ գերակշիռ մասի, նաև հումքի նախնական մշակման գործիքների, նույնիսկ սերմերի ևն ներմուծումը սզգարնակչու-

թիւնն հիմնական զանգվածը անմիջականորեն և հարատեօրեն կապում էր բուկարի հետ: Ապրանքափողային հարաբերութիւններն զարգացման, արհեստագործական և առևտրական կյանքի աշխուժացման, առևտրավաշխատանքի աստիճանական ամբարտեղումն պայմաններում ավելի ու ավելի հող էին նկատում կապիտալիստական հարաբերութիւնները, որոնց որոշակի ինքնահաստատման վկայագիրն էր իշխանապետութիւնն երկու պիտավոր գյուղական բնակավայրերի՝ Գեյր ալ-Գամարի և Չահլեի արագոթափ վերածումը քաղաքի: Եվ ոչ միայն դա: «Լեռնային կատարյալ անվտանգութիւնն է ափրում և ափրում է ափրում և ստեղծում նշանավոր է հազվագեղ բարբորութիւնը և առեօրիսի արդիւնաբերութիւնն զարգացմամբ,—1830-ական թվականներին վերաբերմանը բնորոշել է օտաւական հյուպատոսը, ավելացնելով.— Նախկին փաշաների արգէնը սխտաններին և կառայական մտնապոլիաներին նոր կյանք պարգեւեց» (8, 146):

Եզպիտական տիրապետութիւնն պայմաններում ներքին Սիրիայի և եզպիտանի, նաև Մ. Ալեքի հետ սերտ ու բարկոր հարաբերութիւններ պահպանող Ֆրանսիայի հետ աստեղատնտեսական կապերի աշխուժացումը բնականաբար ներգործելու էր առանց այդ էլ ամիր Բեշիրի միջոցառումներից խթանվող այնպիսի կարևոր իրողութիւնն վրա, ինչպիսին Չահլե-Գեյր ալ-Գամար-Բեյրութ առանցքի շուրջ ամիրալութիւնն ընդգրկող «լիբանանյան շուկայի աստիճանական ձևավորումն էր, շուկա, որի սիրող Բեյրութն էր դառնալու (91, 141—142):

Առաջին անհատու տեղաշարժն արձանագրվեց Բեյրութի ազգաբնակչութիւնն թվաքանակում, որը, շուրջ մի հնգամյակում կրկնապատկվելով, 1838 թ. արդեն 15 հազար էր, իսկ 1840-ական թթ. երկրորդ կեսին՝ մոտ 18 հազար: Փաղաքի աճին զուգընթաց սկսեց փոխվել նաև նրա սոցիալ-մշակութային դեմքը: Մինչև եզպիտական տիրապետութիւնն հաստատումը,—անցյալը վերհիշելով երկր տասնամյակ անց բնորոշելու էր Թ. ալ-Բուստամանին,—Բեյրութում կարելի էր մի ամբողջ փողոց անցնել՝ առանց իր ստորագրութիւնը ղեկի իմացող մի մարդու հանդիպելու (60, նո. 3, 144): «Այդ ժամանակ,—գրել է Ա. Խալաթը վերհիշելով 1820-ական թվականները,—կրթութիւնը վտանգավոր էր համարվում և այն ստանալը խիստ զգուշ էր, նույնիսկ Լեվ սովորելու ցանկութիւնը շատ մեծ էր» (64, 7—8): Արտատոց փաստի մասին է վկայել Բազիլին.—մահմեդական բնակչութիւնն պահանջով Անգլիան հարկազրկել է տեղափոխել իր հյուպատոսարանը, քանի որ բրիտանական խաշառնյան զորքի

սովկերը, ընկնելով մերձակա մղկիթի վրա, իբր խորտնեցնում էր գլբեթի շուրջ պտտվող հրեշտակներին... (Տ, 131):

Լիբանան լեռան վրա և հարակից տարածքում, այդ թվում և Բեյրութում, ֆեոդալականից կապիտալիստական արտադրանդանակին անցնելու անհրաժեշտ նախաբանը՝ «կապիտալի նախասկզբնական կուտակումը», XIX ց. երկրորդ քառորդում որոշապես տեսանելի իրականություն էր արդեն: Սակայն «կապիտալի պատմությունն նախարարներ» ավյալ ժամանակաշրջանում չվերածվեց իսկական պատմության, այլ խոսքով նախադրյալը չվերանցեց կապիտալիստական արտադրանդանակի, բանի որ վերջինս, չլինելով «ձևի հասարակ հաջորդադիտում», ենթադրում էր «անմեջական արտադրողների անփականացրելում, այսինքն՝ սեփական աշխատանքի վրա հիմնված սեփականության սեփականությունն քայքայում» (Յ, հտ. 1, 246—247): Այդ իրողությունը գլխավոր պատճառը պիտի փնտրել, անշուշտ, ոչ միայն լիբանանյան ֆեոդալական հասարակարգի և արտադրանդանակի առանձնահատկությունները, այլև բուրժուական խավերի և ֆեոդալ ազնվականության հակամարտության բուրբուղին այլ կրոնահամայնքային բախումների հունի մեջ ընկնելու և շարժվող վախճան ունենալու իրողության մեջ (Յ1, 146—150):

Այդ բյուրն էլ մեզ հիմք է տալիս այստեղ պնդելու և առաջիկա շարժարաններում ընդգծելու, որ ոչ թե սուկ 1820-ական թթ., երբ լիբանանյան հողատարածքում, Բեյք ալ-Գինի պատասում լինի թե Բեյրութում ընկնում էր նահաջական շարժումը, այլև շուրջ դարիակսին իսկ, երբ Բեյրութում սկզբնավորվում էր այն, ինչ հարկ է տվյալ հանգրվանում խիստ պայմանականորեն կուտակողական շարժում անվանել, սոցիալ-տեսնասական բուրժուան ավելի էր պատշաճում վերածննդականության: Լիբանանյան հողատարածքում բուրժուալիան որպես դասակարգ տակավին բուժականաչափ չէր ամբապնդվել այն բանի համար, որ ստեղծեր իր դրություն համապատասխանող սեփական զազափարախոտությունը՝ լուսավորականություն, մի զազափարախոտություն, որի առկայությունը ենթադրում էր կապիտալիստական կառույթի ձևավորման, ուրեմն և հակաֆեոդալական պայքարի ավելի հասուն (արդեն ավարտական) ստադիան, քան վերածննդականությունը:

Ի դեպ, այնպես էլ հետաքրքիր կլինի Բեյք II-ի շրջապատի հաշտում որոնել այդ իրողության հարազատ արտացոլումը: Ամիրի շինարարական գործունեության ժաղիկն, անկասկած, եղավ իր երկ նստավայր Բեյք ալ-Գինի պատար, իր իշխանության հզորության ու պայլի խորհրդանշանը: Այդ «Կախարդական ամրոցի» արքունական միջուկտում հա-

մարյա ամենօրյա կրեույթ էին հովանավորյալ մտավորականների և արվեստագետների հավաքները, շեղ ընդունելությունները: Հարկ է ընդգծել, որ տվյալ ժամանակաշրջանում սերիական իրականության բավականին բնակ խավարում փոքրաթիվ կիսալույս կղզյակներից մեկը հենց այդ պայանն էր՝ շնորհիվ լուսամետ աշխարհիկ-ժողովրդական բանաստեղծ (զավվալ) Մուրադ հուրիի և «իշխանի բանաստեղծ ու բանաստեղծների իշխան» Ն. ալ-Քուրբի գործունեության: Սալիբին հաստատել է, որ Բեյքան «անցյալ դարի սկզբին տգիտությունն ու անգրագիտությունը դեր իշխում էին լիբանանում», սակայն «երկիրը մշակութային տեսակետից քարացած չէր: Նա իր պնդումը փաստարկել է հիշատակելով միայն ու միայն ալ-Քուրբի անունը (128, 199):

Նախաֆի թու և Յուսուֆի որդի Նիկուլան (1763—1828) ծնվել է Գեյր ալ-Կամարում, Պոլսից տեղափոխված և այդ պատճառով էլ նախ «Բաթմուլուխ» (Պոլսցի), այնուհետև «Քուրբի» (ավելի ուշ «Քուրբ» դարձած) մականունը կամ Նիսբան ստացած տոհմում: Լիբանանյան սկզբնադարյուններում և արտադրողական զարկանության մեջ (206, 179—180, 149, հտ. 2, մաս Ա, 217—219) տարածված ավանդությունն հետևելով, կրիմսկին Նիկուլայի հորը համարել է մայրի, այլ խոսքով հետագայում (հավանաբար XVIII դարավերջին) արարականացած-կաթոլիկացած ուղղափառ հույն տոհմից (116, 351): Ընդհանրապես արարական և հատկապես լիբանանյան մտավոր-մշակութային անցյալ կյանքին քաջագիտակ պատմաբան-բանասեր Ֆիլիպ իր Քարդալին, սակայն, համոզմունքով փաստարկել է, որ ալ-Քուրբ տոհմը ոչ թե մայրի, այլ հայ-կաթոլիկն համայնքին է պատկանելի և որ Նիկուլայի հետնորդներին էր Մարաշի Եղեանի զոհ գնացած առաջնորդ Ավետիս Լախիսկոյու Քուրբյանը (93, 245):

Նրիտասարգ Նիկուլան XVIII դարավերջին Բեյք II-ի մոտ ծառայություն է անցնե որպես քարտուղար ու նրա կրիսաների դաստիարակ (մուսլիմ): Կարելի է վարկածել, որ այդ գործում իր զերբ խառցացած լինի արքունի հեղինակավոր խոստովանահայր, հայ-կաթոլիկ արքեպիսկոպոս Հակոբ Չոլասյանը: Կարճ ժամանակ անց, Բոնապարտի զինակազմի կապիտուլյարը, Նիկուլան զաղտնի ստադիայում ուղարկվել է Գամիկ-Լա, իր տիրոջը ռազմարազարական իրագրության վերաբերյալ կանոնադրաբար անդեկնագիր հասցնելու առաջարկված: Մինչև 1804 թ. նկատարում մնացած ալ-Քուրբի գրաստները, որոնք Չեյկյանի բնորոշմամբ «այդ մութ ժամանակաշրջանի վերաբերյալ լավագույն աղբյուրներին մեկն են (156, հտ. 4, 284), Կահիրեի ֆրանսիական հյուպատոսա-

րանի զիվանագետ Ա. Գարգենի թարգմանությամբ որպես հավելված, «Ֆրանսիական զբաղման նշգրիտ պատմություն» խորագրով կցվել են ալ-Զարաբիի «Մուզհիրին» (տե՛ս 61): Նապոլեոնի բարձրացման վերաբերյալ ալ-Թուրքի նախօրոք ուղարկված նյութերի հետ միասին այդ զբառումներն արաբական միջավայրում հայտնի են որպես մեկ ամբողջություն՝ «Թարքին Նապոլիոն» («Նապոլեոնի պատմություն»), որից առավել հետաքրքիր մասը՝ մինչև Ֆրանսիական զինարշավի վախճանը, բնագրով (մեղիպատի և Միրիաչի Ֆրանսիական զբաղման նշգրիտ խորագրի ներքո) և թարգմանությամբ, հրատարակվել է արևելագետ, արքունական թարգմանիչ-թարգմանչար և ալ-Թուրքին Գեյր ալ-Կամարում մտախիջ ճանաչած Գեղրանձ-ալազի (տե՛ս 82), իսկ ապա՝ նաև ամբողջական, «Զեկուցադրերն խորագրով, Ժ. Աբետի կողմից (տե՛ս 81): Ի միջի այլոց, Զեյդանը ալ-Թուրքին է վերագրում երկու արժեքավոր աշխատություն ևս՝ «Ահմեդ Զազգարի պատմությունն» ու ամբի Զալգար Բին Ահմեդ ալ-Շիհաբին (1760—1833) եռահատոր կոմպիլացիոն մեջ ընդգրկված և Շիհաբնին օրոք լիբանանյան անցուցվածքը շարադրող հավավոր (156, 5, Ժ, 257): Ֆ. Ե. Բուսթանին ևս ընդգծել է, որ ամբի Զալգարը, «յաշնորեն օգտագործելով Թուրքի աշխատությունը», «նույնիսկ ամբողջությամբ ընդարձակ հատվածներ է ներմուծել» իր «ալ-Փուրար ալ-հիսան Ֆի ամբար արենալ-զաման» աշխատության երկրորդ հատորում, որի 1933 թվականի բեշչար-ման հրատարակության 213—340 էջերը համարյա առանց փոփոխություն զգալիս են ալ-Թուրքից (206, 80):

Որպես պատմադիր ալ-Թուրքը ոչ միայն բավականին օբյեկտիվ է, այլև ընդգծված եվրոպանոս: Նաեկամախ է, որ Գամիետում նստած, հեղինակն ի վիճակի չէր Ֆրանսիական մեծ հեղափոխությունն ընկալելու իր պատմաբանական ամբողջ ներքնամայրով և շեշտն առնելի շատ զննելու էր իրադրությունների ընթացքի-արտաքինի վրա: Ըստ ինչյան սիրճախոս է այն փաստը, որ «նոր օրերները (աշխանադրություն) ու նրա (արդիական) կարգ պահանջներն և Ֆրանսիային «մեծ վնասներ պատճառած թագավորի միահեծան իշխանությունը ոչնչացնելով հանրապետական (մաշայիս) կազմի հաստատելու» նկրտող շարժումը ալ-Թուրքը թերառցրել է «ծայրահեղ թշվառություն ու նշնաման մեջ նապրի ամբողջ ժողովրդի» վրա, հակադիր ճակատում համարժեքելով «թագավորին, իշխաններին և երեկիններին (աղծվականներին)» (82, 3): Ինչ վերաբերում է հեղափոխական շարժման դասմանության (հատկապես կտափնարանի ստաց իսկ իր հերոսականությունը պահպանող միավեպի զլխամաման) և հակադիրական միտումների (հատկապես Էկեղեցիների սրբազրգծ-

ման ու թայանման) հարցում հեղինակի հակակրպիչը վերաբերմունքին, դա չէր կարող այդպես չլինել, բայց զեպերում հավատացյալ կաթոլիկ մեսաղը ալ-Թուրքի գրառումները վերջին հաշվով հասցենազրված էին իր կաթոլիկ և միահեծան-իշխանավոր տիրոջ:

Որպես պալատական քերթող, ալ-Թուրքից մեկ է հասել նաև անտիզ մի տողարան: Լալտին են այդ զիվանի 6 ձևագրեր, որոնց հնագույնը՝ 1858 թ. գրչագրի, պարունակում է ընդհանուր բնույթի բերթվածնեկ (էջ 1—191), Լեղծվականակարնույթ շափածոներ (էջ 192—220), Բեշիր 11-ին ձևեր (էջ 221—341), տաղալափյալ սաղմուններ (էջ 342—367), 11 մականաներ (էջ 368—438) և շեյխ Բեշիր Ջումրալիի գովքը (էջ 439—482): Իր տաղերում բանաստեղծը հիմնականում արտացոլել է իր հովանավորի ստորյան: Խրոնոգրամներում նա ամենամեծ մանրամասնությամբ ներկայացրել է լիբանանյան իշխանապետի արտաքինը, զինարշավներն ու մարտերը, նկարագրի գծերը (արդարամտությունը, ռադիմասիրտությունը, բարեգործությունը, շինարարությունը), նաև պալատի նկարագրությունը, ուրախ և տխուր անցուցավածքը, բնակիչներին (իշխաններ, շեյխեր, պահակներ, բանաստեղծներ, բարտուղարներ, գործարար մարդիկ, շինարարներ, բանվորներ), ապուրան (քրա, քերիզ, բերթողական մրջանք, թղթախաղ ևն), հեղինակի բեթացիկ և արտակարգ խնդրանքներն իշխանապետից (այդ թվում «Շարքինի անտառակի նստ, իշխանական թաղամասում սրբատաշ բարից մի գնեղեցիկ տուն»), լիբանանյան լեռների անցուցավածքը, այդ թվում Լեբքաշարժերը, Էրաշտն ու կարկուտը, համաճարակները ևն (տե՛ս 206):

Ն. ալ-Թուրքը, սակայն, լիբանանյան մտավոր-մշակութային Զարթունքի նախակարսպետներից մեկը պետք է հայտարարովի շնորհիվ այն հանգամանքի, որ մասամբ իր տաղերում, ավելի շատ իր շափածո մականաներում, խուսափելով կեղծ-դասական բովանդակությունից, լեզվից ու ոճից (սարքարների բերթողական լեզուն կարծես թև խորի է հույների հետնորդին—գրելու էր Ֆ. Ե. Բուսթանին), շանացի է գրականությունը ժողովրդայնացնել, իր նյութը քաղել անմեղական ապուրայից, պատկերել լիբանանյան լեռնականների զովարին կյանքն ու բրտնազան շախատանքը, պահպանելով, սակայն, աշխատավոր մարդու կամատեսական տրամաբանությունները, օգտվելով երա առողջ հուճորից, ժողովրդական բառ ու բանից: Իր ժամանակին Իբրահիմ Սաղեբի հրատարակությամբ լույս տեսած «Ալեյից վերև տարածված պատմվածքներ» ժողովածուում տեղ զրած նրա մականաները, ի տարբերություն մեծահույզ և ալ-Ցաղիբիի դասական մականաներին, որոնք նույնպես մատուցվե-

լու էին Բեչիր II-ի գրական շրջանակում, մեծապես սպավորելու էին երիտասարդ ստեղծագործողներին ու նրանց հուշելու գրականությունը նորացնելու և ժողովրդայնացնելու անհրաժեշտությունը:

Բ

1821 թ. բռնկվեց հույն ժողովրդի Հակասումանյան ազգային ազատագրական հեղափոխությունը: Եվրոպական երկրներից և Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներից մեծաթիվ հելլենոստեր-ապոստաների փոթով ճանապարհ էին ընկնում դեպի Արևելք՝ դիմվորագրվելու հույն ժողովրդի ապստամբարտի ճամբարին և աջակցելու նրա բաշարի պայքարին:

Հենց նույն տարիներին կամավորների հետերթով և դրամական խոշոր գումարներով ոչ միայն Հունաստան ու կղզիներ և Արտասահմանյան և Անատոլի թուլական բազմեր էին շտապում նաև «Արտասահմանյան միսիոնների ընկերություն» ամերիկյան բողոքական (պրոտեստանտ) միսիոներները, որոնք հելլենասիրական գործը պետք է համասեղենի իրենց զավատության բարոյով ուղղափառ Հույներին, հայերին, նաև քրիստոնյա արարներին և արարախոս մյուս լեանտացիներին բողոքականության փարայքը ներքաշելու փորձն էսու:

1823 թ. նոյեմբերին Իսահակ Բիրդի, Սելիյամ Գուզելի և Ուելլամ Փոմսոնի գլխավորությամբ Անատոլիայի գրեթե միսիոներների ճամբար Եսոխոսկյանական կենսական հենարան էղան 1824 թ. Երուսաղեմի սուրբ Հակոբյանական կենսական միարանություն հերթական ներքին փոթորիկներ հայկական հայկական միարանության հերթական ներքին փոթորիկներ հայկական ընթացքում պատրիարքարանի ղեկավարության և ամիրալական վերնախաղի կամայականությունների ղեմ ըմբոստանալով կարգական վերնախաղի կամայականությունների ղեմ ըմբոստանալով մի թող եղած՝ իրենց ծառայակիցներից գիտելիքներով թե վատասկով մի քանի զիտով բարձր երեք հողերականներ: Առաջինը Հակոբ Եպիֆանյուս Արտասարցի կամ Ազնվեհիթցին (1781—1845) էր, որ հայերեն նամակները ստորագրում էր Հ. Արգարյան, իսկ հայաստան թուրքերենները՝ Արգարյան, որով էլ ճանաչվել է հետագայում՝ որպես Ցաղոր աղա Արգարյան կամ Բին Արգար (164, 63): Երկրորդը՝ Հակոբ վարդապետ Պուլոցցին (1793—1832), հետագայում ծանոթ մնաց Գրիգոր Վարդապետ անվամբ, առ խոսքով հոգևորական աստիճանն սկսեց ընդունվել որպես տո՛՛մանուն: Երրորդը՝ Գիոսիսիոս Եպիֆանյուս Կարապետյան Գարբուջի էր, որ գառնալու էր Գիոսիսիոս Կարապետ (94, հտ. 3, 2442—2445):

Միսիոներների և հայազգի գործիչների հանդիպումը բողոքականության ստեղծության մեջ հայտարարված է «մեծ կարևորություն ներկա-

յացնող իրագործություն» (267, 7): Նախկին ստղծականները բողոքական զավատների իրենց հարկը արգարացրել են սկզբելով, որ ոչ թե ազգությունն և կրոնն են փոխել «Ֆրանկության հետ», այլ՝ «միայն բողոքական ժառանգության խարաջը քրիստոնեության պատենու հետ... ոչ թե իշխանության ու փառքի հետամտությամբ... այլ որպեսզի հայտնի ըլլա, թե օտար ազգերու մեջ ալ կրնանք ճամբավ ու պատիվ վատասկել... ու ազատ մնալ ազգին թոփուզեն և օտաւ Էդարայներու նենգամեա խարգավանքներեն»:

Պետք է ասել, որ իրենց աստվածարանական բարձր պատրաստականությամբ, բարոյական փորձով և լեզուների իմացությամբ (հին ու նոր հայերենից բացի նաև գերազանց արաբերեն և օսմաներեն) իրեն հայ գործիչները միսիոներներից հետո արժանանալու էին նաև եվրոպական ղեկավարության շրջանների ուղղություն: չուսով Գիոսիսիոսը նշանակվելու էր Մայրաքաղաքում նեապոլի հյուպատոսական գործակալ, իսկ Կոստանդնուպոլիսում՝ նախ նույն բաղաբն, ապա Քելլոթի նեապոլական և անգլիական հյուպատոս: Հակոբյան ալ ճանգամանակին, սեղան-թուրքական մասնակցավոր լարվածության պայմաններում 1823 թ. միսիոներների Մայրա փախուստից հետո և իրենց հերթին սեղական կաթողիկ շրջանների հալածանքներին թիրախ դարձած ու ձերբակալման հրամանագրի ենթակա, Պուլոցցին ու Գարբուջին հետևեցին իրենց հովանավորներին և Մայրաքաղաք էլ շարադրեցին և հրատարակեցին հայաստան թուրքերեն գրքեր (86, հտ. 1, 52):

1829—1830 թթ. վերադառնալով Մայրա, միսիոներներ իրենց հարած հայերի աջակցությամբ շուտով սկսեցին նվաճել նաև տեղաբնիկ երիտասարդ հետևորդներին, մասնավորապես որ նրանց առաջին իսկ օրից նշանակում էին հինգ զուլայի կամ մեկ ֆունտ ստեռնիզի ամասթուշակ (64, 34—36): Հասկանալի է, որ արևելյան խավարանով միևնույնում, առաջին սերնդներիցներին և մաշաու հալածանք էր սպասում: Այդ տեսակետից ընտրված զարգական և Ասաղ ալ-Շիրիֆի (1798—1829) ճակատագրերը:

Մաքսուդի Քելլոթյանի Աշխուս գյուղից, հետագայում Քելլոթի մերձակա Հաղաթ վանի սեղանափորված և իր մարտնականությամբ հարատևող ու «Մարկավագ» ազգանունը կրող տո՛մի զավակ, Ասաղ իր ժամանակի զարգացած երիտասարդներից էր և դատական արարերին էր սովորեցնում Այն Վարդապետ հոգևոր ճեմարանում, որի շրջանավարտներից էր: Բողոքականության հարկով նա իր դեմ զրզռեց՝ մոլեկրոն զավատակից կղերին, որն իրեն կանխորհին վանքի ղեկավարներից մեկում արդյական կեց և միևնույնարան-հավատարանական խոշտանգումներով տանջա-

մահ արեց: Ասազի եղբրական վաճառքը ոչ որ չէր կարող կանխել, բանի որ սուլթանական բերաթով պաշտոնական ճանաչում չունեցող օտար միսթոնները 1820-ական թթ. անգոր էին մարտնական մայրամասերի զետեղագամբանները թափանցելու: 1832 թ., էրբ անվանափոխվելով Գրեզորի Վարդապետ զարձած հիդախ Հակոբ Պոլոցին ալ-Շիքիական փրկելու հնարավորություն ձեռք բերեց, ուչ էր արդեն: Ավելացնենք, որ Պոլոցին մինչ այդ կարողացել էր կազմակերպել Ասազի կրտսեր եղբայր Թարեաին եղիպտոս փաշեցնելու գործը:

Առանց մարտնական եկեղեցու բռնածիզոցներից ահարեկվելու, ամբրիկյան միսթոնները իրենց կենտրոնատեղին վերջնականապես հաստատեցին Բելյուսթում, հյուպատոսարանի սրահներից մեկը վերածեցին եկեղեցու, բացեցին սղաների և աղբիկների երկու դպրոց, որոնք իրենց ուսումնադաստիարակչական ծրարքով աննախադեպ երևույթ էին Արարական արևելքում: Հայտնիումս նոր տառեր պատմիչելով, նրանք տեղափոխեցին Մալթայում 1822 թվականից գործող իրենց սպարանը, որտեղ, հոգևոր մտայուններից ավելի, յուշս էին տեսնում արարեռեն աշխարհի՜ն՜ գիտական, բժշկական, մարդկան, պատմական, գրական և համանման բովանդակության գրքեր, այդ թվում հատկապես զասագրքեր (156, հտ. 4, 45; 163, հտ. 1, 48):

Միսթոներական դպրոցների ցանցը մի տասնամյակում բավականին ընդարձակվեց: Լեռան վրա բացվեցին դրուզ տղաների ու աղբիկների համար երկու կրթարաններ (46, 312 և 319): Բելյուսթում հաստատվեց տեղաբնիկներից միսթոններն ու դասատուներ պատրաստելու կոլված մի «բարձր» դպրոց: 1846 թ. բավականին ասանշատ մի ուրիշ «բարձր» գիշերօթիկ դպրոց բացվեց Արել՜ գյուղում (156, հտ. 4, 37; 46, 357): Ուշագրավ է, որ այս բոլոր կրթարաններում դասավանդում էր, անվազն մինչև 1860-ական թթ., պարտադիր կերպով արարեռենով էր կատարվում և աշակերտները միայն ցանկության զեպրում կարող էին անդերևն սովորել (116, 277, մեթ. 109): Կաթոլիկ միսթոններին աշխատանքային ոճի հակապատկերն եղող այդ գործելակերպը հասկանալիորեն մեկն էր դասուսույուն, մանավանդ որ արարեռեն լեզուն, շնորհիվ հատկապես ընտրված դասատուների, հիմնավորապես էր ուսուցվում: Բելյուսթի «բարձր» դպրոցում, օրինակ, արարեռենի դասախոսը հայաշատ Արխոտանից լի-բարանյան ալ-Գիրբիլյա գյուղ տեղափոխված Խոսի ծնունդ, Այն Վարկայի մարտնական ճեմարանում սովորած, Իբրահիմ փաշայի և Բեշիր II-ի ղեմ կոմող անգլիական զորքին որպես թարգմանիչ օգնած ու միսթ-

ոններին մերժենալով բողոքականության հարած Բուլբուս ալ-Բուս-թանին (1819—1883) էր, որ արդեն այդ ժամանակ իր գրական և գիտական-բանաստիճական շնորհներով սկսել էր աշխատել:

Կրթական-լուսավորական գործի ընագավառում եկվոր բողոքականների արագ հաջողությունը մեծապես պայմանավորված էր նաև նրանց հնարագիտական մտապաշարով: Նրանց երիցագույնը՝ Քոմսոնը, «բացատրիկ դիտական», որ կրիմեյում բառերում՝ «ավելի տպավորիչ կլիներ եվրոպական գիտության, քան թե արարեռենի համար» (116, 257 և 265), հայտնի հնարհոտ էր: Պաշտոնական դիկավար էլի Սմիթը, ինչպես և է-գյուսարը Ռորինսոնը, աստվածաշնչական վարդերի հեղինակավոր հետազոտողներ էին, մինչ Զոր Պոստը, ինչպես նաև միսթոններին որպես բովանդակող միանալիք Կ. Վան-Գելլը՝ անվանի բժշկիչն ու բնագետները Միսթոնյանակ պետք չէ մոռնալ: որ այդ օտարեկրթացիներն աբղաղներ, այն էլ տեղաբնիկ շատ մտավորականներից ավելի լավ տիրապետելով արարեռեն լեզվին (121, 377), համարյա լեռնացի դասնալով և ստակցություն հրավերելով գրական արարեռենին բազմաթիվ անվավորությունների, գործնական օգտագործման համար անմիջապես ստեղծելու էին արարեռեն դասագրքեր և գիտական-լուսավորական այլ մեծնարկներ:

Եվ վերջապես, ամերիկացիների արագ հաջողության կարևոր «զադոնիքներից» մեկը նրանց կրթական թե դաստիարակչական մեթոդ էր: Նրանք հոգ էին տանում իրենց սաների բազմակողմնորի՜ մտավոր հետ նաև հոգևոր ու ֆիզիկական զարգացման, բոտ որում պարտադիր խոր գիտելիքներ էին ջամբում ինչպես հումանիտար, այնպես էլ ճշրգրիտ գիտությունների վերաբերյալ:

Ի ղեպ, 1850-ական թթ. ամերիկյան միսթոններին կրթական-լուսավորական գործունեությանը զգույն օգնություն էին հասցնելու անգլիական շրջանակները: Եվ իրոք, «հարեյի մի շենտյանն»՝ Զոն Լուսիթանը, որը, իբր որոշած լինելով «իր կյանքի մնացած օրերը նվիրաբերել երկրի (կրթական—Շ. Ն.) հոգևոր ուժերի ծաղկմանը», հաստատվելով իր հայրենակից գնդապետ Չարլզ Չեշլիին պատկանող Բժառարա գյուղում, Արելյան կողմից շրջանավարտ միսթոներ Սուլյանան Մալթիի և նրա Իրես եղ-բի համագործակցությունում, Ղարբի և Զուրից մանրահատմաներում և Արզ ալ-Մալթի ու Փայհուր շենյական տոհմերի նույնական օժանդակությամբ, 1854—1855 թթ. բացելու էր մի շարք դպրոցներ: Եսայ Արելյան՝ փոքրահասակների համար ցերեկային և մեծահասակների համար երեկոյան բաժնիներով, ապա Արամուն, Բթալուն, Բթաթիր, Ալեյ և Սուր

ալ-Պարբ գյուղերում: Այս գյուղոցները, որոնցում հիմնականում սովորում էին դուռը ֆեոդալ-ազնվականների երեխաները և որոնց զեկազարման համար ԱՄՆ-ի և Անգլիայի Հյուպատոսների, Բ. ալ-Ռուսթանիի ու Սալիբրիների մասնակցությամբ նույնիսկ ստեղծվել էր հատուկ խորհուրդ, անվանվելու էին «խիբանանյան դպրոցներ»: Հետագային նույնատիպ, բայց որում աղջիկների համար նաև գիշերօթիկ դպրոցներ, բացվելու էին նաև այլ բնակավայրերում ևս և 1867 թ. 20 գյուղերում արդեն իսկ գործելու էին 21 դպրոցներ և մեկ ուսումնարան՝ 32 ուսուցիչներով ու նրանց օգնականներով և 800 երգիստ աշակերտներով (70, 6: 128, 205—207): Այս և ավելի ուշ Տրիպոլիում, Բերումանայում, Սալզայում և այլուր հիմնադրված դպրոցներում սովորելու էին, բացի դրոպեներին, նաև օրթոդոքս ու փոքրաթիվ մարոնական, Հույն-կաթոլիկ, սուննի և շիի երեխաներ, մանապեսզ որ դասավանդման հիմնական լեզուն արաբերենն էր. թեկուզ դասագրքերի շարքում Աստվածաշունչն էր կարևոր տեղը պահում էր:

Պետք է ասել, որ XIX դ. առաջին երեք տասնամյակներում լիբանանյան տեղաբնիկ համայնքների շրջանում կրթագաստիարակչական գործը շարունակում էր աննախանձելի միժնակում մնալ, քանի որ 1812—1832 թթ. Քֆար Հայայի, Ռումիի, Հարհուրի, Սարրայի, Մար Աբդալի և Ռեյֆունեի՝ Յուհաննա ալ-Չուլա և Յուսուֆ Հորեյշ պատրիարքների ջանքերով մարոնական, ինչպես նաև Բալամոնտի օրթոդոքս վանքերում բացված դպրոցները հոգևոր հաստն ուսումնարաններ էին, որոնք ինչպես ծրարով, այնպես էլ աշակերտների սահմանափակ թվաքանակով չէին համապատասխանում մասնակրի պահանջին:

1814 թ. վատիկանի կողմից վերակենդանացված հիսուսյանները, 1820-ական թթ. իրենց կենտրոնատեղի ընտրեցին Բեյրութ և Փրանսիական Հյուպատոսարանի հովանավորությամբ և օժանդակությամբ սկսեցին նսանդուն գործունեություն ծավալել: 1839 թ. Բեյրութում և 1844 թ. Ջահլեում դպրոցներ բացվույց հետո, նրանք XVIII դարի վերջերից Վազիրի Մար Իլիասի վանքում գործող տարրական դպրոցի (85, հտ. 1, 487) հիմքի վրա 1847 թ. ստեղծեցին հոգևոր ճեմարան, իսկ 1855 թ.՝ աշխարհիկ գիշերօթիկ կուլյե Այսուտի էլ 1847—1848 թթ. հաստատվեց միմտապարան, սրբ 1853—1854 թթ. օժտվեց սուպերական իսկական սարքերով: Հիսուսյաններն այնուհետև դպրոցներ բացեցին նաև Մեկնի Բիբֆայա և Բիկաալի Տանաիլ գյուղերում, Ջեզդիեում, Գելթր ալ-Կամարում և Սալզայում:

1773 թվականից միառժամանակ մենիչևսան մնացած լազարյան-ների, իրենց հերթին, ֆրանսիական կառավարության նյութական օժանդակությամբ Այն Քուրայի դպրանոցը 1834 թ. վերածեցին լիբանանյան վանքերի համար անսովոր ճոխ գրագրանով գիշերօթիկ դպրոցի (85, հտ. 1, 254): Նրանց նախաձեռնությամբ էլ 1846 թ. Ֆրանսիայից Բեյրութի տեղափոխված «Գրություն բուլլեր» միաբանության միանձնուհիները, «Լիտանյան պրուպագանդայի» արամազարած միջոցներին միացնելով եվրոպայի կաթոլիկական երկրներում հանգանակված խոշոր դամարները, ստեղծեցին աղջիկների ընդարձակ ու բարեկարգ գիշերօթիկ վճարովի մի ուսումնարան (8, հտ. 2, 251—253):

Գավառական միսիոներները օրինակով մարոնական եկեղեցին, իր հերթին, սկսեց բազմացնել դպրոցները, այդ թվում, 1853 թ. ստեղծված միանձնուհիների երկու միաբանությունների նախաձեռնությամբ, տարրեր գյուղերում աղջիկների դպրոցներ:

Մարոնական և այլ կաթոլիկ ֆեոդալ-ազնվականական թև առևտրավաճառատական վերնախավի երեխաներին ֆրանսերեն լեզվով բար էության սխոլաստիկ ուսմունք ջանքերու վատիկանյան միսիոներների և նրանց որոշակիորեն աշակցող տեղական կաթոլիկ համայնքների արաբալեզու տարրական դպրոցներ ստեղծելու ետևին իրականում հարկապարհական հակազդեցություն էր բողոքական միսիոներների արագորեն թափ ստացած և իր շեշտված լուսավորամիտությունը բացահայտ հաջողություններ արձանագրող գործունեության զեմ: Ուրիշ հայաց, որ միսիոներների մանկավանդի-լուսավորական նսանդո բորբոքվել էր միայն ու սինթես այն բանից հետո, կոր մեկնապարսեց հոգևոր քարոզչությունը ողորմելի արգյունք էր սուսկ ապահովել և տակտիկական նկատառումներով որդեգրված լուսավորական քարոզը այս կամ այն չափով վերածվել էր կայուն ստրատեգիայի (226, 454—455):

Բոլոր զեկերթում լիբանանյան հոլաասարածում, հատկապես Բեյրութի քաղաքում, կրթագաստիարակչական գործի ծավալման շնորհիվ հետզհետև իր անհրաժեշտություն էր զգացնելու նաև կրթականավորական շարժումը խորացնելու խնդիրը: Այդ խնդրի լուծման ասպարեկում ևս նախաձեռնությունը պատկանելու էր ևս առաջին լուրջ նախադրություններն ուղեկցելու էին ամերիկյան միսիոներներին, մանապեսզ, որ մտափոր-մշակույթային նորասկիզբ նուզեղը Բեյրութում իրենց շուրջ հասնագրակապելու հողի վրա նրանց բացատրիկ նպատակ մատուցեցին նախ՝ տեղաբնիկ մտավորականները, սույն և՛ իրենց տարազդի պրակիցները:

Միսոններեքի համար առաջին մեծ հայտնագործութիւն եղաւ շէյխ Նասիֆ Բին Արզաւլա ալ-Յազիբին (1800—1871)։

XVII դարավերջին Հոմսից իրանական Քֆար Շիմա գյուղը տեղափոխուած քաղկեդոնական-մալթի տոհմից սերած ինքնուր բժշկի որդի, շէյխ Նասիֆը 1816—1818 թթ. Կէլք Քարքաֆայում հույն-կաթոլիկ Բընատիոս պատրիարքի, իսկ 1828—1840 թթ. Բէյթ ալ-Իինուս Բեշիր II-ի բարտուղարութիւնը վարելուց հետո 1841 թ. ընտանեաց Բեչումիում էր հաստատուել։ Բեկուզ սխտեմտադի կիթոթիւն շատացած, նա դասական արտերկրէն իր ժամանակի անգերազանցելի դիտակն էր և Ղուրանն ու ալ-Մուսնանքրին անգիր էր արել։ 1824 թվականից ամենուր արտասանւող գեղորնների հեղինակ, նա նաև անվանի բանասեր-քերականացետ էր, որի «Արաբական լեզվի կանոնների վերաբերյալ վերջին խոսք» աշխատութիւնը միսոնները 1836 թ. Մայթայում հրատարակել էին։

Ամբողջ կյանքում տարագով, կենցաղով, մտայնությամբ, աշխարհայացքով, լեզվով ու սնով թե ատեղծագործական մեթոզով անդիջում պահպանողական, շէյխ Նասիֆը, լինելով արաբերենի մաքրագրութիւն բժախնդիր պաշտպան, համառորեն հնուս մնաց որևէ օտար լեզվից թեկուզ մեկ քառ յուրացնելուց ու օգտագործելուց, հետեաբար միսոններէքին հասկանալիորեն պիտանի չէր որպես իրենց զավանդութիւն թե արևմտյան նոր ու առաջվոր գաղափարների բարողիչ։ Սակայն չէ որ նա բերականութիւն, տաղաշարհութիւն ու տրամաբանութիւն վերաբերյալ ձեռագիր վիճակում իսկ հուշակոված քաղամաթիվ ուսումնասիրութիւնների հեղինակն էր, որից ընդհանուր առմամբ երկու տասնյակից ավելի գրքեր էին գրվելու ընթացողի սեղանին (159, 1937—1939)։ Միտանուանակ, Թեկուզ և իր 60 մականանների «Պրական երկու շափերի ընկճուսք» մողովածուն (Բեչում, 1856), երբ տաղարանները՝ «Ռեհանի բուրմուսքը» (Բեչում, 1898), «Արեից ու լուսնից հետո երրորդը» (Բեչում, 1903) և «Առաջին մաս» (Հադաթ, 1904), ինչպես և ալ-Մուսնանքրիին մեկնաբանող երկը՝ «Արիւ-Քայիբի դիվանի հաճելի բուրմուսքը» (Բեչում, 1882) դեռ լույս չէին տեսել, այնուամենայնիվ ալ-Յազիբին արաբական գարտութիւն իր ժամանակի առաջին խոշոր վարպետներից մեկն էր համարվում։ Նշանակում է, որ նա կենսական անհրաժեշտութիւն էր և իր հուշակով ու հեղինակութիւնը, ն՛ մանա՛վանց գրական արաբերենի խորիմացրութիւնը, որի շնորհիվ միսոններից զավանդական թե կիթական-լուսավորական հրատարակութիւնները կարող էին վարկ ու հարգանք շահել։

Կրիմոսիին հիշու է ընկալել ու արտահայտել այդ իրողութիւնը, գրելով. «Իսկն այն է, որ և՛ եվրոպականացնող ուսուցիչները, և՛ նրանց կողմից եվրոպականացվող աշակերտները լավ էին հասկանում մի պարզ նշմարութիւնը. նոր առաջընթացի ճանապարհով երկրի առաջադիմումը նորավոր կլինի միայն այն դեպքում, եթե շատճանափակվի բրիտանայա արաբներով։ Արար մահճականները ևս, սիրիական աղաքանակութիւն գերակշռող մար կազմելով, պետ է Կեղքարվիկն երկրում սկսած առաջադիմական շարժման մեջ։ Իսկ զրա համար, հասակագետ արևմտամիտական գործուսելութիւն սկզբնական շրջանում, պահանջվում էր, որ բրիտանայաների կողմից ստեղծվող և իր զագափարական բովանդակութիւնը նոր արաբական գրականութիւնը հորինվող գրական այնպիսի լեզվով, որը մահճականների կողմից ևս ճանաչվեր որպես գրեց արժանի, անթերիորեն զատական, որին մահճականների իրավունքները արհամարհանքով հանուս ալ-Նասարա»-«բրիտանայաների լեզու», այլ խոսքով յուրատեսակ մարդու կողմով» (116, 385—386)։ Իր հեթիին Կառլուպակին, «Իսլամի հանրագիտարանում» ալ-Յազիբին բընութագրող հողվածում, այս կապակցութիւնը գրել է. «Շնորհիվ լեզվի գերազանց տիրապետման, շնորհիվ իր քերթվածների, մականաների և զատագրքերի, նա փաստեց և հարկազրեց հասկանալ, որ «ալ-արաբիյա ևս թաթառասար»-«արաբերենը չի կարելի բրիտանականացնել», երբեմնի սկզբունքը հնացել է և ամեն մի արաբալեզու բրիտանայա, որպես արաբական զգլի հետք, պետք է մասնակցի իր հայրենիքի վերածնունդին» (114, հոգ, 3, 231)։

Ալ-Յազիբին, ահա, իր կազմած մտ երկու տասնյակ դասագրքերով (քերականութիւն, քերթողական արվեստի, ճարտարաբանութիւն և այլ առարկաների վերաբերյալ) և միսոններենի ու այլ բրիտանական «բարբը» գլորեցնելում մանկավարժական իր երկարամյա աշխատանքով, նաև հրապարակվող գրքերի, առաջին հերթին Աստվածաշնչի վրա իր խմբագրական բրտիներով մեծապես օգնելու էր այն բանին, որ «մահճական արաբական աշխարհը՝ հարկազրեց ընդունել, որ բրիտանական արաբները կարող են գրել մահճական արաբներից ոչ-վատ, երբեմն նույնիսկ ավելի լավ, որ նրանց ստեղծած գրականութիւնը ոչ միայն ծիծաղելի չէ իր ձևով, այլև արար ազգին ու արաբերեն լեզվին պատիվ է բերում և ոչ թե վնաս, որ արաբական բրիտանական գրականութիւն, հետեաբար և նրա բերած նոր զագափարների հետ արաբական աշխարհը հաշվի չեստել չի կարող։ Ահա արանում է շէյխ Նասիֆի բուրբից ճանաչված պատմական-գրական խոշոր ծառայութիւնը, իսկ ամերիկյան մի-

սիրունները, փափախելով պահպանողական այդ շնչին և զորգործարարով նրա վրա, լավ էին հասկանում, թե ի՛նչ են անում» (116, 386)։

Եվ սակայն ոչ միայն դա։ Արարական նոր պատմավեպին նվիրված մենագրությունում ընդգծելով, որ Ն. ալ-Յազիբին և նրա մերձավորագրյուն ընկեր Բ. ալ-Բուսթանին «Տարգարծան անունների հետ է կապված արարական գրական նոր շրջանի ծնունդը» ու նրանց համար մասնավորելով «արարական մշակութային վերածննդի սյուններ» ընտրակարգումը, կրավորակին շարունակել է. «Ընդհան առած ... (նրանք) ուղղակի ազդեցություն չունեցան, նույնիսկ ավելին՝ անմիջական մասնակցություն չբերեցին արարական (նոր) գեղարվեստական գրականություն, XIX դ. այդ արտադրանքի սկզբնավորմանը, բանի որ նրանց գործունեությունը բացառապես պտտվեց սխոլաստիկ միջնագրի ավանդական շրջանակներում։ Այդ տեսակետից ալ-Յազիբին ավելի, քան ալ-Բուսթանին, վնասակար ազդեցություն ունեցավ երիտասարդ գրականության վրա, իր աշխատություններում մեջ բնութագրելուց առաջին պլան մեղծով բացառապես բանասիրական և ոչ թե իրական շահերը ու այդպիսով նոր գրականությունը միակցելով այն կախարդական շրջանակին, որում մասնացավ հինքը։ Այդ դեպքում, կհարցնի ընթերցողը, ո՞ր արժանիքի համար է անվանի արարական անվերապահորեն Յազիբի-Բուսթանի կրկնակի համար մասնավորել «արարական մշակութային վերածննդի սյուններ» մակդիրը, առաջինն անվանելով նաև «գրական վերածննդի նահապետ» (114, հտ. 3, 26)։ Պատասխանը տվել է կրավորակին ինքն իսկ. «Այնուհանդերձ նոր գրականության մեջ երկու գործիչների զեղը շատ կարևոր եղավ»։ Եվ հիշեցնելուց հետո «արարներն բրիտանոնեականացնելու» հարցում ալ-Յազիբիի դերը, շարունակել է. «Իր աշխատություններով ու գործունեությամբ նա դասական լեզուն տարածեց իր ցեղակիցների շրջանում և դրանով իսկ ձև կամ նյութեց մշակութային պոստնեյցալ այն ուժին որը, ինչպես հետագան ցույց տվեց, այնպիսի առատությունը լցված էր ճնշեց շեղահարի սիրիացիների մոտ, որոնք շատ արագ իրենց ձեռքը վերցրեցին գրական շարժման առաջնություն դախին» (114, հտ. 3, 26)։

Բոլոր դեպքերում նստի՛ք ալ-Յազիբին ու նրա հետ նաև Թուրքուս ալ-Բուսթանին՝ եթե ոչ հայտնագործելու, ապա գոնե նրանց բացառիկ արժանիքները մտավոր-մշակութային որոշակի մի առաքելության (և ոչ թե դուս միսիոներական նկատառումների) հուճուկ օգտագործելու հարցում կարևոր դեր խաղաց Կոստանի (Կան-Գեյկը (1818—1895)։

Հուզանգացի աշխարհահռչակ նկարչի՝ որբան կրոնադավանական իր պատկանելիության, նույնքան և ավելի իր հայացքների ու հասարակա-

կան-բաղաբական գործունեության համար կաթոլիկ հետադիմությունից հայտնվելով Եվրոպայից ԱՄՆ ապաստանած առհմի ծնունդ, Կան-Գեյկը եղել է ընդունակ, շեղահար և առաջավոր հայացքների տեր երիտասարդ եվրոպական մի բանի լեզունների հետ սիրապետելով բժշկագիտությանը, բնագիտությանը, քիմիային և այլ գիտություններին, 1840 թ. նա հատուկ պատմանաբով գործուղվել է Լևանտ՝ որպես բժշկի սպասարկելու միսիոներներին։ Ալ-Յազիբի, ալ-Ասիրի և այլոց օժանդակությամբ կարճ ժամանակում յուրացնելով արաբերենն ու ասորերենը և խորը ծանոթանալով արարական պատմության ու մշակույթի հետ, նա բարձրաարտադրական իր գաղափարների հետևորդ է դարձել տեղաբնիկ մտավորականների, առաջին հերթին իրենից մի տարով ջահն Բուսթուս ալ-Բուսթանիին։ Վերջիններին հետ միասնական ճակատ կազմած, նա լեր կարող շնորհգրել միսիոներների մեղացման ու նրանց գործունեության մեջ նպաստակազդեցություն մեղացման ու աստիճանական խորացման նպաստողական պահերի բազմացման ու աստիճանական խորացման ուղղությամբ։ Եվ, մեր կարծիքով, արարական ազգային-մշակութային Ջարթուրի գործին Կան-Գեյկի պատմական ծառայությունը առաջին հերթին պիտի գնահատել ցարդ աշխարհը արված ճնշեց այդ հողի վրա, մտանքով, անշուշտ, այն իրողությունն էլ, որ հույանական ժողովրդի ամերիկացի այդ դավալը վերջ է վերջո դարձել արարական նոր դրսւթության վաստակաշատ մշակներից մեկը։ Եվ իրոք, անհղային ծառայություններով, նա շուրջ կես դարի ընթացքում արաբերեն լեզվով հեղինակելու կամ արաբերեն էր թարգմանելու ոչ միայն գեղարվեստական, այլև բժշկագիտության, բնագիտության, քիմիագիտության, հանրահաշիվի, բարձրագույն մաթեմատիկայի, աստղաբաշխության, քերականագիտության և տաղաչափության վերաբերյալ շուրջ երկու տասնյակ և ասվելի քան 5000 սուպեր էլ լցնող աշխատություններ (121, 377; 156, հտ. 4, 197; 159, 1462—1465)։

Միսիոներների կրոնադավանական նոսնդի շեշտը առավել կամ նըվազ շափուկ մեղմելու, աննվազն տեղաբնիկ ժողովրդի սոցիալական ու մտավոր-մշակութային առաջընթացի պահանջմունքներին հատուկ ուշադրություն դարձնելու գործում որոշակի դեր էին ունենալու նաև դավադրություն դարձնելու գործում որոշակի դեր էին ունենալու նաև դավադրությունները, որոնց կարգաթողության, ավելի շուտ ներուսողմի և Պոյսի կղերաֆեոդալական վերնախավի կամայականությունների դեմ ըմբոստացման հարցում, վերջին հաշվով, իրենց ներգործությունն էին ունեցել նաև սուլթանական իշխանություններից հայած-վող դավանակից հույն հոգևորականության հանդիպ համակարանը՝ և

ներս բախտի նկատմամբ հայ բարձրատեսիճան կղերի կրավորականութեան հետ անհաշտութիւնը: Ճիշտ է, Վան-Դելիկի գործունեութեան ըսկրզրում կենդանի էր մնացել միայն նախկին Հակոբ եպիսկոպոսը, սակայն նա, ամուսինը մեծազգեցիկ տոհմի դուստր Հասու Մասազի, արարական միջաւայրում հարգարժան ծագութ աղա Բին Աբգար ալ-Արմանի դարձած, մամանակագրի վկայութեամբ, իր թոզնամտութեամբ ու բարեգործութեամբ: «Նույնվել էր թշխանավորների և կառավարողներին շքեատեում, խիստ ճարձարգիրք» էր դարձել և մեծ հեղինակութեւն էր վայելում «սիրիական ամբողջ երկրամասում», առանձնապէս երբամասի ամենագոր տեր Իբրահիմ փաշայի մոտ (159, 23): Վկայված է, որ Յորպէս բարեկամ Եղիպտոսի Իբրահիմ փաշային, ան մեծ ազդեցութեւն ունեցած այս վերջինի վրա կրեանանի բրիտանականութեւն վիճակին բարվորման համար» (7, 7): Հասկանալի է, որ միտոնրները շէին կարող հաշիճ շնտելի ծագութ աղային հետ, որի Թրքերի որդին և որդեգիրը՝ Հովհաննէս Վարդապետը, նաև այլ հայ պատանիներ, մի քանի տարի անց բոլորվելու էին Վան-Դելիկի շուրջը:

Այնքան, որքան առաջիկայում մի անգամ չէ, որ Կործ ենք ունենալու նահազային ծառայութեամբ ծագումով հայ գործիչների հետ, ապա անհրաժեշտ ենք համարում այստեղ մի քանի հաստատումներ կատարել: Նահազայական ծագումով հայազգի բոլոր գործիչները, որոնք կատարելապէս տիրապետել են դասական արարեանի և կարևոր տեղ են գրավում արարական նոր լեզվի շինարարների շարքում, արարացած համարվելու աստիճան թրծված լինելով հանդերձ արարական մշակութի խորունկ ջրերում, չեն թաքցրել իրենց ազգային ծագումը, իսկպատ չեն մոտացել իրենց մայրենին, գիտակ են եղել հայ ժողովրդի պատմական անցյալին ու մշակութային ժառանգութեան և որոշակապէս սերտ ադրնոլութեւն են պահպանել Բեյրութի, նաև կրեանան լեռան, Գամակոսի, Երուսաղեմի, Հալեպի ու Պոլսի հայկական օջայների հետ: Ի զեպ, արարական ազգային ու մշակութային պատմութեան արար բոլոր կարկառուն ու լրջախոհ հետազոտողները (հատկապէս անցած դարավերջի ու մեր դարի սկզբի դասականները), Ջեյդանից մինչև դի Թարրազի ու Տուսուֆ Ֆաղբեկ, հատուկ կարևորութեամբ ընդգծել են Իսհակի, Հասուների ու մշակութային հայկական ծագումը, կարծեն հուշելով այն արարական նահազային ծառայագրվելու մղող ազդակների համակարգում առավել կամ նմազ շափով արժեքավորելու անհրաժեշտութեւնը: Իսկ նահազայի մի շարք գործիչների հայկական ծագումը, մեր կարծիքով, իրօք ներանց մշակութային-ուսակորական առաքելութեւնը հրահանգավորող

ու խթանող ազդակների շարքում կարևոր օգակներէց, նրանց արարական ազգային-մշակութային Չարթունի գործին նվիրվելու մղող առաջնային զրգապատճաններէց մեկն է եղել:

Բանն այն է, որ այդ գործիչների առաջին սերունդը՝ Յաղութ աղան և ընկերները, ինչպէս վերեւում ակնարկեցիք, ընդհանուր առմամբ աճել էին արևմտահայութեան միջաւայրում XIX դարի առաջին տասնամյակներին սկսած ազգային, հոգեւոր ու մշակութային արդեն թուրքոսի վերածվելու նրանց հետնորդները՝ այդ տեղաշարժերի արդեն թուրքոսի վերածվելու, հատկապէս աշխարհաբար լեզվի, կրթական գործի ժողովրդականացման, ազգային օսմանսաղորդութեան ընդունման, կղերաֆեոդալական վերածվելու մեխիշանութեան վերացման համար մղվող պայքարի վերածվելու, ըստ որում նրանցից շատերն անմիջականորեն կամ ժրպարկանելով մեխիշանութեան վերացման համար մղվող պայքարի անհոգի գծով միջնորդաբար առնչվել էին այդ պայքարներին և իրենց առաջավոր հայացքների ու անհիշում կեցվածքի համար խստով հայածվել:

Որպէս յարմար է խորանկելով հայկական միջաւայրից արտամղված տոհմերի հատկապէս կրտսեր ներկայացուցիչները՝ Թրքերի Արգարիտը, Հովհաննէս Վարդապետն ու մշտնները, նաև սեփաւոր համերի պահպանողական կամ հետազնն ավագները, առաջին հերթին Ռ. Հասուներ, մարձախորն շեղվող երիտասարդները, առաջին հերթին Ռ. Հասուներ, իրենց մտավոր ու մշակութային խորունկ պատրաստականութեան ու դրեղ հնարավորութեանների գործարկման ասպարեղը ընտանեւորն որոնող հնարավորութեանների կտրված լինելու պայմաններում, դարձել էր ազգայինին կան-ազգայինից կտրված լինելու պայմաններում, դարձել էր ազգայինին համարձեք-փոխարինող: Այդ իրողութեան պորտակալով հանդուցված է նույնքան ուշագրաւ մի այլ հանգամանք. ազգային ինքնագիտակցութեան հասուն մակարդակ նմանած հայազգի երիտասարդ գործիչները, իրենց հասուն մակարդակ նմանած հայազգի երիտասարդ գործիչները, արարական ազգային-մշակութային Չարթունի գործը հայկականին համարձեք-փոխարինող զավանելով ու նրան ծառայագրվելով, փաստորեն ապարեղ էին հանում իրենց հակասամանյան-հակարեատիրական վերջին հաշիվով արևմտահայութեան ազգային ըզձանքերի նվիրագործման միտող ազատաթիբական նկրտումները: Այնպէս անբացատրելի ման միտող ազատաթիբական նկրտումները: Այնպէս անբացատրելի ման այն փաստը, որ արարեանից առաջ և արարեանից խոր տիրապետելով թուրքերենին, այդ մարդիկ դարձել են արարեանի համեմատ մշակութային թուրքերենից, երբ օսմանագիտութեամբ կարող էին առաջին կարգի արժանները դրողները անհոգի գծով միջնորդաբար առնչվել էին այդ պայքարներին և իրենց առաջավոր հայացքների ու անհիշում կեցվածքի համար խստով հայածվել:

շատ հետաքրքրական փաստեր, որինակ կարսի բերդի ուսական զորքի կողմից գրավմանը նվիրված Հասունի ներքոյը և ընդհանրապես նրա հեղինակի՝ արար մտավորականության շրջանում ուսական կողմնորոշման առախի շատագուր լինելը:

Վան-Գիլիի զրգամբ, Յաղուր աղայի քաղաքանքով և ալ-Յագի-չիի ու ալ-Բուսթանիի անվիշական աշկեցութեամբ, ահա, միտնանքներին հաջողից առաջինաց մեծ բայի կատարել՝ Բելլութում հիմնարկելով Գիտութունների և արվեստների տարածման սիրիական ընկերությունը, որի գործունեությունը ոչ միայն պիտի ընդունի որպես նահաջայի կարտը պահերից մեկը, այլև՝ որպես Մերձավոր արևելքի արաբական կրկրները լուսավորական (թեկուզ զեռ վերածննդականությամբ շղարշված) նկրտումների թափանցման սկզբնապահը:

Իր ժամանակին արար հեղինակներ Մ. Խալիլի և Ս. Տարրուխը (բնականաբար ոչ միայն նրանք) շեշտել են այբբենական մի ճյուղատուություն. օտարերկրյա միտնանքը վերջին հաշիվով պետք է կապակցուեն Արևելքը տնտեսական ու քաղաքական բնագավառներում նվաճելու Արևմտաքի փորձերի համալիրին (139, 23): Սովետական արաբագիտությունը այդ իրողությունն անառարկելի է համարում (113, 117—118): Եվ սակայն, չի կարելի համահասնել Խալիլի և Տարրուխի այն պնդման հետ, որ, արաբների «կյանքի սոցիալական ու մշակութային կողմը միտնանքներին հետաքրքրել է այնքան, որքան զրաքը հեշտացրել են քաղաքական ու տնտեսական առաջադրանքների կատարումը» (139, 23):

Արդարությունն ու պատմական ճշմարտությունը պահանջում են նշել, որ բացառություններ չլին այն մարդիկ, որոնց համար բողոքական դավատության (այլ ոչ-բրքեր անգլիական կամ ամերիկյան տնտեսական ու քաղաքական ներթափանցման) շահերը բնավ էլ չլին հոգեպարտվում մարդասիրական-բարեգործական առաքելությունը և հոգեբար-զավանական բարոյի հաջողությունն էլ նույնանում էր մտավոր-մշակութային առաքելության հաջողության հետո ի զեպ, Կուտլովն այս կապակցությամբ գտնելով, որ «անհրժեշտ է նշել եվրոպական միտնանքական կազմակերպությունների, առաջին հերթին միտնանքական դպրոցների գործունեության դրական կողմերը», ավելացրել է. «Նեշլայիսին էլ լինին կենտրոնական ղեկավարության պաշտոնական հանձնարարականները, եվրոպայի կրոնական միտնանքի արաբական կրկրներում գործունեությունը նշարորշվում էր եվրոպական բուրժուական հասարակության պահանջունքներով և նրա շահերին համապատասխանող միտղորտ ստեղծելու ձգտմամբ: Զի կարելի չնշել այն փաստը, որ կրոնական մի-

տնանքի ծառայողները, զգալի մասամբ աշխարհականներ, եվրոպական հասարակության որոշակի շահեր, սովորություններ ու պահանջներ անհեղ ընդհանրացուցիչներ էին» (113, 136):

Անհրժեշտ է նկատի ունենալ նաև այն իրողությունը, որ նահաջականների մտավոր-մշակութային գործունեությունն իր հիմնական ուղղությունով օրելակալորեն կարող էր նպաստել միտնանքների կրոնա-դավանական առաքելության հաջողության: Նահրան, արևելյան-արաբական միջավայրում տվյալ պահին առավել ձեռնտուն էր միտնանքների հոգևոր-ժամայնապաշտական նկատառումներին:

Այստեղից էլ՝ բնականորեն շարժառայ այն գործակցության, որ կրթական օջախներում թե Արևիական ընկերությունը շրջանակներում մի բանի տասնամյակ հանդես բերեցին բրիտանյա նահաջականներն ու եվրո միտնանքները և որի արդյունքն էր կապակցության մտավոր-մշակութային կյանքի աստիճանական անցումը (Շովհաննես Վարդապետի բառերով ասած)՝ «դրախտի ու դժոխքի, շար ոգու, խորհրդավորի, թախանների, անմահական ջրի ու ոսկեփետրածման, կիսաարդ-կիսաշենքի, մի խոսքով մարդկային բանականությունը ստորացնող» հավատալիքներից (22, 12), սխոլաստիկականության ու կրոնական դոգմատիզմով պարզավորված միջնադարականությունից զեպի գիտականությամբ ու մարդկայնությամբ սողորված մի նոր հանգրվան:

Աստիճանական այդ անցման հաջողությունը որոշապես պայմանավորող համագործակցության սեղանի վրա կողմերից յուրացանչյուրը դնում էր իր կարևոր լուսման. նահաջական մտավորականությունը արաբական մշակույթն ու արևելյան ավանդույթը՝ միտնանքներն ու նրանց հետ Վան-Գիլը՝ արևմտյան մշակույթի, քաղաքակրթության ու գիտության նվաճումները: Կողմերից յուրացանչյուրն, իր առաջադրությունների իրականացման շահերից նշելով, պետք է հետաքրքրին չափ արագ առավելագույնը յուրացնել իր գործակցի լուսմանից, ինչ-որ անխուսափելիորեն նոր որակ էր տալու իր իսկ լուսմանին:

Այլ պրոցեսի բնական արդյունքն էր լինելու միտնանքներին ու նրանց մարդկանց աստիճանական օրարտականացումը. Սմիթը, Վան-Գիլի և մյուսները, այդ թվում Շովհաննես Վարդապետն ու ազգակից ընկերները, իրենց գործունեությունը մի որոշակի հանգրվանում եթե արդեն կատարելալ արարներ չլին դարձել, այսպե ասավել կամ նվաղ չարքեն կատարելալ արարներ չլին դարձել, այսպե ասավել կամ նվաղ չարքեն կատարել էին կենցաղով ու մտայնությամբ ամերիկացի, հուանգացի, փոզ զադարել էին կենցաղով ու մտայնությամբ ամերիկացի, հուանգացի, հայ են լինելուց ու նրանց մտավոր-մշակութային նախապահական հայ են լինելուց:

շեղաված արևմտական-գրեկ դիմագիծն էլ տեսանելիորեն զարգարվել էր արևելյան-արարական տարրերով:

Այդ բարձր երևական արդյունքն էր լինելու, մյուս կողմից, արարական պաշտօնաբան մշակույթի պատմության մեջ մի նոր որակի՝ նահայտական մշակույթի կերպավորման սկիզբը: Կերպավորման հիմնական ատաղձը արարական լեզուն ու մշակույթը և հիմնական եղանակը արևելյան ավանդույթը լինելով, իսկ արևմտյան-եվրոպական ատաղձը մեղավ տակ փոխառիկ-վերնամասային, նահայտական մշակույթը հենց իր լիրանայան նախաբաններից չէր կարող էնպես արարական-ազգային շինել: Իսկ զա, անկասարար արարական հիմքի վրա ընդելուզվող վերնամասային թույլատրելի շափոթի, ընկալման ու կիրսման եղանակի և հիմքի վրա ներգործության աստիճանի ու հետևանքների շուրջ առաջանալիք արարակաթմություններից, պետք է համարվի Սերիպիան ընկերություն շուրջ համախմբված մտավորականների պատմական կարևոր ծառայությունը արարական ազգային-մշակութային Չարթունքին:

Միսիոներները տակավին 1842 թ. ապրիլին Վան-Գեյզի նախագահությամբ կազմել էին հասույթ մի կոմիտե, որին առաջադրված էր տրբված սովորող պատանիների և մտավոր սրտակի պատրաստություն ունեցող երիտասարդների մասնակցությունը ստեղծել համաշխարհային գիտական ու զեղարվեստական նվաճումները պրոպագանդելու և որանով իսկ Բնյութում մտավոր-մշակութային կյանքը այլտեսակցանելու կոչված մի ընկերություն: Լիրանայան պատմության էջերում իբր նախադեպը շունեցող 1841 թ. միջհամայնքային արյունահեղ պայքարին և 1842 թ. Շիշար տոմարի իշխանապետության վերացմանը հաջորդած թուճորոհի պայմաններում, անշուշտ, անհնարին զործ էր այդպիսի ընկերության հիմնադրումը, թեպետ միսիոներների մասնակցությունը տեղաբերիկ մտավորականների հավաքումներ սկսել էին պարբերաբար կայանալ հենց այդ ժամանակ, ալ-Յաղաչի բնակարանում, ընտրված և առարկա դարձնելով գիտական, այդ թվում առաջին հերթին արարական լեզվի ու գրականության զարգացման հետ առնչվող հարցեր (201, 51):

Գոյառման ու նախնական գործունեության շուրջ հեղամյա մի շրջան բուրբուխուց հետո, 1847 թ. հունվարին միայն, Շեքիրյան Սահմանադրության պակի ջան միայն կիրառմանը ստեղծված հարաբերաբար բարենպաստ պայմաններում պաշտոնապես ծնունդ առած Գիտությունների և արվեստների տարածման օբիեկտայն ընկերության նպատակները հասակորեն շարադրվեցին նրա Կանոնադրության երկրորդ հոդվածում: «Կիճարանությունների, նամակագրության, քանավոր ե-

լույթների և հարրոգումների միջոցով անդամներին ծանոթացնել գիտություն և արվեստի հետ: Հնկերություն առաջադրանքների համապատասխան հավաքել հասակայն արարական ձևագիր ու տպագիր մատյաններ ու փաստաթղթեր: Գիտության և օգտակար գիտելիքների տիրապետելու բնդհանուր ձգտում զարթնեցնել՝ բացառելով կրոնին, բարբրին ու քաղաքականության վերաբերող միևնի հարցերը, որոնք այս ընկերությանը խորթ են» (88, հտ. 2, 378):

Հնկերությունն ուներ ղեկավար մի մարմին, որի կազմը հետևյալն էր. նախագահ՝ Է. Ամիթ, նախագահի տեղակալ՝ Ու. Թոմսոն, Կ. Վան-Գեյզի և Զ. Վարդապետ, բարտուղար՝ Բ. ալ-Բուսթանի, գանձապահ՝ Մ. ալ-Ամիրյան:

Անգլո-ամերիկյան միջավայրին Չոն Վրդապետ անունով ծանոթ Հովհաննես (Յուհաննա) Վարդապետը (1826—1908) կարգավող Հակոբ Պոլոյցիի որդին էր, Կրիմսկին թեպետ նրան մի ղեկպրտ «արաբացած» հայը, մի այլ զեղարում անգլիացած սիրիսցի» (116, 537), ասույն նա, ինչպես տեսնելու ենք, իրականում մինչև վերջ էլ չի խզել հոգեկան կապը իրեն ծնունդ աված ժողովրդի հետ: Նախնական կրթությունը Աբելյի միսիոներական «բարձր» զարրոցում ստանալուց հետո, հայ պատանիի ուղարկվել է Շուտլանդա և երկրորդական ու բարձրագույն ուսումով որպես բարոյիչ Լիրանան վերադարձել, իր հետ բերելով նաև բժշկական գիտելիքներ, որոնք հետագայում կատարելագործելու էր Լեյբնիսբուրգում և նյու Յորքում (93, 74: 157, հտ. 2, 269: 156, հտ. 4, 198: 163, հտ. 2, 64):

Ժամանակագրի վկայությամբ (11, հտ. 3, 410: 12, հտ. 1, 314), Միրական ընկերությունը 1848—1849 թթ. ուներ բացառապես քրիստոնյաներից բաղկացած հիսուն անդամներ, որոնցից տասը՝ Գամակոսից, Տրիպոլիցի, Մալաթիցի ու Սաֆեդիցի թղթակից անդամներ (156, հտ. 4, 68): Որպես հետաքրքրական փաստ արձանագրենք «անդամակցությունը» բնիկ սալցացի մահմեդական շեյխ, ալ-Ազարում սովորած օրենսգետ-աստվածաբան և լեզվաբան-քերականագետ Յուսուֆ ալ-Ասիրի (1815—1889):

Հնկերության անդամների հետաքրքրությունների շրջանակի լայնության, ղեկի նորը չեթմ ձգտման մասին կարող են վկայել ներքին թե հրապարակային հավաքումներում կարգաված դասախոսությունները, որոնց մի մասը 1852 թ. ամփոփվեց «Գիտությունների և արվեստների տարածման սիրիական ընկերության աշխատություններ» գրքում (տե՛ս 22): Զ. Վարդապետ՝ «Գիտելիքների աճի մակարդակը այժմյան սերուն-

դում ու նրա պատճառները» և «Մտավոր շարժումը Սիրիայում վերջին ժամանակաշրջանում», Մ. Մշակա՝ «Դատադրություններ անտիպազա-տության վերաբերյալ», Մ. Մզուար՝ «Առևտրի հիմքերի մասին», Ս. Նատաֆալ՝ «Բնության օրենքների հիմքերը», Ն. ալ-Ֆադիշի՝ «Սիրիայի առևտրական կապը» և «Արաբական բերթողության օգտագոյման մասին», Ն. Ն. Նատաֆալ՝ «Պետական գործիչների զարգացման օգտավետությունը» և «Ճառ բույսերի մասին», Հ. դը Ֆորեստ՝ «Գիտությունները հին արաբ-ների մոտ», «Բնական գիտությունների սկիզբը» և «Ներխանների դատա-իրարակության մասին», Բ. ալ-Բուսանի՝ «Ներկայից մարտիների և արևի արթնյալիկների մասին», «Բելջուրի վերաբերյալ սեղեկանք» և «Ալ-Հարիրիի սեղեղագործությունը»: Առանձնապես փոթորկոտ արձա-գանք է գտել ալ-Բուսանիի 1849 թ. ղեկավարած «Կանանց զարգա-ցման օգուտի մասին» թեմայով ղեկուցումը, որը, Ջ. Ն. Բագի Տավատ-մամբ, Արաբական արևելքում իրական սեռի կրթության անհրաժեշտու-թյունն ընդգծող առաջին ելույթն էր փաստորեն (135, հտ. 2, 413):

Սիրիական ընկերության գործունեության պաշտոնապես ընդուն-ված լեզուն արաբերենն էր, որով ընթերցվում էին ղեկուցումների ճըն-շող մեծամասնությունը (22, 11):

Ընկերության գործունեությունն իր ժամանակին բարձր դնահատա-կանի է արժանացել Գեորգիայում, Ֆրանսիայում, Ռուսաստանում, Անգլիայում և այլուր: Սկսել խոստ բարենպաստ ազդեցություն է գործում ընդհանուր զարգացման վրա, — ընդգծել է ավստրիացի արևելագետ Ա. Ֆոն Քրեմերը (241, 147):

Անհրաժեշտ է այստեղ պատասխանել այն կարևոր հարցին, թե սո-ցիալական պատկանելիությունը ի՞նչ ղեկը ունի ղեկոր միխոններների շուրջ համախմբված ու նրանց աջակցությունը Սիրիական ընկերության շրջանակներում մշակութային եռուն գործունեություն ծավալող սեղա-րեիկ մտավորականները:

Հենց սկզբից ասենք, որ չի կարելի համաձայնել արաբական, այդ թվում իրանական լուսավորական շարժման նախաբայիլը զուպի մա-սամբ ֆեոդալական միջավայրում բեռնացնելու միտող կեիին այն պնդ-ման հետ, որ Սիրիական գիտական ընկերության անդամներն ու թղթա-կից անդամները ստեղծում էին ֆեոդալ-փաշտապետական շրջանակից, ներկայացուցիչներն էին ուղղակի կամ անուղղակի առևտրի հետ կապ-ված բնասնիքների և տեղական մտավորականության» (119, 74), առա-վել ևս Ուսամանովի այն կարծիքի հետ, ըստ որի ընկերության անդամնե-

թը «Ֆեոդալների ունեւոր սոհմերի ներկայացուցիչներ էին» (132, 56; 133, 31):

Իրականությունն այն է, որ արաբական աշխարհի առաջին, այն էլ ղե-պի լուսավորականությունը միտող մշակութային կազմակերպության ան-դամները ճնշող մեծամասնությունը սերել էին առևտրավաշտառու, ար-գիկ իսկ կատարելապես բուրժուականացած ընտանիքներից և անձամբ էլ, հաճախ հակառակ իրենց երիտասարդ տարիքին, ոտից զուլա միջըժ-ված էին ներքին և հատկապես արտաքին առևտրի ու ֆինանսական գոր-ծարարների մեջ, միաժամանակ բազմապետական կապերով ծառայելով եվ-րոպական կապիտալիստական տերությունների ղեկավարողական ներ-կայացուցչություններին: Ինչ վերաբերում է փոքրաթիվ այն մարդկանց, ում համար սեղանատի աղբյուրը մտավոր աշխատանքն էր, սպա նրանք էլ հասարակ ծագմամբ այլ բուրժուականացած կամ ավելի ու ավելի բուր-ժուականացող տարրեր էին: Իրենց սոցիալական գրուխամբ այս տեսա-կետից բնութագրական են կերի թվալիցած հինգ սոհմերը:

1. Մատուսները, ըստ կեիին՝ «բելջուրցի խոշոր առևտրականներ, որոնք գրաստանակներ կունենին Մարսելում, Լիոնում և Լոնդոնում»: Դա ճիշտ է, Մզուար կղբայրներից Միխայիլը (Նախալ) իրոք էլ արևմտա-երոպական կապիտալիզմ շողկապված հարուստ առևտրական էր և ֆրան-սիական հյուպատոսարանի թարգմանը, իսկ իրավաբան Նիկոլայ՝ Բել-ջուրցի առևտրական առյանի անդամը:

2. Կատաֆագոները, ըստ կեիին՝ «առևտրականներից»: Դա ևս ճիշտ է, մանավանդ որ սոհմը համարվում է Ասատում բանկային գործաբ-րների սկզբնաղբյուրներից:

3. Թրատները, ըստ կեիին՝ «բելջուրցում հայտնի էին իրենց հա-բրատություններ և առևտրով»: Դա էլ նույնքան ճիշտ է, Արձանագրենք, որ Մալիբին Բուսարոսների, Բուխյիների և Մուրսոսների հետ Թրատներին ևս հիշատակել է որպես «թոշոր հարստություն կուտակած առևտրական մաղանատներ» (128, 214—215):

4. Նատաֆաները, ըստ կեիին՝ «Տրիպոլիից աղնվատոհմ աստիճա-նալորներ»: Դա ևս ճիշտ է, եթե «աղնվատոհմը» չի նշանակում «աղնը-վական»: Ընկերության անդամ նիմաթուլլայի (1812—1887) հայրը և-ղիպտական տիրապետության ժամանակաշրջանում աստիճանավոր պարձած հարաբաժան մի մտավորական էր: Ինքը՝ նիմաթուլլան մասնա-դիտությունը ֆինանսիստ էր և որպես այդպիսին էլ աշխատել է քաղա-քապետական խորհրդում, մինչև կղբայրը՝ Սեյիմը (1828—1902) մինչև իսկ իրավաբանի և դատախոսի մասնագիտություններն է համասեղել

Նախկին թուրք ռազմաֆեոդալ աստիճանավորների ու նրանց արքանակ տեղաբնիկ ֆեոդալ ազնվականների փոխարեն արաբական երկրամասնաբույս, հատկապես Սիրիայում իշխանության գլուխ բարձրացող սոցիալական նոր խավը՝ երկրաչացված է եղել որոշ իմաստով պայմանակաճորեն հողատեր շրջանակներով, այն մարդկանցով, որոնց համար բնորոշ էր արևելախլովը և բազարային առևտրատնտեսական էլյաներին աշխույժ մասնակցությունը (130, 10):

Եթև, ուրեմն, Նահգա-Վերածնունդ զուգադրումը անհիմն հայտարարելու համար ինչպես առաջին, այնպես էլ հետագա նահգայականների զգալի մասի սոցիալական դեմքը ազնուտ երկրաչացնելու, նահգայականների հիմնական մասին ֆեոդալ-ազնվական, ֆեոդալ-կալվաժառեր և հողերական զարմնելու կենի փորձը հիմնադրել է, ապա և ավելի բան հիմնադրել պիտի համարել նրա այն տեսակետը, որ «սկզբում Նահգային խթան հանդիսացավ ֆեոդալ-ազնվականական վերնախավի՝ եվրոպայի հետ մենամարտում իր դիրքերը պահպանելու ձգտումը»: Բանն այն է, որ ակնարկն, այստեղ, վերաբերում է մո՛համեդ-ալիական «վեր-նահալին» և նդիպտոսի փոխարքայի միջոցառումներին: Դա անհերքելի է այն իմաստով, որ ավելի ժամանակաշրջանում միայն Մ. Ալին ու նրա ռազմաֆեոդալ արքանայակներն էին, որոնք ինչպես իրենց անձնական-փառասերական, այնպես էլ մասնական Իսլամին, ավելի շուտ Օսմաններին տո՛ճի բռնատիրական պետության շահերից զրզված, մտորում էին ԵՊՎ-րոպայի հետ մենամարտում իրենց դիրքերը պահպանելու» միջոցառումների մասին: Այդ միջոցառումները ու մի կապ ու առնչություն էին կապող ունենալ արաբական Նահգայի հետ, որը արաբական ազգային ու մշակութային Զարթոնքին նպաստակամ շարժում լինելով, կարող էր միայն ու միայն տուժել իսլամամուղ-օսմանամուղ այդ միջոցառումների առանձին խցորի վերածնվելուց: Այլ խոսքով այն, ինչ կենի համարել է Նահգայի «սկիզբ», փաստորեն պարզապես Հակահնահգա էր: Նախորդ զլխում անհրաժեշտ շահերով խոսած լինելով Մ. Ալիի ինչպես էություն, այնպես էլ նրա ռազմամեծ «լուսավորականության» իսկություն մասին, այստեղ ավելացնենք, միայն, որ մո՛համեդ-ալիական բարենորոգությունները կարելի է և պետք է առնչել Նահգայի հետ, սակայն միայն ու միայն իրենց անուղղակի արդյունքով, փոխարքայի հաշվարկներից ու ակնկալություններից անկախարար և նույնիսկ ինչ որ տեղ ի հենուկս դրանց, թեկուզ և օրյեկտիվորեն արձանագրված մտավոր-մշակութային տեղաշարժերով, որոնք էլ եզրիպտական ազգային-մշակութային Զարթոն-

քի՝ XIX դարի բուն իսկ երկրորդ կեսի այդ երևույթի համար կարևոր նախադրյալ էին:

Ի միջի այլոց, Նահգա-Վերածնունդ զուգադրումն անհիմն հայտարարելու համար կենից դիժել է նաև մի երկրորդ՝ «ծանրակշիռ» փաստարկի, որը հետևյալն է. «Վերածննդի զարաշրջանում հողեկան կյանքում տեղի ունեցավ խոր փոփոխություն՝ ղեկի անտիկ մշակույթի դիժելու հիմամբ: Այդ ժամանակաշրջանի համար բնորոշ էին պայքարը սոցիալատիկայի ու կրոնական զոգմատիզմի դեմ և հումանիզմի զագափարների լայն տարածումը: Նահգան նշանակում էր բազմադարյան լճացման ժամանակաշրջանից հետո մշակութային կրակի աշխուժացումը՝ կապիտալիստական միլոպայի հողեր արժեքների լայն փոխառնման (համենայն զեպս ազդեցության) հիմքի վրա, բոտ որում «կենսուրբա ազատամտությունը» և հումանիզմը նրա համար տիպական էին» (119, 31):

Նախ՝ այս սփաստարկին հիմնական շնորհ մասին, այն մասին, որ կիև Վերածնունդը անտիկ մշակույթի օգնությամբ հողեփոխել է հասարակությունը, ապա Նահգան իր արևմտամեվրոպական հողեր արժեքների ազդեցությամբ, ավելի շուտ՝ լայն փոխառնությամբ պարզապես աշխուժացրել է զարավոր լճացում արած արաբական մշակութային կյանքը:

Հիշեցնելուց հետո, որ կենի համար Նահգան ու «եվրոպականացումը» (կամ «մոդերնիզացումը») նույնական են (119, 30—31), XVIII—XIX դարաշրջանների կենտի պատմության մեծ լավագույն մասնագետներից մեկի՝ Ի. Մ. Սմիլյանսկայայի հետ կրկնենք, որ 1960-ական թթ. սկսած նույնիսկ արևմտյան արևելագետների շրջանում «կապիտալիստիկ երկրները զգվում», նախկինում իրենց այնքան սիրած ու աշխրդած հանկարճ՝ «ավանդական այն հայացքը, որի համաձայն արաբական աշխարհի՝ «մոդերնիզացումը տեղի է ունեցել լոկ էվրոպական ներդրությամբ» և որ «ծագել է այդ պրոցեսի ներքին նախադրյալները սրունելու պրոբլեմը» (130, 6): Տակալին 1966 թ. Քիկագուհի համալսարանում կազմակերպվել է միջազգային հատուկ մի կոնֆերանս, նվիրված՝ «Միջին Արևելքում մոդերնիզացումը» (XIX դար») թեմային: Կոնֆերանսի ղեկավարներից մեկը հարցը ձևակերպել է այսպես. «Մոդերնիզացումը արտաքին ազդեցության կողմնակա արդյունք է հանդիսանում, թե՛ հենվում է նախընթաց ժամանակաշրջաններում հասարակության և անտեսության մեջ տեղի ունեցած անկատելի, այլ կրիտիկական փոփոխությունների վրա» (130, 6):

Կա և շատ ավելի կարևոր մի հանգամանք է, որ Քելլուֆֆի և Նոգուսյանի առաջին կազմակերպության՝ Սֆրիական գիտական ընկերության շուրջ համախմբված մարդիկ եղել են երկչերտ. ուսումնական մթնոտորական երիտասարդներ և ուսումնաստենչ պատանիներ: Առաջինների համար ընկերության ներքին հավաքները եղել են վիճարանական ասուլիսների և մտքերի փոխանակման ասպարեզ (անկամներից մենք հարգումսր ներկայացնում է ինչ որ Քելլ, որին հակառակ տեսակետներ է շարադրում մի այլ անգամ), որում պետք է աստիճանաբար կողմնորոշվեր, իր զոդոջ բալլերն առներ և հաստատուն ոտքերի վրա կանգներ ուսումնաստենչ պատանիների բազմությունը: Հասկանալի է, որ մյուս կողմից, զարձալ առաջինների համար, հրապարակային հավաքները կղել են արդեն ավելի լայն հասարակության շրջանում մտավոր սեղաշարժեր առաջ բերելու, իրենց մշակութային-լուսավորական գործունեության հասարակական հենարան ստեղծելու ասպարեզ: Ըստ այդմ էլ, ճիշտ է, անտեղի կլիներ գերազանցատել ընկերության այս հանգրվանի հավաքական գործունեությունը, ժամանակը կհետ հրապարակային հավաքական գործունեությունը, ժամանակը կհետ հրապարակային հավաքական գործունեությունը, ինչպես արվել է մինչև այսօր: Եվ սակայն անպայման անարդարացի կլինի նաև թերազանցատել ընկերության գործունեությունը: Վերջին հավելով ընկերության հրապարակված ծրագրում առաջադրված նպատակներն անհամեմատ համեմատ էին, քան անդամների վերնաշերտի բուն նպատակակետը և լույս ընծայված միակ ժողովածուի բովանդակությունն էլ շատ հեռու էր ոչ միայն այդ վերնաշերտին հուզող հարցերը ն սպասելուց, այլև՝ նրա գիտական ու գրական իսկական մակարդակի հանլին լինելուց:

Համոզվելու համար բավական է թեկուզ մասնակի անդրադառնալ ընկերության անգամներից մեկի՝ մեզ համար այլպես հետաքրքիր հայտադրի արարածի բանաստեղծ, գրականագետ, ժամանակագիր ու պատմաբան Իսրենզեր Արզարիտի (1826—1885) գործունեության, որ իր արտացոլումը շուրջ «Աշխատությունների» էջերում և այդ պատճառով էլ ամբողջովին վերջի էլ սովետական արարածներին ուշագրավությունը: Արար ժողովրդի պատմության և գրականության լայնքով ու խորությամբ ուշագրավ ուսումնասիրումն սկսելով զեռ մինչև ընկերության հիմնադրումը, Քելլուֆֆու, նա կատարելագործման է գնացել Փրանսիա և Անգլիա: Իր հետազոտությունների հրատարակությանը նա ձեռնարկել է 1852 թ., լույս ընծայելով «Արարների պատմության ասպարեզում ցանկությունների լրումը» (տե՛ս 19), որը վերամշակելով է 189 էջից 408 էջի հասանու-

լով, «Ցանկությունների ճոխացված լրումը արարների պատմության ասպարեզում» խորագրով վերահրատարակել է 1867 թ. (տե՛ս 13): Արզարիտը 1858 թ. ընթերցողների սեղանին է դրել նաև «Արար թերթողների գտնակարգման ծաղկաստան» 288 էջանոց մատյանը (տե՛ս 14), իսկ 1864 թ. «Հոգու ըզձանքը (Անթար Արբի թերթի ձեռնարկում) սկզբում 92, վերահրատարակելիս 204 էջ դարձած գիրքը (տե՛ս 17):

Այս մատյաններով չի շրջափակվում, անշուշտ, Ի. Արզարիտի գրական, ընթերցարարական մտավոր-մշակութային գործունեությունը: Նրա գրքին են պատկանում նաև 1869 թ. Նեղինակում «Արտասովոր անցուղարձեր կիրանան լեռան կյանքում» աշխատությունը (տե՛ս 44), գլուխգործոցը՝ «Շահրիար ալուծակերպ անհաջիբ արքայի պատմության մասին մտքերի բուրժուներ» դիուցազնեղբույնները, որ առաջին երկարաշունչը (200 էջ) պոեմն է արարական դպրության (տե՛ս 15), պատմագիտական «Իրահիմյան արժանիքներ և խղիվական սիրանքներ» (տե՛ս 16) 184 էջանոց երկը (Մամուդ Մաքսուտի օրհանկանությունը), «Եղեցիկազարդ վերներ հոգու գրտանք» բարձրարի օրհանկանը և քնարական թերթի ձեռնարկի ժողովածուի (տե՛ս 18) առաջին հատորը են (159, 23—24):

Եվ սակայն մենք պայմանականորեն շեշտը դնում ենք առաջին երկր անուն՝ մինչև Սիրիական ընկերության երկրորդ հանգրվանի սկիզբը լույս տեսած երկերի վրա միայն, որպեսզի ցցուն գարձնենք հետևյալ իրողությունը. Արզարիտին որպեջետոջ հարցերի հարցը տարիներ շարունակ եղել է արար հասարակությանը գիտականորեն մատուցել սեփական փառավոր անցյալը, առաջին հերթին մինչխալամական ժամանակաշրջանի մշակույթը, հատկապես նախարային շրջանի երբևէ չգերազանցված թերթիությունը: Այդ գործի ազգային-պատմական նշանակությունը հասկանալի կդառնա կթե ասենք, որ այլով ժամանակաշրջանում, ինչպես էլ զարմանալի թվա, արարական շահրիլյան, ճիշտ է, հայտնագործվել էր արդեն եվրոպական արևելագետների կողմից, սակայն արարներն իրենց վերահայտնագործումը էին զեռ Արզարիտի մատյանների տիպի հրատարակությունների օգնությամբ և որ: ինչպես իր արարական «Հանրագիտարանի» էջերում բնոցծել է Ց. Ե. ալ-Բուսթանին, ինչ լայն հասարակությունը, արար մտավորականներն անգամ հարկադրվելու էին այլով հանգրվանում դիմելու այդ մատյաններին: Այս իմաստով էլ անարդարացի են ինչպես Հ. Արարյանը, որի կարծիքով «Արզարիտի հերկը զազափարխոսականորեն խոր չեղավ արարական գրականության մեջ» (տե՛ս 30), այնպես էլ Կրմսկին, որի համար Արզարիտը պարզապես «գիտակ է մինչխալամական արարական գրականու-

թյան» (116, 542): Այս կայսրացուցմամբ շեշտենք, նաև, որ Աբգարիոսի 1852 թ. լույս ընծայված «Նիհաջաթ ալ-արաբ ֆի խաբար ալ-արաբ» ինքնուրույն Հեղինակության 1867 թ. վերահրատարակությունը հինգ տարի անց միայն եզրիտական նահաջականները, հանձնին Մ. Ա. Աբգ ալ-Ռահիկի, 1872 թ. հրատարակելու էին համարյա նույն խորագրով մի մատյան. «Նիհաջաթ ալ-արաբ ֆի թարիխ ալ-արաբ», որը սակայն ոչ այլ ինչ էր, եթև ոչ ֆրանսիացի արևելագետ Մեղիլյոյի 1852 թ. Փարիզում տպագրված «Արաբների պատմություն» զրի քարգամսույունը:

Մեզ համար էական նշանակություն ունի այն իրողությունը, որ Աբգարիոսի, նաև նրա համախոհ ուրիշ նահաջականները, օրինակ՝ ն. Նաուֆուսի շահիլյույանի պատմության ու մշակույթին նվիրված «Արաբների բնույթի երաժշտական ծննդան» ու մյուս աշխատությունները (156, հտ. 4, 262) արաբական անտիկ մշակույթը, հատկապես դասական բերթողությունը արաբ հասարակության վերստին ու նորովի մատուցելու և հնա-գրանի «լուսավոր պատկերներով» արաբական ինքնագիտակցությունը կարևորելու նուսնին էին մատուում: Այդ զրբիցով Աբգարիոսն ու նրա համախոհ-հետևորդները ներտևի են իրենց համերկրացիների հոգևկան կյանքում բնկում ստաշ բերել հնազարի մշակութային նվաճումների օգնությունը ու մղել նրանց՝ փրատուր անցյալը կրկնելու սխրանքին: Հասկանալի է, որ էթև հնազարբ օտմանական Վերածննդի զործիչների համար հիմնականում հեղինական էր եղել, այսպ վերջինիս զանցառումն ու սեփական հնազարին դիմելը արաբ վերածննդական լուսավորիչների ոչ միայն կարևոր առանձնահատկություններից մեկը, այլև մեծություն վկայագրերից ուչագրամբ պետք է համարվի:

Մեզ համար այլապես հետարբերքի մի զործիչ ես՝ Գրիգոր Վարդապետը, կարող է հուշարար լինել Սիրիական բնկերության շուրջ խմբված մարդկանց վերածննդական լուսավորիչների հանգամանքի վերաբերյալ: Նաև այն բանի, որ հակառակ էինքին պնդման, արաբ նահաջականներին ես բնորոշ էին ուրենանապանները հումանիզմն ու «կենսուրախ ազատամտությունը»: Գրախառար նրա ուրվանկարային դիմագիծը դիմապատկերի վերածելու համար փաստերը խիստ սակավ են: Մեզ հայտնի է, միայն, որ Սալգալում ծնվել է 1827 թ. կրտսեր եղբայրն է Հովհաննես Վարդապետի, սովորել է Բելուրի միխոներական դպրոցում, անձնեկ Արդպալուսի, որտեղից 1854 թ. Ասանտ վերագործի տպավորություններն ու Սիրիայի և սիրիացիների պատմական անցյալի, ներկայի ու ապագայի շուրջ մտորումներն ամփոփել է «Սիրիան և սիրիացիները» անգ-

լերև երկհատորյակում (տՆ՝ 86): Իրավամբ է, անշուշտ, Ս. Վարդապետյանը նրան բնութագրել որպես ստաղանգավոր զրող, բանաստեղծ, սուսմի և լուսավորության շատազով, կանանց իրավունքներու պաշտպան, հեռագիմությունը և բունակալությունը խարազանող բնրոտ, արաբ ժողովրդի վարկն ու դատը պաշտպանող և մարգարե մը» (93, 93—94 և 96):

Եվ իրոք, Սիրիան ու սիրիացիներին, այդ թվում հատկապես լիբանանցիներին մակերեսայնորեն դատող ու խմբող եվրոպացիներին ամենարտու ն կրթով հակաճանուցող հետո, Գրիգոր Վարդապետը չաք չի խնայել անցյալ պատմամշակութային փորքի ողնկուղումը հոգևփոխելու իր հայրենակիցներին և մղելու նրանց՝ ներկային ու ապագային նայելու կենսուրախ ու լավատես հավատքով: «Փյունիկիի վաճառականները իշխան վաճառականներ էին կոչվում ու նրա նավագրերը հանրածնող էին իրենց երգերով: Փյունիկեն իր ժամանակի Անգլիան էր, ուներ բազմաթիվ կուլուշներ, որոնք ծառայում էին բաղաբակիթություն տարածելու,— գրել է ես, կարծես պեղելով ի հիշույց հանելով անցյալը, որպեսզի անմիշտպան էլ շարունակի վերածնություն մի կոչով.— Անցյալի ստվերներ, սթափվեցեք ու ներշնչեք բնարը, զարթնեցեք այժմ անս Փյունիկիի ուժերը: Հատ. 1, 100): Հեղինակն ապա օրտի մորտորով է հաստատել. «Ավա՞ղ, Փյունիկիի համարավոր բաղաբներն այժմ լքված են և ավերակ: Ոչ ես են նրա նավազանքը և ծովը, որ ճանաչում էր նրանց ու նրանց անունով էլ կոչվում էր, այլ ինչ էլ ճանաչում նրանց: Ստար նավեր են այժմ խալսում նրա կոհակների վրա ու շողենավեր ակոսում նրա չրերը, մինչ ցամաքը համարյա կասյ շուրի նրանց հետ: Ո՛հ, միշև է՛րբ, միշև է՛րբ էլ այս վիճակը շարունակվելու: Ե՛րբ էլ անցյալի ողնի ինքզինք ներակրկու ներկային ու ե՛րբ են Փյունիկիի զավակները ոտքի ինկուլ՝ փխրանանք բերելու իրենց զերիշխանությունը ու դատուու արծանավոր հետևորդներն իրենց նախահայրերի: Ո՛հ, այդ ժամանակն անշուշտ որ գալու է, սակայն այն ատեն միայն, երբ անեծքն այս երկրից վերացած լինի» (86, հտ. 1, 100—101): Ուրիշ էջերում ես հեղինակը Սիրիայի վերածննդի վերածնությունը պայմանավորել է «անեծքին»՝ Թուրքական տիրակառության վերացման հետ. «Քնկպու այժմ խորշակահատրյալ է Սիրիան ու անիծյալ, սակայն իր անցյալ վեհությունը վկայագրող բազմապանի տվյալներ ունի: Եվ ի՛նչ կլինի, երբ աստու անեծքը վերանա այս երկրի վրայից, ամալություններ վերաշինվեն, երբ այժմ լքված շողը վերածվի եղնի ու ներկայումս ամալի: Լքված ու ավեր բաղաբներ կստուցապատվեն ու բնակեցվեն»

(86, հտ. 1, 105); Թուրքերի «Նշնասեր ցեղին» տիրապետության հաստատումը և պահպանումը պայմանավորող որպես հիմնական գործոն միջհամայնքային երկպառակումը արձանագրելով, Գրիգոր Վարդապետը միանությունն ու համագործակցությունն է շատագուցելը:

Ի զեպ, էլն իրաննայնս սունեի, շիի և զբող համայնքները դարի կիսկերոց հետո էլ զեռ միառժամանակ անտարբերությամբ էին հեռանելու բողոքական միսիոններին գործունեությանը և վերջինիս շրջանակներում տարադպան թրքատոնյա երիտասարդ մտավորականների աշխույժ շարժման, ապա բրիտանոյա համայնքները կրոնազգայնական մտավարժություններին զրգամար, անտարբեր մեալ չէին կարող:

Մարտեականներն ու Երանց կաթողիկ արքանյակները, փորձելով Շնարավոր բույր խտտամիջոցներով փակել դեպի միսիոններին շրջապատը իրենց դավանակիցների արտահոսքի և բողոքականության Բեյբութիցիցի դեպի հյուսիսի ծովափնյա թև լեռնային շրջաններ ենթափանցման ուղիները, ուժեր էին կուտակում՝ իրենց ախոյանների զեմ 1860-ական թթ. վճռական մարտի ասպարեզ ինչևիտ համար:

Մրտազորի մատուցելու ավելի հիմնավոր պատճառ ունեին ուղղափառության առաջնորդ հայրերը. Բեյբութում թև կիրանան լեռան կենտրոնական ու հարավային մանրահատվածներում զգալի թվաքանակ կազմող օրթոդոքսների ուսումնասենչ շրջաններ սկսել էին վտանգավոր շափեթով առնչվել բողոքական բարոյիչների հետ: Եվ առաջ 1830-ական թթ. սկզբին հույն-օրթոդոքս համայնքը, հյուպատոս Բազիլիի և Ուսպենկի կախկազմի միջոցով մատուցվող օտուական նյութական ու բարոյական ուժեղ ֆեարկությամբ, ձեռնարկեց իր ակերբայ հետամնացությունը կրթական-լուսավորական մի շարք միջոցառումներին օգնություն փոքր ինչ հաղթահարելու գործին: 1833 թ. Գամակոսում, Բեյբութում և Տրիպոլիում բացվեցին երեք նոր դպրոցներ, 1848 թ. սկսվեց արար պատանիներին (այդ թվում առաջին իսկ խմբերում Սաբրեզոն Աբրուզի, Ֆազլալա Մարբուֆի, Սելիմ Նաուֆալի, Գեորգի Մուրգուռի, Գերասիմ Յարեզի) ուսման համար Թուսաստան ուղարկելու պրակտիկան, իսկ 1852 թ. Սուր ալ-Ղարամի հիմնադրվեց ու շուտով Բեյբութ տեղափոխվեց «Երեք սրբերի կուլեջը»: Այս բույր միջոցառումները, սակայն, Միևուրի լիազոր-ներկայացուցչի իսկ խոստովանությամբ հարաբերաբար ցածրորակ լինելով, ի վիճակի չէին խառնակելու բողոքական միսիոններին ձեռնարկումների հաջողությամբ (12, հտ. 1, 187—190 և 364): Ուսպենկին զանությունը արձանագրել է և այն փաստը, որ Բեյբութի օրթոդոքս ակտրականները, կիսազրաջեռ մի բահանայի ղեկավարու-

թյամբ, 1851 թ. փետրվարին որոշել են ստեղծել Միբիական գիտական ընկերությունը տիպի մի սեփական կազմակերպություն, հրատարակել են կանոնադրություն, յուրաքանչյուր անգամ միանվագ վճարել է 50 և խոստացել տարեկան նվիրաբերել ևս 25 ուրլի, իրենց ղեկավարելու համար կրոնաաղմից ու Գամակոսից հրավիրել են հողեր ուսյալ աստիճանավորներ, սակայն վերջիններս ժամանակի սղությունը պատճառաբանելով հրատարկել են և շարժումն էլ ձախողվել է: «Մեր դավանության Բեյբութի ակտրականները շրջանում վերջերս ծագեց գիտական մի ընկերություն հիմնելու միտքը,—գրել է Ուսպենկին և ոչ-առանց ծագրի շարունակել,—մանրաբանակի և մեծաբանակի վաճառական-գործակատարները մտադրվեցին արշինով չափել ...լյանքի և հավատքի գաղտնիքները» (11, հտ. 4, 91—93):

Գ

Աղքեռադրությունների հաջողումների կցկատությունը առ այսօր արևելագետներին թույլ չի տվել շքրտորեն թվագրելու Գիտությունների և արվեստների տարածման սիրիական ընկերության վախճանը: Որպես վախճանագիր առաջարկվում են և՛ 1852-ը, (Ջեյլոցն, Անտանիուս, Անին), և՛ 1857-ը (Գիրգուս): 1857-ը բոս ոմանց իր գոյությունը ժամանակավորապես զազարեցրած ընկերության վերակենդանացման տարիթվին է (Անտանիուս), իսկ բոս ուրիշների՝ նրա հաջորդ ու ժառանգորդ է 1868 թ. օսմանյան իշխանություններից պաշտոնապես արտեղված Բեյբութի սիրիական գիտական ընկերության հիմնադրման թվականը (Շեյխու, Կոստով, Անին, Գուլիեհան):

Մեր կարծիքով առավել հավաստին Գիրգուսի այն հաջորդումն է, որ Միբիական առաջին ընկերությունն իր գոյությունը դադարեցրել է նախագահ է. Սմիթի մահից (1857) անմիջապես հետո, «Բեյբութի փաշայի հետ տարբեր անհավաստողությունների հետևանքով» (115, 73): Թեկուզ մյուս ժամանակակիցները որևէ մանրամասնություն չեն հաղորդել, մեզ Շնարավոր է թվում կողմնակի փաստերի օգնությամբ ցույց տալ Գիրգուսի տեղեկությունն արժանահավատությունը:

Ընկերության վախճանի հարցում առաջին կեսադրությունն իրոր էլ կարելի է անվարան կենտրոնացնել օսմանյան իշխանությունների զերի շուրջ: 1858 թ. աշնանակազրին Բեյբութի վալի նշանակված Խորշիդ փաշան, Միբիայի պատմության քաջագիտակ կամենեցի ընտրվածումը՝ «ախրահաշակ մի անձնավորություն», մի առաջադրանք ու մի մտորում

ուներ. «Կազմալուծել իբրևսն՝ բարեցնել համայնքներին, թունավորել նրանց տարակարծությունները, եմբողային ցույց տալ իբրևանցիների ինքնակառավարման անընդունակությունը, հարկադրել, որ Եվրոպական ինքր պահանջի թուրքական միջամտության և օսմանյան ուղղակի վարչակառավարման առաջ դրված վերջին սահմանափակումների վերացումը» (242, հտ. 2, 178): «Միջամայնթային նոր աղետ հրահրելու պատրաստ փաշան բնականաբար չէր կարող հաշտ աչքերով դիտել գոյությունն ու գործունեությունը մի կազմակերպության, որի ոչ միայն ատաշադրանքը, այլև իրականությունը դարձած ասորյան էր կրօնազավանական երկպառակությունների հաղթահարումը, իբրևանցիներին համարաշխ զորակցությունը՝ անկախ իրենց համայնթային պատկանելիությունից: Միաժամանակ քացառված չէ, որ Միրիական ընկերության նըկատմամբ փաշայի մտադրությունների գործակալացումը հեշտացրած լինել կաթիլի թե օրթոգորս պահպանողական շրջանները: Այս ևնթադրության համար մեզ հիմք են տալիս ոչ միայն Ուսպենսկու և Բազիլիի թշնամական գեահատականները, այլև այն փաստը, որ լիարդանալով հայաստանական մեթոդներով հաշվեհաղար տեսնել հերետիկոս-գործականների հետ, մարտնական պատրիարքարանը միտիններական շրատարակություններով խաբույվահանդես էր սարքել (8, 262: 12, հտ. 1, 313: 156, հտ. 4, 68):

Երկրորդ ենթադրությունը մենք նույնքան և ավելի անվարան անելու ենք Բիչուրովի նահապետականների միջավայրում արևանագրված տեղաշարժերի հետ, որոնք հրամանագրվում էին Քանդիմանովի առաջացած նոր իրադրությունից ու մտավիճակից:

Այս կապակցությամբ առաջին հերթին նշենք, որ թեպետ Միրիական ընկերության օրպես վախճանաթիվ 1857 թ. է ընդունված, սակայն առաջին աշխույժ հեղամայինի հաղորդակ 1852—1857 հնգամյակի վերաբերյալ ոչ միայն մեր պատկերացումներն են աղոտ, այլև մեզ հասած տեղեկություններն են հակասական: Իսկ դա՝ այն աստիճանի, որ եթի Ջեղաբեք մինչև իսկ ընկերության վախճանաթիվը 1852 թ. է ընդունել (156, հտ. 4, 62), ապա Անտիոխյան պնդել է, որ ընկերությունը, 1852 թ. զաղարացնելով իր գործունեությունը, այն առանց պաշտոնական թույլտվության վերսկսել է միայն 1857 թ. և 1860 թ. կարճատև նվազումից հետո 1868 թ. պաշտոնական ստատուս ձեռք բերել (201, 53): Ենչույի հաղորդմամբ անպաշտոնական այդ ընկերությունը 1857 թվականից մասնական առ ժամանակ նույնիսկ ժողովածուներ է հրատարակել (163, հտ. 1, 75): Առավել հետաքրքրականն այն է, որ միտիններ Ջևր-

պին իր հուշերում ավելի վաղ՝ 1856 թ. փետրվարի վերաբերյալ խոսել է միտիններական օպարանի շնքում ոչ թե ընկերության, այլ ալ-Բուսթանի «սիրիական բողոքականներին խմբակի հավաքույթի մասին, այն էլ՝ ոչ այնքան գիտաբանական, որքան «իրենց քաղաքացիական հարցերը» բնկելու նպատակով (63, հտ. 1, 25): Գիրգան, ընդհանրապես, հաղորդել է, որ ալ-Բուսթանիի և ընկերության մյուս անդամների տներում այդ օրերին տեղի էին ունենում սքրական երեկոներ, որոնցում սովորաբար տարբեր մարդկանց կողմից ձևեր էին խոսվում Միրիայում կրթության ցարգացման վերաբերյալ (115, 73): Եվ վերջապես Չելչյերն արձանագրել է, որ բացի միտիններին «տեղական կոմիտեները գասախոսություն են կարգում սիրիական կրթյալ խավի համար» (116, 153):

Հակասական թվացող այս բոլոր հաղորդումներից կարելի է հանդել այն հիմնավոր եզրակացություն, որ 1852 թվականից հետո Միրիական ընկերության գործունեության աստիճանական նվազման պայմաններում 1856 թ. փետրվարից սկսած ինչ որ նոր իրավիճակ է ստեղծվել նահապետականների աշխարհում: Այդ իրավիճակն հաղորդվելու, անորոշության խավարից դուրս գալու գործում մեզ համար ճրագի զեք կարող է կատարել այն հանգամանքը, որ 1856 թ. փետրվարը օսմանյան Քանդիմանի երկրորդ հանգրվանն սկզբնավորող սուլթանական հաթթ-ի հումայունի մեղաթիվն է:

Չումանյան կայսրությունում Քանդիմանը հույակվեց այն ժամանակ, երբ Միրիան գտնվում էր եզրպատական տիրապետության ներքո: Սուլթան Աբդուլ Մեջիդի 1839 թ. նոյեմբերի 3-ին Կյուլխանիկի պալատում բեթեթգված հաթթ-ի շերիֆը, որ ֆրանսիացի խորհրդատուների մասնակցությամբ հեղինակվել էր արտաքին գործերի նախարար Մուսթաֆա Ռեշիդ փաշան, սիրիացիների լայն զանգվածի համար ուշադրության արժանի լղարձավ նույնիսկ այն բանից հետո, երբ երկրամասը 1841 թ. վերստին օսմանյան գերիշխանության ներքո ընկավ: Գլխավոր պատճառն, անշուշտ, օճական բարենորոգիչ սուլթանի՝ կայսրության համար բացառիկ ճեղսժամային պայմաններում հարկադրաբար հրապարակած արձակահարույց հրովարտակի թե այն «կենսագործող» հետագա ֆերմանների ճիշդում դրված սկզբունքների օրչեկտիվ թե սուլթանտիվ ազգակները զրգումներ մեկուս տուտ մեարն էր Բնպես հայտնի է, այդ սկզբունքները հետևյալներն էին. առանց կրօնի խտրության կայսրության բոլոր հպատակների անձի, պատվի և ինչի անվտանգություն, հարկերի արգարացի բաշխում ու հավաք, զինակալի և զինծառայության կարգավորում, գաստավարման հրապարակալնություն են:

Մեծյալ տառ մնացած այդ սկզբունքներից ինչ որ բան, այնուամենայնիվ, թեև կուզ ուշացումով ցայտեց զկայի Սիրիա: Առավել հիշատակելին այն եղավ, որ վարչական ռեֆորմների ու համակենտրոնացման ջանքերի շրջանակներում 1841 թ. Սալզայի և Տրիպոլիի փաշայությունների միաձուլումը էլյակթի կենտրոն գործած Քեյրուսի շուրջ (կենտրոն, որին ենթարկվում էր Յրուսազեմի սանջարը), քաղաքին հնարավորություն էր տալիս շարունակելու եզրպատասխանների օրոք սկսված անտեսական, սոցիալական, հասարակական և մշակութային իր վերընթաց ուղին: Այդ վերընթացն էլ, սակայն, նախկին հետ համեմատած խիստ դանդաղ ու դժվարին էր՝ պատմականորեն լիբանանյան հողատարածքում արձանագրվող վերիվայրումների, առաջին հերթին 1842 թ. իշխանապետության վերացման և 1840-ական թթ. միջհամայնքային արշավանքի հակամարտությունների հետևանքով:

Ինչպես որ 1839 թ. հաթթի շերիֆը՝ թուրք-եզրպատական պատերազմի պայմաններում, այնպես էլ 1856 թ. փետրվարի 18-ի հաթթի հումայունը՝ Արևելյան պատերազմի պայմաններում, հարկադրական մի սկս էր, որի փաստորեն կրկնություն հանդիսացող դրույթներին, սակայն, նույն թվի մարտի 30-ի Փարիզի հաշտության պայմանագրի 9-րդ հոդվածի ճնշմամբ, սուլթանը հրաժարվել, նույնիսկ շեղվել էր կարող: Այլ խոսքով, ինչպես նկատել է Լույզինե, եթե առաջին հաթթի միտում էր օրոշ տերությունների, առաջին հերթին Ռուսաստանին զրկել կաշարության ներքին գործերին միջամտելու պատրվակից, ապա երկրորդը նախ և առաջ տերությունների մի խմբի, մասնավորաբար Ֆրանսիային և Անգլիային զինում էր միջամտելու գործերով (120, 116):

Հենց վերջին հանգամանքը՝ Ֆրանսիային և Անգլիային ձեռնամուկությունը չէր կարող չկանխորոշել ավյալ տերությունների մաշրաքաղաքների թե նրանց դիվանագիտական ներկայացուցիչների հետ սերտ կապեր ունեցող սիրիական բրիտանոյա համայնքների, հատկապես կաթոլիկների (մարտական ու մյուս) և բողոքականների ջերմ վերաբերմունքը 1856 թ. հաթթի նկատմամբ, մասնավանց որ, ի տարբերություն նախորդի, ներքնում նախ շեշտն ավելի ուժեղ էր դրված կրոնադավանական իրավահավասարության սկզբունքի վրա և ապա որոշակիորեն ընդարձակվում էին արևմտաեվրոպական կապիտալին աղբյուրված բրիտանոյա կոմպարտերների իրավունքները (101, 203):

1856 թ. հաթթը, ահա, սիրիական բրիտանոյա համայնքների, առաջին հերթին նրանց առևտրավաշխատական խավի, հետևաբար և փաստորեն այդ խավի գաղափարախոսները հանդիսացող մտավորական-

ների շրջանում չէր կարող առաջ շերել մտահուզություն: Անհավանական չէ, որ Սիրիական ընկերության միջավայրում հաթթից ծնված պատրանքները գրեթեբավ լինեն որպես ամբիոնից փոշահարող անկապություններ, զուցե թե պահանջներ, ինչ որ անպայման կարծանանար վայլի գալը: Ինչպիսիք:

Ինչ խոսք, որ հաթթը միաժամանակ նահաջական գործիչները շրջանում առաջ էր բերել ակներև հոգեփոխություն, օսմանյան իրականության հետ զուգակողմանի օրամագրություն, որին հանգամանորեն անդրադառնալու ենք Օսմանականության կապակցությամբ: Այստեղ մի՛ պն ի միջի կայոց մասունանչևնք, որ այդ հոգեփոխությունը կարող էր երկփեղկումների և ընկերության վերջնական նվազման պատճառ գտանք: Ամենայն հավանականությամբ երկփեղկումը չի օսմանափակվել տակալների մտավորականների շրջանում և առաջին հերթին անդրադարձել է նրանց ու միսիոներների փոխհարաբերությունների վրա: Բողոքական, հատկապես անգլիական աբյուրներին բաշածանոթ Սալիբին հաստատել է, որ 1850-ական թթ. վերջերին տեղաբնիկ նորաստեղծ բողոքականներն ջրնդղում էին միսիոներների գոտազուխյան դեմ, ծագում էին «կոնֆլիկտներ» և «երկու կողմերի փոխհարաբերությունները համախառնված բնույթ էին ստանում» (128, 208): Երբեմնի ներգաշնության խախտված լինելու իրողությունը կարելի է կոսհել՝ և լինելով 1859 թ. թուրքական իշխանություններից գործունեության իրավունք ստացած հրապարակային դասախոսությունների կոմիտեի վերաբերյալ մեզ հասած տեղեկություններից:

Առաջին տեղեկությունը վերաբերում է ընկերության ղեկավարությանը: Ժիշա էլ, պաշտոնական նախագահությունը շեղում էր և անգլիական և ամերիկյան հյուպատոսներին, սակայն նրանց ձևական-հովանավորական բնույթ կրող նախագահության պայմաններում ընկերության փաստական-գործնական ղեկավարները եղել են Քեյրուսի հասարակական և մշակութային կյանքի ավյալ պահ՝ անստարակելի պարզալույս դարձած տեղաբնիկ ներք գործիչներ՝ բողոքական Բ. ալ-Բուսանին, կաթոլիկ-մարոնական Մ. Մգաուարը և օրթոդոքս ե. ալ-Խուրին, հոգ չէ թե նրանք համապատասխանաբար անդր-ամերիկյան, ֆրանսիական և օսմանական հյուպատոսություններին մտրիկ կանգնած մարդիկ էին:

Երկրորդ տեղեկությունն այն է, որ տեղաբնիկ այդ գործիչներին միսիոներական վերնաշերտից հարել է ոչ այլ որ, քան՝ Վան-Գեյլը, այդ վերնաշերտի միակ աշխարհականն ու առավել զգալիորեն լիանտականացածը, որ հաջորդ տասնամյակին, թեև ուղև չկարողանալով իրապա

խզովն միտոնեբական միջավայրից, ըստ էության վեր էր անվելու լի-
բանական գտարյուն նաճազականին: Ավելին, բնկերության հրապարա-
կային առաջին հավաքությունն աննդեց գալով վան-Դեյկը, հակառակ
այն փաստին, որ իր լեզվական ֆակտորայով համարյա լրիվ արաբա-
կանացի էր, «Պիստոլյան և կրոնի համատեղումը» թեմայով իր դասա-
խոսությունը կարգացել է անդերեհեմով: Ընարժող է ենթադրել, որ նա իր
ելույթը հասցենագրել է ոչ-այնքան տեղաբնիկ արաբական օնկնդիրներին,
որոնց արևմտյան գիտությունն ու մշակույթի անշահախնդիր բարոյգիշերի
ըզամիզով հանգես եկող միտոնեբները մինչ այդ չանում էին ներքնել
իրենց կրոնական հավատալիքների համար անլիտանգ գիտական գիտե-
լիքների յուրացման անհրաժեշտությունն ու օգտավետությունը, որքան՝
իր անզիտարան միտոնեբ ընկերներին ու նրանց օտար թևարկուններին:
Բանն այն է, որ եթև տվյալներ չունենք պնդելու, որ կկվոր գործիչները
գիտամշակութային գործունեության առաջնություն տալու սկզբնական
դիրքերից 1850-ական թթ. վերջին արդեն այս կամ այն առախնանի նա-
սանջել կին դեպի հոգևոր-կրոնական առաքելության գերակշռության
դիրքերը, այսպ կարող ենք համարյա որպես փաստ արձանագրել, որ
սկզբնական իրենց տակախելով շրջանակներում նրանց տեղաբայն իսկ
պիտի նշանակել իրենց օտարաևզիայի անխոսափելի և ստավել կամ
նվազ աստիճանի խզուրը Բեյրութի նաճազական գործիչների առաջ մի-
տող ու զարգացող օտարաևզիայից:

Ի միջև այդոց, նահաջականների միջավայրի նոր միտունների պեր-
ճախուս վկայությունն էր 1859 թ. փետրվարի 15-ին արաբերեն առաջին
դասախոսությունը, որ «Ճան արաբական գպրություն մասին» թեմայով
ընթացել է Բ. ալ-Բուսթանին: Նիստ ազովհահարույց այդ ճառը նույն օ-
րերին հրապարակվել է նաև առանձին գրքուկով (տե՛ս 26) ու մեծ տա-
րածում գտել:

Թուցիկ խոսելով արաբների մինչուլամական մշակութային իրավի-
ճակի մասին, դասախոսն իր հիմնական ուշադրությունը բեռնել է հատ-
կապես Աբբասյանների օրոք արաբական գիտելիքների զարգացման և
համաշխարհային փայլի մշակույթի առկայության փաստի վրա: Գասա-
կան գրական լեզվին անդրադառնալով՝ ակն միտք է հայտնել, որ նրա նոր
գրականության լեզու դասնում պետք է ուղեկցվի զգալի փոփոխություն-
ներով: Մասնանշելով, օրինակ, արաբերենում հումանիշների առատու-
թյունը, ալ-Բուսթանին ընդգծել է. «Այն լեզուն, որ մի հասկացություն
արտահայտելու համար ունի բազում բառեր, իսկ բազմաթիվ հասկացու-
թյունների համար մեկ ու միակ բառ անգամ չունի, ըստ էության պետք

է ոչ թև հարուստ, այլ աղքատ կուլիվա: Եռափելով նաև բերականության՝
չարահչուտության թև ձևարանության վերանայման ու բարելավման,
գրական ու խոսակցական լեզուների մերձեցման հարցերը, դասախոսը
շեշտել է. «Եթև արաբական գրական հնացած լեզուն չմերձենա խոսակ-
ցականին, այսպ գործը կհանգի նրան, որ ժամանակակից արաբի համար
այն կդառնա բոլորովին մեռած, կդառնա այն, ինչ դարձան լատինները
առմանական ժողովուրդների, գրաբարը այսօրվա հայերի և հին հունա-
րենը այժմյան հույների համար»: Աբբասների համար դառնեց մեծ կո-
րույթ ին կարող լինելը,—ասել է նա ու շարունակել. «Անվերադարձ գնա-
ցել են միջնադարյան այն ժամանակները, երբ արաբական քաղաքակր-
թությունը կվորպականից բարձր էր կանգնած: Այժմ արաբականը ետ է
մնացել և՛ գիտական, և՛ տեխնիկական հողի վրա: Միտոնեբական անպ-
րոցները յուսավորություն են բերում, սակայն մեղանում զեռ ինչքան
ազիտություն է մնում»: Գասախոսն այնուհետև հարկ է համարել սրտա-
պնդել օնկնդիրներին. «Մի՛ հուզվիր, արաբական արուն, ու մի՛ բոր-
բորվիր ճշմարտությունից, որը քեզ առում է քո հարազատը: Քեզ մեզագ-
րուն և վիրավորել չեմ ուզում, իմ ժողովուրդ, այլ ցանկանում եմ քեզ
գործնեցնել քո թմբիցից և մշել դեպի առաջացած գիտություն, որի հա-
մար զեռ բավականին ընդունակություններ ունես: Մեր ապագան ավելի
լավ է լինելու: Տպարաններ, գրադարաններ, դպրոցներ.—ասան հայրե-
նիքի որդիների (արևա ալ-վաթան) լավագույն ապագայի երաշխիքներն
ու ավտոարներնրը, իսկ դրանք բազմանում են ու կատարելագործվում:
Հեռու չէ նաև այն ժամը, երբ շատ սքբավյալեր ու վանքեր դպրոցների
կվիրածվին. չէ՞ որ բոլորի կողմից ավելին ու ավելի ուժեղ է զգացվում
այն, թե կենսական ինչ մեծ ուժ է ներկայացնում գիտելիքը և բոլորն ավելի
ու ավելի լավ են հասկանում, թե կյանքը միայն գիտելիքների մեջ է: Եւ
վերջաբանում զրվատելով ոչ-մահմեդականներին օպգատություն շնոր-
հող» հաթի-ի հումայունի հեղինակ սուլեյն Աբդուլ Մեշիդի «մարտագի-
րական և լուսավորական նկրտումները», ալ-Բուսթանին ասել է. «Ա-
բբասների շրջանում առևտրի աճը, քաղաքակիրթ ժողովուրդների հետ
նրանց կապերի ընդարձակումը, ապարաններն ու դպրոցները թվի մե-
ծացումը, պետական հիմնարկությունների լավ կազմակերպությունը,
տարբեր գիտելիքների բնագավառում աստիճանավորելի օտաշենթա-
ցը, գրական նոր շարժման սկիզբը, դասախոսություններն ու գրույցները
գրական, կրոնական ու քաղաքական թեմաներով, կանանց կրթության
ձգտումը... այս բոլորը ամբապնդում են մեր հույանքը, որ մեր երկրում,

որտեղ XIX դարակեսին փայլում է գիտության կիսալուսինը, կծագի նաև լիալուսինը» (26, 40):

Նահնգապահների միջավայրի նոր միտումների պերճախոս մի ալլվկայություն էր այն, որ Հրապարակային դասախոսությունների կոմիտեի կողմից հայտնվում էր նաև գրաշրտարակազմական մի ընկերություն՝ «ալ-Ումդա ալ-ադաբիյյա փի իշնար ալ-բուխուր ալ-արաբիյյա» — «Արաբերեն գրքերի Հրատարակության գրական ընկերություն»։ Վերաննդական առաջադրանք («Վերաննդական գրական այն, ինչ ժամանակը մոռացնել է ավել և ազարակ») ունեցող այդ կազմակերպության 14 հիմնադիր անդամների թվում էին հիմնականում բրիտանոյա, սակայն նաև մասնագիտական մտավորականներ՝ Ն. ալ-Յադիշին, Բ. ալ-Բուսթանին, Ի. Աբգարիսը, Խ. ալ-Նուրին, Մ. Մդուարը, Ն. Նակիաշը, Հուսեյն Բեշնուբ, Իրբահմա՛ ալ-Ահաբը և ուրիշներ (34, 23—2—1860): Զարգացման ուղու վրա դնելով շուրջ մի ասանամյակ առաջ հայազգի Աբգարիտի նախաձեռնած գործը, ընկերությունը քանում էր ընկերացողների լայն շրջանին մատչելի դարձնել արաբական միջնադարյան գրական և պատմական արժեքները, այդ թվում առաջին հերթին այն բոլոր մատյանները, որոնք սիրիական արաբների միջավայրում էին ստեղծվել: Պատահական չէ, որ առաջին Հրատարակություններից մեկը լինելու էր «ալ-Մուսաննաբբիի դիվանը»՝ ընկերության բարտուղար Բ. ալ-Բուսթանի խմբագրությանը (159, 1616):

Այլ խոսքով արդեն ավելին ու ավելին ձև առացած՝ բացահայտվում էր նահնգապահական մշակութային որոշակի մի գաղափարախոսություն, որը, ուշագիշի դիտվելու զեպքում, ընդլուրջված էր քաղաքական առավել կամ նվազ որոշակի դիրքորոշմամբ: Քաղաքական այդ դիրքորոշումը, որ ոչ ալլ ինչ էր, եթե ոչ՝ սիրիական ազգայնականության սաղմը, ավյալ պահին կարող էր դրսևորվել միայն ու միայն սիրիական բրիտանոյա (գերակշռաբար հետագայում լիբանանյան ընկալվելիք) գործիչների շրջանում, որոնց նույն օջախը Բեյրութն էր:

Արաբագետներին մի անգամ չէ, որ զբաղեցրել է այն հարցը, թե ինչու՞ ընդհանրապես նահնգան, իսկ այնուհետև թեկուզ և Վերաննդականությունամբ շղարշված լուսավորականությունը, հետևաբար և մշակութային առաքելությունն անխտառփելիորեն շաղկապվելիք հասարակական-քաղաքական դավանանքը՝ արաբական ազգայնությունը առաջինը պետք է դրսևորվեն, որպես գաղափարախոսություն իրենց թոթովանքը լսելի ու որպես շարժում իրենց առաջին որոշոջ բալլերը տեսանելի լսելի ու որպես շարժում իրենց առաջին որոշոջ բալլերը տեսանելի դարձնելին սիրիական բրիտանոյա (գերակշռաբար լիբանանյան) գոր-

ծիչների և ոչ թե Սիրիայի (առավել ևս մերձավորսերկյան արաբական մյուս երկրամասերի) մասնագիտական գործիչների միջավայրում:

Եթե հարցի պատասխանը որոնենք պատմաաշխարհաբանական Սիրիայի շրջանակներում, ապա անհրաժեշտ կդառնա, վերհիշելնելով ժամանակակից կրթանանի հողատարածքի սոցիալ-տնտեսական և վարչաքաղաքական յուրօրինակ միճակն ու վերջինիս անխտառփելի ընդգործությունը, մի քանի խոսք ավելացնել ընդհանուր սիրիականի հասկանալիությունը լիբանանյան իրականության մշակութային առանձնահատուկ դրույթյան վերաբերյալ:

Սիրիայի բոլոր տեսակետներից գլխավոր կենտրոն Դամասկոսը, որ 1810-ական թթ. շուրջ 120 հազար բնակչություն ուներ, ավելի քան 160 հազարանոց մասնագիտական գանգվածի սոցիալ-մշակութային հետամուտությունն էր, շատեր համար խաղարամտության հողի վրա ևս առաջնություն էր ընթացում (71, հտ. 2, 375—376): Նախորդ տասնամյակում կոլոնիալական բարենորոգություններին դիմադրություն ցույց տված այդ գանգվածի մշակութային միակ օջախները, ժամանակակից վկայություններ, սրճաբաններն էին (71, հտ. 2, 365): Մ. Մշական էկորոպակն արևելագետներին իր ծննդավայրի մասին սեղեկագրում էր, որ դարասիրենի մզկիթների երբևիցե մեզրեսներըց շատ քերն էին միայն գործում (60, հտ. 3, 306—340): 1860-ական թթ. իսկ դամասկյան մասնագիտական անվականության և աստիճանավորության երևիկաները, տնական պայմաններում կամ առանձին անվանի այլիների մոտ տարրական դրանանալություն ձևոք բերելուց հետո, նախնական ու միջնակարգ կրթություն համար հանախ էին հանձնվում կա՛մ տեղի բրիտանոյա միսիոներական (հիմնականում լազարյանների) դպրոցներին, կամ էլ՝ Բեյրութի ուսումնական հաստատություններին (169, հտ. 2, 216):

Հասկանալի է, որ մասնագիտական մյուս մեծ ուստեսների նման Դամասկոսն էլ ուներ հողերական-գիտնական մի գաս (ուլեմա): Եվ 1849-1851 թթ. Դամասկոսում ապրած արևելագետ Ֆոն Քրենները, հաստատելով, որ քաղաքում հասկանալիորեն կային լավ աստվածաբան-սրբնագետներ, հարկ էր համարում շնչտել, որ գասական արաբերենի բաշագիտակ ու սրբերոջ միակ մարդը՝ շնչի Մահմուդ Համդա ալ-Հուսեյնին (մահացած՝ 1887 թ.) պատմությանն ու գրականությանը անտեղի թափ էր (241, 141): Երկար տարիներ Պուրի և Անատոլիայի այլիների թափ սիր և շարիաթ ուսուցած հարգաբանական այդ շնչիք, որ 1860 թ. Դամասկոսի կոտորածների ժամանակ բազմահարյուր բրիտանոյանների, այդ թվում՝ հատկապես էր փրկվել (156, հտ. 4, 274), իր ժամանակի և միջու-

վաշի արդյունքն էր պարզապես 1847 թ. ուսանական հյուպատոսն իր գիտումներն այսպես էր ամփոփում. «Բացի Ղուբանից ու նրա մեկնելու-թվունից, որի վրա իրենց ժամանակն ունի վատնում գիտնական տարրերը, գրական հին հուշարձանները ոչ որի մաստչելի չեն, ոչ որ զրանց մաս-սին չի մտածում և կարելի է ասել, որ զրանք Սիբիրայում գոյություն չունեն (Տ. հտ. 2, 152)» Պերճախոս փաստ է այն, որ եզիպտական տիրա-պետության վերացումից հետո օսմանցի կառավարիչ նեչիր փոշան բազարի զիտավոր բժիշկ էր կարգել նախկինում բարձրի Նոցայական Արուսևուրի ալ-Քունիսիին (71, հտ. 2, 365)։ Այս պայմաններում պատահա-կան չէ, որ իրենց ժամանակի երևելի օտեղծագործողները, ինչպիսիք էին Սուլեյման ալ-Սուլան (1814—1899) կամ Մուհի ալ-Գին ալ-Յաֆին (մահացած՝ 1886 թ.), 1840-ական թթ. լքել էին իրենց ձեռագրվալը և որպես գործունեության գաշտ նախընտրել Կահիրեն կամ Բեյրութը (156, հտ. 4, 222 և 274)։

Ի զիպ. դանց ատած 1855—1856 թթ. Հաննա ալ-Դումանիի ինչ որ տպարանի գոյության ու Սաղմոսագրքի հրատարակության վերաբերյալ տարրած հաղորդումը (188, 104) մինչև 1860-ական թթ. տպարանից դուրս մնալիք Դամասկոսում քրիստոնյա համայնքները մտավոր-մշա-կութային մակարդակով միայն հարաբերաբար էին բարձր, այն էլ շնոր-հիվ ուսանական եկեղեցու և Ֆրանսիական կազմայանների միջոցներով պահվող մի քանի տարական գրքերի լուսավորությանը։ Բնութա-գրական է, որ բազաբի քրիստոնյաների շրջանում հույակված միակ բը-ժիշկը՝ Սիբիական ընկերության թղթակից անդամ Մշական, եվրոպա-կան ոչ մի լեզու կարգին չգիտեր և բժշկագիտությունը իր ջրնածին տա-ցանդիս օգնությանը սովորել էր Բուլակի հրատարակություններից (71, հտ., 2, 369 և 407)։

Միջնադարամտության հողի վրա վիճակն ավելի վատ էր Հալեպում, Հոմսում, Տրիպոլիում, մինչև իսկ պաղեստինյան հողատարածքում։ XIX դարի բազմաթիվ տասնամյակների ընթացքում Հոմս քաղաքն, օրի-նակ, մահմեդական գրոց-բրոցների միջավայրից արարական մշակույ-թի պատմությանը տարու էր միայն մեկ անուն՝ իր հակաբռնատիրա-կան երգերի համար 1830 թ. բանտարկված, իսկ հետագայում եզիպտա-կան զորքերի հակասոսմանյան մարտերին մասնակցելու հանցանքով, Թ-րականում թուրքերին ծաղրող իր երգերի համար մահապատժված ա-շուղ շերխ ալ-Ջունգի Բին հուլեղի (163, հտ. 1, 27—29; 143, 387)։ Ինչ վերաբերում է Հալեպին, ապա այն իր 75 հազար բնակչության երկու եր-րորդը կազմող մահմեդական շերտով նույնպես համարյա համատարած

խավարում էր և կարծես միջին դարերում մոլորված՝ ղեպի նոր ժամա-նակներ էլք չէր գտնում։ 1850 թ. բռնկված ժողովրդական հակասոսման-յան ապստամբությունն, օրինակ, շարժման գլուխ անցած նախկին են-չերի Արզալյա Բարխիսի շաներով տառացիորեն մի քանի օրում փո-խակերպվում էր հակաքրիստոնեական չարագարություն և սոցիալ-տնտե-սական հիմնավոր պահանջներ էլ, որոնց առանձին անհատներ զուգակ-ցում էին հակասուլթանական-անկախաբնական պահանջներ, փոխա-րկնվում էին եկեղեցիների գանգրը լսեցնելու, օգյաուրներին անե-րում մահմեդականների ծառայությունն արգելելու և այլ միջնագարս-միտ-ճոցնիմ պահանջներով (248, 101—107; 113, 167; 119, 88—89)։ Եղևեր, որ արաբական ազգայնականության ակունքները մահմեդական միջավայրում որոնող հեղինակներն և առաջին հերթին ալ-Քիրբաուին չափազանց գերազնահատել ու իղնալականացրել են Հալեպի ղեպերը, գրանցում տեսնելով օսմանյան սուլթանությունից արաբների անկա-խության և արաբական պետության հիմնադրման առաջին դաղափարը» (172, 793)։ Ի միջի ալլոց, Հալեպի քրիստոնյաներն էլ առանձնապես հպարտանալու շատ բան չունեին, քանի որ Պատոնի վկայությամբ Նը-բանց միջավայրում էլ վաղուց հանարային կրթությունը բարձրժողի մի-նակում էր (71, հտ. 2, 408)։

Ժամանակակից հենց վերջին նկատողությունից էլ կառչելով պիտի ընդգծել գլխավորաբար ժամանակակից լիբանանյան հողմատարածքի քրիստոնյա համայնքների միջավայրում և առաջին հերթին Բեյրութում ազգային-մշակութային Զարթոնքի շարժման համար նախապատրաստ հողի պարարտությունը։ Ինչ խոսք, որ իր տեղում մեր կողմից ընդգրված նախադրյալները, հատկապես սոստորավաշխատների աշխույժ շրջա-նում քրիստոնյա տարրի ճնշող գերակշռությունը և քրիստոնյա հա-մայնքների բազմադարյան ու համարյա անընդհատ շփումները եվրո-պայի հետ, նախադրյալներ, որոնք մեր արարաբներին մի մասի մոտ որպես վեռույց են շեղավել (103, 5; 119, 36), առանց իրենց ներդո-րության ուժից մերկացվելու՝ անհրաժեշտաբար պետք է զորացվեն ցարդ աշխարհով արված մի նախադրյալով. դա սուլթանական բերատներով իրականորեն որպես ինքնուրույն միլլեթներ ճանաչված քրիստոնյա համայնքների կրթական-մշակութային ապարեզում փաստական ին-քնավորությունն էր։ Այդ համայնքների դպրոցներում, ի հակապատկեր մեղրեսներին, օսմանցի աստիճանավորների ներդրածության թև թուրա-կան լեզվամշակութային աղղեցությունն առաջ սողանցներն իսկ փակ էին, այն ղեպում, երբ եվրոպականն իր առաջ լայնաբար դուռ էր գրտ-

Նում: Ավդիկին, Հատկապես Թանգրիմաթից Նետո պետական դպրոցների ցանցի ստեղծման և օսմաներենի գերակայության ներդրման պայմաններում, մասնավանդ այն բանից Նետո, ինքն բողոքական նորածաման մի-սիոններենի բացառապես արարալեզու կրթական օբյեկտի ստեղծելու և առաջին ի պատասխան կաթոլիկ հնարանակ միսիաններն ու մարոնական թե մյուս տեղաբնիկ բրիտանոյա համալսմաները ևս հարկադրվելու էին աշխուժացնել արաբերեն լեզվի ուսուցումը, կրթական լեռան վրա թե Բեյրութում բրիտանոնական դպրոցը, ինչպես էլ պարագործային թվա, վերածվելու էր արաբերենի, պահպանման հիմնական սպասարանի և դարգացման ու կատարելագործման գլխավոր օջախի:

Լեզվի պահպանման ու զարգացման կենսագործումը բնականաբար պետք է ընթանա մտավոր-մշակութային որոշակի գործունեության շրջանակներում: Այս սաղարթակն ևս բողոքական միսիանները կատարելու էին մի կարևոր ներդրում, որ առաջին հայացքով կարող է ան-նշան թվալ. դա անզլիական, ավստրիական, գերմանական ու հոլանդա-կան արևելագիտական դպրոցներն էտ կապերի աշխուժացումն էր, որից վարակված կաթոլիկ և ուղղափառ շրջաններն էլ, թեկուզ մի փոքր ուշ, սկը-տացնելու էին իրենց անշուրթունները ֆրանսիական, իտալական և ու-սական համապատասխան կենտրոնների նետ: Այնքան, որքան տվյալ ժամանակահատվածում կոթողական արարագիտությունը զգալի նվաճու-մներ էր հասել մասնագրական դասական պատմությանստիպության կողմից սկզբում ոչ այնքան ևռանգուն շոշափված, իսկ Նետագայում նույնիսկ թողլված մի քանի հարցերի (մինչիսլամական ժամանակաշրջանում բրիտանաց արաբների պատմամշակութային ակնառու դերի, ջահիլիզ-յալի հոլանդաց բերթոլոյան, իսլամիսլամական օրոք արաբագրաբ-կրթական բացառիկ նվաճումներն ու վերջիններիս գործում բրիտանոյա օայրի շոշափելի ներդրման) հիմնավոր ու բազմակողմանի ուսումնա-սիրման զմով, սպա կանտից Եմբոպա ձգվող կամուրջը լիրանանյան բրիտանոյա ուսումնականների մտ ճողգիտություն էր առաջ բերելու եմ նահազայական շարժման պարագլուխներն ու ալ-Յադիբն, Բ. ալ-Բու-թանին, Բ. Արգարիտն ու մյուսները այդ հողգիտության արգասին էին նախ և առաջ, զանգաղորեն բողոքած և անհրաժեշտ նախադրյալ-ների առկայությունից խթանվելով հանկարծորեն փթթած այն գիտակ-ցություն, որ արաբերենը միայն Դուրանի լեզու չէ, որ արարական պատ-մությունը սոսկ Բույամի ու իսլամիսլամական պատմությունը չէ ընամ և որ, վերջապես, արարական մշակույթը ոչ միայն Արազգաղի, Կասիբի և Դամասկոսի ուլիմայի գործն ու վատասակն է: Անցյալի նկատմամբ հա-

յացքների այդօրինակ հեղաշրջումն էլ չէր կարող չծնել ներկայիս ու-սույալական նոր հայացքով նայելու, նահազայական-վերածննդական պա-հանքը դարձած առաքելության լծվիլու եռանդը:

Ինչ խոսք, որ նահազայական գործիչների մտավոր-մշակութային ա-ռաքելությունը, հատկապես վերջինիս տարածքն ու խորությունը չէին կարող պայմանավորված լինել բուրժուաների միջավայրում արժանավոր կրելու հիմնական՝ սոցիալ-տնտեսական և վարչաբարգրական ոլորտի հավակնություններով և առաջադրանքներով:

Սոցիալ-տնտեսական ոլորտում, «կապիտալի պատմության նախա-բանի» ստադիային ոտք դրած սիրիական երկրամասում, ֆեոդալական արտադրահարաբերություններից կապիտալիստականին անցման ան-հրաժեշտ նախաբալները ևետող անտրավաշխատունների միջավայրից բարձրացած լիբանանցի առաջին նահազայականներն օբյեկտիվորեն սի-տի շանսերն, որ պայմաններ ստեղծվեին բուրժուաների վտար դասը ամբարձրելու և կեթ ոչ տիրապետող զիբերի հասցնելու, սպա գոնե այդ զիբերին իրավահավասարուն բաժնեկից դարձնելու համար: Լիբանանյան հողատարածքում նպատակահետին արտո հասնելու զմով հուսարրիչ մի շարք հանգամանքներ կային:

Առաջինը ֆեոդալ-ագնվականական սոհմների ամենագործության, հատկապես լիբանանյան մուկատաաճիական ավանդական ինստիտու-տին Բեշիր II-ի կողմից հասցված հարվածներն էին: Վերջից հասցված այդ հարվածներին հաջորդել էին 1840-ական թթ. առաջին կեսի թեկուզ և միջհամայնքային դիմաբախումների գլխավոր գլուղացիական շար-ժումները, որոնք փաստորեն «կապիտալիզմի համար հող էին մարքիչ» (Յ, Հա. 13, 251): Նետարբրբական է, որ 1845 թ. շարժումներին որոշ ի-մաստով նախաձեռնարկ էին կեղև անտրավաշխատու տարրերը՝ հան-ձին Գեյալ ալ-Կամարի բուրգերների «ժողողողական դավադրության ըն-կերություն», որին ժամանակագիրը ներկայացրել է որպես «բաղաբապե-տական ինքնակոչ մարքիչ» (53, 85):

Երկրորդը 1845 թ. հոկտեմբերին Բ. Դոսան լիազոր Շեքեր էֆենդիի հրապարակած Կանոնագրությունն էր, որը բուրժուաների հույսերի ա-ռաջ նոր արհիզոններ շրացել չէր կարող: Մուլթանական կատավարություն-ներ կատարված իրողության առաջ զեղող լիբանանյան այդ առաջին սահ-մանադրությունը՝ իրոչ էլ ոչ միայն լիբանան լեռան յուրահատուկ դեմքն ու առանձնահատուկ զոյալվեանկ Բ. Դոսան ճանաչել տվող պաշ-տոնական անդրանիկ փաստաթուղթն էր, այլև նշանավորում էր միջնա-դարյան-ֆեոդալական վարչակառավարումից կեռան ընդոստ ոլուս գա-

չու առաջին աստիճանը, քանի որ մուկատաճինների վարչադատական, ֆինանսահարկային և այլ տունձնաշնորհների վերացմամբ կամ սահմանափակմամբ կանոնադրական ակտով խարխուլում էր ֆեոդալական հարաբերությունների հիմքերը լիբանանյան հողատարածքում (Տ, 297)։

Երրորդ հանգամանքն այն էր, որ նույնիսկ այն ժամանակ, երբ զեռ 1858 թ. ապրիլի 21-ի օսմանյան հողային օրենքը չէր հրապարակվել, լիբանանյան հողատարածքի սոցիալ-տնտեսական առանձնահատկություններից բխող իրողություն էր հողի ալյանալիզացիան։ Գրանից օգտվելով բուրժուա տարրերն իրենց շարժում հարստության ազատ մասը ավելի ու ավելի էին վերաճում անշարժ ունեցվածքի։ Նշանակում է, որ պայմանական հողատիրական իր իրավունքները հետզհետև կորցնող ֆեոդալ-ազնվականությունը ավելի ու ավելի էր դադարում էրրեմների միակ և իր տիրապետության հիմքը հանդիսացող հարստության՝ հողի մեկնիշխան տիրույթ լինելուց։

Եվ սակայն բուրժուական նակատի առաջամարտիկները, որոնք պատմության կողմից իրենց վիճակված առաքելությամբ պետք է գրոհեին հին կացութանի դեմ և իրենց նուրբ ասեկին հասարակության առաջավոր բոլոր ուժերին, ի վիճակի էին դա անելու։ Այն պարզ պատճառով, որ 1842 թ. պատմության մեջ առաջին անգամ լինելով օսմանյան ուղղակի վարչակառավարման ենթարկված կիրանան լուսն հողատարածքը դավանական անհրժանվոր ու նեկզ ինչ որ սկզբունքով 1843 թ. սկզբին երկամտվել էր մահմադական (հնազանդական) և դրուզական անվանվող կայսերականությունների միջև։ Գա նշանակում էր ոչ միայն լիբանանյան կրոնադավանական համայնքների խորթացման խորացումն ու օսմանյան (նաև արևմտյան դիվանագիտության) խարդավանքների հեղաացումը։ Գա նշանակում էր, որ հենց այն ժամանակ, երբ սոցիալ-տնտեսական նոր՝ կապիտալիստական հարաբերություններին անցման նպաստող սզգրականները ավելի ու ավելի էին ընձյուղելու, կր պայմաններն ավելի բարենպաստ էին դառնալու համայնքական շուկայի ձևավորման ու արտաքին շուկայի կնա շաղկապման համար ու հարաբերարար հեղու ու ցավազուրկ էր ընթանալու պայքարն իր դարն ապրած կացութանի բուրժուազրուսումների հակ, երկատված (իսկ Բիկայանի ու ծովափյայ շերտի գոյավիճակը հաշվի առնելու դեպքում՝ փաստորեն քառատված) լիբանանյան հողատարածքն իր թուլ կենտրոնով (կամ քառորդներով) ետ էր շարժվում դեպի ավատապետական անհավակնի կամայականությունների գիրկը։ Զմոռանալ, նաև, որ համարյա լրիվ բուրգերացած և ավելի ու

ավելի բուրժուականանալու նախապարհը բռնած դիսավոր երկու քաղաքները՝ Լուսն վարչատնտեսական մայրաքաղաքը դառնալու միտող Գեյր ալ-Կամարը և Բիկայալի լուսնահողի կենտրոն Զահյան 1841 թ. մոխրակույտի էին վերածվել։

Կենտունակ կիրանան երկրի կազմավորումը երազող բիբրության չրրանները, որոնք իրենց հաշվարկներում չէին կարող կենտունական անըր շահույթցնել Լուսն շրջանակներում էլ ընթացող սոցիալ-տնտեսական և հասարակական-քաղաքական տեղաշարժերին, այդ ամենից պայսման նեղործվում էին, մանավանդ որ Բեկուզ և ետթանդիսմայան վարչական ռեֆորմի հիմամբ նորաստեղծ փաշայության կենտրոն գարձած Բիբրույթը պատմության մեջ առաջին անգամ լինելով թուրք մուշրիկ նստավայրի էր վերածվել։

Նշանակում է, որ առևտրատնտեսական իր երկու արբանյակներից՝ Գեյր ալ-Կամարից և Զահյեից զերված, փաշայից զիստավոր թուրք աստիճանավորների մի ամբողջ փազանգի կամերն ու քմայրին հանձնելով և օսմանական փորք-ինչ շարված, այլ բուրժուազրուսում ֆեոդալական մնացող առօրյային վերադարձված քաղաքում բուրժուական տարրերի համար շղափելի սպանույթի էր դարձել իրենց նվաճած գիրքերի կործանման և շնահեղձություն նուպայի մատվելու համապակասությունը։ Այլ խոսքով հենց այն ժամանակ, երբ լիբանանյան հողատարածքում տնտեսական զգալի զարգացման պայմաններում կապիտալի նախնական կուտակումը փորք-ինչ գլուխ բերված տնտեսող բիբրական առևտրավաշխառու, հիմնականում բրիտանոյա բուրժուական փաշայություն էին նախ այդ հողատարածքի վրա իրենց նեղործությունն սնույթատվում էին նախ այդ հողատարածքի վրա իրենց նեղործությունն սնույթազդելու երազանքը, ապա և՛ սկզբում սիրիական երկրամասում, իսկ այնուհետև մերձավորարևելյան արաբական ամբողջ ռեգիոնում տնտեսական ռեֆորմների և առաջնթացի հեռանկարը, հանկարծորեն կանգնում էին փակուղու ստալ։ Ավելին, առաջին հերթին իրենց օւփական, ապա և ուշ կամ կանուխ անխուսափելիորեն իրենց Թևարկության գալիք դամասկուսյան, բաղադրյալն ու մյուս՝ Թեկուզ մահմադական բուրժուանների առևտրաարդյունաբերական զործարքների ծավալման և արտադրական նորատիպ գործունեության ընդարձակման գուզրնթաց ֆեոդալական սոցիալ-տնտեսական նորմերն ու հասարակական-քաղաքական հաստատությունները գերեզմանել երազող այդ մարդիկ գերեզմանափորք գտնում էն իրենց իսկ առջև բացված։

Այս պայմաններում սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների ոլորտում հակաֆեոդալական պայքարի խնդիրները, առանց օրակարգից

դուր գալու, պարզապես այլակերպվելու էին, ավելի շուտ հանգուցիկ-ուռ ու մուլվելու էին առաջնությունն իրենցից խլած վարչաքաղաքական ոլորտի խնդիրներին:

Ի՞նչ խնդիրներ էին դրանք և որքանով էին առնչվում նախադասական շարժման հետ:

Նպիտակում հասարակական և մշակութային տեղաշարժերին անդ-բարձրանոց նախորդ գլխում անհրաժեշտ շարժով խոսք եկավ Մ. Ալիի ուսովամետ «Երեսամյականություն» մասին: Այստեղ հարկ է ավելաց-նել, որ այդ «Երեսամյականություն» նպատակակետը և թե խիստ պատ-շահուն էր ընդհանրապես արար-մասնեղական (այդ թվում հասակային սիրիական) ֆեոդալների դասակարգի, նաև բուրժուական տարրերի նը-պատակակետին, այսպես, ինչ խոսք, որ պարզապես երբեք էլ նույնը չէր կարող լինել լիբերալանյան դրուզ թե բրիտանյա (վերջինիս դեպքում աշ-խարհիկ հետ նաև հոգևոր) ֆեոդալների դասակարգի, որ իր պատմա-քաղաքական թև պատմաանտեսական առանձնահատկություններն է կրո-նադավանական պատկանելիության թելալարով՝ XVIII դարի վերջերին ու XIX դ. առաջին կեսին ապրած իրարահաջորդ ցեղամեների պայմաննե-րում իրականական հզոր պետականությունն որևէ վերհատում նպատակա-կետ դարձնել չէր կարող: Ինչ վերաբերում է վերջին հանգամանքից այս կամ այն շահով հրաշալիորեն օգտվող բերքունի բուրժուականներին, այսպես արանք ևս, իրենց շեշտված բրիտանական բնույթի իսկ հրու-մանքով, էլին կարող հետամտել օսմանյան օուլթանի թև նրա այլընտ-րանք Մ. Ալիի անձի շուրջ պատվող, հետևաբար և վերջին հաջովով իսկա-մական-ֆեոդալական հզոր պետականություն վերհատումն հանգող ամեն մի նպատակակետի և ուրիշն այդ նպատակակետին ծառայող ա-մեն մի «Երեսամյականություն»:

Մ. Ալիի հետ կապված վարչաքաղաքական հեռանկարների, հետե-վաբար և մտավոր-մշակութային առաջադրանքների խնդրում նույնիսկ եզրիպատկան տիրապետության օրոք ըստ էության բացասական, լիբե-րալանյան (այդ թվում բելլոսության) բրիտանյա բուրժուականների, հետևաբար և նրանց գաղափարախոսների ղրբորոշումը չէր կարող նույնքան բու-ցասական շինել նաև օսմանյան վերահաստատված գերիշխանություն վարչաքաղաքական իրականություն գնահատական, ուրեմն և այդ իրա-կանությունն ամբաստանյալ ծառայող մտավոր-մշակութային գործունեու-թյան հարցում:

Կարիք չկա ասելու, որ այդ բացասականությունն զրդիչը միայն սուղ-թանական պետությունում գերակշիռ սոցիալ-տնտեսական փաստալուր

իրավիճակը, ֆեոդալ-բուրժուական վարչակարգը և անիրավահասար-քության ուժերը: Էլին, բանի որ դրանք առավել կամ նվազ վերաբերում էին անխիղճ բուրժուաքաղաքական, ոչ իսկ՝ ազգային անիրավահասար-քության ծանրանոց կրոնական ձևերն առերևականությունը, բանի որ վերջինս, ինչպես էլ վրդովեցուցիչ, վերջին հաջովով անսովոր երևույթ չէր և վերաբերում էր առանց դասային ու դասակարգային խտրության սիրիական բուրժուաքաղաքականներին: Կար և սովալ պահին կենսական դորձած մի այլ զրդիչ: զս օսմանյան գերիշխանություն վերահաստա-ման հետ հասարակական-քաղաքական կարգի հիմքում կրոնադավանա-կան (կոնֆեսիոնալ կամ համայնքային) սկզբունքի վերահաստատումն էր, սկզբունք, որի շարադեհությունը խիստ ծանրանում էր սոցիալ-տնտեսական հին կարգերի հարատևման դորձին իր նպատակով:

Հայտնի է, որ ոչ թե տեղիտորիս, լեզվական կամ ուրիշ, այլ իրա-տիվ կրոնադավանական հիմքի վրա ազգաբնակչության կազմակերպ-ման և կազմակերպության տիրապետող դիրքերում էլ ուղղափառ (սուն-նի) մահմեդականության անդադրման սկզբունքը օսմանցները խալի-ֆական ստիզունքի հետ մշտանոց էին ծառայող: Անշուշտ է, այդ սկզբունքը կեթարկվել էր «անեշան» մի վերափոխման. հասարակական-քաղաքա-կան կյանքի (ինչ խոսք՝ նաև ֆեոդալական արտադրահարաբերություն-ների) տիրապետող-ղեկավար սուննիական դիրքերի բարձրակետում արարների փոխարինումն էին թուրքերով, փոփոխություն, որի հետ նը-վաճվածները հիմնական զանգվածով աստիճանաբար հաշտվել էին:

Մ. Ալիի շինանությունն ամբաստանյալ հետ վերոհիշյալ սկզբունքը, շարունակելով գոյատևել եզրիպատկանի հասարակական կյանքում, կահերի վարչաքաղաքական և սոցիալ-տնտեսական առաջում դա-զարեց կանոնի ուժ ունենալուց, այն աստիճանի, որ ալ-Ջաբարիին փոխ-որքայի «կորպորացիայում» հաստատում էր «Նաստիպակա կրոնի թըշ-նամի բրիտանյանների» հայերի ու նմանների մեծամասնություն» կազ-մելը (ՅԱ, հտ. 4, 279):

Այդ սկզբունքը ավելի ուժեղ փորձության կեթարկվեց Սիրիայում եզրիպատկան տիրապետության ծամանակաշրջանում և կարճագույն ժա-մանակաշրջանում համարյա անզգալի դարձավ: Դրան բիշ լնպատակեց այն, որ սիրիական օուննի ազգաբնակչության հիմնական ղանգվածը, մոլեկրոնությունը Մ. Ալիին դիմելով որպես խալիֆա-սուլթանի ղեկ ուղղությամբ, փաստորեն դիմադրական մարտնող ճակատ էր կազմել ծալրանոց պահպանողական-հետադեմ ֆեոդալների զխալիֆությունը, մինչդեռ բրիտանյա համայնքները, բուրժուական առաջամետ տարրերի

ներգործութեամբ. կանգնած էին Մ. Ալիի նորամուծութիւնները և բարենորոգութիւնները կողմնակից-աջակիցներէ ճամբարում: Այդ պայմաններում սիրիական ազգաբնակչութիւնը առավել ևս զայաբան իշխանութիւնները կողմից կրօնազավանական հիմքի վրա տեսակաւոր-վելուց և սկսեց դիտել որպէս իրականաւաճար հպատակները մի ամբողջութիւն, ճանգասներ, որը որոշակի դեր ունեցաւ տնտեսական ու սոցիալական հոդի վրա քրիստոնյա համայնքների բուրժուական շրջանների ամբապնդման և ներքամօտի վարչաբաղաբական կյանքում նրանց դերի աշխուժացման գործում (113, 136):

Սիրիայի վրա օսմանակ գերիշխանութեան վերահաստատմամբ, աճա, նրբամիտ սկզբունքը ետից սրբազան կանոնի վերածվեց: Գա լիբանանեայն, այդ թվում բնչութեան բուրժուաներին նախ և առաջ անճանգատացեալում էր: Բանն այն է, որ հակասումնայն համատեղ պայքարը, տնտեսական օրէնքով գործոնները և հայրենասեր ու հետախն ֆեոդալ-ազնվական գործիչների շանքերը XIX դարի առաջին տասնամյակներին լիբանանյան խաչապաղես համայնքները արդէն իսկ ստեղծել էին բավականին ներդաշնակ մի խճանկար: 1840-ական թթ., այլ խոսքով այն ժամանակ, երբ բուրժուական շրջանները հույս ունէին ներդաշնակութեան հետագա խորացմամբ լիբանանեայն խճանկարը նոր, ազդեալեան օրակի հասած տեսնել, միջհամայնքային աննախադեպ արշուճահեղութիւնները շեշտաժողել էին կրօնազավանական ոգին և ծայրառաջանի խոտնակել խճանկարի ներդաշնակեցած բաղաբարատարբերին: Օսմանեայն իշխանութիւնների, արեմտյան դիվանագիտութեան և տեղական հողերու ու աշխարհիկ ազնվականութեան կողմից առանց այլ էլ աշխուժացվող ներլիբանանյան այդ համայնքանութիւնը (կոնֆեսիոնալիզմը), աճա, հավելյալ ամիշ էր ստանում օսմանյան-մահմեդական համայնքային սկզբունքից, որի հետեանքով էլ լիբանանեայն տարրերը համայնքների միջև առաջացած դժվարանցանքի պատվարները սպառեւում էին անանցանելի դառնալ, ինչ որ հակակաւխութեն բուրժուապիայի հաշվարկներին զենքնթաց էր:

Սակայն ոչ միայն այդ: Հասարակական կարգի հիմքում կրօնազավանական օսմանյան-մահմեդական սկզբունքի վերահաստատմամբ քրիստոնյա համայնքները վերադառն ըջվեցին զիպի դարեր շարունակ իրենց վերապահված նվազու տեղը՝ հասարակական-բաղաբական կյանքի լուսանցքը (195, 287): Որպէս ազգային-կրօնական բաղմահարյուրմայնա ճնշման սովորական դրսևորում, դա առանձին հուզմունք շպատճառեց սիրիական քրիստոնյաներին ընդհանրապէս, ներառյալ նրանց հողերը թէ

աշխարհիկ ֆեոդալների գասակարգին: Եվ սակայն դա չէր կարող խորապէս շիրիւմբեր և շիրիւմել քրիստոնյա բուրժուաներին: Վերհինները արդէն իսկ ընկել էին գասակարգի վերածվելու ուղու վրա, գասակարգ, որի համար ինքնասպանութեան համազօր կիները հաշվել այն փաստի հետ, որ իրեն զիր իսկ երկամատում բշում էին զիպի հասարակական կյանքի լուսանցքը, ինչ-որ անխուսափելիորեն խոչընդոտում էր զիր հոգի ժողովրդի սոցիալ-տնտեսական կյանքի լայն ասպարեզում իր դրութեան և ուժին համապատասխանող, նաև վարչաբաղաբական ոլորտի իր հավակնութիւններին բավարարութիւն տվող զեք խաղալը:

Նկեց այստեղ էլ պետք է որոնել պատասխանն առաջին հայացքով դարձունայի այն հարցի, թէ ինչ՞ է Բնչութի քրիստոնյա բուրժուաներն ու նրանց սիրիական (այդ թվում կրեանան լեռան) արքանայակները առաջինը, այլ խոսքով ոչ միայն քրիստոնյա ազգաբնակչութեան մյուս խավերից, այլև մահմեդական արքաներից վաղ կառնեցին Օսմանականութիւնից (Օսմանլիլը, Օսմանիլիմ, նաև Պանօսմանիլիմ), այն էլ այն ժամանակ, երբ դեռ «նոր օսմաններ» ծնունդը պաշտօնապէս չէր հայտնութեւ լիմ և ուրեմն քաղաբական այդ գաղափարախոտութիւնը, կայսրութեան կրօնաւումար կանխարգելելու միտող օրպէս սպեղանի, դեռ ամբարտուն կերպարանք էր ստացել բուն իսկ թուրքական միջավայնում (125, 55—58): Առավել պարմանալին հարցի այն կողմն էր, որ քրիստոնյա բուրժուական մտավորականներն Օսմանականութիւնից կառնեցին այն աստիճանի չեքրեանագրեմ, որ թուրք «բարենորոգումետ» ֆեոդալ մտափոխակներին և նրանցից հողերու ու մարմնավոր սնունդ ստացող մտավորականների կողմից ուշ-թուրք, այլ բոլոր դեպքերում նախ և առաջ մահմեդական հպատակներին իրենց ազգային իրավունքներն ու շահերը հետապնդելուց ետ կանգնեցնելու, ընդրոպասիրական» — անշարժական հոտանքները հեռու պահելու նպատակով օրպէս խաշ հաշված զեք աճա այն լողունգից հիմնաւոր մի վարդապետութիւն տանգծելու գործում կարելու ներդրում ունեցան:

Բանն այն արտաոց փաստի մեջ է, որ հեռակարների հարցում անելի մատնեցած քրիստոնյա բուրժուաները համար լինել-լինելու երկընտարները դրական լուծման հեղեղանելու գործում Օսմանականութիւնը տվյալ պահին պարզապէս հուսատու միակ լաստը թվաց: XIX դ. շուրք կեներին Սիրիայում կապիտալիզմի քրիստոնյա սերմնացանները բացարձակապէս այլ ելք չէին տեսնում, քան՝ կառնել առանց ազգային թէ կրօնական խտրութեան օսմանյան բոլոր նպատակների վարչաբաղաբական անխախտի միասնութեան սկզբունքից, որը թույլ կտար սեղանի

վրա դեկն սուլթանի վերականգնված գերիշխանութիւնն անբոս փրկագիրների, մասնակցականների հետ նաև քրիստոնյաների տնտեսական, սոցիալական և հասարակական մարդկրում թուրքերին համահամաձայն քրիստոնքներ վայելելու ու համայն աստղընթաց պարելու անհրաժեշտութիւնն հարցր: Միքրիական քրիստոնչա բուրժուաներն և առաջին ճեթթին նրանց գործը բելլութիւնն չուկատի խոսնակները՝ նահազայական մտափորականներն էլ այդ պայմաններում հասկանալիորեն հիմնականում հնգեղս պիտի գոյին սուլթանի անխաբր բոլոր հպատակների միասնական զարթոնքի և համընդհանուր լուսավորութիւնն, այլ խոսքով «սումանյան աստղընթացի» անհրաժեշտութիւնն քարոզով:

Նահազայականները մի խմբի, առավել թվաշատի համար Օսմանականութեանը, ինչ խոսք, որպես փակուղի էլքը հայտանշող մի շող, այդ շողից հույս ու սեռնդ ստացող համոզմունքից, որ և նույնն է՝ դասակարգային (ուրմուն և «ազգային») զիտակցութիւնն աճասուլթունից էր բխում: Տեսասուլթունն անհերքելի դարձնող իրողութիւններից մեկն այն էր, որ խնդրս առարկա խմբի համոզմունքի վրա անկասկած համարյա որոշել էր կրթութեան ունեւր սուլթանի փրկութեան շուրջ կատարողին գտնեմարտող, այլ միմյանց նկատմամբ վճռական առաջնութեան ձևը բերել ղկարողացող տերութեանն ունդհանուր հայտարարի բերող «Օսմանականութեանը»: Ինչպես հայտնի է, այն «Օսմանականութեանը», որից արեմտյան մայրաքաղաքները սրտի կսկիծով կաշուում էին ու ժամանակավորացնէ համեքաշխիւմ «Հիփանդ մարդու» անարի մոտ, բյուրդանում էր կալարութիւնն գոյափոխակի (ստատուս-կիդ) պահպանման հարցում ցուցադրական բնափոխութեան ցուցարկելու մէջ: Այդ բժանիորութեանն անկասկած ազգում էր բազում թեկեղով եմքրուական կապիտալի հետ աղերսված բուրժուաների, առաջին հերթին կոմպրադորների վրա, որոնք, ի տարբերութեան արաբական մյուս ներկամասերի կոմպրադորների, հիմնականում քրիստոնչա արարներ կամ արաբախոսարարացած լեանտացի տեղաբնիկներ էին:

Միքրիական քրիստոնչա բուրժուաների, հետեւաբար և նրանց գաղափարախոսների վրա տերութեաների ներգործութիւնը, որ և նույնն է՝ գաղութարար պետութեաների նկատմամբ նրանց վերաբերմունքի հարցը այստեղ արմանի է առանձին պարզարանման, քանի խոսքը զենում է նահազայական հայացքների կարեորագույն բաղադրատարրը հանրեռացող ազգային-հայրենասիրական խոհերն անհամակած որակադրել: Օսմանականութեան նկատմամբ վերաբերմունքի մասին:

Արեւիկագիտական գրականութիւնն մեզ մի տեղած չէ, որ արարական նորանմուղ բուրժուագիտի թէ նրա գաղափարախոսների վզին փաթաթվել է տապին իսկ օրից իբր նրանց առաջ ծագած երկընտրանքի մի խընդիր.— արարական ներկամասերի առաջնթացը խոշորագույն էր ու ուժեղից՝ օսմանյան վարչակարգից և տերութեանների ծավալապաշտութեանից ո՞րը շարաց փորձագույն համարել, հետեւաբար և համակերպչալ ընդունել: Կոտլովն, օրինակ, գտնելով որ նահազայականներն օրինակով և սուրբնեղով բազմաթիւ պատեհաներ ունեին սկզբնական շրջանում հակվելու զեպի տերութեանները, առնչալի և ուղղակի երկուսային մի սրտցնի որպես ավարտակէտ նրանց ընտրութեանն ամենաշատը 1860-ական թթ. վերջերին միայն բեռնացրել է Օսմանականութիւնն վրա (113, 237—249): Ճիշտ է, նա ճշտողով թվական չի արձանագրել, սակայն արեմտեմիտութեան ուղարկներում Մ. Սղաուարի, Ֆ. Մարտիչի, Լ. Սարանջիի և այլոց ֆրանսիական կամ անգլիական բազարական հակամեքրին ետադասելով Օսմանականութեան գերակշիւր գտնալը, բացասադրեն որոշակի թվագրում է կատարել:

Ինչ խոսք, որ Օսմանականութեան՝ նահազայական միջավայրում գերակշիւր գտնալու համար առաջարկող թվագրումը ընդունելի չէ և աւերված մի տասնամյակով պետք է ետ տարվի, որպէսզի Օսմանականութեանն իր ճիշտ տեղը գտնի որպես նահազայական գաղափարախոսութեան պատշաճ, որի նկատմամբ վերաբերմունքի հարցը Կոտլովի մատնանշած ժամանակաշրջանում (1860-ական թթ. վեջերին և 1870-ական թթ. սկզբներին) նահազայականներին արդեն իսկ ավելի քան երկփոխելու էր և աւարտել էր բացելու ազգային-մշակութային Զարթոնքի հաստեցումը: զեպի իր բարեբակիտը՝ զեպի լուսավորականութեան հաստատաբայ միտումը փաստադրվող խմբակների առաջ:

Իրականում սերիական և առաջին հերթին բելլութեանն բուրժուաների համար տվյալ հանգրվանում, ուրմուն և նրանց գաղափարախոսների համար՝ երկընտրանքի խնդիր դժվար թէ գոյութեան ունենար: Եվրոպան նրանց համար պետք է որ իղեալ լինելու եվ մի շարք պատեհաներով: Նրանց որպես դասակարգ կազմավորում տեղի էր ունեցել եվրոպական կապիտալիզմի հուժեղ ներգործութեանը և գոյատևում ու ամրապնդումն էլ շատ բանով պայմանավորված էին եվրոպական շուկայի հետ բազմաուստայն կապերի հարստեմամբ և աշխուժացմամբ, մինչդեռ օսմանական Թուրքիան մահացու հակասակորդի՝ ֆեոդալական արտադրանողանակի և հասարակարգի մարմնավորումն էր: Նրանց շրջանում գերակշիւրը քրիս-

տունական աարն էր, որի կողմնորոշող սլաքը պետք է անպայման ուղղվեր զենպի բրիտանական եմբողպա և ոչ թև մահմեդական Քուրբան: Երանց սոցիալական միջավայրը ծովափնյա քաղաքների, Հիմնականում Բելյուրի ասևտրաժաշխատական խաչառաքոն, շատևու համար կրոնապոլիտ մըթևնոլորտն էր, որում վարքի, կենցաղի թև գործունևություն կատարելության շափանիչը եմբողպականն էր, մինչև օսանականը՝ արհամարհելի հետամնացություն հոմանիչը: Հասարակական-քաղաքական հողի վրա ևս օսմանականը Երանց համար ինչքի և տևտեսական գործառնությունների անպահանջության, անծնական անվտանգության հարցում մշտական ահուզողի և որպես հովաքականություն արշուտալի կործանման հավանականություն աղբյուր էր ու խորհրդանշիչ, մինչև տերությունների գրոշը՝ այդ աղբյուրի ու խորհրդանշիչի զեմ հնարավոր երաշխիքներից ամենագործունը: Այս պայմաններում, եթև վկայականը «Իմպերիալիզմի վերաբերյալ տետրակներում» Ա. Ե. Լենինի ախ նշումը, որ Հայաստանի ու Քրոգասանի նման Սիրիան, Միջագետքն ու Արաբիան Քուրբանի գաղտնիքներն ու կախյալ երկրներն էին (Յ, հտ. 28, 276): սպա շնքը կարող համաձայնել որոշ պատմարանների այն ենթադրությունը, որ սիրիական բրիտանյա բուրժուաները XIX դարակեսին իրենց երկրամասի սուլթանական-մահմեդական Ֆեոդալական բոնատիրության լծի ներքո, ուրմն փաստորեն թուրքական գաղտնի մնալով իր գիտում էին որպես շարչաց փոքրագույն՝ իրենց հայրենիքի համար շարչաց մեծագույնը համարելով՝ եմբողպական-բրիտանոյա կապիտալիստական որևէ տերություն տեօրինելության անցնելը: Թո՞ղ որ եմբողպական գաղտնիքին ստատուս է հռանկարող ոչ ոք աշխ առաջ շունկը սուլյալ պահին և առ ստանվեն «պրոտեկտորատ»՝ բարեզարդ մի պատկեր էր ուրվագծվում: Վերջին հաշվով իրականությունն այն է, որ սուլյալ պայմաններում, երբ օսմանյա բացարձակապետական-բոնատիրական կարգը ապրված և ապրվող գեոթք էր, այլապես մեծագույն-փոքրագույնի խնդիր և երկերտորանքի հարց գոյություն ունևալ չէր կարող: Սիրիական բրիտանոյա, տառչին հերթին բելյուրյան բուրժուանների համար շարիքը կարող էր լինել մեկ ու միակ՝ սուլթանական-ֆեոդալական դաման սեմթք, որի թևափումը երազանքների գագաթնակետն էր անշուշտ: Որս խոստև վկայությունը բաշկանանյա ժողովուրդների հակասամանյա ազատագրական շարժումների նրկատամար սիրիական բրիտանոյաների, հատկապես նրանց առևտրաժաշխատու խավերի շխում վերաբերունքն էր, որ ժամանակաշրջանի վաեկերադրից բխող փաստ է (8, 192):

Ինչ վերաբերում է արևելադետների կողմից սիրիական բուրժուանների վզին փաթաթված երկրներանքին, որից բխում է այն, որ «հարաանն փտանց էր եերկաչացնում նաև եմբողպական տերությունների տնտեսական և քաղաքական էքսպանսիան, որ սպառնում էր լրիվ ստրկացնել արաբական երկրները» (34, 237), ապա զոնև XIX դարակեսին, եթև ոչ նաև այնուհետև մի տասնամյակ կամ ավելի, երբ արաբական երկրներում արդեն մասնակի ստրկացված լինելու զգացողությունն ու դիտակցությունը առկա չէր հասարակական խավերից և ոչ մեկի մտտ, սիրիական բուրժուաններին սրտազորի մատուղի աղապի չէր ու չէր էլ կարող լինել արաբական երկրները լրիվ ստրկացնելու գծով եմբողպական տնտեսական, առավել ևս քաղաքական էքսպանսիայի վտանգը (թեպետ արևանական ներթափանցման զեմ որոշ շրջաններում զգաոությունն ու հատկությունը արդեն իսկ առկա էին): Այդպիսի վտանգը խնդրո առատորեն ժամանակաշրջանում անընդալեի էր ոչ միայն դասակարգային (ուրեմն և «ազգային») դիտակցության տհասությունը գրոշմանշված բուրժուանների համար, այլև նույնիսկ գործնականանալու դեպքում էլ բացատրված չէ, որ բեկալվեր որպես ոչ թև վտանգ, այլ՝ փրկարար առատություն, ինչպես որ տեղի ունևցավ զենպի կանտ 1840 թ. անգլո-սուլթրական և 1860 թ. Ֆրանսիական զինարշավների կապակցությամբ (8, 208—210: 231, 233): Սիրիական բրիտանոյաների պատկերացմամբ (իսկ վերջինև, ինչպես նշեցինք, հիմնավորվում էր արևմտյան մայրաքաղաքների «օսմանականություն») մեկ ու միակ շարիքը մարտնչաբողոք աստիճանի, զեմ գուցև թև ժամանակավորապես խախտելի, այլ բացարձակապես անխորտակելի մի իրողություն էր, որի հետ հարկ էր հաշտվել և որի շրջանակներում էլ պետք էր որոնել ոչ թև «շարչաց փոքրագույնը», այլ՝ շարիքի ցածր աստիճանը: Այլ խոսքով պարզապես անրատմշու էր հանանչ ենթադրաբար ժամանականությունից բխելի քաղաքական ու քաղաքացիական, հասարակական ու մշակութային իրավահասարություն, որի շնորհիվ շարիքը կարող էր դասնալ տանկիորեն ցածրաստիճանի:

Անհրաժեշտ է նշել, որ ժամանականությունը համոզմունքով, ուրեմն և դասակարգային (ու նաև «ազգային») դիտակցության տհասության հետևանքով ետանդով փարող բրիտանոյա բուրժուական գործիչների նահագայականությունը, ինչքան էլ որ նկատարև արաբական հասարակական ու մտափոր կյանքի աշխուժացման, որոշակի մի հանգրվանում նահագաի համար վերջին հաշվով վճառական նշանակություն ունևնալուց դադարե-

լու էր, եւոյնիսկ որոշ իմաստով Զարթոնքի զեպի կուսավորականութիւն տարագրայ կտորացումը արգելակող գործուն էր վերածվելու իսկ զա՛ւ անց պարզ պատճառով, որ սրբկաթիվներն բոլորովին ուրիշ կենսապատակի էր մղելու արթնացող արարների հասարակական ու մշակութային միտումները: Ի շեպ, այս խմբին միախառնված էին ժամանակի և հանգամանքների բերմամբ նահողաչի հետ աննշված այն գործիչները, շակեցումները նահայտականները, որոնց համար Օսմանականութեան նըկատմամբ հաճախարարութեան տրամադրութիւնը պատահապատկանաշահութանը զբաղեցնող էր և որոնք իրականում հոգում էին անձնական արժեքներին բարձրացումը սիրիական շրջապատում թէ տեղի օսմանյան իշխանավորների ու մայրաքաղաքի աչքում:

Նահապետականների երկրորդ թևի՝ դասակարգային (ուրեմն և «պզգային») գիտակցութեամբ հարաբերաբար հասուն և իսկական նահայտային ժառանգողած թնկուլ և սակավաթիվ մտավորականների խմբի համար, որ իր գոյութիւնն առավել զգալի էր դարձնելու 1870-ական թթ. սկզբներին միայն, Օսմանականութեանը, աշերան, բրբան արդեն իսկ մամուլով, այն էլ՝ օսմանյան բարձրաստիճան ու ահեզ ստիճանավորների անմիջական հովանավորութեամբ բարոզվում էր որպէս կիսապաշտոնական վարդապետութիւն, չէր կարող լինել այլ բան, քան պարզապէս մի ամպհովանի, բողարկելու այն, որ իրենք իրականում իրենց իսկ արդային-մշակութային Զարթոնքին էին հետամտում, որ իրենք օսմանյան առաջնիւթն էին իսկապէս նահապետ, որի միտումն արդեն սոսկ սոցիալական ու մշակութային չէր, ինչպէս դարի երկրորդ բաժնորում, այլ նաև՝ հասարակական ու քաղաքական:

Մեր թվարկած սոցիալ-տնտեսական և վարչաքաղաքական առաջարկների պայմաններում տրամաբանական կլինէր, որ ինչպէս առաջին խմբի համոզմունքով, այնպէս էլ վերջին խմբի տակուրիտական նըկատուածներով Օսմանականութեան հաճախարարութեան տրամադրութիւնն րացահայտող գործիչները ոչ թէ համաարարական, այլ առ առաւելին շիրիական, ուրեմն ավելի շատ լիբանանյան հայրենասիրութեամբ սոցիալականը դուրս գային, հետևաբար և նրանց մտավոր-մշակութային առաջարկներն էլ եւոյնքան նեղ-տեղական ընդգրկում ունենային: Եվ սակայն բոտ էութեան իբր էլ նեղ-լիբանանյան առաջնիւթի գաղափար կրող և առաջին հերթին այդ առաջնիւթացի համար էլ գործող մտավորականները նախընտրում էին շեշտը լիբանանյանից անելի դնել սիրիական, մինչև իսկ արաբական (համաարաբական) ոգու վրա:

Բանը միայն այն չէր, որ հակառակ Օսմանյան կայսրութեան գոյութեան փաստին, ժամանակակից Սիրիան, Լիբանանն ու Պաղեստինը ընդգրկող պատմաաշխարհագրական Սիրիան շարունակում էր ընկալվել որպէս տեղիտիրակ թէ անտեսական կյանքի ատմով անմասնատանի մի ամբողջ սեղանի՝ արաբական Մերձավոր արևելքի քաղաքացիաբար վերջին հաշիվով պատմաաշխարհագրական Սիրիան, որ օսմանցիների համար առավելապէս «Լիբանոս» էր, իրենց՝ արարների համար որպէս կանոն «Սուրիա» էր (իսկ ժամանակակից Սիրիայի հողատարածքը՝ հիմնականում «Շամ» կամ «Բարք ալ-Շամ»)՝ Դա նշանակում է, որ Սիրիան, իր և Ասորիի անվանումների համահնչութեան շնորհիվ, որոշակի շրջանների կողմից կարող էր ընկալվել որպէս իրենցից հարավ և արևելք ընկած արաբական երկրամասերից (Հիշազ, Նեջդ, Իրաք ևն) բոտ էութեան տարանջատ:

Բանը նաև միայն այն չէր, որ սիրիական ազգարնակութիւնն էլ, ներառյալ լիբանանյանը, գիտակցում էր որպէս պատմական անցյալի, լեզվի թէ մշակույթի ընդհանրութեամբ ուրպէս մի ամբողջ՝ արաբական ազգի քաղաքացիաբար: Վերջին հաշիվով սիրիական ոչ-մասնագական, հատկապէս լիբանանյան համայնքների շրջանում արաբականութեամբ պատկանելու գիտակցութիւնը բավականին լուրջ տարականոնքով էր գրոշմոված: Զանց առնելով աղանգավոր-մահմանական գրոշներին և Նուսլլիներին (այլատիներին), որոնք շատ էլ հակված չէին զեպի մահմանական արարների հետ ազգակցութեան (անգամ կրոնակցութեան) միտքը, այստեղ թուրքիկ նայինքը բրիտանիա համայնքների կողմը Քաղկեդոնական մայրիները ավելի քան մի հարյուրամյակ առաջ երկպառակովելով ոչ թէ վեր էին անվել ուղղափառ և կաթոլիկ «արաբին», այլ վերջուլ էին «տում» (հոտմ-բոտանդացի-հույն) ինքնանվանումը: Մարոնականներն իրենց հերթին արարներից ավելի ատորիներին («սուրիանի») ժաղումնակից լինելու տեսակետին էին: Ել չէնք խոսում բուն իսկ հակա «սուրիանի», իրենց համարում էին «Սուրիա» երկրամասի՝ կվոր արաբների կողմից ետին պլան մղված պատմական իրավատեր: Տեղիկ կլինի արձանագրել, նաև, որ «արաբ», «արաբա», «ուրբ» և այլ արմատակից ինքնանվանումներով հանդես եկող արարները, որոնց համար «արաբա» արմատի մեջ անպայման «ըտարյուն» իմաստն էլ էր անկա, տարբեր երկրամասերի արաբական հասարակութեան որոշակի մի հատկութիւն, այդ թվում առաջին հերթին բրիտանականներին, համարում էին «թա՛րաբաբա» կամ «իսթա՛րաբաբա» (արաբականացման) ենթարկ:

ված և արարականացված («մտաբարբա») տարրերի XX դարակազմի իսկ վկայվում էր, որ «Էբրազի և Եմենի արարները ղեկ հակված են սիրիացիների համարելու մարգարի ոչ թե որդիները, այլ խորթ դավակները, որոնք թուրքերից շատ էլ լավը չեն» (113, 138):

Մերիայի՝ արարական մերձարևելյան ուղիներին, իսկ սիրիացիների՝ արարական ազգին պատկանելու իրողության ներգործությունը նահապետականների մոտ չէր կարող շրջադարձ հատկապես այնպիսի մի օրյակ-տիվ իրողությունից, ինչպիսին արարական միասնական ազգի փառասանական անդրադարձումն էր: Իսկ դա անխուսափելի էր արարական երկրամասերի վարչարարական մասնատվածության, տնտեսական կապերի թուլության, հետևաբար և արարական կենտրոնացյալ շուկայի բացակայության պատճառով:

Այդ պայմաններում և ղեկ ինչպես պետք է ամուր օտևների վրա շրկանված ու շտամխմբված և իրենց կրոնական պատկանելիության հետևանքով օսմանական թև իրավանական դատակնիքով արարականության լուսանցքի վրա նետված բրիտանյա բուրժուանների տեսնական թև գաղափարական ներգործությունը զգայի էր ինչևլու սիրիական երկրամասի սոսկ սահմանափակ մի տարածքում, առավելաբար պատմականորեն իրանանյան հողերի առաջին հերթին Բելլուսի, նաև նրանից հյուսիս ու հարավ ժողովրդյա խոշոր բազանների շրջանակներում, այնտեղ, որտեղ քրիստոնեյա համայնքները թվականորեն գերակշիռ, կամ էլ, ինչպես ժողովրդյա բազանների ղեկավարում, սոցիալ-տնտեսական և հասարակական-մշակութային զարգացման աստիճանաշարիով հարաբերաբար բարձր էին:

Արարականության օրյակտիվ իրողությունն, ուրեմն, հակակշռվում էր սիրիականության ինչքան օրյակտիվ, նույնքան էլ սուրյակտիվ իրողությունը: Վերջինից որքան էլ որ ավելի ինքնուրույնանալ փորձեր լիբանանականությունը, քրիստոնյա բուրժուանների թև նրանց գաղափարախոսների համար շեշտը լիբանանյան ոգու վրա գնկու հարցը տվյալ պահին քոյություն ունենալ չէր կարող: Թո՛ղ որ լիբանանյան երկրամասի վարչարարականորեն երբևէ ֆիրացված չլինելու ազգակց լըբ-զացել էր համարյա համալիբանանյան դատաւույց հետո էլ պատժանապես դրուզական անվանվող կրոնական ամիրայության վերացմամբ, օսմանյան բռնակալական լծի և արար-մահմեդական հետամնաց շրջապատի անկալությունը անհնարին էր դարձնում լիբանանյան ուրույնության վերաբերյալ ամեն մի ակնարկ, առավել ևս լիբանանյան ամեն մի ոգեկոչում: Այդպիսի ոգեկոչումն իրոք էլ ոչ միայն օսմանյան իշխանու-

թյունների կողմից անպայման կրեկավորն որպես խտտիվ պատժելի գյուտական անշատողականություն, այլև նահապետականներից կվաներ օտևների թև չիի մահմեդականների լիբանանյան հողատարածքում սպարող հատվածներին: Մնում էր, ուրեմն, հնարավոր մեկ ու միակ էլք, ոգեկոչումը տանել ղեկի լիբանանականությունն էլ վերջին հաշվով իր մեջ համաձուլող սիրիական-արարականությունը, նույնիսկ անհրաժեշտ շափերով ծավալել ղեկի շեղանուր-արարականություն, հետևաբար ազգային-մշակութային Ջարթոնքի բարոյը անխուսափելիորեն բեռնացնել համաարարական նահապետականի գաղափարախոսության վրա:

Մտորումների այս շրջանակներում էլ պիտի որոնել բացատրությունն այն իրողության, որ նույնիսկ 1880 թ. Բելլուսի քրիստոնյա հեղափոխական ընդհատակայինները, իրականում հետամտելով հանդերձ նախ և առաջ ինքնավար կիբանան լեռը անկախ կամ ինքնավար կիբանան երկրի վերածված տեսնելու ծրագրին, իրենց կոչերում պիտի դիմեին ընդհանրապես «Մերիայի որդիներին», նույնիսկ՝ ավելի համատարած «Շալլեների ժողովրդին», մինչև իսկ թուրքերի կողմից բռնակալված խալիֆայական սիտզոնս իր արար իրավասուրերին վերագրվածելու պահանջն էին առաջադրելու: Հակառակ ղեկավարում նահապետական իրողությունները պարզապես անհասկանալի կմնան և սողանցքներ կհաստատվեն հակադրական պարզունակ բացատրությունների, օրինակ՝ ալ-Թիրաուիի այն պնդման, որ «օսմանյան սուլթանությունից արարական անկախություն և արարական պետության հիմնադրման գաղափարը առաջինը՝ ասպարեզ հանող կոչերն ու թուրքիները իբր չէին կարող ծնվել Բելլուսի քրիստոնյա նահապետականների միջավայրում և որ, հակառակ սկզբնաղբյուրներին, այդ թվում արխիվային փաստաթղթերի միաձայն հաղորդման, դրանք իբր քի հայտ են կեկել Մերիայում մահմեդական միջավայրում» (172, 793):

ԱՐԱԿԱԿԱՆ ԱՉԱՏ ՀՐԱՊԱՐԱԿԱՆՈՒՄԻԹՅԱՆ
ՆԱԽԱՔԱՅԼԵՐԸ ԵՎ ԲԵՏՐՈՒԹՈՒՄ ՆԱՀԳԱՅԱԿԱՆ
ԸՆԹՈՒՄԱՆ ՎԵՐԸՆԹԱՅԸ

Ա.

Եթև զանց աննելու լինենք Բոնապարտի և Մ. Ալիի, նաև 1847 թ. Ալիբուում ֆրանսիացիների հրապարակած «ալ-Մուրաշշիր» պաշտոնա-
կան, հետևաբար ընդհանուր առմամբ շուր-տեղեկատու քերթերը, ապա
պետի սաներ, որ արարական նորատիպ պարբերական մամուլի և
ազատ հրապարակախոսության ծնունդն ու զարգացումը անխուսափե-
լիորեն նահգայականների գործն էին լինելու և դասնայու էին նահզան
գեպի լուսավորականություն տանող ճանապարհի գլխավոր ուղեկիներ-
րից մեկը:

Անմիջապես ընդգծենք, որ նորատիպ պարբերական մամուլի և ա-
զատ հրապարակախոսության գործը նախաձեռնելու և արարական մը-
տավոր-մշակութային Զարթոնքին բառիս բուն իմաստով կ'արարակա-
նություն, կ'վերածննդական լուսավորականություն գործնելու գործը
հնչուացնող ուղի հարթելու պատիվը պատկանում է հայ ժողովրդի զա-
վակներից մեկին: Եվ իբրև, դի Քարաբաղի հեղինակավոր կարծիքով իսկ՝
սարսերեն լեզվով հրապարակախոսության անվիճելի նահագանք կամ
նախապայաք (169, հտ. 4, 358), Գրաչկովսկու և Ջեղզանի բնութագրը-
մամուլ՝ արարական ու-պաշտոնական ազատ քաղաքական լրագրության
բառիս բուն իմաստով առաջամարտիկը (114, հտ. 3, 153; 156, հտ. 4,
53) հայեպահայ Ռզգալա Հասունն (1823—1880) էր լինելու:

Արևելյան Հայաստանից Հայնյ պեղափոխված առևտրական նրե-
լի Հասունյան տո՛մից սերած Ռզգալան, որ հիմնավոր կրթություն էր
ստացել Զմմառի հայ-կաթողիկե հոգևոր ճեմարանում, ամբողջությամբ
Եվրոպից հասարակական-մշակութային գործունեություն: Այդ գործում

իր ներգործությունն ունեցավ 1840-ական թթ. Կրկրորդ կեսին Պոլիս
այցելությունն ու շփումները լիարանանյան ամիրայության նախկին
կառավարչապետ բանաստեղծ Բութրուս Քարամեի շուրջ ստեղծված
գրական շրջանակի հետ, որի նրեկելի մասնակիցներից էին հայնպի
Ֆիլիպ Պաննև և լիբանանցի Հաննա Աբու Սաաբը:

Ռզգալան շատ կարճ ժամանակում Պոլսի գրական այդ շրջանա-
կում կենտրոնական դեմքերից և Բութրուսի մերձավորագույն մարդ-
կանցից մեկը դարձավ ոչ միայն այն պատճառով, որ Քարամեև Հասուն-
ների հետ ազգականական կապեր ունեցող Բահրի հայ-կաթողիկե տո՛-
մից Հաննա բեյի՝ Մ. Ալիի սերիական կառավարչության ֆինանսական
գլխավոր տեսչին էր պարտական Բեշիր II-ի վարչապետական և ֆե-
տեհական գործերի ղեկավարի իր Լրբեմնի փառավոր պաշտոնն ու
կուտակած հսկայական հարստությունը: Այլ խոսքով Ռզգալային գրու-
կան շնորհք փահաստելն ու Բահրիներին թեկուղ ուղարկումով Լրախա-
ղիություն ստրք տալ փորձելը բավարար հիմքը չէին, որպեսզի 75
ամյա Քարամեև իր ուղարկության առաջընթաց ընկերը հաջով 25-ամյա
Ռզգալային, գործը հասցնելով այնտեղ, որ 1848 թ. Յուսուֆ Չելիպի
այ-Հաջրարի զուտը Մաթիլդի հետ նրա ամուսնության առթիվ հորի-
ներ իր հուշակավոր գեղանկներից մեկը և այն անձամբ ընթերցել հար-
սունյաց հանդեսին (169, հտ. 1, 106): Գալին այլ հանգամանքներ:

Հայտնի է, որ Եղիպտա-թուրքական 1840—1841 թթ. պատերազմում
Մ. Ալին պարսկության կրեց փաստորեն ավտոր-անզիական սաղմական
միջամտության հետևանքով: Իր որոշակի դերն ունեցավ նաև լիբանան-
յան լեռնականների զինված ապստամբությունը: Զմմառի հայ-կաթողի-
կե վանքը, որտեղ իր ուսումնաստության վերջին շրջանն էր անցկացնում
Հասունը, պատերազմական գործողությունների ընթացքում վերածվել
էր թուրք և անգլո-ալյուսթիական ներխուժողների դեմ Բեշիր II-ի և Լ-
դիպտական զորահամաժամար Իրաքի՛ում փաշայի զորակենտրոնի (8,
208): Ավիլացիներ, որ օսմանյան կառավարությունը, օգտվելով իր
հողթանակից և պատրվակելով ամիր Բեշիրի համաջործակցությունը
եղիպտացիների հետ, իշխանապետին աքսորեց նախ Մալթա, ապա Պո-
լիս, իսկ 1842 թ. վերացնելով ամիրայությունը, կրբանան լեռը ենթար-
կե իր ուղղակի վարչակառավարման: Այս պայմաններում անհավանա-
կան չէ, որ Քարամեև քաղաքական որոշակի հաշվարկներ էր անելում
հայ-կաթողիկե պատրիարք Հասունյանի՝ Ռզգալային մեծազնոցելի հոր-
եկորը հետ, որը ոչ միայն իր զորեղ աջակցությունը չէր զլանում այնհեր
արտոլլային՝ Բեշիր II-ին ու նրա շքախմբին, այլ թվում և անձամբ ի-

րեն՝ Բուրբուրան, այլև առաջինկային, շնորհիվ Բ. Գրան թե նրա հովանա-
վոր տերությունների զեպուպների հետ բազմապիսի կապերի, կարող էր
էլ ալիէին անհրաժեշտ և օգտակար լինել, մանավանդ որ եվրոպական
արքունիքների բարեհաճությունը և սուլթանի հրամանով Երևանի
ամիրայությունը վերականգնված տեսնելու երազանքը անիրականանա-
լի պատրաստի էր վերածվել բնավ:

Աննպատակ չէ, որ արծարծեցինք Քարամէի հետ Հասունի կապի
հարցը:

Չենց այդ կապից կառուելով է միայն հնարավոր՝ պատկերացնել
այն միջավայրը, որում հայկազայն մեծահարուստ առևտրականի հե-
տըզհետև արաբացող որդին, վանական միջուրտում քրիստոնեական
հնչուիջան և տիրապետողների հանդեպ հնազանդության քարոզով քն-
ված երիտասարդն սկսեց հոգեմոխրություն ստրկել, զգալ հասարակա-
կան-բազմապիսի առօրյալի սրտփը, հետզհետե լցվել հակասումանյան
արգարացի կրքով ու վերածվել ազատության ապստամբ մարտիկի: Այդ
միջավայրը Բեշիրի շրջապատն էր, անշուշտ Ինչ խոսք, որ Նախկին Իշ-
խանապետն ու նրան շքած համախոհները իրենց պղտական քաղաք-
վայրում ուղիներ էին որոնում իրադրութունը հեղաշրջելու և երկիր վե-
րազոռնալու համար: Նրանց հետ շփվելով էլ Բզգալանը չէր կարող
աստիճանաբար աճելի ու ալիւի շտաբորդի արար. առաջին հերթին լի-
բանանյան ժողովրդի նկատմամբ համակրունքի զգացմունքով: Հնետա-
րբերական է ու նշանակալից այն փաստը, որ հայ-կաթողիկե համայն-
քը չէր վարանելու 1850 թ. դեկտեմբերի 30-ին իր մահանկանացուն կնքած
լիբանանյան նշխանապետի աճյունների ամփոփելու Պուրի սուրբ Փրկիչ
եկեղեցու խորանի ներքո և սուլթանի ու նրա դրածոների դեմ շուքը կե-
զար սուր ճոճած գործիչ շիրմաքարի վրա արաբերենի կողքին գրաբար
գրելու. «Ճանրթական կենաց վերելք սասի անուս ամիր Պէշիր, քաջ
աշխ, ճահալ կրանանուս, լիաներակ մի և զվեց ամ եզեւլ վարացն
իշխար: Ձխուն ծածկէ սուրբ նշխար պանդխտական յայս ի հող»:

Բզգալանի հոգեմոխրության հարցում, սակայն, շուտով վճռա-
կան ներգործություն էր ունենալու մի այլ ազդակ. դա 1853—1856 թթ.
Ղրիմի պատերազմն էր, որը 1854 թ. աշնանից արդեն կարող էր բոտ
լուսիջան համարվել անզու-Ֆրանսիական և ռուսական ճակատների մի-
ջև դիվարախում, որին Քուրբուլայի հետադա մասնակցությունը բնավ
միտք չունէր: Օսմանյան կայսրությունում շատերն էին որ հասկանում
ու նույնիսկ կատարող շրջաններում Ռուսաստանի հետ անշատ հաշ-
տություն կնքելու կողմնակիցներ կային: Ահա հենց այդ ժամանակ և

որ 1855 թ. ստպարեղ էր իշնում Բ. Հասունի «Միրաթ ալ-ահուալ»
(«Իրադրութան հայելի») շարաթաթերթը, որը արաբական ոչ-պաշտո-
նական ազատ քաղաքական առաջին պարբերականն էր (156, հտ. 4,
53, 169, հտ. 1, 207): Թվում է, թե խորագր-հրատարակչի գլխավոր
ստացարկանքն էր ընթերցողներին տեղյակ պահել պատերազմական և
գիմնաստիական անցողաբաններին: Այդ պատճառով էլ թերթը հիմնա-
կանում լրատուական բնույթի էր և ուրեմն կարճը չկա նրա տարաց մի
փոքր ալիւի տեած գոյությունը էջերում որոնելու: Հասուն-լրագրողին
հրապարակախոսական իր հատան վարպետութամբ արաբական մա-
մուսի պատմության կենտրոնական դեմքերից մեկը դարձնող արժա-
նեքները, եմ այդ ուղիով ընթացող կրիմային համոզված պնդել է, որ
Հասունը, թեկուզ անըրբնապես՝ համակրող Ռուսաստանին և ի սրտե
հոգովկացող ուսաների հաղթանակը, պատերազմի պայմաններում
բնավ էլ ի վիճակի չէր զգրեւորելու որևէ ուսասիրություն», հետևա-
բար մնում էր պարզապես իրադարձությունները ներկայացնել այնպես,
որ ընթերցողների շրջանում խորաբար Քուրբուլայի պատերազմից դուրս
գալու և Ռուսաստանի հետ տարանջատ հաշտություն կնքելու անհրա-
ձեշտության դիտակցումը (116, 224; նաև՝ 114, հտ. 3, 153): Ինչ
խոսք, որ Բզգալան այդ նվազագույն իսկ հարկադրված է եղել կա-
տարել որոշակի վտանգ այք առած և նրա հրապարակախոսական գոր-
ծունեության առաջին՝ պղտական կարճատև հանգրվանը անպայման
բողաքաբացական անվճերություն ենթադրող այդ նրբամտության իսկ
ճանապարհով բարձր պիտի գնահատել: Եվ օսական Հասունն իրական-
նում, ինչպես պնդել է Ջեյդանը, արել է ալիւին. նրա գրությունները
լրատուականներն անգամ, ունեցել են հակախորհրդական նպատակազ-
վածություն և որոշակի բովանդակություն (156, հտ. 4, 53): Ալ-Նա-
խուրիին ևս, հաղորդելով, որ Հասունը «մանրամասն նկարագրում էր...
պատերազմը և հրապարակում հաղորդագրություններ Միրալայից ու
կրեանայից», չի թերացել ընդգծելու, որ նա «լուրջ աճահուրդուններ
էր պատճառում օսմանյան կառավարողներին» (135, հտ. 2, 326): Կի
Քարբաչին ալիւի պարզորոշ հաստատել է, որ «ազատախոհ» և «խրս-
տալեզու» Հասունը ոչ միայն չէր արգարացնում թուրքերի հանցագործ
որարքները, այլև «խիտ քննադատում էր օսմանյան կառավարու-
թյան գործունեությունը» (169, հտ. 1, 55):

«Միրաթ ալ-ահուալը», սակայն, թեկուզ և բառիս բուն իմաստով
արաբալեզու առաջին և ժողովրդական թերթը (113-239), իր սահմա-
նօրինակ սպարանակի, տարածման նեղ ոլորտի և վաղմուտիկություն

իսկ հետևանքով չէր կարողանալու գլուխ բերել այն առաքելությունը, որին նպատակամղված էր: Վերջին հաշվով կայսրության հետևվոր մայրաքաղաքից խիստ սահմանափակ ներդրություն կարելի էր ունենալ արարական երկրամասային կենտրոնների Երիտասարդության լուսամտա շրջանների վրա (169, հտ. 1, 55 և 359): Անհրաժեշտ էր, որ արարելին լեզվով պարբերական հարատև հրատարակություն գոյություն ունենար նահապետական շարժման հոտու օջախի և սիրիական ու Եգիպտական իրականություն հետ մշտակապ թելարվում: Եվ ահա 1858 թ. հունվարի 1-ին այնտեղ լույս տեսավ «Հաղիկաթ ալ-ախրար» («Լուրերի պարտեզ») շաբաթաթերթը, Սիրիական գիտական ընկերության անդամներ Միխայիլ (Նախյի) Մցաուարի մեկենասությամբ և Խալիլ ալ-Խուրիի խմբագրությամբ:

Բնականաբար պարզամտություն կլիներ ակնկալել, որ «Հաղիկաթ ալ-ախրարը» դառնալու էր իր օրորոցի մոտ կանգնած նորանվազ բուրժուազիայի սոցիալ-տնտեսական ու նրա բոլոր շերտերի տարատեսակ մարաբադարական ներտունների բացահայտ բարդիչը: Թերթին այսպիսի աստիճաններ իր հիմնադիրները անկասկած չէին էլ նախատեսել նույնիսկ: Այն պարզապես պետք է լիներ առևտրատնտեսական կյանքի կազմակերպված աշխուժացմանը նպաստող, ամբաստանող ջանքեր առևտրական բուրժուազիայի հիմնականում մտավոր-մշակութային ոլորտի նպատակակետերի իրականացումը: Հեշտացնող և այց նպատակակետերի շուրջ հնարավորին չափ մեծաթիվ ու տարազավան համակիրներ համախմբող մի ամբիոն: Ոչ ակնկի:

«Հաղիկաթ ալ-ախրարի» հայրենասիրական շափավոր մտքի արտահայտիչ և օսմանյան իշխանությունների նկատմամբ օրինապահ համատարմության ջատագով հրատարակություն լինելը վկայազրոջ փաստ կարելի է համարել ն. ալ-Ֆախրիի կողմից հինգերորդ համարում Արզու Մեշից, իսկ հետագայում Արզու Աղոլ սուլթաններին նըմիրված ներքողների հրապարակումը (121, 376), կայսրության ղեկավարին մշտապես լուսավորական տեղ» ու մահմեդականավարի սմարգարի բարձրագույն տեղակալը (Ելաուլֆաթուլ-լահիլ-աալամ) մակղիքների շնորհմամբ, նև: Գրանք, ըստ էության անմեղ, կայսրության իրավիճակից պարտազրկող անխնայափելի վճարատուրքն էին, որոնք պետք է թույլ տային ապահովագրվել լուսավորամենա նկատառումներով հրապարակվելիք գուցե թե ոչ միշտ կամ ոչ-ամբողջովին թույլատրելի ու հանդուրժելի նյութերի խնդրում, ինչպես որ տեղի էր ունեցավ խալիվական ազատագրական շարժման նկատմամբ թշնամաբար տրա-

մազրված Նապոլեոն III-ի զեմ խալիվայի Օրսնիքի մահափոքի կապակցությամբ (34, №5 և 16-21): Ավելացնենք, որ Թելուրից բացի Պոլսում և մերձավորարևելյան արաբական բոլոր խոշոր քաղաքներում 400 մշտական բաժանող (ու երկի նույնքան էլ հատավճար ընթերցող) ազահոված թերթը, հակառակ տեղերում բաղմամբիվ թղթակիցներ ունեւալու փաստին, «նեքքին տեսության» նյութերը՝ օսմանյան իր սահման և արաբական առատ քաղաքական լուսավորությունը (բացի, անկալու, տեղականից) հիմնականում ջրգում էր Թուրքական «Թարվի-ի վակաիֆց» և եղիպտական «ալ-Վակաի ալ-մարսիյայից», «արտասահմանյան տեսության» քաղաքական նյութերի հարցում գրեթե լիով զգուշացնում ու շորտնում և ավելի հանցամանայից ներկայացրելով «Խաղը նյութերը»՝ Արեւմտոսրի մշակութային, գրական և այլ նորությունները, ընթերցողներին հուշելով այն միտքը, որ Արեւելքը շատ բան անի Արեւմտոսրից սովորելու և իր իսկ օգտին պետք է հետամտի հասնելու ներդրական մակարդակին:

Թերթի՝ բուրժուական տարրերի խոսնակը լինելու իրողությունը վկայազրկող փաստեր էին «առևտրական տեսության» մշտական բաժանի և հայտարարությունների ճոխությունը, առևտրաարդյունաբերական և տնտեսական այլ բնույթի նյութերը, որոնցից կարելի է հիշատակել Սուհեյլ ջրանցի բացման ծրագրի ընտարկումը, ն. Մզուտարից հետապնդվող և 1863 թ. Ֆրանսիական բաժնետիրական մի ընկերության հանձնարարվելիք Բելյուր-Գումակուս խնուղի կառուցելու ծրագրի գրվառումը, Բելյուրի՝ առևտրատնտեսական կյանքին, շուկայի վիճակին, գների ելնէլին, նավերի շվառուցակին, տեղական և արտասահմանյան Ֆիրմաների գործերին վերաբերող մշտական հաղորդումները (34, № 3, 5 ևն):

Թերթի լուսավորամետ առաջադրանքները բնականաբար առաջին հերթին պիտի բացահայտվեին հենց անդրանիկ համարի առաջնորդող հողաձեւում: Այդ և ծրագրային բնույթի մյուս առաջնորդողների հիմնական բովանդակությունն այսպես է ամփոփել Բելյուրում թերթի լըրիվ հավաքածուի հետ ծանոթացած կրմուսկին: «Մեր երկիրը նկրտալուցի հետ հատնատած հետամնաց է. դա փաստ է: Եվ սակայն առաջադրված հանապարհին նա վիթխարի քայլ է կատարել համեմատած այն բանի հետ, ինչ եղել է ընդամենը մեկ սերունդ առաջ: Այլ կերպ չէր էլ կարող լինել, երբ մեր շատ երիտասարդերը կարողացել են ուսումնասիրել օտար լեզուները, որոնք անհեից արդյունավետ միջոց են մտորելից ծանոթանալու լուսավորյալ երկրներում տարածված մրտ-

յերի, բարբերի ու սովորութիւնների հետ: Առաջընթացի գործը մեզ համար հեշտացել է նույն ինքն սուլթանի լուսավորական նկատմունքից: Մեր պարտականութիւնն է աշակեցել հայասան բոլոր ժողովուրդների առաջադեմութեան նրա ճգնման: Մեր Երկիրը հրաշազել է և՛ շրջանի գովերգում և՛ օտարերկրացիներն իսկ: Սակայն մենք նրան այլ կերպ ենք սիրում: Մեզ համար քաղցր է նրա ամեն ինչը, նույնիսկ այն, ինչը երևութապես զեղեցիկ չէ: Չէ՞ որ նա մերն է, հարազատը: Այդ զբոսմունքը հայրենասիրութիւնն է, էթն մեր՝ արքաներին միջև կրօնի հարցում տարբերութիւն էլ գոյութիւն ունի, ապա այդ հանգամանքի մեզ պետք չէ ներքաշի փոխադարձ մոլեռանջ ատելութեան զիրկը, որը սրբախտարար երբեմն հանդիպում է որպէս անցած ժամանակներին մերսպարով: Բարբերախտարար մեր իմաստուն տիրոջ մանիֆեստը համահամապատեցնում է բոլոր կրօնները և պատմիրում մտանայ կրօնական մոլեռանդութիւնը՝ հանուն բոլորին միավորող պետական հայրենասիրութեան: Պիտի միասնական ազգ լինենք և առաջ զինքնք միասնական ուժերով: Կրօնամոլիանը կական թշնամներ ինքնաերբարար կլերանա, էթն երկիրը ներքծմի իսկական լուսավորութեամբ, այն յուրացնելով ոչ թե կրօնական ուսմունքի լուսամուտից, այլ Արեւելից առաջ անցած արեւմտյան ժողովուրդների գիտութեան լայն պատահանից» (116, 494—495):

Հանրագիտական քննութի հրատարակութիւններում (տե՛ս 169, հտ. 1, 57) «Հաղիկաթ ալ-ախրարից» մեջբերված պատասխիկների հիմամբ կարող ենք պնդել որ Կրիմսկին թերթի նյութերի շարադրանքը կատարել է նորացնելով, իր ժամանակի ողով: Եվ իրող, էթն նրա մտտ «Մեր երկիրը» համոզաատասանում է թերթի «բելագրան» բառին («Հաղիկաթ» որպէս կանոն սիրիական երկրամասի համար գործ է ստել «հազալ-բալազ» դարձվածքը, թեպետ և համակերկրացիներին դիմել է նաև «արենա ալ-մաթան»—«հայրենիքի որդիներ» դարձվածքով, սպա Կրիմսկին մտտ անկական «հայրենասիրութիւն» կամ «պետական հայրենասիրութիւն» է դարձել թերթի «ուսրա վաթանիյան» («հայրենասիրական միասնութիւն»), որը «ազգային միասնութեան» («ուսրա շինիյան») հետ մշտապես հակադրվել է «կրօնազավանական միասնութեան» («ուսրա դինիյան»):

«Հաղիկաթ ալ-ախրարի» էջերում զգալի աեղ է գրավել ազգային-մշակութային Զարթոնքի և լուսավորական շարժման նախնական հանգրվանի հիմնական առաջադրանքների՝ դպրոցների բազմացման, կըրթութեան և դաստիարակութեան (այդ թիւում և իզական սեռի շրջանում)

տարածման, գրատպութեան գործի զարգացման, զրազարանների բազմացմամբ գրատպութեան աշխտագման, արեւմտյան մշակութի, գիտութեան, կենցաղի ու սովորութիւնների օրինական-քնդհանրացման գործի շտապգովումը: Նույնիսկ էրեթութապես միայն հետաքրքրել ու զգվարձակի զեպէրն ու մանրագատումները, որոնք բաղվել են կրթական առօրյայից, արեւելյան համանման իրադրութիւններն ու վիճակների հետ համեմատութեամբ, համեմատութիւն, որը որպէս կանոն սեղակականի հետամնացութիւնն ու ժիւղղկիւթիւնն է ընդգծել, փաստորեն ստացել և՛ հասարակական-գաստիարակական բովանդակութիւն:

Առաջնորդողներից մէկը թերթը նվիրել է կրթական իսկական լուսավորութեան նույնիսկ և առավելութիւններին: Պետք չէ շփոթել իսկական բազարակրթութիւնն ու կրթուցանիքի արտաքինի նմանակումը,— գրել է խմբագիրը ու շարունակել.— «Եւրո և, կրթուցանիքի արտաքինից էլ որոշ բան փոխանելը նպատակահարմար է, սակայն կոպիտ սխալ կլինիք դա ընկալել որպէս մտավոր մակարդակի բարձրացման համար անհրժեշտ քաղաքականութիւն: Այդ անհրժեշտ է կատարելաբարձվել կրթական գիտելիքների մէջ, բարձրացնել մարդկանց արժանապատմութեան զգացմունքը, յուրացնել ստանձնի մարդկանց և ամբողջ հասարակութեան բարիք բերող գործելակերպը.— կըրթակացրել է առաջնորդողը (34, № 28):

«Հաղիկաթ ալ-ախրարը» լուսավորամենտ է եղել նաև լեզվաշինարարութեան ասպարեզում: Օղտազործելով բուլկական և Բելյուսի միտիւնական հրատարակութիւնների նորաբանութիւններն ու նվիրագործած փոխառութիւնները, թերթը չի սխալանել ազելացնելու և իր ներգրումը, հանախ այնքան զգալի, որ լեզվի մարադատութեան կրթական կիրքները ցնցվել են, իսկ ուլեման՝ հրաժարվել թերթն ընթերցել (116, 498): Այդ է պատճառը, որ խմբագրութիւնը արդարանալու համար հարկ է համարել Բ. ալ-Բուսթանիի ծանոթ կելլիթից մի տարի առաջ գրել. «Հին հասկացութիւնների համար նըրբարանների հակադական հարաատմութեան ունենալով հանգըրձ, արաքերին լեզուն նոր հակացութիւնների համար բառեր չունի: Այդ պատճառով էլ ստացել նոր բառեր ստեղծելու էլք գտնել չենք կարող, ինչքան էլ որ դա տ՛հա լինի պարտենալ բանասեր գիտնականներին, որոնք հայատացած են, որ «Յվլիպուտոս» դասական բառարանը կազմող Ֆիրուզբաղին XV դարում արարել են լեզվի գանձատան դուռը պիեղ փակել է ու բանալին տարել իր հետ: Ինչպէս արեւմտակրթական լեզուները, այնպէս էլ մերը չի կա-

օսմանյան թե սիրիական իրականությունն հետ անմիջականորեն ազնւոյ շունեցող և երևութապէս չեզոք այնպիսի իրադարձությունից, ինչպիսին էր Խալիպի միավորման ի խնջիր Պիեմոնտի, նաև գաբրիելադիականների զինված պայքարը Վատիկանի և Ավստրիայի դեմ, Բ. ալ-Բուսթանի սիրիական բոլոր համայնքներին կող էր անում թողափել կրոնա-դավանական երկպառակությունները, համբարշտվել և միասնականորեն քայլել առաջընթացի ուղիով: «Սիրիացիների հետամնացությունը Հետն-վանք է նրանց միջև միություն ու միմյանց նկատմամբ սիրո պակասին, աղանդավորական մոլեռանգությունն ուժի առաջ անհաստատր լինելուն», — գրում էր «Իր երկիրը սիրողը» (42, 14—1—1861): Կրկնելով Մոհամմեդ մարգարէին վերագրվող այն միտքը, որ «հայրենիքի նկատմամբ սերը հավատարից է բխում», («ալ-Նուր ալ-վաթան մին ալ-իման»), ալ-Բուսթանին ավելացնում էր, որ հայրենասիրությունը համարյաբարբուր-թյամբ փոխարինեցն արժանի է սիրիացի կողմէն և ավելի շատ «հայրենիքի թնամին է» (42, 25—10—1860):

Ի միջի այլոց, արաբներն լեզվի մասին իր խոհերում ևս ալ-Բուսթանին ինչ որ աստիճանի ավելի առաջավոր էր «Նաֆիր Սուրիայի» էջերում, քան «Հաղիկաթ ալ-ալթարախ» տվյալ հարցի ղեկապետ Բուրիսուրը: Հակասությունով բոլոր նրանց, ովքեր գտնում էին, որ արաբներն լեզուն ի վիճակի չէ արտացոլելու արդի քաղաքակրթական իրավիճակը, նա նը-րանց դատապարտում էր որպէս «արաբների արժանիքների անցիտա-ցողներին» և շեշտում, որ արաբների ավերածությունը ավելի մատչելի, ճշշառ ու արդյունավէտ է, քան՝ արաբների տարբեր օտար լեզուներին միջոցով քաղաքակրթութեամբ: «Սիրիան պետք չէ դառնա լեզուների Բաբելոն, ինչպէս որ դարձել է կրոնների և ազանգների Բաբելոն», — շեշտա-կացնում էր «Իր երկիրը սիրողը» (42, 22—2—1861):

«Նաֆիր Սուրիայի» համար բնութագրական էր և այն, որ ոչ միայն արաբությունն ու հավասարություն էր բարոզում, այլև միաժամանակ համարձակորեն արժարժում էր եկեղեցու պետությունից, աշխարհիկ և կրօնական իշխանությունների բաժանման անհրաժեշտությունը (180, 87):

1850-ական թթ. վերջին արաբական ազատ հրապարակախոսական օրգանների հրապարակ էին իշխում նաև Ֆրանսիայում: Մարսելում լեանտոյի արևելաբան, Սիրիական ընկերությունից անդամակցած Մանսուր Կարլետտիի «Ութարիտ» կարճակյաց (1858թ.) թերթից (169, հտ. 1, 60) հետո արաբական մամուլի պատմության մեջ մի փոքր ավելի ուշագրավ հետք էր թողնելու Ռուշեյո Դահազհի (1813—1889) գործունեու-

թյունը: Ի դեպ, Կրիմական անկապած հիմքեր է ունեցել պնդելու, որ Ֆրանսիայի արաբական գաղթօջախի մամուլը անպարել էր իշխում «Ի հակակշիռ» «հաշվողական-կառավարական քաղաքական իրմամարու-թյուն» գրեթեպ «Հաղիկաթ», որի «խմբագիրը խուսափում էր օսման-յան իշխանություններին աննպաստ որևէ բան տպագրելուց» (116, 217):

Դահազհը, քեքրուսեանյան Յոսֆուհի մանրիշխան շեյխի տոհմից, սո-վորել էր Ալյն Վարկայում և Ամմասում, 1841 թ. եղի էր իշխանապետ Ռեյի 111 Շիհարի զխավոր խորհրդականը, անգլիական գործակալների խաղաղամարտների հետևանքով և օսմանյան իշխանությունների պահանջով հրժարվել էր պաշտոնից, պայքարել օսմանցի Օմար փաշայի իշխանապետ դառնալու հավակնությունների դեմ և ի վերջը, կրթական լե-նան երկատեսակի հետո, տարագրվել էր Ֆրանսիա և ստացել կոմսի տիտղոս: Անտարական իր ընդարձակ գործունեությունից անկախաբար նա 1845 թ. Մարսելում հիմնադրել էր արաբատառ տպարան (164, 139—141), լույս բնծայել արաբական դասական գրականությունից մի շարք գործեր և բանասիրական աշխատություններ, այդ թվում Իբն Ֆարաբիի ծավալուն բառարանը իր իսկ լրացմամբ և Ի. Աբգարիտի միշխումամական բերթողությունը նվիրված «Ինճայաթը»: Ի դեպ, Դահազհի տպարանում բնական պատմության վերաբերյալ իր «Բարեկամ-ների նվեր» գրքի հրատարակության կապակցությամբ այցելելով Մարսել, լիբանանցի ռազմական բժիշկ Ի. Նաշարը ձեռք էր բերելու տպարանական սարքեր և Բեյրութում հիմնելու էր կրթող տպարանը: Ավելի ուշ Դահազհն էլ իր տպարանը տեղափոխելու էր Փարիզ և շարունակելու գրատպության գործը, լույս բնծայելով նաև իր սեփական բերթողագրե-րը (156, հտ. A. 237, 169, 1, 100): 1858 թ. նա Փարիզում հրատարակեց «Բարբիս Պարիս» գրական-քաղաքական երկշարաթաթերթը, որ շուրջ հինգ տարի զոչալանեց: Այն, ճիշտ է, խիստ ֆրանսիսմատ էր և կրթական, ավելի ճիշտը՝ լիբանանյան բրիտանյանների և հատկապես մարնականների բախան և Նույսնը բեռնացնում էր կանտում ֆրանսիական քաղաքականության հաղողության վրա: Այնուամենայնիվ կանտի արաբների համար բախողող 1860-ական թթ. սկզբին թերթը հիշարժան դեր խաղաց իր բնթողողները բաժանակիս անարականա-նորեն մատուցելով կրթանան լուսն ու Դամասկոսի արյունահեղու-թյուններին և լիբանանյան ինքնավարության հարցում եվրոպական մայրաքաղաքներում տիրող տրամադրությունները, ազատորեն ձաղկելով օսմանյան իշխանությունների մեղսակցությունը մահճեղական խաժա-մուժի բանամիջոցներում և Բ. Դուսն քաղաքական խաղաղամարտների

էօթիւնը: 1860 թ. Թուրքական իշխանութիւնները արգելիցի հետք «Բարչիս Գարիսը» թեկզտ զովարին ստղանցքներով միայն հասնում էր Սիրիա (74, 56), սպնուամենայնիվ ներգործում էր մտավորական որոշակի, թեկուզ և նեղ շրջանների վրա:

Եվ սակայն բուն իսկ պատմաաշխարհագրական Սիրիայի տարածքի վրա միջնադարիցսին արչունահնչուութիւնների զմտիւրջ ծնվում էր մի երևույթ, որը բացարկի ներգործութիւն էր ունենալու սիրիական արարների միջավայրում նահապե խիսաներու տեսակետից: Դա կիրանան լիտան ինքնավարութիւնն հռչակումն էր:

1861 թ. հունիսի 9-ին օսմանյան Քուրթիան հարկադրվեց հինգ տն-րութիւններ՝ Ալմտորիայի, Ֆրանսիայի, Անգլիայի, Պրուսիայի և Ռուսաստանի հետ ստորագրել «Էլբրանան լիտան վերակազմակերպման սեզլամենտը», որ պատմագրութիւնը հայանի է որպես Օրգանական ստատուտ:

Օրգանական ստատուտը լիբանանյան ազգաբնակչութիւնն համար ապահովում էր մի շարք, ընդհանրապես կայսրութիւնն պայմանների համար զովարերեակայելի ապավելութիւններ:

Առաջին հերթին այն, որ կիրանան լիտան կառավարչները, թեկուզ ոչ-տեղաբնիկ, պետք է լինեին օսմանսպատակ բրիտանյա Մեզ համար հետաքրքրական փաստ է, որ 1861 թվականի մինչև առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին ինքնավարութիւնն վերացումը կատարած 8 մովսասարիֆներէից շուրջ պատկանում էին չէլ-կաթն-դիկե համայնքին: Այդ մարդիկ բնավ էլ Ք. Գոան զրածնեքը չէին, ինչու անիրավւոր պնդվել է պատմագրութիւնն մեզ, քանի որ, ճիշտ է, տուաջողվելու էին սուլթանական կառավարութիւնն կողմից, սակայն անպայման պետք է ստանային տերութիւններին միաձայն համաձայնութիւնը և պաշտոնավարելին ճշտորոշ մի ժամանակաշրջանում: Նրանք նաև իրավա-կանորեն կարող էին խափանել օսմանցիներին ամեն մի, հատկապես առաջ-մական միջամտութիւնն իրենց մատահոված երկրամասի ներքին գործերին, քանի որ թուրքական զորքերն իրավունք չունենին առանց մովսասարիֆի թուլւովութիւնն ոտք դնել ինքնավար լիտան վրա, այն դեպքում, երբ եր-բումի գերհզոր ամիրներն իսկ ամեն րոպէ կարող էին ականատես լինել ակալարների օրդուի անարգել ներխուժման և դահիճի իրենց համար քրած կացնի գործարկման:

Ապա Օրգանական ստատուտով կիրանան լիտն օժտվում էր կենտրո-նական վարչական բազմակու իրավասու մի խորհրդով (որում մարնա-կանները շուրջ, զրուդները Էրնք, հուլն-օրթողքանները երկու, հուլն-կաթն-

վիկները, շիֆները և սուննիները մեկական ընտրովի ներկայացուցիչ էին ունենալու), եաստիճան (հաշտարար, նախագատ և գերագույն) դասա-րաններով, տեղական ոստիկանական կորպուսով և ինքնավարական այլ ինստիտուտներով: Ավելին, կառավարի վերահսկողութիւնն ներքո գան-ձիկի ճշտորոշ հարկերը նախ և առաջ ծառայելու էին ինքնավարական վարչութիւնն պահպանման և հանրօգուտ ծրագրերի կենսագործման: Անավել ուշագրավն այն էր, որ ստատուտի առանձին մի հոդոված շեշտում էր, «Օրենքի ոտաջ բոլոր հավասար են լինելու և վերացվելու են ավա-տաններին բոլոր, հասակապես մովսասանիները և օսմաննաշխարհնե-րու»: Ինքնավարութիւնն ակտով, ուրեմն, ֆեոդալական անպայմանական հողատիրութիւնը, այլ խոսքով ավատատիրական հարաբերութիւններն ընդհանրապես թեկուզ չէին ոչնչանում, սակայն մանրիշխանական վար-չական թե գառական իրավունքների և առանձնաշեղործների վերացումը նախ անխուսափելիորեն նպաստելու էր ազգաբնակչութիւնն հիմնական զանգվածի՝ դուլուացիութիւնն զրութիւնն կարգավորման ու բարելավման, ապա և նպատավորելու էր անտրտամշակասու տարրերի արագ վերաշ-խուժացումը, ընդհանրապես բուժումաների վերամրապիզումն ու շրջանց սոցիալ-տեսնական նպատակների գործնականացման հնչացումը:

Ենթօրիվ այն փաստի, որ օսմանցիներին այնուհետև մինչև առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիները, նույնիսկ Աբգուլ Համիդի դուլումի տարիներին, չէր հաջողվելու խոշորագույն տարածով իրենց իսկ խելահեղամած ինքնավար կիրանան լիտան բնական ու բազմարեուլթ տղերաները պատմականորեն լիբանանյան հողատարածքի մյուս հատ-վածների հետ և ընդհակառակը իրենց գերիշխանութիւնն զգալապես վերծրած մովսասարիֆութիւնն շրջանակներում արձանագրվող սոցիալ-տեսնական, վարչաբազմաբանական թե այլ ոլորտների տեղաշարժերը ներ-գործուն արձագանք էին գտնելու այդ հատվածներում, լիբանանյան նահա-ջալական շարժումը հասկանալիորեն հետագա վերելք էր ապրելու Հատուպան Բէլլուոթի քրիստոնյա և իրենց արմատներով դեպի կեն ծըգ-վող համայնքների շրջանում առանձնուպես ներգործուն էր լինելու այն սենսախորթաց փաստը, որ պատմաաշխարհագրական Սիրիայի շրջա-նուկներում կիրանան անուրը վերջապես նկրագործվել էր վարչաբազմ-րական որոշակի և ինքնուրույնացած մի հատվածի՝ Լիտան վրա: Դա չէր կարող թեկուզ իրեն լայն ընկավամար դեռ այս կամ այն շափով սիրիական-արար պատկերացնող քրիստոնյա մտավորականութիւնն ա-վելի ու ավելի չնդել իր որոշակի ինքնուրույնութիւնն՝ լիբանանյան-արա-րական դիմացքի շուրջ համարձակ մտորումների, հետևարար հայրենա-

սիրութեան հողի վրա լիբանանեան ոգուն անկաշկանգ դիմելով՝ արարական նահազայի շրջանակներում իր մտավոր-մշակութային յարահաստի գերի գիտակցման:

Ի միջի այլոց, Բելլուրում Զարթոնքի հետագա խորացումը նպատակադրվելու էր նաև այլ, էական տեղական օրչեկտիվ հանգամանքներին: 1860 թ. կոտորածներից մազապուրծ ազատվածների հաշվին բրիտանոյանների հոծացումը, եվրոպացիների (առաջին հերթին Ֆրանսիացիներին) թվաշատացումը, առևտրամետետական կյանքի բնական աշխուժացումը, դեպի Օսմանեան կայսրություն և առաջին հերթին սիրիական երկրամաս եկրոպական տնտեսական ու բնականաբար նաև մշակութային ուժեղացող ներթափանցման գործում բազարին որպես կարևոր դարպասի ընծայվող զգալի ուշադրությունը, համայնքների միջև մրցակցություն արման պայմաններում հասարակական-մշակութային ձևափոխումների բրգացումը: Այդ հանգամանքների շնորհիվ Բելլուրի շատ կարճ ժամանակում հնարավորություն էր ստանալու նոր թափով վերելկնել ժամանակավորապես թլուպացած իր մշակութային վերելչող կորագծի վրա: Առանց հիմքի չէ, որ Գիրգարը 1860-ական թթ. տեղեկագրելու էր. «Բելլուրին ավելի ու ավելի առաջ է ընթանում» (115, 72):

Ինչպես քանակական, այնպես էլ արդեն նաև որակական առաջընթացը առավելապես ակնբխա էր լինելու ուսումնակրթական գործի ապարդեղում, որի առաջին անգամ լինելով համայնքայնությունից զերծու՜մը՝ կեանք և ընդհանրապես պատմականորեն լիբանանյան շրջանակներում պիտի առնչել առաջին կատավարիչ Կարապետ-Հարություն փաշա Տաուտյանի (1816—1873) շուրջ յոթնամյա (1861—1868) զործունեության հետ:

Օսմանեան կայսրության առավել ընդունակ և լուսավորչով աստիճանավորներից (128, 177), ծննդյամբ պոլսահայ, մասնագիտությունը իրավաբան և իրավագիտական աշխատությունների հեղինակ, Բեդլիի գիտությունների ակադեմիայի պատվավոր անդամ ու Վիեննայի համալսարանի իրավաբանական գիտությունների դոկտոր, նախկինում, ի շարք այլ պաշտոնների, Բեդլիում դեպքականության լիազոր կցորդի, Վիեննայում հյուպատոսի, կայսերական թղթատարության տնօրենի և որիչ պատասխանատու ամբոններ զբաղեցրած, Տաուտյանը կորովով և նվիրվածությամբ ձևափոխեց իր նոր պաշտոնին: Լիբանանյան նոր պատմություն հարցերով զբաղված բոլոր հեղինակները արտակարգ միասնությունը բնորոշել են նրա մարդկային թե վարչապետական արժանիքները, Լիբանան լեռան համար նրա ուղղակի նախախնամական դերը:

«Հաղիվ թե կտրեի լինե՛ր ավելի հաջող բնարություն»,—գրել է Սալիբին (128, 177): «Արտակարգ բնարական մարդ»,—արձանագրել է Հիթթին (227, 696): «Երեւելի վարչակառավարիչ»,—հարկ է համարել շեշուեի կամենելը, —ավելացնելով, որ Լեռան «հարությունը էթե մտածամբ լիտեականների կորովի ու նախաձեռնող ոգու արդյունքն էր, այսպ ցարեւս՝ կարեւոր բաժին ունեցան նաև մութատարիքները և հստակապես առաջինը՝ հայագրի Տաուտ փաշան» (242, հտ. 2, 189—190): «Լիբանանում իր վարչական զործունեության մեջ հանդես բերեց իրեն վստահված երկրի նկատմամբ ամենակատարյալ, ամենագործուն հաստատությունը»,—վկայել է Կրիմսկին (116, 571—572): և, Գահրաբը, լիբանանյան մերօրյա անկախ պետություն իր բնական սահմաններում և լիբանանյան սաղոնյանք իրականությունում դարձող ազգակնիչի շարքում առաջնային տեղ է ավել նրա զործունեություն (209, 28):

Պետք է շեշտել, որ արարությունն իր զգացողությունն և օրեօրին իր իմաստությունը (128, 177—178) շնորհիվ Տաուտյանը կարողացավ ամենից առաջ հասնել մեծադույն նվաճման՝ խաղաղության և կարգուկանոնի վերահաստատման, մասնավորապես Տաուտյանների միջև սրբազ հաշտության, որ ամենայնպեսներին իսկ անհնարին էր թվում: Բանն այն չէր, միայն, որ թուրքական կոտորածների վերածած միջհամայնքային զինաբախումներն անհնայանելիորեն խորացրել էին անպունկող զավանակալ սարքեր խմբավորումների միջև: Կար ավելի կարևոր մի հանգամանք. դա համայնքայնությունն պաշտունական նվիրված գործունեի ու Օրգանական ստատուսով պարտադրումն էր լիտեականների հասարակական-քաղաքական առջընթաց: Համայնքային սխառներ, որ ինքնավար Լեռան վարչական, դատական թե ղեկական ինստիտուտների կազմության ու զործունեության հիմնական շարժին էր դառնում, նշանակում էր անվերականգնելի կործանումը լիբանանցիների զոր առ ցար շղախյալված և իր ավարտին յետած միասնության, ամեն մի բուլլախոխում միջհամայնքային մրցակցությունների, կասկածանքների ու անվստահության զգալի ներկայությունը կյանքի բոլոր բնագավառներում: Աղետալի դրության հեղաշրջման հիմնական բանալին կառավարիչ համար իրեն վստահված երկրամասի հասարակական, տնտեսական ու մշակութային, այդ թվում լուսավորական առաջընթացը պիտի լիներ:

Ինչպես գիտենք, համայնքային կրօնադավանական որդակի նպատակամղվածություն ունեցող ու միմյանց դեմ այդ հողի վրա անխուսափելիորեն պայքարող բելլուրյան զուրյանքները շուրջ գարակնին իրենց կրկնօրինակներն ունեին նաև Լիբանան լեռան վրա: Այստեղ, սհա, բուզ-

մաքիմ խորնդոսներ և առաջին հերթին կաթոլիկ համայնքների դիմադրությունը հաղթահարելուց հետո է, միայն, որ Տասուայան փաշան կառուցեցավ տարբեր բնակավայրերում հիմնադրել նախակրթարաններ ապա և Արեշում՝ իր իսկ անունը կրող «Տասուտիյա» երկրորդական դպրոցը (93, 207): Ուշագրավն այն է, որ կրթական տեղական այդ հաստատությունները Արարական արևելքում փաստորեն առաջիններն էին, որոնցում կրոնազավանական ամեն մի պատվար վերացված էր և տարբեր համայնքների երեխաներ նստում էին միևնույն նստարաններ և Ավելին, «Տասուտիյա» կոչվող հիմնականում նախատեսված էր մինչ այդ համարյա թողլոված դրուզ պատանիների համար և դարադիական համայնքի սոցիալ-մշակութային առաջընթացի վրա լուրջ ներգործություն էր ունենալու:

Տասուայան փաշայի ինչպես ընդհանուր միջհամայնքային վերադաշնավորման քաղաքականությունը, այդպես էլ մանավանդ այդ բարարականությունը ծառայող կրթադաստիարական նախաձեռնությունները անվիճելիորեն զրական արձագանք գտան Բելլուսի նահաջական շրջաններում Այստեղ Բ. ալ-Բուսթանին, որ մինչ այդ գործում մասնակցություն էր րկրել «Տասուտիյա» կոչվող ստեղծմանը և կոտավարչին էր հանձնել իր իսկ կազմած «Գրուզական Տասուտիյա կոլեջի կանոնադրությունը» (169, հտ. 1, 89), 1863 թ. հիմնադրեց մինչև 1876 թ. զոյատեան էր «Ազգային դպրոցը» («ալ-Մադրասա ալ-վաթանիյա»), որը կրաչկուզակու կողմից անհրավամբ համարվել է «միսիոներականների տիպի» (114, հտ. 3, 68): Այդ դպրոցն ըստ էության իրականում հակամիսիոներական էր: Այդ մասին պերճասուս վիպադրություն է կրթություն և դաստիարակություն հարցում բուսթանիական դավանանքը բացահայտող մի հոդված, որ Սելիմ ալ-Բուսթանին ստորագրելու էր (Տիշու է, մի փոքր ուշ), «ալ-Ջինան» հանգիստում Ընդգծելով, որ միսիոներական դպրոցների մեծ մասի առաջադրանքը կրոնազավանական է, զրանք հիմնադրվել են «մարտիր վրա կրոնականներին ներսողզելու» և եվրոպական այս կամ այն լեզույն ստրածելու նպատակով, հողովածագիրը շարունակել է. «Մեր երեխաները սովորում են հետադուր երկրների մասին և ուշին՝ իրենց սեփական երկրի մասին... Երանք սովորում են Փարսիի շուկաների և Տուշարձանների մասին, անդիացիների կամ գերմանացիների պատմությունը, սակայն անգետ են մնում իրենց սեփական պատմության կամ իրենց պետության երկրամասերի հարցում: Այդպիսի կրթությունն ու դաստիարակությունը խորացնում է բաժանումները, բազմացնում իրենց հարազատ ժողովրդին ու սեփական մշակութային օտարացած արմատա-

խի սերունդներին, — գիտել է տալիս հողովածագիրը, գտնելով, որ դպրոցի գլխավոր նպատակը պետք է լինի հասարակության բոլոր հաստատություններին միջև սերտ ու համեմատելի կապերի ամրապնդումը, մոլեկուրուկությունն ու երկպառակությունը անող պատճառների վերացումը: «Այսուհանդերձ, որ երկրում զպրոցների մեծ մասը գտնվում է Փրանսիայի ձեռքում, ցանկալի բարենորոգությունների առաջ ուղիները մակ են», — հաստատում է ալ-Բուսթանին, «բարենորոգությունը» տեսնելով միաստիճան վերամրապնդման մեջ: Գիտելիքների հիմքը նախնիների փորձը հուշակնելով, «ալ-Ջինանը» ներկայացնում է. «Ազգի(րում)այալակների ինքնուրույն ղեկմը պահպանելու համար անհրաժեշտ է կրթություն և մեծ սխառնում», որը մտքերի մեջ սերմանի «հայրենասիրության սկզբունքը» (33, 1876 Ն 7):

Բ. ալ-Բուսթանի «Ազգային դպրոցը» Բելլուսի հասարակական-մշակութային կյանքում ուշագրավ երևույթ էր, քանի որ, ինչպես անունն իսկ ցույց էր տալիս, դավանական-համայնքային փոխարեն ունեց սիրիա-արաբական ազգային առաջադրանք և իր զոները լայն բացելով անխաղաղ ուսումնասանել բոլոր պատանիների առաջ, ազգային ու լուսավորական շարժման զարգացումը լիթանել չէր կարող: Կրթարանի հիմնադրումից տասն տարի անց իր «ալ-Ջինան» թերթում հրատարակված մի հայտարարության մեջ ալ-Բուսթանին շեշտում էր, որ «ծրագրվեց դպրոցն ստեղծել ոչ թե որպես որոշակի մի համայնքի դպրոց», այլ որպես մի հաստատություն, որի «զոները բաց էին և բաց էլ մնում են համայնքների բոլոր զավակների առաջ՝ անկասկածաբար, կրոնական և ազգային պատկանելիությունից, ըստ որում նրանց կրոնական հայացքները ոչ մի կերպ չեն շոշափում» (156, հտ. 4, 33): Դա չէր նշանակում, որ բուսթանիական դպրոցն «օսանյան» — ազգային էր (119, 66), այլ ոչ թե սիրիա-արաբական, բանի որ հիմնադրին անմիջապես էլ շեշտում էր, որ «զպրոցն ուշագրություն է դարձնում մայրենի լեզվի (այն խոսքով արաբերենի — Ն. Ն.) վերածնության անհրաժեշտությունը, քանի որ այդ լեզվի իմացությունից են կախված հայրենի երկիրը ճանաչելու, օտար լեզուների տիրապետելով օտարերկրացիների նվաճած գիտելիքները ձեռք բերելու հարցում հաջողությունների և բանի որ, ինչպես սպացուցված է, մարդն առաջադիական գաղափարների մը, որ կաթի հետ յուրացված մայրենի լեզուն է: Ավելին. «Գյուրոցը հող է տանելու հայրենիքի նկատմամբ սիրտ և նվիրվածություն զգացումների պահպանման, որպեսզի սաներն իրենց հայրենիքում օտարները ղառանան» (165, 93):

Ալ-Քուսթանին կայսրության արարական տարբեր երկրամասերից շուրջ 200 աշակերտ ունեցող նորաստիպ գյուղոցը վարելու համար էր շուրջ համախմբեց ուժեղ աշակիցներէ. Ն.ալ-Յազեբէն դասաւանդում էր արարեբնն լեզու և բանասիրություն, Յ.ալ-Ասիրը՝ մահմեդական կրավունք և ճարտիկեց առարկաներ (149, 123—125), բողոքական միսիոներները՝ մաթեմատիկա, բնական գիտություններ, օտար լեզուներ (Քուրքերեն, ֆրանսերեն, անգլերեն) և եկրտպական գրականություն: կարճատեյն ժամանակում դպրոցն Արարական արեւելքում յանպիսի հռչակ ձեռք բերեց, որ 1876 թ. Բասրայից ալ-Քուսթանիից յանբրեյն իրենց մտա ևս նույնատիպ ուսումնական հաստատություն կազմակերպել և այդ նպատակով գործուղեց նրա ազգականներից Սուլեյմանը (114, հտ. 3, 168):

Այդ նույն ժամանակ Քեյրուսում ու միայն շարունակում էին գործել և ընդարձակվել հիտալուսների առարկան և Գթության բուրքերի աղջիկների դպրոցները՝ շուրջ 800 աշակերտով, այլև 1865 թ. պատրիարք Ջիրբա Իսայի ջանքերով հիմնադրվում էր հույն-կաթոլիկների Պատրիարքական դպրոցը: Բուսթանիականի տիպի ազգային այս զբոսըցում, որում դասավանդումը նույնպես արարեբնով էր կատարվում, դասախոսական կազմի երևելի ղեկներն էին ալ-Յազեբէն, շեյխ Սուհեյի ալ-Գեյն ալ-Բակին, Շեղդի բն Նորիշը, Սիլիտ փաշա Թարան, ապագա պատրիարք Զարայշիրին: Բացվում կամ վերակազմակերպվում էին նաև տեղական-արարական մի քանի այլ կրթարաններ, որոնք համակենում էին լինել «ալ-մադարիս ալ-բուլղիյաս», այլ խոսքով՝ համալսարանատիպ (156, հտ. 4, 38): Ապագա պատրիարք Յուսուֆ Գիրբի նախաձեռնությամբ 1865 թ. ստեղծվում և 1874 թ. ընդլայնվում էր մարոնականների՝ ֆրանսերենով վարվող «Իմաստության (այն է՝ աստվածաբանական) դպրոցը», Քեյրուսի արդեն իսկ փակված ուղղափառ դպրոցի փոխարեն 1866 թ. Սուր ալ-Ղարբում բացվում էր «Սերք սերբերի» (Բարսեղ Մեծի, Գրիգոր Աստվածաբանի և Հովհան Ոսկերեցուի) անվան դպրոցը, որը շատով Քեյրուսի տեղափոխվելով իր երկարամյա գոյության ընթացքում զբաղեց մեծ գործ էր կատարելու (156, հտ. 4, 38):

Եվ սակայն Քեյրուսում թեև կեռան վրա ազգային, անգամ բուսթանիականի մակարդակի դպրոցների գոյությունը լիանցարեց, որ բողոքական միսիոներների դպրոցը մեկ կենտրոնական ևս մեծագույնը և 1862 թ. ստեղծած որոշման կենսագործմամբ 1866 թ. վերածվի «Սերբական բողոքական կոլեջի», համալսարանական բուլղի գիտաասումնական մի հաստատության, որում, նախկին միջնակարգի կողքին, բաց-

վեցին «դպրոց» անունը կրող այլ բարձրագույն տիպի երկու ֆակուլտետներ. բժշկական և գիտադեղագիտական (ֆիզիկամաթեմատիկական գիտությունների զուգորդված): Կոլեջը, իր բարձրասիպ ֆակուլտետների իսկ պատճառով, չենց առաջին օրվանից սկսեց անվանվել «Քեյրուսի ամերիկյան համալսարան»: Ի ղեկ, դպրոցը կոլեջի վերածելու համար անհրաժեշտ դումար ԱՄՆ-ում հանդեսակվել էր համալսարանի առաջին նախագահ Դանիել Բլիթի (1823—1916) և նրա անմիջական օգնականներ Վան-Դեյլի և Հովհաննես Վարդապետի կողմից (156, հտ. 4, 38):

Միջինական բողոքական կոլեջի հիմնադրման տարում բժշկական բաժնում սովորողների թիվը 46 էր, իսկ մի քանի տարի անց՝ արդեն մի քանի հարյուր: Այս բաժնում դասախոսական կազմի կենտրոնական սյունը Հ. Վարդապետն էր, որ արարեբնն լեզվով հեղինակել ու հրատարակել է բազմաթիվ դասագրքեր ու գրքուկներ, այդ թվում՝ «Գիտելուսիական կանոնների վերարկայն բացատրություն» (742 էջ), «Մարդկային մարմնի անդամների և նրանց ֆունկցիաների համառոտություն» (109 էջ), «Քաթոլիկական կանոններ» (563 էջ), «Ռեալիստիկ մոդուլրի ստոլջապահական կարիքները և հիվանդությունների կանխարգելումը» (281 էջ), «Սերբի խրատները երիտասարդներին» (16 էջ), «Առողջապահության կանոններ» (117 էջ) ևն:

Հ. Վարդապետը, որ անդերևն լեզվով լույս է բնծայել նաև «Սիրիայի կրոնների վերաբերյալ հետազոտություններ» աշխատությունը (տե՛ս 87), հիմնականում գիտաասողջապահական, առաջին հերթին պատանիների ու երիտասարդների շրջանում լուսավորական լուրջ ներդրումություն ունեցող հողմածեղով կանոնավորապես հանդես է կելի Քեյրուսի արարական մասնուկ էջերում: Հայագրի գործի մասին նրա անմիջական գործակից Վան-Դեյլին սակ է. «Սերբեկ խորություն չէր դեռում ազգության, կրոնի ու մշակի գույնի հարցում: Սակայն ես վստահ եմ, որ սեռապես լավ հարաբերությունների մեջ էր Քեյրուսի հայերի հետ: Համարյա չարգրելի ժամանակ անհունորեն ցավակցում էր իր տանջահար ժողովրդին: Երբևէ չի բողարկել իր հայկական ծագումը: Կյանքի վերջին տարիներին մինչև իսկ համատախախտում ունեցավ: Հաճախ էր կրկնում. «Մտածում եմ, որ աստված այն չէ, ինչ մեզ ներկայացնում են աստվածաբանները: Եթե նա հերավի տեսող և արդարադատ աստված լիներ, ապա չէր թողնի որ խեղճ հայերն անխնայ և խոզորեն կոտորվեին» (93, 83—85):

ժամանակակիցները վկայել են, որ 2. Վարդապետը իսկական հումանիստ, Երեսասարգոթյան լուսավորչի ու աշխատավորության ցավակից բժշկ է եղել: «Չուժ գործունյա, մեծապես զարգացած, կարող բրժիշկ ... Մասնավորապես գիտատու էր աղքատ հիվանդների հանդեպ», — իր հուշագրության էջերում հաստատել է միսիններ Ջևազարը (63, հտ. 2, 781): Նրա ջանքերով է հիմնադրվել Բելյուսից ոչ-Նոնու Ասֆուրիյաչի հոգեբուժարանը, որ ինչպես իր առաջադրանքով, այնպես էլ պայմաններով բուժական հաստատությունից ավելի եղել է մարդասիրական գործի մի կենտրոն: Նա իր կյանքը վտանգելով, համաճարակների ժամանակ գիշեր-ցերեկ չի Նոսացել ժողովրդական թագամասերից:

Բ

Արևանայան հոգատարաժքում անդորրության վերահաստատման, ինքնավարական վարչակարգի բարեհաջող կիրառման և լուսավորության գործի աշխուժացման պայմաններում 1867 թ. վերստին կյանքի կոչվեց և հաջող տարի օամանյան իշխանություններից պաշտոնական թույլարժույթյան ստացավ Սիրիական ընկերությունը, որն արդեն անվանվում էր Բելյուսի սիրիական դիմական ընկերություն:

Ընկերության առաջադրանքների և աշխատանքի մասին բախակալենին հասակ պատկերացում կարող ենք կազմել 1858 թ. հունվարի 15-ից անվճար մինչև 1869 թ. մայիս կանոնավորաբար լույս ընծայված «Բելյուսի սիրիական դիմական ընկերության գործունեության վերաբերյալ տեղեկությունների ժողովածու (տե՛ս 40) պարբերականի» (առաջին տարում՝ 10, երկրորդում՝ 7) պրակների ռեզյումեյամբ (189, հտ. 1, 75—77): Ըստ վերջիններիս նյութերի, Սիրիական երկրորդ ընկերությունը կեն անվանապես ինչ որ երանգով տարբերվում էր առաջինից, ապա նրան համանուն նպատակ էր Նոսուպնդում. գիտելիքների տարածմանը նպաստել հայրենիքի առաջընթացին, Նոսուբար և զարկ տալ դպրոցական գործին, ընդհանրացնել կրթական տիպի ու մակարդակի լուսավորությունը, վերածնել արարական լեզուն ու մշակույթը (40, 1868, № 4, 128): Իրոք էլ, կանոնադրության առաջին իսկ կետում ընդգծված էր, որ ընկերությունը Նոսուսուսու է իր անկամների համակողմանի զարգացման և ընդհանրապես մտադիր է «քայլերի զիմելու՝ գիտելիքներն ու գիտությունը տարածելու» և այդ ճանապարհով «հայրենիքի առաջընթացն ու ծաղկումը» ապահովելու համար: Մյուս կողմից, առաջինի նման երկրորդը ևս պարտք էր համարում շնչտել, որ իր «Ժողովուրդական էջե-

րում հրապարակվելիք նյութերը ըն շոշափելու քաղաքական և կրոնա-գաղափարական հարցեր (40, 1868 № 1, 1, 5, 7 և 14; № 4, 128):

Ընկերության կարող էին անգամադրվել բոլոր նրանք, ուղբեր տղորված են հայրենիքի իսկական շահերով» (34, 28—1—1868): 1868 թ. վերջին անդամների թիվն արգեն հասել էր 150-ի, իսկ 1869 թ.՝ 210-ի (121, 37: 156, հտ. 4, 69): Այդ թվերն ըստիերյան վկայությունն էին այն բանի, որ երկու տասնամյակում Բելյուսը մտավոր-մշակութային հողի վրա զգալի առաջընթաց էր արձանագրել: Առաջընթացի մի այլ խոստան ապացույց էր այն, որ ընկերության հիմնադիր և ղեկավար կազմում միսիններից արդեն զերակշիռ գիրք շունեին և Կույնիակի գանց մում անվճար վան-Գիկի, 2. Վարդապետի, Բ. ալ-Բուսթանիի և Խ. ալ-Խան անվճար վան-Գիկի, 2. Վարդապետի, Բ. ալ-Բուսթանիի և Խ. ալ-Խանի նման հեղինակություններ, թեպետ վերջիններիս ղեկուցումները, Խուրիի նման հեղինակություններ, թեպետ վերջիններիս ղեկուցումները, հաստատական կյանքի և արարների ու կրթականների բարբերի համաժատության վերաբերյալ՝ խորագրով, շարունակում էին առավել աղմուկահարույցը մնալ (տե՛ս 27):

Սիրիական երկրորդ ընկերությունը, սակայն, Բելյուսի մտավոր-մշակութային նոր մակարդակի մասին վկայություն չեկրելով, միստամանակ վկայությունն էր լիքանանյան ճահդայականների շրջանում արձանագրված հասարակական-զաղափարական տեղաշարժերի, որոնց հիմամբ էլ հնարավոր ենք համարում պնդել, որ ընկերությունը միայն պայմանականորեն էր իր նախորդի Նոս պրոտակապով զոդված երկվորյակ-շարունակությունից և իրականում նոր որակ էր արարական ազգային-մշակութային Ջարթոնքի շարժման պատժության մեջ:

Նորն առաջին հերթին այն էր, որ նախորդ ընկերության համարյա բոլոր տեղաբնիկ երևելիները վեր էին անվել շարքային մասնակիցների, քանի որ տեղի էր ունեցել սերնդափոխություն. 1868 թ. ավելի աշխույժ էին շինյա ալ-Ցալիքի որդիները՝ բանասեր-բանաստեղծներ Իբրահիմ էին շինյա ալ-Ցալիքի որդիները՝ բանասեր-բանաստեղծներ Սեհ-Զարիբը, ալ-Բուսթանիի ավագ որդին՝ զրոզ և հրապարակախոս Սեհ-Լիմը, Ի. Արգարիտի կրտսեր եղբայրը՝ Հաննան (Տուհաննան), Շահե լիմը, Ի. Արգարիտի կրտսեր եղբայրը՝ Հաննան (Տուհաննան), Եսուրունտոճից երիտասարդ պատասաշխարհագրագետ Սեհիմը, Բուստրունտոճից երիտասարդ փոքրը՝ Հերոտոտի ակազա թարգմանիչ Զարիբը, համարյա բոլոր մեծատուն բուրժուա տոճների ջահե՛լ ժառանգները:

Սերնդափոխությունը, սակայն, չէր սահմանափակվել անդամների մեջ: Սերնդափոխությունը, սակայն, չէր սահմանափակվել մտահայացքների ու վերաբեր-բերել էր մարդկանց հասարակական մտահայացքների ու վերաբեր-բերել էր մարդկանց: Այդ թարմացման անմիջական հայտարարը՝ երկ-մունքի թարմացում: Այդ թարմացման անմիջական հայտարարը՝ երկ-

բորդ Հերթի և առավել ուշադրով նորն այն էր, որ եթէ նախկինում, ընկերության շրջանակներում միակ մասնեզականը՝ ամբողջ կյանքում բրիտանոնական միջավայրից չբաժանված շնչխ ալ-Ասիրը լիարժեք անդամ իսկ չէր, ապա այժմ ընկերության կազմում որոշակի քիվ էին ներկայացնում նրա կրոնակիցները: Առավել հետադարձականը՝ նախազահի պաշտոնը վստահել էր կրթական լուսն գրող ֆեոդալ-ազնվականակն Էրնեյի տո՛մից լեզվագետ-բանասեր ամիր Մո՛համեդ Բին Ամին Արսլանին (1834—1868), որի Բեյրութի ապարանը, Չեյդանի վկայությամբ, քաղցնրի և գիտականների Կարանն էր և որ սաջահում էր գիտությունը գրազվողներին» (156, հտ. 4, 233—234: Նամ՝ 163, հտ. 1, 81—83): Նախազահի տեղակալը, որ ամիրի վաղածամ մասից հետո 1869 թ. հունվարի 20-ին նախագահ ընտրվեց, սուննի մեծահարուստ Բեյհում տո՛մից Հաջ Հուսեյնն էր (1833—1881), շնչխ ալ-Խույմ մտաատվամբարունակությունը սերտած, իր բերթողական ու քառերաստրական հակամտերի զոլմամբ առևտրական բազմադրոնց գործունեությունից ձեռք բաշած (թեկևո 1876 թ. ընտրվելու էր օսմանյան առաջին խորճը-դարանի անդամ) մի մարդ, որին, ինչպես և իր եղբայրներին՝ նույնպես ընկերության անդամ Մու՛հի ալ-Գինին ու Մո՛համեդին գրաղջնում էր բրիտանոնյաների օրինակով իրենց համայնքից կերտ էլ գիտազրական շարժում ստեղծելու հարցը (169, հտ. 1, 117—119: 156, հտ. 4, 217: 163, հտ. 2, 21—23): Նախազահի տեղակալներ էին նաև Սեյիմ ալ-Բուսթանեյն և Հունեյն Խուրեյն, բարոնոզաբներ՝ Աբդ ալ-Ռահիմ Բարառնը և Սեյիմ Ե՛աղեն, խմբագիրները՝ Սեյիմ Ռամադանը և Մուսա դի ֆրեյջը, գործերի կառավարիչը՝ Հարիբ ալ-Հալը, գանձապահը՝ Ռզազալու Խազրան, գրադարանի վարիչը՝ Տուսուֆ ալ-Եալֆուներ:

Դավանական խայտադղությունից իսկ քեկադանքով լայնացել էր նաև ընկերության թղթակից անդամների աշխարհազրական սփռվածությունը և արդեն ընդգրկում էր, բացի Դամասկոսից, Տրիպոլիից, Սալալիքից ու Սաֆնտից, նաև Պոլսից, Կահիրեն, Ալեքսանդրիան, Երուսաղեմը, Հայֆան, Յաֆան, Աքրան, Համան, Հունք, Լատակիան, Բաալբեկը, Բեյք ալ-Գինը և Գեյր ալ-Կամարը (169, հտ. 1, 75—77):

Ի ղեկավար, լիբանանյան հնամենի-ժառանգական ազնվականական տիտղոսներ կրողների՝ զրուզ Արսլան Մոհամեդը և Մուսթաֆա ամիրների, սրանց համաշնակիցները Եհ՛հար ամիր Սաադի և Թալ՛ուր մեծ շեյխ Սաիդի, մարտնական Դահ՛դահ շեյխներից նաթթարի և մուքաուալիի Համադե շեյխ Ալի բեկի անդամակցությունը ընկերության սոցիալական

(նախկինում անաշարտ բուրժուական) ղեմքն անշուշտ որ խայտանշում էր ֆեոդալական մի խալով: Եվ սակայն այդ խալը ոչ միայն չէր կարող ազարտել ընկերության գերակշարաբ բուրժուական մնացող զիմադեթը, այլև, ինչքան էլ պարագորսալ թվա, ավելի քան անհրաժեշտ էր ընկերության սոցիալական, առավել ևս ազգային-բաղաբական բոտ էություն բուրժուական միտումների գործնականացման տեսակետից:

Պարագորսը դույզն իսկ չի կարող զարմացնել լիբանանյան պատմության գիտակ ամեն մի ընթերցողի, բանի որ դրա աղբյուրը, ինչ խոսք, հենց լիբանանյան հասարակության առանձնատկություններն էին:

Թ՛ող որ լիբանանյան պատմության մեջ բազմաճարտարամյա զեր ունեցած աղնվականական առճմերի անգամայն ներկայությունը ունեք նաև խորճողանական նշանակություն և նույնիսկ ընկերությանը կենսականորեն անհրաժեշտ էր օսմանյան աստիճանավորների կապաղածանքների ու միշամուսթյունների ղեմ ապահովաղբող որպես տոնազոր նախ և առաջ: Որ զա իրոք այդպես էր, կարող է հաստատել և այն փաստը, որ առնազարդից ավելի չէին նաև պատմվարը անգամ գանալու համաձայնուցյուն տված պետական-բաղաբական գործիչները՝ կրթանակ լեռան կառավարիչ Ֆրանսր փաշան, խղիվ Ռամալիի եղբայրը՝ Մուսթաֆա Ֆաղիլ իշխանը, Սուլեյման և Ահմեդ Աբազա եղիպտացի փաշաները, օսմանցի փաշաները՝ արտաքին գործերի նախկին նախարար Ֆուաղը, Բեյրութի վալի Քյամիլը, գերազույն խորճի Նախազահ Տուսուֆ Քյամիլը, պատերազմական նախարար Մոհամեդ Ռեշիդը և այլք, ղիվանպետները՝ Պոլսում Իրանի ղեկավան Միրզա Հուսեյն խանը, Դամասկոսի, Սալալիքի և Տրիպոլիի ամերիկյան հյուանոսները, Տրիպոլիի աուսական հյուանոսուր և մյուսները (156, հտ. 4, 70: 169, հտ. 1, 75—77):

Կար և լիբանանյան վերոճեղյալ աղնվականների ընկերության կազմում ներկայությունը անգանցաուելի դարձնող մի այլ հանգամանք: Դրուական համայնքի փորթաթիվ դրադու խալը բացատապես ուկլաներից (կրոնին հասու հանակներից) էր կազմված, իսկ ուկլաները աուային հերթին և մեծամասնությամբ ֆեոդալ-ազնվականներ էին: Այս հաստատումը առավել ևս վերաբերում է մուքաուալիի համայնքին, որում մաստուների վրա հաղվվող գրադաները կամ հոգեորականներ էին, կամ հաստատանյան ընկուսուներից և ուղղափառ մահմեդականների հայածանքներից մի կերպ դոյաուեամ մի բանի ֆեոդալ-ազնվականական տո՛մերի ներկայացուցիչները: Եվ ուրեմն ընկերության աուաշտար ուժերը՝ բրիտանոնյա բուրժուա գործիչները, կրթանակ լուսն ինքնավարության շրջա-

նակներում վերահաստատված միջոցամանքային ներդաշնակությունը եթե ցանկանում էին համալիբանայան աստիճանաչափով ընդհանրացնել, ապա անպայման պիտի համազորեմանքներին ազանդավոր մասնեղական երկու համայնքների հիմնականում ֆեոդալ-ազնվականության ներկայացուցիչներից բաղկացած մտավորականության հետ: Այս կապակցությամբ անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել և այն իրողության վրա, որ ընկերության կազմում ընդգրկված էին դրուզ և մուսուալի ֆեոդալ-ազնվականության հարմարեցրած արամաղրված և միջամայնցային արյունահեղությունների մասնակցությունը շվարկարեկված սոսմերի (դրուզական Շիհար և Քայհար, մուսուալիի Համազե տոհմերի և ոչ թե դրուզական Ջումրայթ ու Աբու Նակիտ, մուսուալիական Հարֆուտ տոհմերի) մարդիկ, այն տոհմերի, որոնք լիբանանյան ինքնուրույն ամիրայության վերացումից հետո անցած քառորդ դարում հաստատապես դիրքորոշվել էին «շիհարական» կուսակցության, նշանակում է՝ լիբանանյան հողատարածքի մեկ միասնական իշխանության ներքո համախորման կողմնակիցների ճամբարում: Բնութագրական է և այն իրողությունը, որ մարտնական ֆեոդալ-ազնվականության տոհմերից միակ ընդգրկվածը նույն ճամբարի կուսակից Գահաշներն էին (և ոչ նրանք ինքիները, Քարամները են):

Իր տեղում Սիրիական առաջին ընկերության կապակցությամբ անդրազգայնացման արաբագիտության էջերում տեղ գտած այն պիդանն, որ առաջին (և հետագա) նահաջյակականների թվում կային «ֆեոդալ-վաշխատական շրջաններից» սերածներ և որ «սկզբում նահաջային խմբի հանդիսացավ ֆեոդալ-ազնվականական վերնախավի՝ եմիրոպայի հետ մեկամարտում իր դիրքերը պահպանելու ձգտումը» (119, 7, և 31): Իր տեղում նաև հաստատեցինք, որ միայն ու միայն եզիպտական-մոհամեդականության օգնությամբ «լուսավորականությունը» կարելի է համարել «մեկամարտի» նախապատրաստություն, այն է՝ «ֆեոդալ-ազնվականական վերնախավի», առաջին հերթին անձամբ Մ. Ալիի ու նրա տոհմի դիրքերը որդան մվրոպայի, նույնպես և սուլթանի հավանական ոտնձգություններից պաշտպանելու ձգտումը: Արզ, թեկուզ և Սիրիական երկրորդ ընկերության անգամ լիբանանյան ֆեոդալ-ազնվականները բուրժուա նահաջյակականների կազմակերպության կուրիր ներքո ո՛չ բուրժուա, ոչ էլ նահաջյակական իսկական գործի մի ուշադրավ հանգամանք էս: Հրաման էս դարձնում մատնանշելի էին ուշադրավ հանգամանք էս:

Անասոր մեում էր հեշեղ տիտղոսների համար ուշաթափվող Արևելքի, այն էլ օսմանյան Արևելքի մասը, հետևաբար ազնվականների տիտղոս-

ներն իրենց առաջ ցանկացած դուռ բացելու ընդունակ բանալիներ էին Գա, ահուշա, այրպես էր: Սակայն պետք չէ մոռանալ, նաև, որ խզոր ասորյան տիտղոսավորները Օրգանական ստատուսով ոչ միայն իրենց ֆեոդալ-ազնվականական ասունձնաշերտներից (հատկապես պայմանական հողատիրական իրավունքներից) և իշխանությունից զրկվել էին արդեն, այլև իրենց անպայմանական-սեփականատիրական իրավունքներն էլ զզպիլ մասամբ հարկադրաբար զիջել էին բուրժուական տարրերին և գյուղական բուրժուականացող վերնախավին: Նոր պայմաններում նրանք վեր էին ամօք իրենց դասակարգի ավելի քան «հաշտվողական» ներկայացուցիչների, Բելյուսում հարկադրաբար միասնանվել էին իրենց դրամազույնների ուժով տիտղոսներն իսկ ասք ու վաճառքի ատարկա դարձած բուրժուականներին՝ Մուքրան տոհմի փաշա, Նուսրոս, Արզարես, Քարեթ, Հաբբաթ, Մաբարաթ, Մաբարաթ, Քուսեյն, Բահրի, Մազալա ու Քաբբաթ տոհմերից բնկ կամ էֆենդի, զի ֆրեյլ տոհմից մարկիզ, զի Քարեթի տոհմից կոստ են դարձած Երեսասարգներին, ստիպված աշակերտում էին անտարզվաշխատական թե անտարադշյունագործական բնագավառների նրանց ձեռնարկումներին՝ իրենց ունեցվածքի վերջին բեկորները շահարկելու այդ միակ հնարին, հետևաբար և նրանց սոցիալական ասորյան, մանավանդ որ քաղաքի բուրժուական մթնոլորտում, պատիվները ու խոնարհումները սովոր իրենց ազնվականության վերջին հերթ երկարաձգելու միակ միջավայրը Սիրիական ընկերության տիպի շրջանակներն էին:

Այս կապակցությամբ հարկ է շեշտել, նաև, որ Սիրիական երկրորդ ընկերության հետ կապված մի նոր երևույթ էլ էր առկա: Գա այն էր, որ ընկերության միջավայրում ինչքան էլ հարգի լինեին օսմանյան տիտղոսներն ու աստիճանները, ավելի ու ավելի տիրական ձայնի իրավունքի էին ձգտում և որոշ իմաստով միմյանց հետ մրցակցում, մասնա-հայրենաբարձրական գազափարախտության պահանջական՝ Օսմանականության շատագույն տարրի, այլուր ասպարիզ չգտնող ազատական և նույնիսկ «արմատական» տարրերը: Երկու խմբակներում էլ գերակշռում էին բրիտանոնյանները, առաջին հերթին հույն-օրթոդոքսները, օսկայն և ասունձին մահմեդականները արդեն համարակերտն խոսնվում էին ազատականներին: Բնութագրական է, օրինակ, սուննի Մուհամեդ Բեյհումի և հույն-օրթոդոքս Յուսուֆ Սուրսթի, Բելյուսի ոչ միայն անտարզվաշխատական, այլև իր առաջին քայլերն անող արդյունագործական վերնախավի այդ երկու գազաթների մերձակցությունը Սիրիական ընկերության շրջանակներում: Իրենց ներդասակարգային նկատառումներից ու

շահերից էլենելով, նրանք հետզհետե ավելի ու ավելի խզվելու էին պահպանողական տարրերի՝ օտմանա-սուլթանական կարգերին բացառման համատարմության շատագույն ֆեոդալական շրջանների հետ ներդաշն ու պարզապես վերջիններին «հարկնախորթությունը» արարական ամօթխած մի բողոք գարգարող «բուրժուականներին» հետ։ Ազատականների այդ երկու պարագույնները, իրենց համախոհների հետ միասին և անշուշտ «արմատականների» թեկուզ անուղղակի ներգործությամբ, աստիճանաբար ավելի խորն էին հակվելու դեպի սերիական-արարական ուրույն հարկնախորթության դավանանքը, հետևաբար՝ դեպի սերիական արարների գոնե վարչական, տնտեսական ու մշակութային ինքնավարության պահանջը։ Վերոհիշյալ Բեյհումն ու Սուրտոբը, իրոք էլ, Սիրիական ընկերության երդիկի տակ համերաշխորեն գործակցելուց հետո, բալկանյան պատերազմի ավարտին դառնալու էին երիտթուրքերի ազգային ձեռնարկի արարների իրավունքների համար պայքարի բրիտանյա-մանձնագրական միասնական կոմիտեի համանախապահներ և այդ հանգամանքով էլ լոնդոնի դեսպանատնովին ներկայացնելու էին արարական ազգային հարցը։

Հասարակական-քաղաքական ասորյայի, հատկապես վարչակարգի ու նրա ազգային բնույթի հարցում անիզու պահպանողականներին ի հակադրություն և ազատական տարրերի գոնե գործողությունների հարցում վերջին հաշիվով զիջողական վարարածին որպես հակապատկեր՝ Գիտական ընկերության շրջանակներում արդեն դուրս էին բարձրացնում ազգային գիտակցության իրենց մակարդակով ազատականներից թեկուզ և շատ բարձր չկանգնած, սակայն գործողությունների հարցում նրանցից ավելի համարձակ, հենց այդ պատճառով էլ մեր կողմից շակերտավոր «արմատական» համարվող տարրերը։ Ասենք, որ սրանք իրենց շահերից թոփախվելու և ինչպեսզ արմատական էին դառնալու շատ արագ, մի տասնամյակից էլ կարճ ժամանակաշրջանում։ Եվ անշուշտ հենց այդ երևույթը նկատի ունենալով է, որ Անտանիտալ Սիրիական երկրորդ ընկերությունն ամբողջությամբ, որտեմն անչալման անժամանակ ու շափափանքությամբ, գնահատել է որպես «գլուխկոխի ազգային գիտակցության առաջին բացահայտ դրսևորում», որպես «քաղաքական մի նոր շարժման օրորոց» (201, 54)։

Իրահիմ ալ-Յազիբի (1847—1906) օրինակով կարող ենք հաստատել, որ լիբանոնյան բրիտանյա նահաջականների երկրորդ սերնդի առավել առաջավոր թևի համար սերիական-արարական հարկնախորթությունը մեզ ծանոթ պատճառներով մնում էր ընդհանուր-արարական հայ-

րենստիությունների մի վրա աճած մի ուսու նրաբների բնօրրանը ազատականների, առավել ևս «արմատականների» համար ոչ միայն Զազիբի Իրաքն ու Սիրիան, հետևաբար և հենց բուն-արարական այդ երկրամասերի շրջանակներում էլ պետք է տեղի ունենար արարների ազգային համախմբումը և օտմանյան պետական ընդհանրության մեջ էլ ճանաչվիր ազգային այդ համախմբման առնվազն էթնիկական, պատմական ու մշակութային ուրույն զիմագործը։ Նշենք, որ 1868 թ. փետրվարի 5-ին ընկերության նիստում ընթերցված իր մի քերթվածում ալ-Յազիբին, ոգևիշելով «ազնվատո՛ւմ» արարների անցյալ փառքը, նրանց վաղվա պայծառ օրը կանխատեսում էր հենց այդ սլայնաբձակ ու հրաշազեզ երկրամասերի շրջանակներում, որտեղ «իսլամիսն անպատմական փոխարինելու է իրապուսնին և գիշերվան փոխարինելու է ցերկը» (70, 1868, № 2, 44—46)։

Սիրիական արարների ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքի առաջին ծիծեռնակներից մեկը համարվող այդ քերթվածի լավատեսական ոգին հետազոտողների ուշադրությունից չի վրիպել (178, 52)։ Եվ սակայն առ այսօր չի նշմարված կիսալուսնին ու լիալուսնին քերթողի կողմից տրված խորհրդանշական բովանդակությունը։ Բ. ալ-Սուսանին իր «Գրական լուսավորականությունը արարների մոտ» ծանոթ գեկուցման մեջ առաջինն էր օգտագործել այդ խորհրդանշանները, սակայն նրա համար իդեալը Սիրիայում սուլթան Արզու Մեշիդի «մարգարիտական ու լուսավորական ներստումներից» բխող «գիտություն կիսալուսնին», այլ խոսքով օտմանական ընդհանուր առաջնիթացի «լուսավորականության» փոխարինումն էր «գիտության լիալուսնին», նոր, եվրոպական տիպի լուսավորականությամբ։ Իրահիմ ալ-Յազիբիի մոտ այդ խորհրդանշաններն արդեն գիտալուսավորականից բուրժուային այլ բովանդակություն ունին։ «(Ազատության) լիալուսնին անչալման փոխարինելու է (Սուրբական տիրապետության) կիսալուսնին և (օտմանական խաղաղ) գիշերվան փոխարինելու է (արարների ազատությամբ լուսավոր) ցերկը»։ Ի միջի այլոց ժամանակակիցներից Բազիլիի մի հազորդուց անհերքելի է դարձնում ընթերցման խորհրդանշանների ազգային-քաղաքական բովանդակությունը։ Բացի գրական համարներից, օրենքում (Սիրիական ընկերության անդամները) խոսում են արարական փառքի մասին, սկսեցին խոսել նաև թուրքական տիրապետության, թուրքական լծի մասին։ Որևհույսերը ընկերները համարվում էին, որպեսզի փակ դռների ետին ընթերցիկն բոցավառ քերթվածներ (Տ, հտ. 2, 179)։

Ի. ալ-Յազիշին, անկասկած մի ամբողջ շրջանակի խոհերն ու ձեռք-ատմաները բյուրեղացնելով, ոչ միայն կրոնական մոլեռանդության և համայնքային երկփեղկումներին հակադրում էր արարների ազգային միասնության ու համախմբման քարոզը, այլև Հնեց Սիրիական երկրորդ ընկերության միջավայրին էր ներկայացնում մի բերթված, որ ավյալ պահին մի ամբողջ կարգախոս էր և թույլ է տալիս ամբողջական պատկերապատկեր կազմել ազատականների գոնե երիտասարդ սերնդի ավելի ու աշխիժներ ստույնացման և արմատականացման ընթացքի մասին, այն մասին, որ այդ սերունդն արդեն ուներ քաղաքական սեփական դաժմանք: «Զարթնե՛ք, կանգնե՛ք, ո՞վ արարներ» պերճախոս բառերով սկսվող այդ բերթվածում ալ-Յազիշին, ոգևորչկուց հետո արարական պատմամշակութային վեհ անցյալը, իր հայրենակիցներին կոչ էր անում միավորվել ու միասնակց կործողություններով թոթափել օսմանյան լուծը: «Վեհ նպատակները թրով են նվաճվում, ուրեմն և որոնի՛ր թուրը, էթն ցանկանում և նպատակիդ հասնել», — քարոզում էր բանաստեղծը (169, հտ. 2, 95): Եվ պատահական չէ, որ նրա այդ քարոզը բնաբան էր դառնալու մի տասնամյակ անց տարածվելիք հակասամանյան քաղաքական առաջին թույնիկների համար:

Զարթոնքի կոչը ալ-Յազիշին նշնցնում էր նաև իր մի այլ բերթվածում (Բայաթիյա). «Սթափվե՛ք, դարթնե՛ք, ո՞վ արարներ, բանի որ վտանգը հեղեղի նման հասել է ձեր մեկներին: Ինչո՞ւ էք դուք ձեզ մեթաթրում կեղծ հույսերով, բանի դեռ նիդկը ձեր ձեռքից չէ մնում, քանի դեռ շուներ ձեր թիկունքն ամբարանող պետականություն, քանի դեռ չէք գտել ձեր փրկչին, որին սպավիճեք փորձություն ժաման է բանի դեռ չէք արթողվել դարձումը, որպեսզի մի օր (երկրից) վանի (թուրքերի) անտակությունը: Ով կայրի՛ կանանի, գալիք օրերը մարդկանց հրաշալիք են բացահայտելու» (172, 780):

Իր հիմնական կոչումը դավանելով թուրքական լծի դեմ արարներին պայքարի կոչող բերթվածներ հորինել, ալ-Յազիշին իր հայրենակիցներին դիմում էր այսպես. «Թուրքերից որևէ բան կարելի է ձեռք բերել միայն խարդախ ճանապարհով: Իսկ դուք մի՞թե անզուգեղ արարներ չէք: Իսկ ովքե՞ր են նրանք: Նրանք լուկ տականք են: Եվ ուրեմն հուր ի ձեռքի ոսպմի հեյք նրանց դեմ ու ձեզանից բոլոր բռնակալները պիտի սարսափեն» (182, հտ. 2, 22):

Հասկանալի է, որ 1860-ական թթ. վերջին և 1870-ական թթ. սկզբին Սիրիական գիտական ընկերությունը շուրջ համախմբված ավագ սերնդի ոչ թե պահպանողական, աստատական տարրերն անդամ տակավին ո՞չ

հնարավորություն, ոչ էլ տրամադրություն ունեին առավել կամ նվազ քայցատալություն հանդես գալու իրենց երիտասարդ ընկերակիցներին այս կամ այն աստիճանի հեղափոխական կարգախոսներով: Պահպանողականների թեկուզ հարաբերաբար թուլացած, սակայն դեռ առկա դերակալության պայմաններում հիմնական կարգախոսները (Օսմանականության հավատարմության պայմաններում և օսմանյան ընդհանուր առաջին թեկուզ շրջանակներում՝ հասարակական և ազգային-մշակութային ջարթների ու առաջադիմության անհյուսիսաբարձր գիտությունն ու գիտելիքն են, հետևաբար և հրամայական անհրաժեշտությունն է ավելի ու ավելի ձգուել դրանք ձեռք բերելու են) նրանց համար և շարունակում էին մնալ առաջնայնորեն իրագործելի, հետևապես առավելաբար տարփողվող նպատակակետեր, սակայն գոնե երիտասարդների մաթի ու ոգու հեղափոխականացման նախանշաններն արդեն իրենց խիստ զգացնել էին առկա:

Գլխավորաբար առևտրավաշխատական՝ եվրոպական կապիտալի ձեռնարկումներին պատասխող, հետևաբար որպես առևտրական արևմտյան արդյունաբերողներին արտահանություն համար հույժ կուսակող և նրանց հայթայթած պատրաստի արտադրանքը ներքին շուկայում իրացնող, այդ ճանապարհին էլ հատկապես հույժի մատակարարների համար վարկառու-վաշխատու հանդիսացող բուրժուազիայի զազափարսախոսների միջավայրում, այլալ չհանդիպանում, սեղանական արդյունաբերության հետ առնչվող բուրժուաների սակավթվովության ու թուլության պայմաններում, նրեցների պատահականացումը կարող էր առաջին հերթին դրսևորվել երկրամասի առևտրատնտեսական իրավիճակի ժխտական դեհահատման գծով, մասնավոր որ ընկերությունն առաջադրում էր իր ժողովածուներում առաջ օգտակար անհեղափոխական ընդհանուր բնույթի, հատկապես այն մասին, ինչ առնչվում է կյանքի, գյուղատնտեսության, արդյունաբերության և ստևորի տարրեր կողմերի հետ» (40, 1868, № 1, 1):

Այդ տեսակետից բնութագրական են ընկերության հավաքներին ներկայացված և «Ժողովածու» պրակներում լույս տեսած երկու՝ Ս. Կասաբի 1869 թ. ապրիլի 4-ին «Արդյունաբերության վիճակի մասին և Մ. զի Ֆրեյի 1869 թ. դեկտեմբերի 19-ին «Առևտրի մասին» դեկուցումները, որոնք փաստորեն մեկը մյուսի լրացումն էին և որոնցում բնադրաբանում էր Սիրիայում եվրոպական պետությունների տնտեսական քաղաքականությունը, երկրի տնտեսական հետամնացությունը վերացնելու նպատակով մասնավոր նախաձեռնությունների այդ լուրջ խոչընդո-

ար: Զեկուցողները չէին վարանում ընդգծելու սիրիական գյուղատնտեսության, արդյունաբերության և անտառի ողբերգական վիճակը, այն փաստը, որ երկրամասն աննախընթաց արագությամբ դեպի տնտեսական անկում և աննախադեպ աղքատացում է դնում: Զեկուցողները նաև չէին վարանում ախտաբուժումն ևր կատարելու: Մ. Կասսարի կարծիքով, օրինակ, երկրամասի տնտեսական անկման պլանավոր հայտարարներին տեղեկ տեղական արհեստագործության անկման որոշիչ պատճառն այն էր, որ ըստփողանց մեծ քանակությամբ ներմուծվում և արտահանվող բարձր գնով լավ վաճառվում էին եվրոպական այնպիսի ապրանքներ, որոնց համար սիրիական էժան ձեռք բերված հումքն էր օգտագործվում և որոնք, հասկանալի է՝ ալեյի ցածր որակով, պատրաստվում էին նաև տեղում (40, 1868, № 10 և 1869, № 4):

Ալեյացիները, որ 1869 թվականից հետո ընդհուպ մինչև 1873 թ. վերջը, երբ գուտարեց գոյություն ունենալուց, Սիրիական երկրորդ բնկերության գործունեության վերաբերյալ, բացի սնուղազակի անխաղիներից, սկզբնաղբյուրները ոչ մի մանրամասնություն չունեն: Միակ ակնբախ իրողությունն այն է, որ բնկերությունը առաջինից շատ ալեյի սեևտուն ուշադրություն է ընծայել կայսր զորական զարգացման հարցերին: Եվ դա հասկանալի է, քանի որ 1860-ական թթ. անգամների թվում արդեն իսկ կային ստեղծագործական առավել կամ նվազ փորձ ու վաստակ ունեցող մի ամբողջ խումբ՝ բանաստեղծներ, արձակագիրներ ու թատերադրողներ:

Պետք է ասել, որ զրական սեևտերից ավելի պահին բացառիկ ուշադրություն արժանացող թատերագործությունն է եղել: Արաբական նոր գրականության արժանազան պատմագրողները, այդ թվում Կրիմսկին, զարացարիչ են այն փաստով, որ բնկերության նախագահության անդամներից երեքը թատերագիր էին: Նրանք ուշադրության չեն արժանացրել այն հետաքրքրական պարագան, թե լուսավորական առաքելության հովանավոր երիտասարդ գրողների շրջանում ինչու է միանգամայն այդքան հրապուրիչ դարձել թատերագործությունը, որն արաբական գրականությունը մինչև այդ որպես սեև չգիտեր և որը արաբական դպրության պատվաստվող ստեղծագործական բացառիկ ճիշդ ու աշխատանք էր պահանջում:

Իրականությունն այն է, որ նահապետական շարժման առաջին օգնորները համոզվել էին, որ եթե լուսավորությունը դասասնակներին հուրաբերելու համար առաջին հերթին սահմանափակ էր համապատասխան կազմակերպություն, իսկ այնուհետև, մարդկանց ամենօրյա հոգևոր սնունդ ու հասարակական պահանջները զարմնելու համար՝ նաև պարբերական

մամուլ ու վերջինիս էջերում էլ նոր տիպի գրականություն, ապա գրականության ճանապարհով լուսավորական ներգործության առավել ազդու միջոցը կարող էր միայն ու միայն թատրոնը լինել:

Միքելանջո միստիներական և այլ քրիստոնյա դպրոցներում, նաև մահմեդական միջավայրում, թատերական (անշուշտ հոգևոր կամ կրոնահայրենասիրական) ներկայացումներ հավանաբար կազմակերպվել էին դեռ մինչև XIX դարը, սակայն կլորպական տիպի ու որու թատրոնի բնկերությունն ստեղծվել է Սիրիական առաջին բնկերության անգամ, սալոացի Մարուն Նակիկաշի (1817—1855) նախաձեռնությամբ:

«Երազման թատրոնի հայր» (137, 70) Նակիկաշը համարադույն գեմբերից մեկն է շեշտելու եզրպատկան և սիրիական նահապետակներին միմյանցից տարբերակող մի գիծ. այն իրողությունը, որ առաջինները կաշկերված էին իրենց երկրի ֆեոդալական մնացող առարայի և Մ. Ալեյի շուսավորականության հետաքրքիրով: Վերհիշենք, այստեղ, այ՝ Քահաթի ուղեգրությունում կլորպական թատրոնին տրված և արաբական իրականության մեջ առաջինը եղող բարձր գեմաստեղական փաստը: Ֆրանսերեն և իտալերեն լեզուներին քաջգիրտան նույնպես արձանագրել է. «Տեսա թատրոններ, որոնց նպատակն է մշակել և կատարել լարթթել մարդու բնությունը: Նա ուսուցողական նպատակներով նաև պարզաբանել է թատրոնի տարտեսակները. «ուպերա» (օպերա) և «պրոպա» (արձակ), բոս որում վերջինի իր «կոմեդիա» և «արամիթիա» ենթատեսակներով: Նակիկաշի գրառումները մեկուղ և ալեյի քան երկու տասնամյակ անտիպ են մնացել (չբանց լույս էին տեսնում 1896 թ.), «Արզաթ Լուրնան» պիեսների իր ծագվածուին որպես ներածություն, սակայն հեղինակը դիմել է գործնական քայլի, թատրոնը զարմրելու կուսավորականության զենք. 1845 թ. Մոլիերի արաբականացած «Փայտը», իսկ 1850 թ. «Հազար ու մեկ գիշերներից» մի որված՝ «Հարուն ալ-Ռահիդը» իր իսկ հորինմամբ բեմ հանելուց հետո, 1851 թ. կառուցել է թատրոնի տեսակ շինք ու ներկայացրել մոլիերական «Նախանձառք», նույնպես աշտարոնի մշակված-տեղականացված (121, 377: 76, 458—460: 114, հտ. 3, 76: 156, հտ. 4, 139—140):

Մարունի մահից հետո թատրոնի շնքը թեպետ վերածվել է կեղևիցու, սակայն բնկերի հասարակայնության շրջանում թատերաբերությունը չի հանգել: Կրտսեր Նակիկաշը՝ բանաստեղծ-թատերագիր Նիկույան (1825—1894) 1858 թ. բեմականացրել է իր իսկ գրած «Ալ-Շեյխ ալ-Ջահիլ» («Ջահիլ ահիլը»), «Ալ-Մուսի» և «Ռարիա» պիեսները, ներ-

կայացուցմանը սկսելով Արդուլ Մեծիդին փառաբանող մի ուղերձով (116, 478): 1863 թ. ալ-Բուսթանիի դպրոցում բեմադրվել է Ֆենևունի «Տնկ-մակը»՝ Սուլեյման ալ-Բուսթանիի մշակմամբ: Միջրիական երկրորդ ընդհարման ջանքերով 1868 թ. ներկայացվել է նաև Սելիմ ալ-Բուսթանիի «Կարս և Լեյլա» տաղաչափյալ դրաման և «Ալեքսանդր Մակեդոնացին ու Ստատիրան»:

1860-ական թթ. թատրոնը Մսփանցել է նաև մահմեդական միջավայր 1867 թ. Արդուլ Ղանի Սելիմ Ռամազանը հրապարակել է Հարի-րիի թեմաներով «Մարուջեյի խաբանան» կատակերգությունը, իսկ տրի-պոլիցի հնաոճ բերթող Իրբահիմ ալ-Ահդարը (1826—1891) գրել է երկու պատմական դրամաներ՝ «Երկակոտոչը» (արարներն այդպես են կոչում Մակեդոնացուն) և «Իրն Զիյոունը Անգալուղիայում» (156, հ. 4, 219):

4

Վ. Ի. Լենինը Կոմունիստական ինտերնացիոնալի II համագումարի համար շարադրված և 1920 թ. հունիսին հրապարակված «Աղջային ու զաղուփային հարցերի վերաբերյալ թեզիսների սկզբնական ուղղագծում» գրել է. «Առավել հետամնաց պետությունների և ազգերի վերաբերմամբ, որտեղ գերակշռում են ֆեոդալական կամ նահապետական-դյուզադիական հարաբերությունները, պետք է առանձնապես նկատի ունենալ առաջին»՝ որ անհրաժեշտ է բոլոր կոմունիստական կուսակցությունների օգնությունը բուրժուազեմոկրատական ազատագրական շարժմանը այդ երկրներում... ներկորդ՝ անհրաժեշտ է պայքարել հողերակառուցման և այն ունակցիոն ու միջնադարյան տարրերի զենմ, որոնք ազգեցություն ունեն հետամնաց երկրներում, երրորդ՝ անհրաժեշտ է պայքարել պանիսլավիզմի և նման հոսանքների զեն, որոնք փորձում են նվթրական և ամբրիկյան իմպերիալիզմի զեն ուղղված ազատագրական շարժումը միացնել խաների, կալվածատերերի, մուլաների և նմանների զիրքի ամբացման հետ» (6, հտ. 31, 171):

Առաջին հերթին նշենք, որ 1860-ական թթ. սկզբներին, երբ պանիսլավական զոդափարախոսությունը, որպես բաղաբանական վարդապետություն, լիբանանցի ալ-Շիրիվալի կողմից առնվազն մի հեգամյակի ընթացքում թել-թել հյուսված, ասպարեզ նետվեց և անմիջապես որդեգրվեց սուլթանապաշտ թուրք և այլազգի մատվորականների կողմից՝ մինչև 1880—1890-ական թթ., երբ ալ-Աֆղանին դորձավ գլխավոր տե-

ստանն ու բարոզիչը և մինչև 1920 թ. հունիսը, երբ հրապարակվեցին լենինյան թեզիսները, այլ խոսքով վեց տասնամյակի ընթացքում Պանիսլավականությունը իր տեսությամբ թեև պրակտիկայով ենթարկվել էր մի շարք անհաստ կերպարանափոխությունների, առանց սակայն իր էությունը փոխելու նշանակում է, որ Լենինի առաջին կարելի է բոլոր պանիսլավականների վրա տարածել ընդհանուր բնութագրականը, որը վերաբերում է բուն էություն. այն, որը խոսքով է կոմունիստական կուսակցություններին տրվող պանիսլավականների զեն պայքարելու անհրաժեշտության հանձնարարականի մեջ: Պայքարի հանձնարարականի զեն զգալի է երակայնել, որ Լենինը Պանիսլավականությունը դիտել է որպես անկասկածելիորեն հետադիմական տեսություն Այլ կերպ չէր էլ կարող լինել, երբ համաշխարհային պատերազմի տարիներին զբոսնակական իմպերիալիզմի կողմից հաջողապես օգտագործված (այլ խոսքով զբոսնակական իմպերիալիզմին հավատարմորեն ծոռայած) Պանիսլավականությունը սովյալ պահին բուկոլորազուցային կան երիտասարդ պանիսլավական թշնամիների ձեռքին զարձակ էր հակասովետական զործուղությունների արգելումով զեն (102, 12):

Այս խոսք էական պահը արևելապետական զրակառուցման մեջ որպես կանոն զարմանալիորեն շրջանցվում էր նվ ահա, այդպիսի շրջանցման, նույն ստան նաև լենինյան պարզ ու հստակ մտքերի մեջ խորամուխ չլինելու հետևանքով պանիսլավականների դործունեության մեջ «հակասականություն», ավելի շուտ «երկակիություն» հաստատելով մեր մի շարք արևելազեմոնքեր ընդհանրապես Պանիսլավականությունը վերազորում են «հակասական» կամ «երկակի» բնույթ (95, 34, 131, 94): Քյուրիմացյունները կայանում է այն բանում, որ Լենինի իր պանիսլավականներին հետապնդած նպատակների մեջ հաստատել է նրկու հիմնական, սակայն միաշաղկապված, պահեր. առաջինը՝ առաջադիմականը՝ «խրոպական և ամերիկյան իմպերիալիզմի զեն ուղղված ազատագրական շարժումը», և երկրորդը՝ հետադիմականը՝ «խաների, կալվածատերերի, մուլաների և նմանների դիրքի ամբացումը»:

Ուշագիր մտանցման դեպքում հեշտ է նկատել, որ բյուրիմացյունյան գլխավոր աղբյուրը լենինյան թեզիսների երրորդ դրույթն առաջին երկուսից կատարյալապես խզված ու տարանջատված, նաև՝ հակապանիսլավական պայքարի անհրաժեշտությունը շեշտող տողից մերկացված ընթերցելն ու մեղբերելն էր Իրականում Լենինը, աչքի առաջ ունենալով 1920 թվականի մահմեդական Արևելքը, պանիսլավականների մոտ ոչ մի «առաջին» ու «առաջադիմական» նպատակագրում չի հաստատել, այլ

Հաստատել է միայն ու միայն մեկը՝ «երկրորդը», Հետադիմական նպատակները: Կոմունիստական կուսակցությունների Համար գործունեության ասպարեզ, ստրատեգիա ու սակտիկա սահմանվում, նա Հիմնականում արդեն իսկ զադուխականցված քաղաքականությամբ արդարացիորեն տարրերակել է նախ՝ իմ պիրիվյազմի գաղափարին տիրապետության կամ գաղութականացման փորձերի (անշուշտ նաև դեռ չգաղութականացված երկրներում տեղական Հետադիմական-միջնադարյան կարգերի) դեմ մտադնշող բուրժուա-դեմոկրատ տարրերին, որոնց պետք է աշակցել (առաջին կետ), ապա՝ կղերաֆեոդալական Հետադիմական և իրենց ազդեցությունը պահպանած տարրերին, որոնց դեմ պետք է պայքարել (երկրորդ կետ), վերջապես՝ Պանիսլամականության ու նմանօրինակ Հն-տազգեմ մյուս հոսանքների հետևող տարրերին, որոնք փորձում են գաղութականացված կամ գաղութականացման վտանգի ներքո գտնվող երկրներին բուրժուա-դեմոկրատ տարրերի հակահիմ պիրախտական պայքարը ծառայեցնել իրենց դատասպարտելի նպատակներին՝ կղերաֆեոդալական տարրերի խախտված դիրքերի ամրապնդմանը (երրորդ կետ):

Քյուրիսմացությունն իրեն սնող պարարտ Տող էլ ունի: Ձևազրկվելով իր մտապայտատական ստացիան ոտք դրած եվրոպական կապիտալիզմի և արևելյան (հատկապես իր հողելվարքն ասպրող, հետևաբար և օրհասական ճիզեր ի գործ դնող օսմանյան) ֆեոդալականության բիրտ դեմահանդիմանման, նշանակում է՝ իմ պիրիվյազմի հարստուն էրապուրիայի և արևելյան որբան իշխանազորված կամ իշխանազորվելու վտանգի առաջ անդեմ կղերաֆեոդալական վերնախավի, նույնքան և գաղութային տարկացման ենթարկված կամ ենթարկվելու վտանգի առաջ կանգնած ժողովուրդների հարստուն դեմագրություն ժամանակաշրջանում, արևելյան ֆեոդալականության անհողողություն և կղերաֆեոդալական վերնախավի շահերի նվիրագործմանը հետամտող Պանիսլամականությունը որպես գաղափարաբարդարական վարդապետություն կարող էր հրապարակել ու մոլորեցնել (և, ինչ խոսք, մահճեղական միջավայրում բուրժուա-դեմոկրատական հոսանքների քուլտիվացիայի պայմաններում հրապարակել է ու մոլորեցրել) ժողովրդական հետամնաց զանգվածներին: Եվ սակայն մի՞թե դա կարող է հիմք դառնալ, որպեսզի մերօրյա պատմաբանը Պանիսլամականությունը էություն գնահատականի հարցում լինի կրկնահասցք, մանավանդ էլ նախ ևսուրբ այն իրողությունը, որ իր հակագաղութարարական քարոզի զուգանակներին ու հիմնական նպատակակետին անկախաբար, պանիսլամական գաղափարախոսությունը, Բուլամի Հիմամբ միավորվելու իր զավանանքում իսկ, հակասության մեջ

էր նահաջական (նշող մեծամասնությունը բնկուղ և քրիստոնյա) գործիչների բուրժուա-լուսավորական ազգայնական գաղափարախոսության՝ հայրենասիրության հիմամբ միավորվելու զավանանքի հետ:

Եթե համաշխարհային առաջին պատերազմի վաղորդյանի և հատկապես ետհոսմաներիցան իրավիճակի կապակցությամբ Պանիսլամականության «հակասական» կամ «երկակի» բնույթի վերաբերյալ գաղափարախոսություններ լինիչան թեկուսները շուրջն որպես հենարան, ապա այդ գաղափարախոսությունները գիտական դեահաստականի վերածելով ընդհանրապես Պանիսլամականության, որպես գաղափարախոսության թե շարժման (հասկացան նրա ծագում ժամանակաշրջանում և արարական մտախայտում) գործունեության առաջին հանգրվանում) այդպիսի բնույթ վերագրելու պատմական էշմարտության կուպիտալիզմից ինչպե՞ստե՞ս համար առաջին օրին մինչև վերջինը դիտվող նպատակը եղել է ու մնացել իր քարն ապրած ֆեոդալական կացութային և ֆեոդալ ազնվականության իշխանության վտանգազերծում-պահպանումը, բոտ որում նպատակին հասնելու արդյունավետ միակ միջոցը համարվել է մահճեղական ֆեոդալական խարխուլ պետականությունների՝ օսմանյան մականի ներքո համախմբումը, այլ խոսքով՝ օսմանյան հարձակումն ճարճատող կառույցի և սուլթան-խալիֆի ստանող իշխանության ոչ միայն ամրապնդումն ու ծավալում-տարածումը, բոտ որում ոչ թե սոսկ թուրքալեզու ժողովուրդներին համախմբումը, ինչ որ Պանիսլամականության իրողուն էր լինելու, այլ՝ համամահճեղական մի կաշրտության շրջանակներում: Պարզ ասած, թեթ Օսմանականությունը «պաշտպանական» էր իր բնույթով, ապա Պանիսլամականությունը բացահայտորեն ու ծարատախճանի սպասանախի-հարձակողական էր:

Չարկ է ընդգծել, որ Պանիսլամականությունը, կ՝ որպես գաղափարաբարդարական վարդապետություն, կ՝ որպես շարժում (մանավանդ իր օրյեկտիվորեն հակաբուրժուական, հետևաբար հակաազգայնական նպատակալիզմությունով), բոտ էություն հակազորքեր էր կրթի այս կապակցությամբ արձանագրել իրականում արարական գաղափարախոսական ոլորտում ոչ այնքան պանիսլամական, որքան գոնե կրեոլապես նրանից ցածրաստիճան օսմանական մտավիճակն աշխտոջ ունեցող Ղևնի առարկությունը բարարական Չարքոնք՝ տերմինին աղգային-բաղարական լիցք տալու ամեն մի փորձի: «Շիշարժան մի կարևոր կետ այն է, որ ծամանակի մահճեղական առաջնորդները նախընտ-

քում էին արարներին նախազգուշացնել՝ նախապատրաստվելու Արեւմտա-
քի ներխուժման դեմ, բան թե բարելազել նրանց՝ տապալելու թուրքական
վարչակարգը: Մասնեզական առաջնորդները, ինչպես և արարական
Մերձավոր Արեւելքի ազգաբնակչությունը ճնշող մեծամասնությունը, հավա-
տարքով մնացին Օսմանյան կայսրությանը՝ նրանք մտադրություն չունենին
թուլացնելու «գոյատևող իսլամական միակ հզոր կայսրությունը»: Այլ
խոսքով «արարական Ջարթոն» տրանսբրով արքայած զարնվածք սկզբ-
քում գարթոնը էր ընդզեմ թուրքական վարչակարգի շարունակություննե-
րի, փաստաբան էր քոնստիտյունի, և ցանկություն՝ այն բարեկարգե-
լու, այնինքն վերջ տալու վաս կառավարմանը, արարներին չնորհելու
թուրքերի հետ հավասար իրավունքներ և ավելի լայն շահի բազայական
և բազաբաշխական ազատություն: Օսմանյան կայսրությունից անջառ-
ջկելով կամ նրա կործանմամբ արարական անկախ ու զերիշխան կայս-
րություն ստեղծելու այլընտրանքը մասնեզականների ճնշող մեծամաս-
նության մտքում չէր ծագում որդես ցանկալի կամ հնարավոր» (276, 58):
Եթե Օսմանականությունը «հայրենիք» թե «տղտղ» իր հասկանա-
թյուններով իսկ պարզապես զեմընթաց էր արարական Ջարթոնից, ապա
Պանիսլամականությունը պարզապես հակադարթոնը էր: Արիշ
հարց, որ հիմնականում եզրագրական իսլամության շրջանակներում և
աշխարհիկ թե հոգեւոր ֆեոդալ-ազնվականության որոշակի մե խափն
շահեթից ու Բայամի ամբողջությունը հետնկարից ելնելով, պանիսլա-
մականները, ալ-Աֆղանիի դիմավորությունը, կաշմից դուրս են եկել
այլաբացիական զանգվածի հակաֆեոդալական տրամադրություններն ու
տարերալիքի բնկանները մղելկրոն դրույթների օգնությամբ ուղղելու
տարերկրացի «անհավատները» դեմ: Իրանով իսկ նրանք փաստորեն
օգնել են գլոտաշխական զանգվածների մասնակցությունը լայնացնելու
բուրժուա-դեմոկրատ, հիմնականում եկվոր մտավորականության ու աե-
նարիկ սպայությունը և հաստատելու Վամստեղ շահեթով, թե-
կազ և տարեր նպատակազգումներով բորբոքող հակազգութարարա-
կան պայքարի սոցիալական հենարանը եմ վերջինիս լայնացնելով,
պանիսլամականները դրանով իսկ միամտանակ ակամայից որոշապես
լայնացրել են միջնադարյան խավարմությունը, հետևարար և իրենց
իսկ զագափորատությունը մասնաւոր իսլամի կուսավորականության
ներգործություն սոցիալական ոլորտը: Արիշ հարց, դարձյալ, որ հակա-
զգութարարական պայքարի հաջողությունը պարզամտորեն իրենց
իզեակի՝ օսմանյան խալիֆ-սուլթանի իշխանության ամբարանական գրա-
վականը համարելով և ուրեմն այդ պայքարը հոգեւոր բարոզի ամենա-

գոր փութի օգնությամբ ամեն կերպ բորբոքելով, այս դեպքում ևս նրանք
ակամայից հետնկարում աշխուժացնելու էին իրենց իզեակի թե իրենց
իսկ զերեզմանափորին՝ ժողովրդական զանգվածների ազգային ինքնա-
գիտակցության զարթոնքը:

Արեւելագիտական գրականության մեջ Պանիսլամականության ծնուն-
դը ու զարգացումը ավելի հաճախ կապացվում է Մոհամմեդ Զեմալ
ալ-Գին Մաֆդարի ալ-Աֆղանիի (1838/9—1897/8) անվան հետ (131, 7
և 89): Եթե զա, ինչպես տեսնելու ենք, միայն մասամբ է հիշտ, ապա
արզեն համարյա ամբողջությամբ անհիմն է այն պնդումը, որ ալ-Աֆղա-
նին միամտանակ ըստ կոթիյան մի այլ շարժման՝ Խալամի «աշխուժա-
ցիայի» առաջին ու դիմավոր գագափարատես վարդապետն է եղել (102,
8: 104, 22):

Հակասակ մի շարք հեղինակների ետնդուն շահեթին (138, 239;
228, 6—8; 233, 108—112), ալ-Աֆղանիի կյանքին վերաբերող շատ ու
շատ աղյալներ խիստ հակասական են մեծում: Առ այսօր շափազանց
մինն են հաստակապես նրա զեմընթաց ու գործունեությունը ինչպես վաղ, այն-
պես էլ վախճանական պատկերն ու դրավզները:

Ըստ է. Ջ. Բրաունի և այլ հեղինակների, նա ծագումով պարսիկ,
հետեւարար շիք էր, սակայն աֆղան, ուրեմն սուննի էր ձեւանում ոչ միայն
շահեթական կուսավորության հետապնդման դեմ ապահովագրվելու հա-
մար, այլև՝ ուղղափառ մասնեզականների շրջանում ունկնդրությունը գրա-
նելու նպատակով: Համենայն դեպես նա քնդհանուր ամամբ համարվում
է Քարուլի մերձակա Աստաբազով ամառում ծնված աֆղան (102, 8), որ
իր ծագումը միտոֆիակացնելով տանելով է Մոհամմեդ մարգարեի արա-
րական քորաշախական ցեղի հաշեմական տոհմի հետ և այդ ձևով էլ
ապահովվել Հուսեյնի տոհմանունով և սեյիդ արողտով: Նշենք, որ
այդ միտոֆիկացման արդյունքը դուր է եկել և անվերապահորեն ըն-
դունվել է արար հեղինակների մեծամասնության կողմից (135, հտ. 2,
421—422):

Ալ-Աֆղանին Քարուլում հոգեբուրականների միջավայրում ստացել է
հարուստ ազնվատոհմիկին վայել հիմնավոր կրթություն: Սովորել է ոչ
միայն լեզունը (որնք իր թափառունների ընթացքում բազմանալու
էին՝ աֆղաներեն, պարսկերեն, արաբերեն, օսմաներեն, ֆրանսերեն,
անգլերեն, ռուսերեն), այլև՝ մասնեզական իրավունք, փիլիսոփայություն,
տրամաբանություն, պատմություն, դիվանագիտություն, մաթեմատիկա,
աստղաբաշխություն, բժշկագիտություն: Են 1856—1857 թթ. գիտելիք-

ներք խորացնելու նպատակով եղել է Հեղհաստանում և Հիւզարում (169, հտ. 2, 294):

Կյանքի առաջին երեք տասնամյակները նա անց է կացրել Հիմնականում Աֆղանստանում, բոտ որում իր բազարական գործունեությունն սկսել է վաղ, 19—20 տարեկանից ծառայելով էմիր Գոսա Մոհամմեդի արքունիքում և տարբեր առաջադրանքներով լինելով միջինարևելյան մի շարք երկրներում:

Հենց այդ ժամանակ էլ, որևէն ոչ թե 1870-ական թթ. սկզբին, ինչպես երբեմն պնդում է (131, 89), այլ՝ 1860-ական թթ. սկզբին նա առաջ է բաշել Աֆղանստանի, Բելուջիստանի, Կաշգարի, Զարգանդի, Բուխարայի և Կոկանդի մահմեդականների վարչաքաղաքականորեն միավորելու ծրագիրը, որի իրականացումը պայմանավորվում էր օսմանյան սուլթանի բարեհաճ հովանավորությամբ և Հեղհաստանի օսմանյան կան որոշ շրջանները ֆինանսական օժանդակությամբ (253, 50)։ Այդ ծրագրի առաջացման գործում գուցե թե իր ղեկն է ունեցել իսլամացեալ Մ. Սաևֆանյանցի կողմից ենթադրված մի ազգակ. Իրանի, Իրաքի, Աֆղանստանի, Հեղհաստանի, Քուրբախյի և այլ սերկրների հետ ծանոթությունը այլ-Աֆղանիին թույլ ավելց գազու գիտակցել նրանց մոտ հասարակաց խնդիրների սակայնությունը։ Տնտեսական ու մշակութային հետամնացությունը, հոգեկան լճացումն ու ապատիան, բնակալեւների և օտարերկրացիների տիրապետությունը ամենայն հավանականությամբ խոցեցին այլ-Աֆղանիին և նախասահմանեցին նրա ապագա գործունեության ուղղությունը» (131, 89):

Եվ սակայն այդ ծրագրի առաջացման գործում նույնքան հավանական կարող է լինել առկայությունը արտաքին իրաւանների։ Իր սուր ծայրագ ցարական Ռուսաստանի զեմ ուղղված և ուլյայ պահին Անգլիայի գաղութարարական շահերին խիստ պատշաճող այդ ծրագրերը կարող էր ներշնչել, առնվազն բաշելելովն Լոնդոնից։ Բանն այն է, որ այլ-Աֆղանիի հովանավոր Գոսա Մոհամմեդը, Բարակզայ իշխանատոհմի Հիմնադիրը, Աֆղանստանի էմիր հռչակվելուց հետո Երկրի միավորման իր շահերում և անգլիական գաղութարարների ներթափանցման փորձերի զեմ իր պայքարում, մինչև 1842 թ. պարտություն կրելը, հենվել էր Ռուսաստանի աջակցության վրա։ 1842 թ. աֆղան ժողովրդի հակաանգլիական հաղթանակի շնորհիվ իր արտորավայր Հեղհաստանից վերադարձած և Կանդահարը, Արևելյան Սիստանը, Հերատն ու Ճարխանյան Ամու Դարիան իր իշխանության ներքո արգեն իսկ համախմբած, Գոսա Մոհամմեդը 1850-ական թթ. Երկրորդ կեսին իր միավորելու կոանդն արգեն ուղ-

ղի էր զեպի հյուսիս։ Այս կապակցությամբ անտեղի չի լինի արձանագրել, որ իրանական պատմագիտության մեջ ոչ առանց հիմքի այլ-Աֆղանիի գործունեության ակունքներում անգլիական հովանավորության տարրեր որոնողներ են եղել:

Ի զեպ, արարական ազգային-մշակութային Զարթոնքի շարժման բոլոր հետազոտողները միաբան պնդելով, որ 1870-ական թթ. եզրպատկան միջազմարում այլ-Աֆղանիի գործունեությունն իր սուր ծայրով հակաբրիտանական նպատակավորվածություն է եղել, շեն փորձել դրա ակունքները որոնել սելյուդի հյանքի նախընթաց՝ բարուլյան հանգրվանում, այն էլ այն ղեպարում, երբ նման փորձի համար թվում է թե սակա էր անհրաժեշտ էյակետը՝ աֆղան ժողովրդի հակայական զուհերի զեմով հերոսական պայքարն անգլիական գաղութարարների զինված միջամտության զեմ։ Այդպիսի փորձ չի կատարվել ըստ Երևույթին հենց այն պարզ պատճառով, որ այլ-Աֆղանիի գործունեության խնդրո տարրական հանգրվանում հաջողության որոշակի հույսով կարելի է անգլիասիրության տարրեր որոնել։ Այս պայմաններում ավելի բան զարմանալի է, որ Մ. Գաբրուբի նման մի յուրջ հետազոտող առանց որևէ կովանի այլ-Աֆղանիի հարկերից հեռացումը բացատրել է այն բանով, որ իրր սելյուդը Գոսա Մոհամմեդի կողքին պայքարած լինելով անգլիական ներխուժողների զեմ՝ «անգլիացիների գործակալ» էիր Ալիի զահ բարձրանալուց հետո իր կյանքն ապահովագրելու համար է ապաստան որոնել Հեղհաստանում (181, 142):

Քո՞ղ, որ տրամաչանություն չկա «անգլիական գործակալ» էիր Ալիի գաղտաստանից փախչող «հակաանգլիական» սելյուդի միտոժամանակ բան իսկ անգլիացիների տիրությունում անմտանգութություն որոնելու այս պատմության մեջ։ Վերջինս իրականում զեմթեթաց է նաև պատմական հշմարտությանը։ Բանն այն է, որ Լոնդոնի հեա հակացարական ներգաղնություն շրջանում Գոսա Մոհամմեդին հավատարմորեն ծառայույց հետո, այլ-Աֆղանին ավելի բան վեց տարի որպես պլատական այլմ ժառանգ է նաև 1863 թ. զահ բարձրացած էիր Ալիին և միայն 1868 թ., երբ էմիրն արղեն ավելի ու ավելի բախման մեջ էր մտնում անգլիացիների հետ, մինչև վերջ շարժարբանված ինչ որ «խառնակություններ» զրգամբ վտարանդիվ է Հեղհաստան, որտեղից էլ ճամբվել է ղեպի Պոլսու և եզրպոսու (25, 21—24):

Բնականաբար հետաքրքրական է և այն հաղորդումը, որ 1868 թ. միառժամանակ Հեղհաստանում բնակվելուց հետո, այլ-Աֆղանին 1869 թ. Հիւզարի և եզրպոսուի վրայով հայտնվել է Պոլսում, որի բրիտանական

հովանավորություն վայելող վերահասակի շահերի ու նկրտումների հետ սերտ պորտուկապ ուներ իր ծրագիրը: Պատահական չէ, որ նա շատ շուտ մերժել է սաղաթագամ Ամին Ալիի միջավայրին և փաշայի հանձնարարություն էլ նշանակվել մեղխութի մատթափ անդամ (169, հտ. 2, 295: 25, 25):

Հարկ է նշել, որ բացի փոքրատառ լինելուց, ալ-Աֆղանի պանդուխտականությունը տվյալ պահին զեռ կռու, արմատացած և հարատև համազունք էլ չի եղել, որպեսզի համապատասխաներ սուլթանական վերահասակի ակնկալություններին: Եվ իրոք, Պոլսում հայաստանցի շուրջ վեց ամիս անց, օսմանյան նորաստեղծ «համայնարանի»՝ «Ծար ալ-Ֆունուռնի» միջավայր ազատ ելք ու մուտք ունեցող սելյուղ 1870 թ. ղեկ-տնմարտին այնտեղ հանդես է եկել «Գիտություն և արհեստների առաջընթացը» թեմայով մի դասախոսությունը (25, 25—27): Գրանուած օսմանյան մարաթաղաք թափանցող լուսավորական հովերին այս կամ այն շարժով առաջատար բացելը, թեկուզ մարտերի հետևող լինել հավակնողի ղեկորում անպատելի, կարող էր անմիջ մի հրապարակ, շատ-շատ անցողիկ մի մոլորություն թվալ: Ավելի ծանրակշիւր մահմեդական աստ-վածաբանական միջնե վերջին ստորակետը սրբազորմամբ զոգմաներից շեղումն էր, որով աչքի էր ընկնում սելյուղի կուլյոր: Օրինակի համար, խիստ բարձր գնահատելով գիտնականների «ստորեկական» ղեկը և բանականությունը առաջնորդող նրանց ստանալ-արհեստը գերադասելով մարդարների ներշնչանքով առաջնորդող ստանալ-արհեստին, նա գտել է, որ ի հեճուկս ըստ ժամանակի և պայմանների հարափոփոխ մարդարական պատվիրանների, գիտական սամանուներն ու հայտնագործությունները հավերժական են ու արեղերական: «Բոլոր ժամանակները չէ, որ մարդարների կարիք ունեն, — հայտարարել է նա ու շարունակել, — միշտ զեռ միշտ և ամենուրեք անհրաժեշտ են գիտնականներ, որոնք ընդունակ լինեն մարդությունը զուր քաշելու խավարումություն հանձնից և ղեկու ծաղկման ու բարգավաճման ուղու վրա» (253, 47):

«Հերահիլուսական գաղափարներ տարածող» (119, 107) և մոլենուց ալիմներին կատաղությունից կանաչեցնող այգյաթի կուլյոր հասկանալիորեն անրթմ և անսպիտակ դավանամոլություն ենթադրող Պանիսյանականության հետ անհամատեղելի էր, կուլյոր, որի շուրջ բորբոքված կրքերի և հատկապես «Կակիտ» թերթի բուռն քննադատության պայմաններում է, որ ալ-Աֆղանին ղեկավար Մեթառ ուխտագնացության պատրված կով խուսափեց իսլամի բժախնդիր պաշտպանների հուլածաներից և մայրաքաղաքից հեռացավ: Ի միջի ալլոց հնարավոր է ենթադրել, որ պըր-

պրտուն մտքի և անհանցիստ ու համարձակ խառնվածքի տեր սելյուղի շուրջ մթնոլորտը շիկացնելու գործում իրենց բաժինն ունեցած լինեն նաև հանձնիչ ալ-Աֆղանի հարձակ մրցակցի մի հեղինակություն անստեղ ալ-Շիդիակի խժքծանքները, զուցի թե՛ մասնություն գիրը:

Անգ հայտնի են այն հանգամանքները, որնցում ալ-Շիդիակը մարտական հայածանքներից փախելով ապաստան որտեղ եղիվորում և 1820-ական թթ. վերջին դարձավ Մ. Ալիի պաշտոնավերջի արարական բաժնի երրորդ խմբագիրը՝ ալ-Աթթարից և Եհհար ալ-Գինից հետո 1834 թ., հրապարակելով իր եղբոր կյանքի արժեքած բողոքական ուսմանը: Եւ տեղափոխվեց Մալմա և միսուններին գործակցեց թարգմանելու Աստվածաշունչը, ըստ որում 1851 թ. իր թարգմանությունը նոր կտակարանը լույս տեսավ Լոնդոնում, որտեղ, նա, Քենդրիքի համալսարանին կից Աստվածաշունչի թարգմանության ընկերության հոտուկ հրատարակ, Էդլ էր ալվել քան մի տասնամյակ առաջ: Մալմայում 1859 թ. նա ճշտարակինց արարելեի համալիններին նվիրված «Հեռաբերական բուրբ իմաստների համահավաքը» բացատրական բառարանը, որին հետագայում հաջորդելու էին մեկ տասնյակ գրքեր: «Գիշերների գաղտնիքը» համալիններին և թեկավոր խոսքերի բառարանը (Պոլիս, 1867), ձևաբանություն և շարահյուսության հարցերին նվիրված և օսմանյան թե խղիվական կառավարություններից որպես պետական զբոսընթերի զասպիրք հրամանագրված ձևաբանը՝ «Ենդրարիլի բավարումն ու ցանկացողի ըղձանքը» (Պոլիս, 1871), ստուգաբանական «Բառարանի լրտեսը», որ Ֆիրուզաբադի բառարանի ընդարձակ քննադատություն է (Պոլիս, 1887) ևն:

1846 թ. ալ-Շիդիակի կյանքում տեղի ունեցավ կարևոր մի շրջադարձ. մզկորա շրջագալության էլած թուեխոյան Ահմեդ բեյին ձուլված իր ներքոքը պատճառ դարձավ, որ հատուկ ուղղմանավով որպես պատվու հյուր Մալմայից գնա «Լուսավորչայ բունակալ» արբունիրը, ստանախոշոր պարզևազումար և այլ կապակցությամբ մահմեդականությունն ընդունելով ու Ահմեդ անունը վերցնելով վերադառնա կզդի: Ի ղեկավարնեղապետական գրականության մեջ ալ-Շիդիակին հավաստափոխության մղող զրգապատճառների շուրջ ստեղծված բավականին ծավալուն կուլյորից դժվար չէ եզրակացնել, որ ավագ եղբոր և ունեղրված-հայածված ու Դամականում շքավորության մեջ մահացած հոր նակատադրից, նաև իր ղեկ ձեռնարկված համահանքներից մարտնականության (և ընդհանրապես բրիտանուներության) ղեկ կուտակված զայրուլիին ու ատելուլյան (156, հտ. 4, 262) անպայման հարկ է զուգորդել Զարիս-Ահմեդի

անկղբունքայնությունն ու շահամոլությունը (116, 237), առանց սակայն մոռանալու իր դեմ հետագա ամեն մի զավի ու սոսնձությունն զեմ Իսլամի ամենազոր վահանով (իսկ մի փոքր ավելի ուշ՝ նաև անղեցեցի կնոջ շնորհով բրիտանական հպատակություններ) ապահովագրվելու միտումը: Հենց սպրած իրարարձությունների դրոշմը պիտի համարել, երևալի, այն հանգամանքը, որ արաբական զբաղանդության պատմարան Հաննա ալ-Ֆախուրիի բառերով սասժ՝ ալ-Շիդիակը ոչ միայն «անսկզբունք» էր, այլև «թավականին թունոտ նկարագրի տեր», «չար մարդ», որ սկսելու թեև (ուրիշներին) ծագրի ու ծանկի (ենթարկելուց) հաճույք էր ստանում» (135, հտ. 2, 416—417):

1850-ական թթ. ալ-Շիդիակը Փարիզում էր և 1854 թ. արաբազետ Գ. Դյուկայի հետ արաբերեն լեզվով հրատարակում էր «Եվիթեր, եգիպտոսի և Միրիայի արաբների օգտագործման համար ֆրանսերենի բերականությունը», իսկ հաջորդ տարին՝ իր կիսաուղեգրական «Մայլ առ բայլ Ֆարիակի հետքերով» վեպը, որի հերոսն ինքը հեղինակն էր և որում մեզ համար հետաքրքրականը՝ եվրոպական առօրյայի պատկերումն ու համեմատումը արևելյան-արաբականին հետ, կատարված էր զսպումքամբ և քննադատարար: Եշենք, որ ալ-Շիդիակը 1852 թ. հեղինակել էր ծավալուն մի աշխատություն, որի վերջնական հրատարակություն (Քուսիս, 1866) խորագրին էր «Մալիմայի տեսարման վայրերի նկարագրությունը և նվիրյալայի գիտությունների գաղղղիկ բացահայտումը» և որում ամփոփված էին ներդրական տեխնիկական առաջընթացից իր տպավորությունները: Արտ լուրջոտ իրավամբ է շեշտել, որ ալ-Շիդիակի այս մատյանը, ի տարբերություն արաբական այլ ուղեգրությունների, հասակագին ալ-Քահաֆիի նախընթաց և Մարրաշի հետագա զբրերի, ավելի շուտ ընթացելու ու մակերեսային տպավորություններին, բան թե որոշակի սկզբունքների շարադրման և արաբների միջավայրում սրուպագանդման էր միտում (193, 105—106):

Արդեն իսկ մեծահռչակ, ալ-Շիդիակը 1853 թ. Փարիզում լույս ընծայեց Ռուսաստանի դեմ Աբդուլ Մեջիդի ռազմական «սիրանքները» գովերգող մի ներքող, որում կոչ էր անում օսմանյանների ցարին՝ դեմ համամահմեդական սրբազան պատերազմ հայտարարել: Եվ ուրեմն պատահական չէ, որ 1860 թ. սուլթանական հատուկ հրավերով (135, հտ. 2, 415) նա քնակություն հաստատեց Պոլսում և հիմնադրեց Իսլամին ու երա խալիֆ-սուլթանին անմնացորդ ծառայելու առաջադրող իր օրաթերթը՝ «ալ-Ջաուաիթը» («Պատասխաններ» կամ «Նորություններ»), որ շուրջ քառորդ դար, մինչև 1884 թ. էր գոյատևելուս Կոստյովն այսպես և դեա-

հասուկ ալ-Շիդիակին. «նա կըլավ մահմեդական աշխարհի այն մեծամիտ հասակակալների գործիչներին մեկը, ովքեր հիմքը դրեցին այն գաղափարների, որոնք կազմեցին հետագա պանիսլամական տեսությունների հայացքների գումարը» (113, 244): Կոստյովը սխալված էր լինի եթև պնդել, որ «ալ-Ջաուաիթը» Պանիսլամականության գաղափարների շատագրվման ու տարածման առաջին և զիխավոր օջախը հանդիսացավ ոչ միայն արաբական իրականության մեջ, այլև ամբողջ մահմեդական աշխարհում:

Ալ-Շիդիակի քարոզած օուղղափառ Պանիսլամականությունը, որպես կրոնաքաղաքական ավարտուն գաղափարախոսություն, հանդուժ էր երկու հենասյունների վրա: Առաջինը՝ առանց խտրության բոլոր մահմեդականների հոգևոր-կրոնական ընդհանրություն, կամ որ նույնն է՝ Իսլամի վերագալային և վերջասակագրային էություն վճարողության ընդդեմում էր: Երկրորդը՝ մահմեդական հոգևոր-կրոնական ամբողջ ընդհանրության համար խալիֆի ղեկավարության ներքո քաղաքական համայնքման բացարձակ գերադրումն էր վարչաքաղաքական ամեն մի միավորի ու միավորման:

Գծվար չէ համոզվել, որ այնքան, որքան բոժ՝ գտարյուն Պանիսլամականության ղեպրում այդ երկու հենասյունները սիամյան երկվորյակների նման անբամանելիորեն միաշաղկապված էին և XVI դարասկզբից էլ խալիֆի անհակահաճախելի հանգամանքով օսմանյան սուլթանն էր հանդիսանում: Այսպես, ապա 1850-ական թթ. վերջերին կամ 1860-ական թթ. ալ-Մեջիդի պանիսլամականությունը դեռ այն մեծատատվող չէր, քանի որ թեև ուղեկ երկրորդ հենասյան զմով սուլթանն ուղղություն որոշակի խոնարհում կատարելով և իր նպատակահետին նրա օրհնությունը անգլոստանի համարելով հանդերձ, նա սու առավել իր անմիջական տեսացանուխ (ավելի շուտ իր գլխավերում որպես ամպոսումսի) բարձրացող աստղերի՝ Գոսա Մոհամեդի և Շիր Ալիի իշխանատե՛ն նկրտումները, հետաքար և զրանք շահագիտորեն բորբոքող բրիտանական գաղութարարների հաշվարկները Իսլամի օգնությանը բավարարելուն էր հետամտում:

Ալ-Շիդիակի համար նպատակակետ բոլորովին այլ և անհամեմատ մեծածավալ էր ու կենտրոնանում էր Օսմանյան կայսրության համամահմեդական պետության վերածնելու շուրջ: Ի զեպ, դի Քարաքզին հաստատելու համար, որ Աբդուլ Ազիզ սուլթանն ինքն անձամբ հոգում էր իր մականի հակողությունից զուրս մնացած մահմեդականների շրջանում իր խալիֆայության կապը ձգտելու արամագրությունն աշխուժացնելու գործը և

գավառների նորոթյունները Արևելքում տարածելուն, որ նա չի խուսափել կուլթ ունենալու արարական աշխարհում և ընդհանրապես մասնագական երկրամասերում կրոնական խավարամտության և ավատատերական հեղձուցիչ տորթոյի դեմ, ի նպաստ կնոջ ազատագրման և առաջադիմության նդ (135, հտ. 2, 418) :

Այդ բոլորն այդպես էր, անշուշտ :

Եվ սակայն, ինչպես արևելագիտական գրականության էջերում մի անգամ չէ, որ շեշտված է, նահաջական գործունեությունն ու լուսավորական արժանիքները ալ-Շիրիական ոչ թե իղևալից, կուտ ու նպատակագրայն համոզմունքներից էին բխում, այլ արարական աշխարհում իրեն արդեն իսկ պարտադրած նոր ժամանակին համընթաց բալլելու, ժամանակի մարդ լինելու, ըստ որում պատշին ու անփոխարինելի ետրարար զուրա գալու տենչից: Եվ հենց այդ պատճառով էլ շիրիական նահաջական արժանիքները որսնորդել են ոչ թե հարստներին, այլ՝ լոկ պարբերականներին, ըստ որում բնորոշումներում մինչև իսկ հականահաջական ծանրակշիտ գործողություններով: «Եկանկամ շնորհալի զրոտ, խորը զարգացած ոչ միայն արարական իմաստով, ալ-Շիրիակն ըստ երևույթին չի գուրգուրացել ոչ մի սկզբունք, այլ կարողացել է առաջնորդ պաշտպանել այն, ինչ նրան ավելյա պահին անհրաժեշտ է թվացել», — գրել է Կրաչկովսկին (114, հտ. 3, 124): Իսկ այն, ինչ պաշտպանել է հատկապես իր հասունության ամբողջ նասակում, կր իր հուշեր կարող էր անթան օգնել գրական տեղաշարժերն աշխուժացնելու, նգել է մի սկզբունք, ավելի շուտ մի իղևալ, որ նահաջի սրբազնագույն սկզբունքին և իղևալին դեմընթաց լինելով, օրջնկոխիորեն ալ-Շիրիակին հնացրել, նույնիսկ հակադրել է Զարթոնի շարժման, պատճառ դրանավով, որ նա մինչև իսկ դիտվի որպես հակադարձների շարժման ոգևորի Իսկ դա՞ չէր կարող հենց այդպես էլ չլինել: Արարների մտայնության աշխարհականացման շանքերին հակադրվելով համատարած մասնագրականացման հետամտել, բաղաբական ու քաղաքացիական ազատությունների բարոյին հակադրվելով սուլթանական րոնաարիական վարչակարգի ամրապնդումը ըստագովել և չլիզբունքայնության դիրքերից աղնվականավարի պաշար մղող իր հակառակորդների անսկզբունքայնորեն և լրտեսավարի օսմանկան պահնորդության մատենի՝ բնականաբար նշանակում է ազգային-մշակութային Զարթոնի շարժման միակամեվելու, անսկզբունքանում պատկանելի տեղ զբաղելու իրավունքից զզալիորեն զրկվել:

Ի միջի այլոց իրողություն է, որ ալ-Շիրիակը որպես կանոն չի կարողացել հանդուրժել, որ որևէ ասպարեզում արար որևէ մտավորական

իրեն կանխի ու հուշակվի: Դի Թարրազին հարկ է համարել ընդգծել, որ նա իր թշնամանքն այս կամ այն կերպ զրևորել է ժամանակի բոլոր հեղինակությունների դեմ, սկսած Հասունից և ալ-Ցաղիչիներից մինչև Ռ. Դահադի, Բ. ալ-Բուսթանեն, Ա. Իսահաբ, Լ. Մարունչին ու վրյունները (169, հտ. 1, 62), մանավանդ որ, ինչպես դիտել է ավել Արդ ալ-Ղանի Հասանը, նրանք, համարյա առանց բացառության բրիտանեյա նահաջականներ, առավել կամ նվազ կորովի րևնադատում էին իսլամաճոլ իր հոանը (173, 74—75, 108, 151—152, 167—171):

Ալ-Շիրիակի բաղաբական-հրապարակախոսական գրոնունեության առավել բնութագրական պահները մենք, որ հետաքրքրական է նաև արարական ազգային զարթոնքի պատմության համար, Ռ. Հասունի հետ նրա փոխհարաբերությունների հարցն է:

1861 թ. ծխախոտի մարտային վարչության պես կարգված Հասունը հաջորդ տարի, որպես մեծ վեդիք Ֆուադ փաշայի անձնական բարոտուղար, մասնակցեց Լոնդոնի համաշխարհային ցուցահանդեսին: Եվ սակայն Պոլիս վերադարձից կարճ ժամանակ անց նա ձեռքբերվեց ու բանտարկվեց: Պաշտոնական, օստիկանություն կողմից հորինված պատճառարանները՝ իբր Հասունի գեղատեսչությունում բացահայտված շարահանությունների «փաստը» (156, հտ. 4, 248), նպատակ ուներ մուրեքեցնել հասարակական կարծիքը և բողաբել ծրագրված հաշվհարդարի իսկական զրգացառանգը. հասարակական-քաղաքական տեսակետից հայազգի գործիչ «վտանգավորությունը»: Ասենք, որ արևելագիտների կողմից համարյա ընդհանրորեն բեղունված ենթադրության հիմամբ, թուրքական սուրիանությունը հաշվհարարի գիծելու համար ձեռք էր բերել նաև կենսակետերն անհրաժեշտ տիմամվորում: Ժառնության մի գիք, որ ստորագրել էր ալ-Շիրիակը: Վերջինս, ցանկանալով մենաշնորհի վերածել օսմանյան վերնախավի համակրանքն ու հովանավորությունը. նաև ստատա-ձեռնությունը, չէր կարող զրգական-հրապարակախոսական ասպարեզի իր լիսավոր ու բրիտանյա ախոսանի՝ Հասունի հետ հաշվհարարը կյանքի նպատակ շարձնել: Ավելին. գաղտնիք չէր, որ արարների, կառչին հերթին բրիտանյա արարների ինքնուրույնության ըստագով Հասունը, ալ-Շիրիակի սուլթանաարիական և իսլամաճոլ Էստդին հրապարականորեն հակադրվելու և իր նկատմամբ նրա թշնամարին մամուլով հակահարված տալու հնարավորությունից զուրկ, հորինում և ձեռագիր վիճակում Պոլիս արարական շրջաններում տարածում էր կծու ծաղրով գրություններ: Հետաքրքրությունից զուրկ չի լինի նշել, որ

Հասունը զեռ այն ժամանակ ալ-Շիրիական զատապարտում էր ու մինչև մահ զատապարտելու էր որպէս արարների ազգային ըզմանքների դավաճանելով ստրկամտորեն սուլթանին ծառայող, իսկ ալ-Շիրիական էլ Հասունին մեղադրելու էր որպէս օսմանյան պետութեան ու ժողովրդին դավաճանելով օտարներին ծառայողով (173, 152 և 169):

Հասունին մահացու հարձակ հասցնելու սուլթի որոնող ալ-Շիրիակը այն շուտով հայանագործեց: Հայազգի հրապարակախոսը 1859 թ. հորինել էր «Իսլամի վրայից բողոծածուկովի վերացումը» (սճար ալ-իսլամ) և ալ-Իսլամ) վերնագրով մի գրքուկ, որը իսլամական մոլեռանգ հետազոտութեան զեռ սուր և բուռն բանակնական իր եզով, նաև Մահմաձեզ մարգարեի անձի և ուսմունքի զեռ իր քննադատութեամբ՝ կայսրութեանում մահապատժի արժանի արարք էր: Անստորագիր գրքուկը, որ երկար ժամանակ թաքուն չըլտում էր արար բրիտանյանների միջավայրում, 1861 թ. ի վերջը բնկավ ալ-Շիրիակի ձեռքը: Չուշացավ համապատասխան զեկուցագիրը և Հասունն անմիջապէս ձերբակալեց:

Պետք է սասել, որ ալ-Շիրիակի մատնութեանը պարզապէս օսմանյան իշխանութեանների ձեռքն էր տալիս Հասունի վտանգավորութեան շոշափեի կայացուցը: Ինչ խոսք, որ սասուն այդ էլ, ինչպէս իրաքումը նշել է Կրաչիովսկին, Հասունը ոստիկանութեան ուշադրութեան կենտրոնում էր բարևորոտութեանների կողմնակից շրջանակների հետ իր սերտ կապերի պատճառով (114, հտ. 3, 154): Չմոտանալով, որ Թղզալլայի հայկական ծագումը հանրահայտ էր և որ Հասունն արդեն այն ժամանակ, թիկնուզ և ոչ մամուլի էջերում, չէր թաքցնում իր համոզումները, որ արարների մշակութային ու մյուս բնագավառներում վերածնությունը կարող է հնարաւոր դուռնով միայն ու միայն թուրքական վարչակառավարման սխտեմից զուր գալու զեպրում, ըստ որում նա, ազգային լիակատար անկախութեան կարելիութեան գիտակցմանը հասած լինելով, արարների համար ճշտորոշում էր եվրոպական տերութեանների, իսկ պատմաաշխարհագրական Սիրիայի համար՝ առաջին հերթին Թուսաստանի պրոտեկտորատը (114, հտ. 3, 455):

Դժբախտարար և՛ սկզբնադրուները, և՛ Հասունի կյանքին և գործունեութեան անդրազարձած հեղինակները լուռ են այն հարցում, թե հայազգի գործին ինչպե՞ս փրկվից թուրքերի հաշիվհարգարան և ապաստան գտավ Թուսաստանում: Հնարավորություն չունեցն նաև ճշտորոշելու Թուսաստանում Հասունի երթուղին: Իր քերթվածներից կարելի է կասկել, միայն, որ Փոթիում ափ զուրս գալով, նա շարժել է ոչ թե զեպի հյուսիս, այլ՝ Թիֆլիս: Դժբախտարար հայտնի չէ, թե նա եղե՞լ է, ար-

զուր, նաև Հայաստանում: Հայտնի է, սակայն, որ զեպի ցարական մայրաքաղաք Նրս ճանապարհն անցել է Մոսկվայով, որտեղ այն ժամասեակ հայկական աշխույժ գաղթօջախ կար: Կրիմեոյն ենթադրութեամբ հնալանական է, որ Թ. Հասունը... լի թրոսցել այցելելու Հայկական երբ-բանցը, հայոց եկեղեցի, բոլոր հայերի համար հուշակավոր արեւելյան լեպուսների կազմայան ինստիտուտ, որտեղ սովորում էին աշխարհի շորս ծագողներն սովորած հայկական գաղթօջախները, այդ թվում և Հայկազց ուղարկված մեծ թվով թոշակառու հայ պատանիներ» (116, 228):

Տվյալներ չկան ստուգապէս ու մանրամասնորեն պարզելու համար, թե Պետերբուրգում ինչե՞լ է զբաղվել վտարանդի գրողը: Հայտնի է, որ ես այնտեղ արտագրել է Ասիական զեպարտանետի արեւելյան ինստիտուտում պահվող մի շարք արտքական գրագրեր: Սակայն մի՞թե ձեռագրեր բազմացնելու համար էր Հասունը ձգտել զեպի ցարական մայրաքաղաք: Լենինգրադի հանրային գրադարանում պահպանվում է Հասունի գրչաքական արվեստը փաստագրող մի նոտարքի վկայութեան մի մեծ թերթի մեկ երեսի վրա մանրադուռն տառերով շորս կվեռարաններից հրաշագեղ մի արտագրութեան: Սակայն մի՞թե մարզանց զարմացնելու համար էր Հասունը կտրել հսկայական տարածք ու հասել մինչև Ալեքսանդր II-ի արքունիքի դուռ:

Հարցին ճիշտ պատասխանելու գործում մեզ կարող է օգնել հետալա հանգամանքը, որը սրատեսորին եկատել է Կրաչիովսկին. այդ ժամանակ միայն սամամանփակ թվով արար գաղթականներ էին ձգտում Թուսաստան, այն էլ կամ անտերական շարժումներով՝ զիխավորաբար ուղղափառ հոգևոր ճեմարաններում սովորելու: Հասունը ո՞չ անտերական էր, ո՞չ էլ՝ որպէս հայ-կաթողիկե, ռուսական օրթոդոքսութեան համակիր Քաղաքական զրգապատճառներով վտարանդող արարներն էլ մինչ այդ միայն մեկ ուղղութեան գիտնելու. արեմտյան եվրոպայ, հատկապէս Ֆրանսիա կամ Անգլիա: Առաջին անգամ էր, որ Հասունի ճանապարհով Թուսաստանը հայտնաշխում էր արարազգի բաղաբական վտարանդիների և հայամականների քարտեզի վրա:

Մեր կարծիքով ի զուր է Կրաչիովսկին զեվարացել հասկանալ տայն զրգապատճառները, որոնք նրան մզեցին փախչելու Թուսաստան» (114, հտ. 3, 161): Թեկուզ և այն պատճառով, որ փախուստի ուղեգիծը Հասունի համար կարող էին մշակած լինել ուրիշներ, զիվանագիտական շրջանների, որոնց հետ սերտ կապեր ունէր Հասուն տոհմը, կամ էլ պատրիարք և ցարական կայսրութեանում հեղինակավոր ժանտութեաններ ունեցող

թելու նրանց ազգային ու մշակութային վերածնության համար (155, 98)։

Նախորդ պարբերականներում, ինչպես սովորական երևույթ էր ժամանակին, Հասունը և՛ խմբագիր-հրատարակիչ էր, և՛ գրաշար ու սրբագրիչ, և՛ տպագրող ու ցրիչ։ «Միքաթ ալ-անուալի» համար նա արդեն ուներ մի շարք աշակիցներ, իրեն համայնօժ հասկապես հայեցողի մտավորականներ՝ Ջիրբախի Կալալը, Արզալա Մարրաշը, նաև Լուխ Մարունչին և ուրիշներ։ Թերթը լույս էր տեսնում իր ժամանակի համար բավական մեծ տպարանակով (միայն Լոնդոնում տարածվում էր 450 օրինակ)։ Ճիշտ է, որ Անգլիայում այդ օրերին զգալի թվով արտերներ և արքերեններ իմացող փոքրեր կային, սակայն հավանական է, որ հակառակ օտմանյան գրաբնական պատենդներին, տպարանակի որոշ մասը տարբեր ճանապարհներով հասցվում էր Արարական արևելք (114, հտ. 3, 157; 169, հտ. 1, 108 և հտ. 2, 248)։

1877—1878 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմում ռուսական զենքի հաղթանակը նոր լույս ու լիցք հաղորդեց Հասունին, որ նյութական զբժավությունների հետևանքով դադարեց «Միքաթի» փոխարեն 1879 թ. հրատարակ հանեց ծայրի ի ծայր չափած ու պերճաբան անվամբ մի երկշաբաթեթերթ. «Հալլ ալ-մասալաֆայն ալ-շարբիյա ուսլի մրօրիյա» («Արևելյան և Աջիպտական հարցերի լուծումը»), որում արաբականի կողմից աշխուժոճուն արձարձում էր նաև հայկական հարցը (93, 235)։ Պարբերականի հաղորդական շուրջ 300 էջերում, ինչպես իրավամբ նշում են արաբական մամուլի հարցերին անդրադարձած հեղինակները, չափազանց ուշադրով են 1878 թ. ռուսական զորքերի կողմից Կարսի բերդի գրավմանը նվիրված հատվածները (114, հտ. 3, 157; 169, հտ. 1, 109 և հտ. 2, 251)։ «Քուսի» անգամ են ուսանելու ուղղմի զուտ էկեթ թուրքերի զեմ և չարդու և փշրել նրանց։ Ռուսական զորու ալսօր ծածանելով է Կարսի վրա ու փուրքերն անցյալի գիրեն են դնացել։ Այդպիսին է բունակալի անխտասփելի զախճանը և ոճրագործներն անպալման ուշանում են։ Եվ մի՛ թե իրենց համար էլ լավ էլ լինի, և՛թև արդար լինեն ու մեղ հետ վարվելին այնպես, ինչպես համասունների հետ» (182, հտ. 2, 21)։

1880 թ. անժամանակ կորվեց անվանի զրոզի և հրապարակախոսի կյանքի թելը։ Արարական շրջաններում տարածված ավանդության համայնացի՝ իր զուլուրի քաղաքականության ղեմ արարական սփյուռքում լույս տեսնող մամուլի, առաջին հերթին Հասունի հրատարակությունների օտը գրոհներից մտահոգված Արզուլ Համիդի կողմից ուղարկած գործակալներն են թունավորել Հասունին։ Կրաչիովսկին թևակտ մի դեպքում գրել է,

որ «գժվար թե հատուկ (հավաստի—Ե. Ն.) հիմք ունենա» այդ ավանդությունը (114, հտ. 3, 156), սակայն մի այլ առիթով ավելացրել է. «Քուրթական կառավարության հետ պայքարում իր բուն կյանքն ավարտեց Լոնդոնում, քստ երևույթին ոչ-առանց փաղաճահի մանկավանդներից մեկի կողմից զաղուտորեն մատուցված թույնի ճանակցության» (114, հտ. 3, 141)։ Կրիսիսին իր հերթին գրել է. «Այս մեղադրանքի համար սպացույցներ չկան, սակայն, ճիշտն ասած, այդպիսի քայլը համապատասխանում է Համիդի քաղաքականության ոգուն» (116, 233)։ Ի ղեկ, պատմաբան Յուսուֆ Իբրահիմ Տաղբեկին վկայակոչելով իրանական «Ժողովուրդի ճայն» թերթը (27—10—1914) թունավորման որպես հեղինակ Միդհատ փաշային է մատնանշել, սակայն անմիջապես էլ ավելացրել է, որ «Ռեզալայի կյանքին մտան ծանոթ» պատմաբան Իսա Մասուլֆը «չի հաստատեր այս կարծիքը»։

Հասունի ստեղծագործությունների վերաբերյալ ամբողջական պատկերացում կազմելն այսօր իսկ գժվար է։ Նրա հրատարակած աշխատություններից ոմանք մեկ օրինակով իսկ չեն հասել մեզ, իսկ մյուսների օրինակներն էլ թանգարանային հազվագյուտ ցուցանմուշներ են։ Այդ փաստը զարմանալի լինելուց կզարդարի եթև ասելը, որ սուլթանական գրաբնեությունը այնքան խաթիվ էր հետաքննողով՝ Հասունի հիշատակն անգամ, որ նրա անունն արաբական գրականության պատմության էջն իրաված պարբերական մամուլում լույս ստեած նրա հոգվածները եւ, դեռ չխոսելով այն մասին, որ նրա թերթերի ամբողջական հավաքածուներն էլ անգոր են։ Եվ վերջապես նրա մի շարք հեղինակությունների անտրիպ ձեռագրերը ցանուցիք մնում են առանձին անհատների մոտ։

«Հասարակ-լու-լիսաման», օրինակ, մեզ է հասել ու նույնիսկ գրույկի հրատարակված լինելու վերաբերյալ հավաստի տեղեկություններ չկան։ Մինչև դարասկիզբը բրիտանոյա արաբների միջավայրում տարածված ձեռագիր օրինակների հետքերը վաղուց կորել են։ Մոսկվայի համալսարանի արաբերենի դասախոս սերիպցի Գ. Մուղղաթը մի օրինակ բերել է Ռուսաստան ու ցանկացել «Քողաղեթումը» ոտուերենի թարգմանել ու հրատարակել, սակայն անհայտ պատճառներով չի կարողացել իր ծրագրերն իրականացնել (114, հտ. 3, 325)։ Չեռագիր այդ օրինակն է հավանաբար փոխանցվել 1852 թվականից Ռուսաստանի Արասքին գրքոճի մի-նիստրոսկյան գիտական բաժանմունքում արաբերեն լեզու և մահմեդական իրավունք ավանդող սիրիպցի Ի. Նուսիֆային, որ 1888 թ. Պետերբուրքում ֆրանսերեն լեզվով հրատարակված իր «Մոհամմեդ» աշխա-

սուբյան էջերում լայնորեն օգտագործել է մարզաբերի ու նրա ուսմունքի հասցեին Հասունի քննադատական շատ մտքեր, սակայն Քուրբակյան ղեկավարության պահանջով զբեր բոլոր օրինակները հավաքվել են ու ուղեկցվել, բացի մեկից, որը գաղտնորեն պահվել է Ասիական զեպար-տամենում, 1894 թվականից հետո այնտեղից էլ անբերովանալու հա-մար (116, 227, մեթ. 50)։ Ի միջի այլոց, արարական մատենագիտու-թյաններից հայտնի է անանուն մի հեղինակի 1895 թ. ընդհատական մի ասպարանում լույս տեսած «Հասարակ-լիստան ան նահարաթի ալ-Շամս» («Քաղաքածակութի վերացումը Գրամական արհեստի վրայից») 284 էջանոց մի գիրք (159, 2004), որի ինչպես խորագրի համանունությունը Հասունի գրքույկի խորագրի հետ, այնպես էլ ստորկան՝ 1860 թ. սերիական կո-տորակները, որոնց հետաքննությունը կատարող հանձնաժողովի քաբ-ուուղարն էր Հասունը, մեզ հայտնի են այն մտքին, որ զբերի հեղինակն ու տպարանը թարուն են պահվել ոչ-ստանց պատճառի և որ աշխատու-թյունը գուցե թե պատկանում է Հասունի գրչին։ Եվ պարզո՞ք «Հասարակ-լիստան ան ալ-Իսլամը» խնդրո գրական գրքի մի հատվածը չէ։ Գծարա-տարար արարական հիմնական գաղափարներում կատարված որոնում-ներն ապարդյուն անցան. չհաջողվեց այդ գրքից որևէ օրինակ հայտնա-բերել։

Մեզ չի հասել Քուրբակյան բանասիրի արձակվելուց անմիջապես հետո իր ղեմ հորինված յուրացումների մեղադրանքը հերքելու նպատակով լույս բնծայված բրոշյուրը, որի միայն խորագիրն է հայտնի։ Վեղապա- Հասունի տեղը իրեն ձեռնադրմաներից ազատելու։ Գրապահոցներում անգո են նաև մատենագիտություններից հայտնի նրա մի քանի այլ գրք-քույկներ, հասակայն աստվածաշնչական «ճաշից ուլ-անաշիղը» («Նբգ երգոց») և «Ռիսա Արմինիան» («Ողբ Հայաստանի»)։

Եվ վերջապես հետաքննող ճակատագիր ունի նաև Հասունի՝ Արդ ալ-Կադերին ձեռնված «ալ-Նաֆասաթ» ժողովածուն։ Ելեկով այն փաստից, որ զբերի վերջին էջերում (80—83) Ղուրանի 23-րդ սուրայի ումունական կապերին վերաբերող առաջին ? տողերի տառերի խաբը դասավորու-թյամբ Հասունն ստացել է ալ-Շիդիակին սպանել ծաղրի նեթարող ու նրա բարոյականը ձաղկող ալ-Շոյալիքի մի նախադասություն, նաև այն իրողությունից, որ պարսերի տակ լմնավել, ալ-Շիդիակն իր հերթին ծաղ-րական մի քառախաղով Հասունի մատյանի խորագրեր ներկայացրել է որպես «իժից արտաթորված թունոթ թուր», կրավովակին «ճաֆասան» հասկացել է որպես «շուն, քամ» (114, հտ. 3, 158), իսկ կրիսակին՝ որպես «ենեղամիս (օձաբար) ցալար» (116, 230), այն ղեպտում, էրբ

հարկ էր ընկալել որպես «ժայթքումներ, պոռթկումներ», ինչ որ ավելի կպատշաճեր և՛ Հասունի խառնվածքին ու ոճին, և՛ մատյանի բովանդա-կությունը։

Առաջին հայացքից կարող է թվալ, որ «ալ-Նաֆասաթ» ժողովածուն, որ հեղինակի լոնդոնյան պարբերականներից առաջ է լույս տեսել, առ առավելն պանսլավական ալ-Շիդիակին վերաբերող իր երկու էջերով և Ալեքսի ժողովրդի հակազաղթաբարսական պայքարի ղեկավար Արդ ալ-Կադերին ձեռնված ներթողով միայն կարող է ստեղծել արարական հա-տարական-բազմակիս իրականության հետ և որ Արդու Ազիզի գա-հակամար նվիրված երկու խրեռնոգրամների (էջ 70) ու բանտից սուլ-թանին հասցեարկված երկու դիմումագրերի (էջ 78—80) հրապարակու-մըն էլ ապացույցն է այն բանի, որ Հասունը տվյալ պահին գաղափարա-կան որոշակի նահանջի իսկ գնով ձգտում էր հարգաբերել Պոլսի վերա-գարծի իր նախապահը։ Երկրից ու ժողովրդից հետո իր գործունեության ակազավարդյունավետության գիտակցումը, Պոլսում որպես պատանդ իրողված ընտանիքի և հատկապես միամորիկ իր Ալբերտ որդու մաշող կարոտը, Քերև և թուրք լիբերալ գործիչների հետ ֆարիզյան իր հան-դիպումների ներգործությունը գուցե թե 1867 թ. Հասունին ժամանակա-վորապես մղել են մտածելու իր վերադարձի հնարավորություններն մասին։ Եվ սակայն մի՞թե հասարակական-քաղաքական նկատառումներ չի ունե-ցել հեղինակը, էրբ արարականացրել է Կոնիոլի առակները (էջ 5—69), էրբ Ռուսաստանին ձեռնված քերթվածներում (էջ 74—75) սարկացված ժողովուրդների և ավերակ քաղաքների սուլթանական Արևելքին հակա-դրել է ցուրտի իդեալականացված մի երկիր, որտեղ բոլորն ապրում են անվատագրության մեջ, երկուլիցն ու սարսափից զերծ, որտեղ փոխաբ-բաների բանությունների մասին միայն հեղինակներից գիտեն...

Հասունի փայլուն դիմակարն, անշուշտ, ավելի ակնբախ է հետմա-հա (1901 թ.) Բրազիլիայի Սան Պաուլո քաղաքում լույս տեսած «ալ-Մու-շամմարաթ» («Բռոնց») ժողովածուում, որը, բոս արարական մա-մուլի տվյալների, բովանդակում է քերթվածներ և հինգ թատերգու-թյուններ։ Քերթվածները հիմնականում Խլամի՝ որպես կրոնի ու հա-տարական-քաղաքական ուժի՝ ղեմ ուղղված հակահատուցյուններ են, 1860 թ. արշունահղությունների վերջուղով՝ օսմանյան տիրապետության ղեմ պայքարի կռիւր, մեղադրանք ընդդեմ ալ-Շիդիակի և Գամակոնի կոտորածներում Քուրբերի մեղսակից հրեաների, վերջապես Կարսի բեր-դի գրավման կապակցությամբ ռուսական հաղթական ղեկի գովերգը։

Հարկ է ավելացնել, որ Հասունը անչափ օժանդակել է Լվորպական

արևելագետներին՝ արաբական վաղ շրջանի գրական հուշարձանները (ալ-Ախթալ, Ջուլ-Ռուսմա, ալ-Ջարիր, ալ-Ֆարազդակ ևն) հայտնաբերելու և հրատարակելու գործում, ըստ որում անձամբ 1872 թ. Լոնդոնում լույս աշխարհ հանելով Հաթեմ Թալի բերթողագիրքը (169, հտ. 1, 109)։

Ռ. Հասունն իր ուրույն տեղն ունի և նշանակալից հետք է թողել արաբական հասարակական-քաղաքական մտքի պատմության մեջ։ Կրաչկովսկին նրան իրավամբ համարել է «XIX դարի երկրորդ կեսի արաբական ազգային-գրական վերածննդի խոշորագույն գործիչներից մեկը», «առաջին երիտարաբներից մեկը» (114, հտ. 3, 321 և 141)։ Որպես հրապարակախոս նա զգալի ներդրություն է ունեցել նահայալական շարժման ներքում արմատական հայացքների աղմուսավորման և բնձյուղման գործում, թեկուզ լոնդոնյան իր վերջին երկու ծանրակշիռ պարբերականների լույս բնծայումից առաջ Արաբական արևելքում թերթների թվաքանակն արդեն իսկ սկսել էր արագորեն աճել և հասարակական-քաղաքական ու մտավոր-մշակութային տեղաշարժերն էլ Լուսավորական շարժման բունկումը անխուսափելի էին դարձրել։

Չ Ո Ր Ր Ո Ր Գ Գ Լ Ո Ւ Յ

ԲԵՏՐՈՒԹՈՒՄ ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ԾԱՐԺՄԱՆ ՎԵՐԸՔԱՅԸ ԵՎ ԱՐԱԲԱԿԱՆ ԱԶԳԱՅՆԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԱՆՈՍՈՒԹՅԱՆ ՄԱՐԶԱԿՈՒՄԸ

Ա

1870-ական թթ. սկզբից ինչպես մերձավորարևելյան արաբական երկրների ընդհանուր պատմությունը, այնպես էլ մանավանդ արաբական ազգային-մշակութային Ջարթոնրի բնթացքը անմիջականորեն առնչվելու էին օսմանյան պետության ներքին թե արտաքին իրավիճակի հետ, այն փաստի հետ, որ կայսրությունը մինչև կոկորդը խրվել էր տեսասական ու քաղաքական տափնապի մեջ։

Արբունդի շուրջ համախմբված պահպանողական ֆեոդալների, հոգևորականների և աստիճանավորների մեծամասնական ճակատը, որ օսմանյան լուսատիրական հետադիմության միջնաբերդն ու ամեն մի նորամուտության մահացու թշնամին էր, կայսրության իրավիճակի բարելավման հետևյալները չէր կարող չկենտրոնացնել կեղծման ու ճնշման ավանդական քաղաքականությունը իր լատազույն տարրերակալ կիրառելու վրա։

Պարի երկրորդ քառորդից մեծամասնական ճակատի ներքում աճել էր իրավիճակից ավելի ու ավելի խուճապահարմողների մի խավ, որը, ոչ առանց թ. Պոան «բարեկամ» սերունդների ներդրություն, բարենորոգությունները կայսրության գոյապահպանման համար կենսականորեն անհրաժեշտ էր համարում։

Բարենորոգչականների այս՝ փոքրամասնական ճակատը, իր հերթին, միասնական չէր և ժամանակը նրա երկփեղկումը տեսանելիորեն խորացնում էր։

շարժումը կանգնած էր նաև աստիճանաբար այնի ու ավելի խառացող թուրքական գրաքննական վերահսկողության հարուցած զոհարարությունների առաջ։

Սուլթանական ֆեոդալ-բռնակալական վերնախավը և խավարանոց հագեցրած հայտնիությունը, որոնք թիշ բան չէին սրել կայսրությունում ռազմաբարձր ինտելեկտի, հպատակ մոլորադրների շրջանում ոչ միայն մշակութային առաջընթացի, այլև հասարակական-քաղաքական գործունեի գործում գրեթե և պարբերական մամուլի խաղաղացած դերից աճաբեկված, 1850-ական թթ. արդեն իսկ ձեռնարկել էին հրատարակչական գործը վերահսկելու միջոցառումները։

Ըստ ինքյան պերճախոս է այն փաստը, որ իբր օտարերկրացիներին նկատի ունեցող այդ միջոցառումներն առաջին հերթին ուղղվում էին դեպի իրանական հոգաբարձուները ևրոց էր 1840 թ. հուլիսի 15-ին Ռ. Գուրջ կողմից սիվանագլխավոր ընդհանրացուցչություններին հասցեագրված մի հուշագրում շեղված էր. «Բարեկամ սերնդիչունների առանձին հպատակներ, որոնք գտնվում են Անանյի երկրամասում, առանց տեղական իշխանություններից թույլտվություն ստանալու տպարաններ են բացում, սեղական լեզուներով գրքեր և վերքեր հրատարակում ու տարածում։ Այդ գործնակները պետություն չհանրի զեմ ուղղված հայտարարելով, Ք. Գուրջը նույնը առաջին շրջաններին հարկադրում էր թույլտվություն ստանալու համար կանխօրոք զինել տեղական իշխանություններին, ներկայացնելով նաև հրատարակելի նյութերի ձեռագրերը։

Եթե հենկենք այն փաստի վրա, որ 1856 թ. հուլիսին Ռ. Գուրջը հարկադրվում էր իր կարգադրությունը կրկնել, այս կարող ենք ասել, որ Անանյում ոչ ոք լրջորեն չաշխի չէր նստի կառավարական առաջին կարգադրության հետ։

1857 թ. փետրվարի 15-ին հրապարակված Տպարանական օրենսդրությունը երկրում փաստորեն գրաքննական դրույթուն էր հաստատում։ Տեղերում տպարաններ բացելու և օրեն գիրք ու պարբերական հրատարակելու համար վայրերի թույլտվությունը նախապայման էր դառնում։ Թափեղանությունը վաղորդվում էր հասարակության կամ պետության շահերի համար վնասակար ամեն մի հրատարակություն բռնադատելի, տպարանը փակել և օրենսգրանցների քրեական պատասխանատվության ենթարկելու Օրենքն արդեն իսկ գործող տպարաններին պարտադրեցնում էր վեցամսյա ժամկետում իրենց իրավական դրույթունը կարգավորելու

ինչ վերաբերում է արդեն իսկ լույս տեսնող պարբերականներին, դրանք թեկուտ չէին խափանվում, սակայն օտարահպատակների համար ստիպողական էր դառնում արտաքին գործերի մինիստրության թույլտվությունը՝ տպարան բացելու և թերթի ու գիրք հրատարակելու համար, բացարձակ ամեն մի հրատարակություն նախապես պետք է գրաքննվեր։

1864 թ. նոյեմբերի 15-ին սուլթանի ստորագրությամբ հրապարակված տպարանական նոր օրենսդրությամբ տեղեկում ամեն մի նոր թերթի համար անհրաժեշտ էր դառնում կանխօրոք ձեռք բերել նահանգապետ վայրի և լուսավորության մինիստրության թույլտվությունը, բացարձակ հրատարակելու պետք է լինեք երեսուն տարին լրացրած, նախկինում չդատված և մուրատեր օսմանահպատակ։ Ճիշտ է, նոր օրենսդրությունը պաշտոնապես նախնական գրաքննություն չէր հաստատում, սակայն լույս տեսնող թերթի յուրաքանչյուր համարից մի օրինակ հրատարակչի ստորագրությամբ պետք է նաև ձեռք բերել գրասենյակին՝ օժերին անդորրը խախտող՝ կամ «պետության անվտանգության սպառնացող», «հասարակական բարոյականին զեմբիթաց» կամ «մտքերը պղտորող», «երանին վիրավորանք հասցնող», սուլթանին ու նրա առձեռնիցներին, նաև կառավարության կամ տեղական իշխանություններին քննադատող նյութերի համար սահմանվում էին 25 կարգի պատիժներ, ըստ որում ծանրագույնը՝ երեք (իսկ կրկնահանգանքի դեպքում՝ վեց) տարի բանտարկություն։

1867 թ. մարտի 16-ին մեծ վեպի Այի փաշայի հրամանով օրենսդրության կիրառումը խառացվեց և նահանգապետներին իրավունք տրվեց իրենց հայեցողությամբ պատժամիջոցները ծանրացնել։ Ինչպես դեռևս է ավելի Օսմանյան կայսրությունում մամուլի և գրատպության պատմության հետազոտող Փելլայակովը, այդ կարգադրությունից հետո մամուլի վերահսկողությունը փաստորեն սկսեց իրականացվել պաշտոնական միջանկի օրենքներով, թերթերի գոյությունը իշխանությունների լիաճանաչության կախված դարձավ և մամուլը դիմադրիվեց (105, 143)։

Վարչական այս միջոցառումներին և պանիստանական-չիդիական հզոր բարոյախոսության զուգընթաց, մերձավորարևելյան արարական երկրամասերի հասարակական կարծիքի վրա ավելի անմիջական ներգործություն կատարելու միտումով սուլթանական վերնախավը անհրաժեշտ գտավ նաև վիլայեթների կենտրոններում պաշտոնաթերթեր հրատարակելու։

Սիրիական վիլայեթների կենտրոններին առաջինը Գամասկոս էր, որ 1865 թ. նոյեմբերի 19-ին Ռեշիդ փաշայի նախաձեռնությամբ ունե-

ցավ իր պաշտոնական օրգանը՝ «Սուրբյա» շաբաթաթերթը: Արարերեն և թուրքերեն լեզուների միջև հավասարապես բաժանված շորս մեծազոր էջերով լույս տեսնող այդ պարբերականը, որը խմբագրում էին Ազիր Եսազիև և Մոհամմեդ Քուրդ-Ալին, փաստորեն պաշտոնական հաղորդագրությունների ու հայտարարությունների հրատարակման և սուլթանին ու նրա աստիճանավորների օրհներգման մի ամբիոն էր: Ուշագրավ էր միայն այն հանգամանքը, որ Սրբիայի գլխավոր կենտրոնն իր պատմության մեջ առաջին անգամ լինելով օժտվում էր տպարանով, որի կազմակերպության համար Բելյուսթիք ժամանակավորապես հրավիրվել էր Խ. ալ-Խուրիին (169, հտ. 1, 67, 188, 105):

Գրական արարերների քաջագիտակ և օսմանյան պատմության խաչահուռտ նահանգապետ Ջեզաֆ փաշայի որոշմամբ 1867 թ. հրատարակելով նաև Հայկալի նույնպես երկխոսված «Ղադիր ալ-Ֆուրքան» («Փառչքահամ Եփրատ») թերթը, որը իր գոյության երկրորդ տարում և շուրջ մեկուկես տարով վերածվելու էր երեքլեզվյան (արաբերեն, թուրքերեն և Հայերեն) «ալ-Ֆուրաթի»: Արա արաբական բաժնի խմբագիրը սկզբում «Մեծից Մուսոնֆազազիկն էր, իսկ կարճ ժամանակ անց, շուրջ հինգ տարի, Արզ ալ-Ռահման ալ-Կաուակիրին (169, հտ. 1, 69; 156, հտ. 4, 54):

1867 թվականին Տաուսյան փաշայի նախաձեռնությամբ ծնունդ առավ նաև ինքնավար կիրանան լեռան մուֆասսիրֆուլյան պաշտոնական օրգան «ալ-Լուրնան» («Լիրանան») շաբաթաթերթը, շորս մեծազոր էջերով:

Իր տեղում արժանագրեցինք, որ Տաուսյանը նպատակակետ էր դարձրել 1840—1860 թթ. արյունալի իրադարձություններով հողվարքի մատնված կիրանան լեռան ոչ միայն վերակենդանացումը, այլև՝ կենսունականացումը: Օրգանական ստատուսով ճշտորոշված աշխարհագրական սահմաններում, գոնե, վերակենդանացումը, ինչպես ընդգծել են լիրանացի թե՛ օտարազգի շատ հեղինակներ, մինչև 1867 թվականն արդեն իսկ իրականություն էր դարձել (128, 177; 242, հտ. 2, 190; 170, 21): Մնում էր կենսունակացման հարցը: Կիրանանյան «բրիտանոյա ազգայնականություն» տեսարաններից Պ. Նուշայմը դիպուկ է նկատել, որ վերակենսունականացման համար ինչպես տվյալ պահին, այնպես էլ հետանկարում «ամենալուրջ հարցը... սահմանների ընդարձակումն էր», քանի որ «լիրանացիներն... իրենց փոքր երկրում խեղդվում են» (231, 544—545): Բանն այն էր, որ սուլթանական կառավարությանը բրիտանական դիվանագիտության աջակցությամբ հաջողվել էր եմպապական սերովյուններին պարտադրել լիրանանյան խեղանգամ մի օսմանա-

գծում և կամայականորեն ու համարյա կիսովին անդամահատել պատմականորեն լիրանանյան հողատարածքը, սիրիական վիլայիթներին թողնելով Բալսարկի շրջանն ու Բիկալայի հովիտը, Ռուդի ալ-Ռայան ու Մարզ-Ալունը, համարյա ամբողջ ժովափը՝ Տրիպոլի, Բելյուսթի, Սալայա և Սուր նավահանգստային քաղաքներով (բացի Ջունիի շրջանում ժովափնյա մի փոքր շերտից): Տաուսյան փաշան, որ 1864 թ. սեպտեմբերին մի երկրորդ՝ հեղամյա ժամկետով սուլթանական Ֆերմանով և տերութունների համատնությամբ մուֆասսիրֆ էր վերահաստատվել, ինքնավար կիրանան լեռը պատմականորեն լիրանանյան հողատարածքների համախմբմամբ ինքնավար կիրանան երկրի վերածելու ուղղությամբ աշխատելու համար իր դիրքերն ամրապնդված էր համարում, եվ ուրեմն Թ. Գուան առջև համառորեն բարձրացնում էր իր կառավարմանը վստահված երկրամասի սահմանների ընդարձակման հարցը (170, 232):

1867 թ., ահա, Տաուսյան փաշան նախաձեռնում էր ինքնավար երկրամասի հասարակական-քաղաքական ու մտավոր-մշակութային վերածնունդ միտող իր ծրագրերի շրջանակում կարևոր տեղ զբաղեցրած լուս ալը ծրագրերի իրականացման բուն իսկ կարևորագույն օժանդակ համարվող միջոցառումը՝ պաշտոնաթերթի հրատարակությունը: «Լիրանան» շաբաթաթերթը ուշագրավ էր և պատմական ուրույն հայացք ու քաղաքական համարձակ զավանսներ էր մտնում ուր նույնով իսկ, քանի որ աներկմտորեն մեծծելով պաշտոնապես պարտադրված «Ջեբել Լուրնանը» («Լիրանան լեռը»), առաջադրում էր պատմաաշխարհագրական և վարչաքաղաքական լայն առում ունեցող, սակայն տվյալ պահին անզոր, ուրեմն և ցանկալի ու հետամտելի «ալ-Լուրնանը» («Լիրանանը»):

Բնականաբար պաշտոնաթերթին ի վիճակի չէր բացահայտ հրապարակախոսությամբ շատագուցվելու այն, ինչն իր անվամբ առաջադրում էր և ինչը փաշան հետապնդում էր պաշտոնական դիմումագրերով: Եվ սակայն «ալ-Լուրնանը», ի տարբերություն Գամսակոսի ու Հայկալի (և ընդհանրապես օսմանյան մյուս) փաշայությունների թերթերի, պիտի չլիներ սուլթանական կառավարության օսմանական բարոզի տարածումը և ոչ-թուրք հպատակների օսմանականացմանը նպաստող գործիք (129, 74), ոչ էլ սոսկ վարչակառավարական միջոցառումների տեղեկատվական որոշակի նպատակավորվածություն: Այլ խոսքով սուլթանի գերիշխանության ենթակա մի երկրամասում լույս տեսնող պարբերականի համար պարտադիր կանոնները, թերթը պետք չէ խու-

եթև դանց ատենք Ա. Գոլգորեին, որ ակնարկել է «օտարականին հարկ վճարելուց հրաժարվող» և «տեղացի կառավարիչ պահանջող» ժողովրդական զանգվածի կողմից «թուրքական ծառայության մեջ գտնվող Տաուտ փաշայի» դեմ «շղթայազերծված ապստամբության» ներգործության անվանականությանը (48, 199): Արտասահմանյան հեղինակների մտտ հեղինակն զտեղ տարբեր բացատրություններ, սկսած «մարտնականների լուռ դիմադրությունից կորովազրկված» լինելուց մինչև «Լեռան որոշ ֆեոդալ զենվարների» հետ դիմաբախումը, երկրամասի «ներքին գործերին օսմանյան միջամտությունից» մինչև տերություններից, առաջին հերթին Ֆրանսիայի «ներկայացուցչությանը խզումը» (214, հտ. 2, 185; 128, 180): Մեր կարծիքով ճշմարտությանը ամենից մոտիկ է կանգնած քերտուանյան մարտնական ազնվականական տոհմից սերած հասարակական գործիչ ու պատմաբան Ն. Դահազը, որ ընդգծել է Տաուտյանը հրաժարվեց՝ ոչխարաչանալով ձեռք բերել (ինքնավար կերանան լեռան) հողատարածքի ընդարձակումը» (209, 26): Ա. Քարբիբը ևս, որ արխիվային փաստաթղթերի վրա առավել հակված հեղինակներից մեկն է, հաստատել է, որ Տաուտյանը մուսթաֆայի պաշտոնը թողնելից այն բանից հետո, երբ օսմանյան կառավարությունը մերժեց ընթացք տալ հարակից պատմականորեն լիբանանյան հողատարածքի ներգրավմամբ ինքնավար երկրամասն ընդարձակելու իր պահանջին (170, 232): Հետաքրքրական է հայկական աղբյուրներով վկայված այն փաստը, որ կերանան երկրի ստեղծման ծրագիր հայազգի պետական գործչի համար եղել է ոչ միայն լիբանանյան և առաջին հերթին քրիստոնյա լեռնականների պատմական բախտի տեսակետից կենսական: «Շատ հատկանշական է, — գրել է Ս. Վարդապետյանը, — անոր հայերը կերանան տեղավորելու քաղաքակրթությունը և այս ուղղությամբ թափած ջանքերը: Ամբողջ օսմանյան պետության մեջ կերանանը, ըլլալով քրիստոնյաներու մեծամասնություն կազմող միակ վայրը, Տաուտ փաշան աշխատեցավ կարելի եղած շափով հայերը հոս տեղավորել: Իր իսկ թելադրությամբ, շատ մը հայ ընտանիքներ կերանան հաստատվեցան»: Այս իմաստով էլ ոչ միայն ուշադրության, այլև արխիվային որոնումների ու հաստատման արժանի է Լևանտի ծովափում, հարավային կիբանանից, գրեթե պաղեստինյան ծովափից մինչև կիլիկյան դաշտավայր միավորող «քրիստոնեական կիսապիսի կառավարություն» ստեղծելու և այն օսմանյան կայսրության ազգային քրիստոնյա փոքրամասնությունների համար ապաստանարանի վերածելու նրա ծրագիրը (93, 210):

Ի զիպ, պահպանողական նահայտականների և կիրանան լեռան մուսթաֆայական իշխանությունների միջև առաջադրանքների թե նրանց կենսագործման միջոցների հարցում բացարձակ միասնության դրսևակնագնման վկայություն կարելի է համարել այն փաստը, որ Լեռան երկրորդ կառավարիչը՝ նույնպես հայազգի Ֆրանսո-նասրի փաշան, 1868 թ. սցոտտային «ժամանակավորացի» զազարեցնում էր «ալ-Լուբնանի» հրատարակությունը՝ հօգուտ «Հադիվաթ ալ-ախթարի»: «Լիբանանը» մուսթաֆայի վասալ փաշայի ու նրա փեսա Կոպիլյան Աֆենդիին նախաձեռնությունը վերերևալու էր 1891 թ., Բասթադյում, որպես արքան կրտսեպաշտոնական օրգան, Լեռան վարչական խորհրդի անդամ Իբրահիմ ալ-Ասուազի խմբագրությամբ (169, հտ. 2, 205): Ավելացնենք, որ զի Քարբային «ալ-Լուբնանի» ետադատյան զազարումը բացատրելի է անտեղի ու տնտեսության նկատմամբ նոր մուսթաֆայի բացատրիկ հակումով (169, հտ. 1, 73), ինչը որ համոզել է: Մենք հակված ենք զեպի այն ենթադրությունը, որ Ֆրանսո-նասրի փաշան պարզապես հաշտվում էր ինքնավար Լեռան համար մտավոր-մշակութային որպես կենտրոն Քեյրուբը ճանաչելու մտքի, որ և նույնն է՝ իր հպատակների հասարակական ու մշակութային կյանքի վրա պահպանողական նահայտականների ներգործության փաստի հետ:

Իսկ զպ՝ անխուսափելի էր, թեկուզ միայն այն պատճառով, որ Լեռան շրջանակներում ու հարակից ծովափնյա հողատարածքում, հակասակ որոշակի տեղաշարժերի, թիչ թե շատ մեծ բնակավայրերից և ոչ մեկը զարգացման այնպիսի մակարդակի չէր հասել, որ սոցիալ-տնտեսական կյանքի իր ընթացքով և մտավոր-մշակութային իր ետուզեով սակայն կյանքի իր ընթացքով և մտավոր-մշակութային իր հերթին կառավարում էր մի կարևոր զիջում, ավելի շուտ՝ զգալի մի նահանջ. իր էշերը օգոստոսի 13-ից սկսում էր կիսով արարերենի ու ֆրանսերենի միջև ընդհանրաբանությամբ, որ «Խալամի հանրագիտարանը» ալ-Խուրիի թերթն ընդհանրապես նրկվելովյան է ներկայացրել (213, հտ. 2, 465): Ինչ խոսք, որ արարերեն-ֆրանսերեն երկլեզվայնությունը եթե պաշտոնական «ալ-Լուբնանի» զեպում իր միտումով դրական երևույթ էր, ապա նահայտական «Հադիվաթ» համար նույնպիսին չէր բնավ ու հենց այդ պատճառով էլ չէր կարող լիորացնել նահայտականների շրջանում 1860-ական թթ. սկզբներից ծայր առած ներքին խմբումները, պահպանողական և առաջամետ հոսանքների երկփեղկման նախանշանները:

1860-ական թթ. տարվածարի ավելի ակնբախ էր դառնում նաև նահաջայականների և միսիոներների միջև առաջադրանքների թե դրանց իրականացման միջոցների հարցում երկփեղկման խորացումը։ Նահաջայականների շրջանում նոր միտումների արգին առնվազն մի ամբողջ տասնամյակ առկայության վկայությունը, ինչպես դիտել է ավել ալ-Փիրատին, դեռ 1850-ական թթ. կեսերից փաստորեն գրեթե չէր թ. ալ-Բուսթանի՝ «մտավոր հարաձուռ անկախություն» ցուցաբերելով և «միսիոներներից մեկուսի կանգնելով», իսկ մեծազդեցիկ Սմիթի մահից (1857 թ.) հետո՝ «միսիոներների հետ իր սերտ կապերին վերջ տալով», թեկուզ և «բարեկամական այլ ոչ մտերմիկ» հարաբերությունները շարունակելով (268, 166—168)։

Միսիոներների կողմից 1863 թ. մարտի 1-ից լույս ընծայվող «Ախրար աս ինթիլար ալ-ինչլիլ» («Աստվածաշնչի վերաբերյալ լուրեր») 1866 թ. հունվարի 1-ից փոխարինումը «ալ-նաշր ալ-շահիլլա» («Ամսօրյա հրատարակություն») պատկերազարդ, թեպետ հիմնականում հոգևոր-կրոնական, սակայն դիտարկում և գրական նյութերի էլ տեղ ավելում ամսաթիվերով, իրոք էլ խոսում էր այն նասիին, որ ազգային-մշակութային Ջարթոնքի պրոցեսն ինքնուրույն միջոցներով ու հունով տանելու նահաջայականների ավելի ու ավելի ակնբախ դարձող միտումին ի պատասխան, բողոքական բարոյգիները կարծես թե սթափվում էին ու հիմնավորապես նահանջում դեպի քրիստոսոստոսական կաթոլիկությունը, պարզապես որոշ լուսավորականության օգնությամբ փորձելով հողը լրիվ չկորցնել իրենց ուսնների տակ։ Պատահական չէ, որ 1869 թ. Բեյրութում ծնունդ էր առնում նաև «Վազատացյալի արեգակ» գիտական ու գրական ընկերությունը, որպես լոնդոնյան նույննունու կազմակերպության մի մասնաճյուղը, որի շուրջ միսիոներների ու նրանց տեղաբնիկ քաղաքացիների ջանքերով խմբվում էին բողոքական կոլեջի և միսիոներական մյուս գաղթյունների սովորողներն ու մտավորական մի շարք երիտասարդներ (156, հտ. 4, 70)։ Այլ խորքով շուրջ երկու տասնամյակ տևած համերաշխ գործակցությունը կարծես թե ավարտվում էր և այն փոխարինելու էր գալիս մտքերի ու տրամադրությունների տիրապետման ի խնդիր մրցակցությունը։

Այդ մրցակցությամբ միսիոներները բնականաբար ստանց տեղական ուժերի չէ, որ մասնակցում էին Բաղմաթիվ նահաջայականների կողքում, նրանց համեմատելի դեպու կատարելապես լրված էին նրանց կողքին շարունակում էին անհողող կանգնած մնալ մի ամբողջ խումբ երիտասարդ մտավորականների, որոնց առավել երևելիները Սարգիս

տոհմից Շահին, Իբրահիմ, Ամին, Սելիմ և հալի եղբայրներն էին նրանց հայրը՝ հաթթար Բին Սարգիս Աբնահ գյուղաքաղաքի երեկել տնտեսականներից էր, ուսումնասեր մի մարդ, որի մահվան առթիվ ն. ալ Յադիբին հեղինակել է իր նշանավոր եղբերակներից մեկը (169, հտ. 1, 122)։ Բողոքականության հարելու, նա իր որդիներին ուսումնասության էր ավել Աբեյում վան-Գիլիի ղեկավարությամբ բացված դպրոցը, որն ավարտելուց հետո Սարգիսները պիտի կատարելագործվեին թիլլոթի ուսումնարաններում։

Իբրահիմ Սարգիս (1834—1885) հեղինակել է տնտեսական բուրժուական պահանջներին պատասխանող բաղմաթիվ աշխատություններ, այդ թվում «Ամբողջական պատասխաններ» խորագրված երկու գրքեր՝ նախահարգական և տնտեսագիտական բնույթի, «երկու եղբայրների նվեր» երկու լիզուններ ուսումնասիրողներին՝ արարեբներ-անգլիկների գրուցարանությունը (Շահին եղբոր հետ), նաև՝ հին աշխարհի պատմությանը նվիրված «Շարահայրյալ մարգարիտներ», Ալեքսանդր Մակեդոնացուն կենսագրող «Ձայն ահեղազուր» ևն։ հալի Սարգիսն (1842—1915), իր հերթին, շարտեղ է ինչպես «Սրբազան Երուսաղեմի օգտամտություն», այնպես էլ խոհարարական գրքեր։ Իբրահիմ եղբոր օգտամտության կազմելու գործում օգնող Շահինը (1830—1870), որ Ամին (մահացած 1896 թ.) եղբոր գործընկերն է եղել արատքին տուտրի ասպարեզում, 18 տարեկանից ղեկավարել է միսիոներների 1848 թ. բացած պարնեզում, 18 տարեկանից ղեկավարել է քաղաքային գաղթյունը, իսկ այնուհետև Բ. ալ-Բուսթանիին գործակցել է քաղաքային գաղթյունը հիմնադրման գործում (169, հտ. 1, 122—124; 159, 1018—1021)։ Իբրահիմ Սարգիսն էր, ահա, որ Շահին եղբոր աջակցությամբ խմբագրում և հալի եղբոր ղեկավարած տպարանում լույս էր ընծայում միսիոներների հետադայում շարաթիվերի վերածվելիք «ալ-նաշրա» մտագրները, որը, ինչքան էլ հողոր ճշտորոշ առարկություն ունենար, համեմատյան դեպու չէր կարող ի սպառ կտրվել մտավոր-մշակութային առարկությունից։

Մրցակցությամբ նահաջայական մակառից մասնակցում էին ոչ միայն պաշտնողականներից ավելի ու ավելի հետաքուռ առաջամտները, որոնց պարզալուր թ. ալ-Բուսթանին էր, այլև մասնավոր վերջի-հիս միջավայրում աճած, սակայն հենց նրանից էլ ստորհանարար տարանջատվող մի ամբողջ խումբ երիտասարդ մտավորականների, որոնք նահաջայականների «հանդուրն» (չառիսու համար «հեղափոխական») թեև էին կապվելու։ Այդ երևույթը կարելի է կուսհի այն իրադրությունից, որ միսիոներների ու Սարգիսների «Ամսօրյա հրատարակության» լույս ըն-

ծայման օրն իսկ հրապարակի վրա հայտնվում էր համարյա նույնանուն մի այլ հանգեմ՝ «ալ-Շարիբա ալ-շահրիյա»։ Վերջինիս հրատարակիչ-ամբաստանը ոչ թե անուն ու հեղինակություն ունեցող մի գործիչ էր, այլ՝ միահիսնիների շրջապատում աճած ու նրանց, այնուհետև Տառաշյան փառային որպես գրաշար ու տպագրիչ ժամեղակած երիտասարդ Յ. ալ-Շալֆունը, որ ութ ամիս գոյատևելի իր հանդեսի էջերը տրամադրելու էր արարական և արևելյան միջնադարյան գրական ու պատմական երկերին, նաև՝ եվրոպական նոր գրականության, այդ թվում հատկապես Ա. Գյունայի՝ Սելիմ Սաարի կողմից թարգմանված «Կոմս Մոնտեի Կրիստոֆին» (169, հտ. 1, 67)։

Մի կողմից միահիսնիական միջավայրից ելնել դեռ ոչ ուսումնական թրթվակն լուսավորության, ապա գոնև ազգային-մշակութային լուսավորականության առաքելության հողի վրա անպայման խզվող և ինքնուրույնացող նահապականների 1870-ական թթ. թվաշատացման, մյուս կողմից պահպանողական և առաջամտ նահապականներից մտարանջատող եզրերների միմյանցից էլ ավելի հեռացման զուգընթաց առաջմետնների միջավայրում «հանդուգների» հայտնվելու ապացույցը պետի տեսնել տասնամյակի առաջին երկու տարիներին Բեյրութում մեկ տասնյակից ավելի պարբերականների հրապարակ իշխելու փաստ, անշուշտ նաև ուղղության հասցում այդ հրատարակությունների միջև ակներև տարբերությունների և նախաձեռնողների փոխհարաբերությունների մեջ։

Հասկանալի է, որ ալ-Շիդիակի պոլսական թերթում սուլթանապաշտ-պահիլամական, նաև նոր-օսմանական թերթում ունեցող մասուլի թուրքակենտրոն-պանօսմանական՝ բոլոր զեպերում հակահանդաշյական բարոզի աշխուժացման և Բեյրութի, ընդհանրապես սիրիական մահմեդականների մոտ գտած անկախածելիորեն բարյացակամ արձագանքի պայմաններում «Հաղկիվալ ալ-սարարի» զեպերակրի ոչ թե բացահայտ ու ճակատային հակահարված առաջը խուսափանքը, ինչ որ մասամբ հասկանալի էր ու արգարանալի, այլ անհրաժեշտ շափուլ թեկուզ քողարկելու ու կողջացնել հակազդեցությունից իսկ ձեռնպահ միջոցներ չէր կարող նախ և առաջ պահպանողականներին և առաջամետների տարանջատումը լիտրացնել նահապականների միջավայրում։ Եվ արդյո՞ք 1870 թ. սկզբներին միահիսնիներից համարյա լքված Սիրիական երկրորդ ընկերությունը հենց այդ տարանջատման խորանքով օւ հետևանքով չէ, որ ընկնել է հոգեկարի մեջ, համարյա կենսազուրկ գոյություն բարձր համար մինչև 1873 թ. վերջերը, ինչպես որ

ժամակալաշքանի մի սկզբնադրուր, ինչպես տեսնելու ենք, ենթադրել էր սուլիս։

Ի դեպ, ինչպես այլ, այնպես էլ այս կապակցությունը լիարողանալով արարական հայրենասիրական մտքի զարգացման ակնբախ աստիճանահարթավանդներ, գոնև որոշակի բարեխղճում տեսնել, Կրիստոֆին թերթի մի արագ թվաշատացման իրողությունը սովել է անընդունելի թրթաբարձրուն, պնդելով, որ «հեղիվիդուալիստ շատ զրոգների մոտ պահանջում ենք առաջացավ սեփական տպագիր օրգան ունենալ» (116, 607)։ Հուսարակական-բազաբական անուրանալի զսպանկներ ունեցող կրոնյիս առանձին գործիչների անձնապաշտությունից բխեցնել՝ նշանակում է տասնամյակից տասնամյակ ոչ մի էական տեղաշարժ չնկատել Բեյրութի հոգևոր կյանքում, մի բան, որն իրականում չի բխում հեղինակի ինչպես ոգուց, այնպես էլ մասնավանդ մեծ ջանքերով ի մի բերած հարուստ նյութից։

Եվ ինքը, թեկուզ դեռ առանձին անհատների մոտ, բոլոր զեպերում «սարակական տրամադրությունների և նկրտումների ասպարեզում որոշակի տեղաշարժների, հայրենասիրական զավանսքի տեսանելի բարեխղճման ապացույցներից մեկը պետի համարել այն, որ մասուլի բուտությունում էր։ Ալ-Լուրնանի» զաջարումից հետո Բեյրութ վերադարձած ալ-Շալֆունը 1870 թ. հունվարի 1-ին ասպարեզ էր նետում մինչև դեկտեմբերի 24 գոյատևելի մի նոր՝ «ալ-Ջուհրա» («Արուսյակ») ութ էջանոց շաբաթաթերթը, որը առաջադրում էր պատմական, գրական և այլ գիտելիքների տարածմամբ մշակութային առաջընթացին նպաստել (169, հտ. 2, 8—9)։ Ալ-Բուսաֆնին նույն օրը լույս էր ընծայում «ալ-Ջինան» («Պարտեզներ») բավականին ծանրակշիռ ու մինչև 1889 թ. շարունակվելիք գրական, գիտական, պատմական ու հասարակական-բազաբական կիսամյա շանդեթը (169, հտ. 2, 45—47)։ Փետրվարի 25-ին հալել Ամրյան հրապարակում էր վեց ամիս ապրելիք գրական ու պատմական, այլ հոգևոր-կրոնական թերթում ունեցող «ալ-Միհմազ» («Սեփան») կիսամյա (169, հտ. 2, 9—10)։ Մայիսի 11-ին Լուիս Սարունջին ընթերցողներին էր հասցնում «ալ-Նաշա» («Մեղու») «սրալիզու բանավիճող» (156, հտ. 4, 56), հիմնավոր բարենորոգությունները շատագուրջող (169, հտ. 1, 72) և 31-րդ համարից հետո իշխանությունների կողմից խստիվ արգելվելիք 16 էջանոց շաբաթաթերթը, որի մեծամիլ աշխատակիցների ստորագրած նյութերը վերաբերում էին գիտությանը, տեխնիկային, գրականությանը, պատմությանը, լեզվին, փիլիսոփայությանը, քաղաքականությանը և տնտեսությանը (169, հտ. 2, 47—51)։ Վերապահ հուսիս

11-ին ալ-Բուսթանին իր կիսամսյա հանգեփին միացնում էր «ալ-Ջան-նա» («Պարտեզ») քաղաքական, անտերական ու գրական շարաքաթեր-թըր, որը երկրորդ անգից հոսորդայի վերածվելով պահպանվելու էր մինչև 1886 թվականը (169, հտ. 2, 10—11):

Ի միջի ալլոց, ի հերքումն Կրմսկու «ինգիլիզուստական պահանջումների» տեսակետի, ալ-Շալֆունու ու Սարունջին 1871 թ. հունվարի 9-ին համատեղ ասպարեզ էին նետում բազբաբական, գիտական և տնտեսական 16 էջանոց մի հոսքյա՝ «ալ-Նաշաճը» («Առաջդիմություն»), որի խմբագրմանը մասնակցում էր Սիրիական երկրորդ ընկերության բացորոշապես հակասամանյան-հեղափոխական տրամադրությունների երգիչը՝ Ի. ալ-Ցաղիչին: Վերջինիս ներկայությունն իրողությունից անկախարար պերճախոս փաստ էր այն, որ հակառակ նյութական և ալլ զրծվարությունների, թերթը հենարաններ չէր ունենում «ուժեղների» շրջանում և չէր վարանում խտրով քննադատելու համայնքներին երկպառակելու գործում թուրք աստիճանավորների դեքը, համարձակությունը որակազուրկ էր թերթի արգելումով (169, հտ. 2, 51—52): Ըստ ինքյան պերճախոս էր նաև երկու հրատարակիչների համագործակցությունը, վկայությունն այն բանի, որ առանձին անհատների հասարակական մասնադրությունների համաստիճան բարելլըման, հետևարար նրանց հասարակական-քաղաքական նկրտումների համակցման զեպետում «ինգիլիզուստիստները» շտապում էին միավորվել ու համատեղ հանրես գալ հասարակաց կարգախոսով: Իսկ ալ-Շալֆունու և Սարունջիի միաձուլումը օրինաչափ երևույթ էր:

Յուհաննա-Լուիս Քին Յուսուֆ Սարունջին (1838—1909) իր ժամանակի ոչ միայն առավել զարգացած, այլև արտակարգորեն զուսեզեղ զեմքերից մեկն էր: Մազմամբ ասորի և ասորական կաթոլիկ եկեղեցու վարդապետ, նա Հոսոմում աստվածաբանության և փիլիսոփայության զոլուորի աստիճան էր ստացել և 1860-ական թթ. Բելյուսում վարել իր համայնքի առաջնորդությունը: Գերագանց տիրապետելով, բացի առերեքներին, արաբերենից, հայերենից, թուրքերենից, նաև լատիներենին, իտալերենին, անգլերենին ու ֆրանսերենին, նա թվարկված բոլոր լեզուներով (բացի հայերենից) հեղինակել է ու հրատարակել աշխատություններ, որոնց թվիլը մի քանի տասնյակի է հասնում: Հետաքրքրական է, որ նա Վրդիլիոսին լատիներենից փոխադրել է իտալերենի ու հրապարակել, ուսումնասիրել է «Իրլանդական ցեղի ծագումը» և իր հետազոտությունը լույս ընծայել անգլերեն, օսմաներեն և սովորեցրել թուրք պետական գործիչների (այդ թվում Բելյուսի մուսսաբիֆ, սպապա սպորա-

զում Քյամիլ փաշային) և նրանց համար թուրքերեն շարագրել է վարչարարական աշխատություններ: Նշենք, որ մեծ մասամբ արաբերեն իր հեղինակությունները հիմնականում նվիրված էին փիլիսոփայական, բարոյագիտական, գեղագիտական, իրավաբանական, կրոնադավանական հարցերի, սակայն որպես արաբականության բառազուրկ, երան ստավի-յապես հուզում էին Անանտի արաբների կյանքի բախտորոշ իրադարձությունները, որոնց արժարժումը հեղինակն անկասկած համարում էր իր ժամանակակիցների համար ուսանելի: Պատահական չէ, որ ծավալուն երկերով նա անդրադարձել է Հալիպի 1850 թ. հակաթուրքական խռովություններին, իբրև նաև լեռան ու Գամասլուսի 1860 թ. արյունալի զեպերին, 2, 78—81):

Մի ամբողջ համայնքի հոգևոր պետի պաշտոնին զուղըմաց Սարունջին ղեկավարում էր նաև սեփական բարցաված մի դպրոց, արևելյան լեզուներով մեծաթիվ գրքեր հրատարակող մի հրատարակություն և թեկուզ կարճակյաց, միմյանց հաշորոշ գրական-գիտական-հասարակական պարբերականներ, որոնց չէրբում իրեն զրսեոքում էր որպես նախարարիզուտ և անհողողոջ հրապարակախոս, մանավանդ արաբական երկրամասերի և արաբական ազգությունն առաջդիմության ջերմեռանդ ջատագով: Դի թարրազիի քնուսթգրմամբ իրենց «ծայրահեղականության» պատճառով թուրքական իշխանությունների կողմից կախակյալող արաբական առաջին թերթիքը հանգիստցող իր հրատարակություններում Սարունջին, լինալիլով պահպանողական թե բուսթանիական նահալյականներին, անխնա մարտնչում էր հատկապես մահմեդական և բրիտանյա կղերաֆեոդալական հետադիմության, այդ թվում մարոնական ինչպես աշխարհիկ, այնպես էլ հոգևոր ազնվականություն զեմ (169, հտ. 2, 72—77):

Սահել Բելյուսի կառավարությունը վարած իր սոճիի ազնվականությունից և մարոնական մոնոսեղությունից վաղուց խզված ալ-Շալֆունու, իր հերթին, «ալ-Լուրանե» զազարումից հետո Բելյուս վերադառնալով վերաբացել էր իր սուլարանը և ստեղծել նոր հրատարակություն («ալ-Քուլլիյա»), որը մեկը մյուսի ետևից ընթերցողի էր հասցնում գրական, պատմական, աշխարհագրական, փիլիսոփայական, գիտական և այլ բնույթի գրքեր, որոնց ընդհանուր թվաքանակը վախտուն էր հասնելու (159, 1140: 169, հտ. 1, 120—121): Ալ-Շալֆունու հրապարակ էր հանում նաև իր ստեղծագործությունները՝ «Սիրալիբ գրոցներ կեր», «Գաղափարների ներթափանցումը զվարճախոսությունների մեջ»

և «XIX դարի երևելիների վերաբերյալ տեղեկությունների մարզարտա-
շար» Ուշագրավ է, որ հրատարակչությունը ալ-Շալֆունի համար եղել է ոչ միայն, ավելի շուտ՝ ոչ այնքան գործի մեջ նետված իր դրամատիզա-
լիչ շահարկելու ու մեծացնելու միջոց և ընթերցող հասարակության պա-
հանջմունքներին պատասխանող սովորական լուսավորական ձեռնար-
կում։ Որպես նահաջականների միջավայրի գաղափարականորեն նվե-
հատեն, հատկապես «ալ-Լուրնանի» շուրջ սիրող միջնդարձում հակա-
օսմանյան գաղափարներով հագեցած և քաղաքականորեն հասունացած
ներկայացուցիչ, ալ-Շալֆունն առանց երկմտելու նախապատվություն
էր տալիս այնպիսի գրքերի, որոնք ընդհանրապես սիրիական, առանձ-
նապես լիբանանյան ազգաբնակչության հասարակական գիտակցության
բարձրացման գործում կարող էին ներգործություն ունենալ։

Գծվար չէ հաստատել, որ Սաբունչիի և ալ-Շալֆունի համագոր-
ծակցությունը ոչ թե երկու հրատարակիչների պատահական մի շահնե-
կերություն էր, այլ՝ համաման հասարակական առաջդրանք ունեցող
նահաջական երկու գործիչների նպատակասլաց մի միություն, որին
այնուհետև հարելու էին արժատական տրամադրությունների բոլոր երի-
տասարդ մտավորականները, միությունը նահաջակական շարժման շրջա-
նակներում տալու համար ինքնուրույն և արզեն իսկ առկա մյուս հո-
սանքներից խստիվ տարբերակվող մի հոսանքի բնույթի։ Եվ պատահա-
կան չէ, որ Սաբունչի-Շալֆուն միության «ալ-Նաշա՛ր» համարվում է
հետագա արժատական մամուլի մայրօրինակը (156, հտ. 4, 56)։

Տվյալ պահին, ինչ խոսք, իր սեփական ուղու վրա հաստատագրե-
րեկած նահաջական շարժման շրջանակներում Բ. ալ-Բուսթանիի «ալ-
Ջիանն» կիսամյան, «ալ-Ջաննան» եռօրյան և 1871 թ. մարտի 3-ին
գրանց Սելիմ ալ-Բուսթանիի անունով ավելացած «ալ-Ջունեյդան»
(«Մարտիզիլ») քաղաքական և առևտրական երկօրյան, որը 2 էջով լույս
էր տեսնում երկուշաբթի, չորեքշաբթի և շաբաթ օրերին (169, հտ.
2, 22), փաստորեն միջին դիրք զբաղեցնող ալ-Նուրիի պահպանողական
(պայմանականորեն «աջ») և սաբունչի-շալֆունական «ճանդուգն»
(պայմանականորեն «ձախ») թերթերի համեմատությամբ, վեր էին
ածվել լիբանանյան մտավոր-մշակութային կյանքին շեշտ և ուղղու-
թյուն տվող կենտրոնական օրգաններին իսկ զա՛ պատահական չէր,
րեպով, քանի որ ալ-Բուսթանին նահաջականների անհակահանույն պա-
րագլուխն էր, նահաջի՛կ՝ Լուսավորականությանը փառապատկումը պաշ-
մանավորող նախադրյալների կենսավորմանը առավել մեծ ծառայու-
թյուն մատուցած գործիչը, ավելի ճիշտ՝ Լուսավորականությունը որ-

պես գաղափարախոսություն կրող և որպես շարժում գործարկող
«ճանդուգններին» ծնողը և միայն ու միայն այդ իմաստով, ուրեմն և
որոշակի վերագահություն՝ «արաբական Լուսավորականության հայ-
րը»։—ինչպես գրել է Լեիկը (119, 57)։

Եվ իբրք, մատենագիտական ցուցակների վրա հակվող ամեն մի
հետազոտողի կարող է զարմացնել այն փաստը, որ ալ-Բուսթանիի ան-
վամբ մեզ են հասել ոչ թե գեղարվեստական-ստեղծագործական իրենց
ժանրակազմությամբ աչքնեցող և արաբական դպրության անդաստանում
նոր էջ բացող երկեր, այլ՝ միայն ու միայն, թեկուզ օժվիկանոսի շրջա-
վազով, սակայն վերջին հաշվով բառարան մենցող «Օժվիկանոսի շրջա-
վազը» երկհատորյակը (և դրա համառոտ տարբերակը՝ «Օժվիկանոսի
տրամագիծը»), մի երկու քերականագիտական ու մի երկու Նաշվապա-
հական մասույան, մի շաբթ թարգմանություններ (բառ որում Վերինդն
կուրդյոյն) կողքին հոգևոր-գաղափարական քարոզական բազմաթիվ մատ-
յանները), մեզ ծանոթ երկու-երեք հրատարակային դասախոսությունները
գրքույկի տեսքով և վերջապես բողոքական դավանության համար նա-
հատակված Ա. ալ-Շիդիակի վարքը, իհարկե շմոտանալով հանրագի-
տական բառարանի առաջին հատորներն ու հրատարակված չորս անուն
պարբերականները (156, հտ. 4, 269—270; 159, 558—559)։

Դա այդպես է, անշուշտ։

Եվ սակայն, ինչպես իրավամբ գիտել է տվել դի Քարրազին, Բ. ալ-
Բուսթանին եղել է «գիտական նահաջի գլխավոր հրամանատարը»
(169, հտ. 1, 90), նահաջականների մի ամբողջ սերնդի «մուսլիմ
Բուսթունը», բառիս բուն իմաստով ուսուցիչը ոչ միայն միսիոնարական
դպրոցներում թե իր «ազգային» ուսումնարանում, գիտական թե գրա-
դարաններում և իր «ազգային» ուսումնարանում, այլև՝ մանավանդ մամուլում, ազատ հրատա-
րակախոսության դպրոցում։ Կրաչկովսկին, ընդգծելուց հետո «գրական
վերածննդի երկու սյուներից» ալ-Յադիլիի գերբ՝ գառական լեզուն տա-
րածելու և սիրիացի մտավորական երիտասարդության պորթուգալյան ուժե-
րուն իւր տալու գործում, իրավամբ շարունակել է. «Ալ-Յադիլիի գոր-
ծունեության պակաս թողածն ամբողջացրեց այս ասպարեզում երա-
կրասեր գործակից ալ-Բուսթանին. իր հանգիստներով, ավելի աշխույժ
հասարակական գործունեությամբ, վերջապես գիտական մեթոդի վրա
հիմնված արաբական առաջին հանրագիտարանի ստեղծմամբ, նա հա-
ջողոր սերնդի շրջանում նախապատրաստեց յուրաքանչյուր գրողական մի-
ջավայր, որը թեև անցրեց գրականության հետագա զարգացում» (114, հտ. 3,
հերթին նպատակեց... ընթերցող միջավայրի զարգացման»)

26—27); Իր Հերթին Գիրքը հաստատել է, որ «հենց Ռեյտովում ն. ալ-Յադիչի շուրջ աճած գործերի մի այլ խումբ, որի ազդեցությունը վերջի վերջո գերակայություն ձեռք բերեց ալ-Յադիչի ազդեցության նկատմամբ և XIX դարի երկրորդ կեսի ընթացքում արաբական գրականության մեջ Սիրիային գերակշիռ դիրք տվեց», հիշտ է՝ թեպետ «հարեց արաբները հին գիտելիքներն աշխուժացնելու յազդիչական նպատակներին», սակայն «միտմամանակ շահագ յուրացնել արևմտյան գրականության ու գրական տիեզերականի արժեքավոր տարրերը: Այդ զարցրի առաջնորդն եղավ Բ. ալ-Բուսթանին, գրական գործունեության բազում քննազավառների այդ առաջամարտիկը» (216, մասն 1, 750—752):

Ալ-Բուսթանիի թերթերը 1870-ական տասնամյակի սկզբի արաբական հասարակական-քաղաքական և մտավոր-մշակութային կյանքի նոր իրավիճակի հարազատ հայելին, նոր երևույթների անաղարտ պատկերողներն էին. բառագովում էին առաջընթաց և, թեկուզ շահիպալը, բարենորոգություններ, ջանում էին անվազն ցույց տալ, թե ինչպե՞ս էին ապրում լուսավորյալ ժողովուրդները: Նրանք հատկապես մեծ ներգործություն ունեին սիրիական, առաջին հերթին լիբանանյան հասարակական կարծիքը ինչպես նահաջայական «աչերի» պահպանողական հասանքի մեկնիչյան ազդեցությունից զերծելու, այնպես էլ հատկապես հնտաղեմ-խավաբամիտ հոսանքներից պատվարելու տեսանկետից: Այդ հոսանքներից առաջինը, «Հադիթիթ ալ-սիրայիթ» գոյությունից անկասխարհաբ, այժիշ էր ստանում քողերական միախնդրների 1871 թ. հունվարի 1-ից չորս էջով և դարձյալ Իբրահիմ Սարգիսի խմբագրությամբ հրատարակ նետած պատկերազարդ «Փառաք ալ-սուրհ ալ-մունիր» («Առավոտյան լուսաստղ») ամսաթիթից և հունվարի 10-ից ութ էջով նրան հետևած «ալ-նաշրա ալ-նուբուդյա» («Շաբաթօրյա հրատարակություն») շաբաթաթիթից: Երկրորդ հոսանքին լուրջ թևակոխություն էին բերում 1867 թվականից լույս ընծայվող «Ալմալ շարիբաթ մար Մանսուր զը Պոլ» («Մուրթ Մանսուր զը Պոլի ընկերության գործեր») եռամսյան, 1870 թ. հունվարի 1-ից սապարզ իջած «ալ-Մաշրաս ալ-վատիկանի ալ-ար ալ-յասատիլլուն» («Իրանական հայերի վատիկանյան ժողովածու») հանդեսը և մանավանդ սրան նույն թվականի սեպտեմբերի 3-ից հաջորդած «ալ-Բեշր» («Ավետարեք») շաբաթաթիթը (1872 թ. դեկտեմբերից՝ չորս մեծագիր էջով), ինչպես և կրթահամայնքային այլ միջնադարաման հրատարակություններ, որոնք լուսավորական բարոյի ներքո իրականում խավաբամիտությունն էին ամրապնդում (169, հտ. 1, 70—73 և հտ. 2, 18—21):

Բուսթանիական մամուլի համար հիմնական հոգսերից մեկը ալ-Շիդիակի պրոսական թերթի վնասակար զաղափարախոսությունից սիրիական ազգաբնակչությունը պատվարելն էր: Ասենք, որ Բ. Հասունից «ազատված» ալ-Շիդիակին չէին անհանգստացնում արաբական երկրամասերի կենտրոններում լույս տեսնող պաշտոնաթիթերը: Նա մի կերպ հանդուրժում էր նաև կիսապաշտոնական, Կրիսոկու բառերով ասած՝ «առտաձյական» ալ-Խուրիթի «խիսա թուրքանպատ» թերթին (116, 576): Բայց ա՜ն հանձին գիտնական-բանասեր Բ. ալ-Բուսթանիի, նա անմիջական վտանգ էր տեսնում լեղվարան-բանասերի մեկնիչյան իր հեղինակությունը, իսկ հանձին նրա թերթերի՝ անխոսափելի ախոյաններ իր թերթի արաբական աշխատանքում հասարակական-քաղաքական կյանքի օրենսդիր-առաջնորդի հանգամանքին և պանիսլամական քարոզի հաջողությունը: Եվ ոչ առանց հիմքի:

Բանն այն է, որ բուսթանիականները եկն ի վիճակի չէին բացահայտով գրոհելու ալ-Շիդիակի հասարակական-քաղաքական հայացքներ վրա, ապա կարող էին անսրբի կացնա՛նքնել նրա արաբագետ-բանասեր խորքորմա հավակնությունները: Եվ ա՜ն 1870—1871 թթ. ֆրանս-պրոսական պատերազմի կապակցությամբ առաջնորդող հողվածներով թե զեղոններով իր քարոզի աշխուժացրած ալ-Շիդիակը 1871 թ. հրատարակում էր նա «Գունիթ ալ-թայիթ» («Ինքնուսույց») խորագրված արաբերենի բնթվանաթյունը, որը որոշ իմաստով հանդուցյալ էր. ալ-Յադիչի բերականագիտական «քրիստոնեական» ձեռնարկների «մահմեդական» հակակշիռն էր և որը անմիջապես օսմանյան ու եղիպտական կրթական միեխտությունների կողմից հանձնարարվում էր որպես պետական զարգացող զուսպիրը: Չոր բանասիրական գործը հաջողպես շարունակող երիտասարդ Իբրահիմ ալ-Յադիչին, անկասկած ալ-Բուսթանիի քաջալիբաներով, «ալ-Չինհանում» հանդես էր գալիս մի հողվածով, որում սպանիշ բննադատությունն սկսելով ալ-Շիդիակի 1867 թ. լույս տեսած «Գիշերների զաղտիքը» բառարանագրական աշխատանքից, հասնում էր մինչև «Ինքնուսույցը», շնորհալով հայանյիվ բրբրել նաև, գոնե բանասիրական հողի վրա, հեղինակի հասարակական-քաղաքական հայացքները զրևորող առանձին գրական ստեղծագործություններ: Ժամանակակիցների վկայությամբ «խոցված ու կատաղած» ալ-Շիդիակը այլ կը չէր պոնում, քան որպես պատասխան շարագրել 110 մեծագիր էջերով իր ամբողջ գիրք՝ «Մուվան ալ-շաշի ֆիլ-նազ ալա Իբրահիմ ալ-Յադիչի» («Իբրահիմ ալ-Յադիչիի հերթիտ գործում թախտողների զվարճանք») խորագրով, որը 1872 թ. Պոլսում

լույս էր ընծայում որպէս զպոի լրագրող Միխայիլ Էֆենդի Արզ ալ-Սեյիդ ալ-Մըսրիհ հեղինակութիւն, թնայեալ գրքի հեղինակի խնկութիւնը ժամանակակիցներից ոչ որի համար գաղտնիք չէր: Եվ ոչ միայն այն պատճառով, որ զպոի էֆենդին Կահիրեում ծանոթ էր որպէս անգղերեկի ուսուցիչ և ոչ երբեք զրոգ ու մանկանդ թանասեր (նրանից մեզ ճատած երկու անուն գրքից հռչակավորը երկհատոր հաստափոր մի ճատան է հռչակագրութեան վերաբերյալ), որ նրա հերքողական էլ լույս էր տեսել շիդիական տպարանում: Կար նաև սկներերուն շիդիական ունի իրողութիւնը, գրքում անպարկեշտ, գրավոր խոսքում անթույլատրելի արտահայտութիւններով անարգում էր հանգուցյալ Ն. ալ-Յազիշիի հիշատակը, խծածվում էր նրա գրական ու գեղարվեստական վաստակը, շմտուեսալով, անշուշտ, Բ. ալ-Բուսթանիի անձն ու գործը և վերջապէս «երեսխա» Ի. ալ-Յազիշիի հողովածը (116, 575—580; 159, 1323):

Բէյրութի Նահդայական շարժման շրջանակներում բուսթանիական հոսանքը ամենամարդաշատն էր: Նրանում կենտրոնականն այնն էր. ալ-Բուսթանիի շուրջ համախմբված էին հոր աչ թաղուկը հանդիսացող Սեյիմը և եզրորոգի Սուլեյմանը, շէյխ Յ. ալ-Ասիբը, գրական հավանուցիւններ ունեցող բուրժուաներ Փաղալլա Գաղզուգին, Արզալլա Շերիխ և Խալիլ Ռեզալի, գրողներ Շահին Սադիբը, Իբրահիմ Բիհուլը և Խալիլ Սարգիսը, Դահդահ, Շուքրը և այլ առետրավաշխատն տոհմների գրասեր ներկայացուցիչներ: Սակայն այն շուրջ զգեբրում էին նաև մի ամբողջ փաղապոջ երիտասարդ մտավորականներ, հիմնական մասով Սիրիական երկրորդ դիտական ընկերութեան, այնուհետև նաև նորաստեղծ «Գրականութեան ժողովը» ընկերութեան անդամներ: Սրանց շարքում գերակշռողը հասկանալիորեն մեզ ծանոթ տոհմերի նորահաս ներկայացուցիչներն էին. ալ-Յազիշիներից Իբրահիմն ու Խալիլը, ալ-Բուսթանիներից Սեյիմն ու Սուլեյմանը, ալ-Խուրիներից Փրանսիական հյուպատոս Նասմանը, Նակկաշիներից Սեյիմը, Բեյճումներից Հասանը, Քուենյիներից Միշելը և այլք: Նրանց կողքին, սակայն, հայտնվել էին նոր տոհմանուններ կրող բազմաթիվ երիտասարդներ. Ադիբ Իսհակը, Յակուբ Սարուֆը, Փարես Նըմը, Հալսպից Փրանսիս և Արզալլա Մարաշուներ, Տրիպոլիից Զորը-Յանի Պապասուպուտն, Ալեքսանդրիայից բանկի տնօրէն Ռուֆայիլ Խուրիս և ուրիշներ:

Երիտասարդ այդ սերունդը, որ իր գրական-մշակութային և հասարակական-քաղաքական միտութիւնը մեծավասամբ բուսթանիական մամուլի ավազանում ստացած լինելով, իր հասցեին հաճախ էր լսելու «ալ-Բուսթանիի գրական խմբակի տղաներ» անվանումը, իրականում

ավելի ու ավելի անբավականութիւն էր զգալու այն հանգամանքից, որ ոչ միայն «մուսլիմի» թերթերում համարյա որպէս կանոն Սեյիմից շարադրվող ու հաճախ նաև ստորագրվող (156, հտ. 4, 249) առաջնորդողները միայն զնպից զնպք էին դրսևորելու քաղաքացիական որոշակի համարձակութիւն (116, 583), այլ «մուսլիմի» ինքը ավելի ու ավելի էր փարհուլ Օսմանականութիւնից և գործը հասցնելու էր մինչև Արզալլա Համիդի հետ որոշակի ներդաշխակութեան:

Նոր սերնդի հասարակական-քաղաքական հայացքներն ու իդեալը և հանուն այդ իդեալի ծավալած գործողութիւններն արգարամտորեն զնահատելու համար անհրաժեշտ է նախ և առաջ զոնն ընդհանուր գծերով պարզել, թե որո՞նք էին բուսթանիական այն հայացքները, որոնցից անբավական ու դժգոհ էին և ուրեմն գրանցից ավելի ու ավելի վճռականորեն խզվում էին «Գրականութեան ժողովը» ընկերութեան առավել արմատական անդամները՝ Ա. Իսհակի գլխավորութեամբ:

Բ

Իր ժամանակին Լ. Զուրեհեկը, «ալ-Զինան» հանդեսի էջերում մեկուկես տասնամյակի ընթացքում հրատարակված հոդվածների վերլուծությամբ, վեր է հանել Բ. ալ-Բուսթանիի ավագ որդու և գիտական ու հրատարակախոսական գործում զխաժոք աշակցի՝ Սեյիմի (1848—1884) հասարակական-քաղաքական հայացքները (տե՛ս 274): Հանդեսի հավաքածուների ղովարամատչելիութեան պայմաններում կէինը, հայր ալ-Բուսթանիի հայացքները պարզելիս, ստիպված է եղել հենվելու որդուն նվիրված ուսումնասիրութեան մեջ շարադրված ավալներին (119, 57—58): Հարկադրաբար որդեգրված այդ հենարանը մենք ևս կատարելապէս վստահելի ենք համարում ոչ միայն այն հիմանը, որ բուն իսկ հոր՝ Բուսթանիի հայացքները հետազոտելիս, Արու Մանենն ևս հանգել է այն եզրակացութեան, որ «ալ-Զինանում» առաջնորդողները ստորագրում էր որդի Սեյիմը, սակայն փաստորեն գրսևորում էր խմբագրապետ հոր հայացքները (195, 295): Կա մի այլ՝ անառարկելի իրողութիւն, որի հատկին է միայն առկա Արու Մանենի հաստատման մեջ:

Ինչպէս «Պարտեզները» («ալ-Զինան»), այնպէս էլ «Պարտեզը» («ալ-Ջաննա») թե «Պարտեզիկը» («ալ-Ջուննեյնա») Բուսթանիների տոհմական «բոստանն» էին և որպէս կանոն ղովար, եթէ ոչ անհուսալի գործ է հոր, սրբո թէ տոհմի այլ անդամների կողմից այդ «բոստանում» անձնապէս ներմանված մտավոր-մշակութային բոլոր հունդերը ճշգրիտ

պատկանելիությանը զատորոշել փորձելը, մանավանդ որ տպագրված նյութերի զգալի մասն իրոք էլ անտորագրի էր: Այդ պատճառով է, որ վերոհիշյալ պարբերականները «բուսաբանական» անվանելիս մենք հակված ենք ոչ թե սոսկ ավագ ալ-Բուսանիին, այլ՝ հավաքաբար տոհմի բոլոր անդամներին նկատի ունենալու, հետևաբար և Երուսթանիական հայացքներին՝ ներքո միավորելու անվազան հայր և որդի Բուսանիների հայացքները:

Արդ, ի՞նչ հայացքներ էին գրանք, սոցիալական ի՞նչ խմբից կարող էին ծագել և ի՞նչ խմբի հասցեագրվել:

Այնքան, որքան «ալ-Ջինանի» հավաքածուներին անմիջականորեն հաղորդվելու հնարավորությունից զուրկ ենք եղել նաև մենք ու ձեռքի տակ ունեցել ենք երկզարթաթևերի համարներից աննշան մի մաս, այս՝ անաչին ու մեզ համար էական հարցին պատասխանելու համար ապավինելու ենք ժամանակակիցներից արևելագետ Ֆոն Քրեմերի հետաքրքիր վկայությանն այն մասին, որ «ալ-Ջինան» «անձեղ հանդեսը» Բեյրութի ազգաբնակչությունը երկու երրորդը կազմող և «սուևուրի կամ մի այլ զարմուռների նվիրված», հետևաբար «ընդհանուր առմամբ ունեվոր» քրիստոնյաների տներում աղթագրքի կողքից անպակաս էր: Եթև շնտանանք, որ Ֆոն Քրեմերին «ամենից շատ զուր էր գալիս սիրիական քրիստոնյաների պարզ, իսկապես նահապետական կյանքը», որից նա «ալ-Ջինանին» անբաժանելի էր համարում, մեկ էլ այն, որ Բեյրութում «անգո էր կիրթպական մեծ քաղաքներում բույն զնոզ որքան զղվելի, նույնքան էլ վատնզավոր պրոլետարիատը» (119, 582), ապա հասկանալի կդառնա ավատատիրություն-դրամատիրություն կոմպրոմիսի գոյր զեղ-մանացի դրամական բարձրի հասարակական-քաղաքական իրնզուր, որի նմանակը ընդհանրապես սիրիական, հատկապես Բեյրութի քրիստոնյաների շրջանում գտած լինելու ուրախությունն էր գրսևտրում նա, այլ իդակին էլ պատշաճող հանգու հայտարարելով «ալ-Ջինանը»:

Բարսի Ֆոն Քրեմերի իրնզուր, ինչ խոսք, բուրժուական էր, սակայն Մարքսի և Էնգելսի կողմից «Կոմունիստական կուսակցության մանիֆեստում» մատնանշված. «բուրժուականից զարգացման այն աստիճանը», որում կապիտալիստները զեն չեն հասել տիրապետության, հետևաբար ի վիճակի չեն «խորտակել բոլոր ֆեոդալական, նահապետական, իդիլիական հարաբերությունները», առ առավելն «միապետության հարկատու երրորդ դաս» են, հետևաբար զեն ձեռնող չեն տվել իրենց իսկ կոած գները հենց իրենց զեմ ուղղող պրոլետարիատին (1, 35): Առաջ անցնելով ասանք, որ Սկլիմ ալ-Բուսանին իր ստեղծագործությունները եղա-

փակող «Մամիյա» վեպում (1884 թ.), Արևելքին շպատշաճող արևմտյան տեսնությունների թվին էր գասելու պրոլետարիատի գաղափարախոսությունը՝ սոցիալիզմը, որպես միտական հերոս ընտրելու էր «սոցիալիստ-պրոլետարի», որը կազմակերպելու էր սիրո հարցում երջանիկ իր սիրտյանին սպանող «սոցիալիստների մի ավագակախումբ» (103, 44):

«Ալ-Ջինանը» գասակարգային թև «ազգային» դրամակցության մակարդակով, ուրման և հայրենասիրական ոգու շեշտագրման գծով «Էադիկաթի» համեմատությանը անկասկած մի աստիճանի բարձր էր կազմանած: Միաժամանակ, սակայն, մի տասնամյակ առաջ «Նաֆիրի» էջերում բացահայտված Օսմանականությունն էլ նրա էջերում էլ նոր աստիճանաձգվել էր բարձրացված: Ինչո՞վ բացատրել պարագորսային թվացող այդ իրողությունը:

Եթև մտանայինք, որ խոսքը զենու է նահգայի կենտրոնական սյունիքից մեկի ազգային-մշակութային կարևոր մի ձեռնարկման մասին, ապա հեշտագույն բացատրությունը կլիներ հրապարակագիր ալ-Բուսանիի՝ մրցակից ալ-Խուրիին միավզելու և իշխանությունների կիսապաշտոնական խոսակի հանգամանքը յուրացնելով լրագրական շուկային մենատիրույն եռանդից կառչելը: Սակայն պարագոքս սոսկ բուրժուական միջավայրի համար սովորական «մարդկային թուլություններ» ազդակով բացատրելու համար հարմարներից չէ և պահանջում է խորամուխ լինել ինզորի հասարակական զուպանակների մեջ:

Նաֆիրի» նյութերի հետազոտումը Աբու Մանենին հիմք է տվել պնդել, որ 1860—1861 թթ. ալ-Բուսանին համայնքային միասնությունը հակադրում էր հայրենասիրական միասնությունը, սակայն «սառի զզուշություն» վերջինս բողոծածիցու էր Օսմանականությանը: Ավելին. ըստ Աբու Մանենի, 1860 թ. կոտորածներից անմիջապես հետո և ֆրանսիական ռազմական միջամտության պայմաններում ալ-Բուսանին «օսմանյան վարչակառավարումը համարում էր երաշխիք»՝ մի կողմից սիրիական քրիստոնյաների համար «ընդզեմ մահանգական կամ դրուզ արբենիվություն», մյուս կողմից էլ ընդհանրապես Սիրիայի և սիրիական արարների համար «ընդզեմ օտար միջամտությունների և տիրապետության» (195, 293):

Աբու Մանենի հաստատման օգնությանը զգվար չի լինի «Նաֆիրի» Օսմանականության մեջ իրոք էլ հաստատել նահգայականների և թվաշատ թև համոզմունքայնությունը («Երաշխիք ընդզեմ...»), և՛ փոքրամասնական թևի տակտիկայնությունը («սառի զզուշություն»): Օսմանականության նկատմամբ երկակի վերաբերմունքի 1860—1861 թթ. հաս-

տատապես երկմիասնականացումը դժվար չէ բացատրել Յուազ փաշայի քննիչ հանձնաժողովի ներկայությամբ և տեղաբնիկ թե քուրդ շարքաբարբերների նկատմամբ խիստ պատժամիջոցներով, ֆրանսիական զինարշավի հարցում որոշ մայրաքաղաքների (առաջին հերթին Բուսթանիեն-բին սրտամոտ Լոնդոնի) հակառակամտությունը ու մյուս հանգամանքներով, որոնք առավել կամ նվազ աստիճանի ճշտորոշում էին նաև «Հադիկաթ ալ-ախբարի» դիրքորոշումը:

Այդ հանգամանքները 1870 թ., «ալ-Ջինանի» լույս ընծայման օրերին առկա չէին: Սակայն տվյալ պահին դժբախտաբար առկա էր մի այլ հանգամանք, որ բուսթանիական Օսմանականությունը «ալ-Ջինանի» էջերում էլք կարող նոր որակի չհասցնել և համոզմունքայնություն չհանգեցնել, աննվազն շխտընդոտել 1870-ական թթ. սկզբների «մուսլիմի» մոտ բողոքել սկսելիք Արաբականության հետագա փթթումը. դա՛ ալ-Բուսթանիի և օսմանյան աստիճանավորության որոշ ներկայացուցիչների նախորդ տարիներին ավելի ու ավելի բարելավված հարաբերություններին Բեյրութի վայրի Մեհմեդ Ռեշիդ փաշայի օրոք որոշակի սերտացումն էր, ինչը ժամանակի մամուլի նյութերով փաստագրված է, նույնիսկ՝ հետագային վերածումը սրտակցություն, ինչը դեռ կարիք ունի համապատասխան նյութերով մանրամասն փաստագրման:

Ճիշտն ասած, նախընթաց ժամանակաշրջանում ալ-Բուսթանիի և օսմանյան իշխանավորների փոխհարաբերությունների վերաբերյալ մեր պատկերացումները բավականին աղոտ են: Համենայն դեպս հաստատորեն պետք է, որ նա Հաթթի-հուսայունը զնահատելով որպես բրիտանականների «աղատուություն շնորհող» ակտ, հրապարակակնորեն շնորհակալություն է հայտնել և իր համարարությունը հավաստել Արզուլ Մեջիդ սուլթանին (26, 40), ինչը որ բնականոն ու հասկանալի երևույթ էր 1850-ական թթ. վերջերի բեյրության նահաջակական միջավայրի համար: Հայտնի է, նաև, որ ալ-Բուսթանին իր զուլա գործող բառարանի երկու հատորները (տպ. Բեյրութ, 1867 և 1870) լույս է ընծայել Արզուլ Աջիդ սուլթանին գովարանող մի ջերմ ընծայականով, իսկ սուլթանն էլ հեղինակին պարգևատրել է «Մեջիդիեի» երրորդ կարգի շքանշանով և 250 ոսկեդրամով (169, հտ. 1, 90: 157, հտ. 2, 27): Որպես օսմանյան մտավորական առօրյաում սովորական երևույթ, դա ևս, ինչ խոսք, բոս ինչպես մեծ բան հուշել չի կարող:

Ալ-Քիբրուլին, միսիոներների հետ նահաջակական գործչի փոխհարաբերությունները հատուկ հետազոտության ենթարկելիս անբրազառնալով նաև թուրքական իշխանությունների հանդեպ նրա վերաբերմունքի

հարցին, հաստատել է, որ ալ-Բուսթանին ոչ մի առիթ չի փախցրել օսմանյան սուլթանին թե նրա տիտղոսավոր ներկայացուցիչներին իր համարմունքները ցուցադրականության աստիճանի բացահայտորեն կրաշավադրելու (268, 170): Այդ խոնարհումներն էլ, անկասկած, այնքան անբնականոն չէին արար մտավորական հպատակների միջավայրում և կարող էին թելադրված լինել ինչպես համոզմունքից, այնպես էլ, ինչ-որ չափով, տակտիկայից:

Փորք-ինչ ավելի նշանակալից է ժամանակի մամուլում վկայված այն փաստը, որ Բեյրութի օսմանյան աստիճանավորները անտարբեր չեն եղել բուսթանիական «ազգային դպրոցի» նկատմամբ և նույնիսկ վայրեն հարկ է համարել անձամբ լինել կրթարանում ու նրա հիմնադիր-տնօրենին խորհուրդ տալ՝ «իրեն սկզբունք դարձնել հայրենիքի և պետության շահերին ներգաղչնակ ճիշտ հայրենասիրությունը» (195, 295): Այս փաստըն էլ առ առավելի կարող է հուշարար լինել այն մասին, որ թուրքերը գուցե թե քան բուսթանիական Օսմանականության մեջ համոզմունք-տակտիկա երկմիասնականությունը որսացել էին և փորձում էին նահաջական գործչին կանգնեցնել էպպես ու բացառապես համոզմունքային Օսմանականությունն ուղու վրա:

Հավանական պիտի համարել, որ 1870 թ. այգպիտի ուղու վրա ալ-Բուսթանիի ոտք դնելու գործում իր որոշակի զբն է ունեցել համազոր-ժակցությունը Բեյրութի նահանգապետ Մեհմեդ Ռեշիդ (Մոհամմեդ Ուլուզդի) փաշա Շիրվանիի հետ, համազորժակցությունը, որը շարունակվել է անվազն մինչև 1871 թ. սեպտեմբերին վայրի պաշտոնազրկումը վիել է անվազն մինչև 1871 թ. սեպտեմբերին վայրի պաշտոնազրկումը մեծ վեզիր նշանակված Մահմուդ Նեղիմի կողմից: Մ. Ռեշիդի «բարբար ձեռք ուղի հարկից Պարտեզների առաջ» և նա է ալեգպանը, որ «սունկեց Պարտեզի ծառերը», մի քանի տարի անց բառախալով խոստովանել է անձամբ ալ-Բուսթանին իր «ալ-Ջինան» և «ալ-Ջաննա» թերթերին ակնարկելով (33, Գ տարի, 1873, 363):

Այն փաստը, որ Ռեշիդ փաշային նահանգապետի պաշտոնից նստեցնելու մեծ վեզիրը ծայրահեղ հետադիմական էր և որ շուրջ հինգ տարի անց, արդեն ուրիշ էջանդի (արտաքին գործերի մինիստր) դարձած, փաշան մասնակցելու էր Արզուլ Աջիդին տապալելու գործին, կարող է այն պարտանքի առաջացնել, որ ալ-Բուսթանիի հովանավորը առաջադեմ բարենորոգչական գործիչներից էր, հետևաբար և «մուսլիմի» մոտ Օսմանականության հիմնավորման հարցում նրա ներգործությունը կամ Օսմանականության հիմնավորման հարցում նրա ներգործությունը կարող էր զրական երանգներ ունենալ: Իրականությունը բողոքովին այլ էր. Ռեշիդ փաշան պարզապես հակադրված թանգիմաթական էր, վերնախա-

վային-մակերեսային վերափոխություններով սուլթանական-թուրքական տիրապետությունը վաճառավորելու գործի շեքով կողմնակից, իր համոզմունքներով ամեն մի իսկական բարենորոգության, առաջին հերթին սահմանադրության ծրագրի կատարի հակառակորդ։ Որպես այդպիսին էլ նա, Մուրադ V-ի գահակալությունից երկու շաբաթ անց, ռազմական միևնույն շուտան Աուտի փաշայի և այլ հակասահմանադրականների հետ սպանվեց միջնատական Չերքեզ Հասանի կողմից, Միդհատի իսկ ազարանում, կառավարության անդամների փոթորիկու մի նիստի ժամանակ։

Ըննց այդ տեսակետից էլ առանձին հետաքրքրություն կարող են ներկայացնել մինչև 1871 թ. սեպտեմբերը՝ մինչև Ռեզիդ փաշայի Բեյրութից մեկնումը «այ-Ջինանի» հասարակական-քաղաքական բնույթի հայացքները, որոնց վերաբերյալ բարեբախտաբար որոշակի նյութ տեսնելը Գանեղով, որ կաշարությունը թաղանթականների ղեկավարման ներքո բարեշրջվում է, այ-Ռուսթանի հանձն էր օսմանյան պետության նկատմամբ հավատարմություն քարոզում,—այդ նյութերից կեննելով գրել է Աբու Մանեն և անմիջապես էլ ավելացրել. «Նա հավանաբար մեկն էր այն սակավաթիվ սիրիացի քրիստոնյաներից, որոնք եվրոպական որևէ մեկ տիրապետություն աննպատակ էին համարում Միրիայի ապագայի համար» (195, 295)։ Այլ խոսքով, ըստ Աբու Մանենի, այ-Ռուսթանին 1870-ական թթ. սկզբին արդեն Օսմանականությունը իրան էր դարձրել և բացառապես համոզմունքի թելադրանքով ժառանգորդվելով քաղաքական և բարոյաբարխոսության՝ սուլթանական-մահմեդական գերիշխանության երկրորդական-քրիստոնեական ամեն մի այլընտրանքին հրդվյալ հակառակորդն էր։

Իրականությունն այդպե՛ս էր, արդյոք, և դրական պատասխանի ղեկավարում մի՞թե չի խաթավի այ-Ռուսթանի տեղը արաբական լուսավորականության առաջամարտիկների ղլխամասում, որտեղ, այն էլ առավել պատվո անկյունում, սովորաբար հակված են նրան տեղադրել շատ արաբազետներ։

Հասկանալի է, որ այ-Ռուսթանի հիմնական մտավոր-մշակութային իրավոր արաբական նահա-Վերածունդն էր, մշակութային վերածնությունը՝ Սիրիայի շրջանակներում և սիրիական ամբողջ ազգաբնակչության աստիճանաշափով։ Այս իմաստով էլ «այ-Ջինանի» բնականաբար պիտի ունենար լուսավորական որոշակի առաջարկներ. նպատակ Սիրիայում, նաև արաբական մյուս երկրամասերում, գիտելիքների տարածման և ընդհանուր առաքելության, ըստ որում. «Նշմարտություն

ու երկրի շահերը» սկզբունք դարձնելով ոչ թե ծառայել կրոնազգայնական որևէ խմբի, այլ. տևապես կանգնել «հայրենիքի (վաթան) և ժողովրդի (զաում) կողմում» (33, Ա տարի, 1870, 515—516)։

Ինչ խոսք, որ մշակութային վերածնությունը այ-Ռուսթանի կարծրով ինքնանպատակ չէր, բնայ։ Այդ վերածնությունը մեր պայմանավորված սիրիացիների ընդհանուր առաջնությամբ, Սիրիայի լավագույն սպազան, որի հիմքը, ըստ այ-Ռուսթանի, սիրիական ազգաբնակչության շրջանում հավաքական ինքնագիտակցության զարթոնքն էր։ Հրամայական անհրաժեշտություն եղող ինքնագիտակցության զարթոնքն էլ պետք է հանգեցնեք արաբական ինքնության նվաճման։ Այդ ինքնությունն, իր հերթին, ոչ այլ ինչ էր, եթև ոչ արաբական ազգին պատկանելություն։

Այ-Ռուսթանի մոտ արաբական ինքնության՝ արաբական ազգին պատկանելիության հանգող կենտանները հասկանալիորեն բավականին շփոթ են ու խառնափնթոր, սակայն և այնպես կարելի է նրա պատկերացումները ինչ-որ շափով հաստակացնել։ Նրա կարծիքով «մեզանից (սիրիացիներից—Ն. Ն.) շատերը սկզբնապես էլ պատկանել են արաբական ազգության (չինսիյա)»։ Ուրիշները, ճիշտ է, ունեցել են որիշ «բացյալ ցեղային ծագում», սակայն ներկայումս պետք է կարողանան «քարձրից նայել անցյալ ցեղային ծագման և ընդունել ազգային մեկ ինքնություն (կամ՝ մեկ չինսիյա-ազգություն), այն, որ «վերջինն է գերակշռել մեր երկրում և որի լեզուն ու սովորությունները մենք որդիորդել ենք»։ «Դա արաբական ազգությունն է (չինսիյա)».—համոզված պնդել է այ-Ռուսթանին (33, Ա տարի, 1870, 673—674)։

Ազգը (ուժմա),—գրել է նա,—հարկ է սահմանել որպես մի ժողովուրդ, որը միավորված է մեկ ազգության (չինսիյա) մեջ և որ լրացնում է «մի երկրում ապրելու և մեկ ու նույն լեզվով խոսելու» պայմանը։ Նրա կարծիքով այս հիմամբ են ազգ կազմում ֆրանսիացիները կամ գերմանացիները (33, Ա տարի, 1870, 642)։ Նույն հիմամբ էլ այ-Ռուսթանին մեկ և նույն երկրում ապրող ու մեկ և նույն լեզվով խոսող սիրիացիներին դիտել է որպես ինքնություն ազգ։ Ինչ վերաբերում է արաբական ազգին, ապա այ-Ռուսթանին չի կասկածել, որ սիրիացիներն արաբներ են, այլ խոսքով սիրիական ազգը մասն է կազմում մի ավելի մեծ՝ տերիտորիալ ու լեզվական հողի վրա միասնական արաբական ազգի։ Արաբական ազգը չի կորել, այլ լավ կորել է կորցրել և նվազել,—պնդել է նա, համոզված, որ այդ ազգը կարող է վերականգնվել շնորհիվ «միության, հայրենասիրական միասնության (ուսրա վոթանիյա) հա-

մայատասխանող ազգային միասնության (ուսար ջիսիայա)» (33, Ա տարի, 1870, 675)։

Արարական ազգային միասնության հիմամբ հայրենասիրական միասնություն ստեղծելու և արարական ազգը վերականգնելու իդեալից էլնելով էլ ալ-Բուսթանին հակադրվել է ինչպես սիրիական կոնֆեսիոնալիզմին՝ կրոնազավանական բազմազան համայնքների ինքնուրույնության իրողության, այնպես էլ մանավանդ օսմանյան՝ Բուրջբքի առաջնայնության մոլորափոխ (սուննի) մասնագիտությունների գերակշռությունն սովոր համայնքայնությանը։

«Ալ-Ջինանի» առաջնորդողներից մեկում, որը խորագրված է «Դարի ոգին», ալ-Բուսթանին XIX հարյուրամյակի համար բնութագրական է համարել հավասարության, լիակատար ազատության և առաջադիմության՝ մարդկային պատմության մեջ նոր էր բացած Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության այդ և այլ գաղափարների տիրապետությունը։ Դարի ոգին ֆելագրում է հետևել քաղաքական այդ սկզբունքներին, իսկ կրոնի միջատմությունը աշխարհիկ այդ հարցերին՝ դեմ է դարի ոգուն։ Կրոնն բոս ինչպես «չի արդելում աշխարհիկ հարցերում հետևել դարի ոգուն», — պնդել է նա, զոնելով, սակայն, որ հանգամանքների բերմամբ սոցիալական և քաղաքական կյանքն սկսել է հենվել կրոնական միասնության վրա։ Ժամանակն է, սակայն, որ դարի ոգուն համապատասխան այդ միասնությունը փոխարինվի հայրենասիրական միասնությամբ (33, Ա տարի, 1870, 385—387)։

Կրոնազավանական միասնությունը, ինչպես էլ զուսպ և զգուշավոր, չէր կարող դուր գալ ընդհանրապես մասնագիտական պահպանողականության և մասնավորապես պանիսլամական հետադիմության։ Եվ պատահական չէ, բնավ, որ ալ-Բուսթանիի հայացքները ալ-Շիդիակի «ալ-Ջաուսիթ» էջերում հաճախ են խիստ բնադատության ենթարկվել՝ հատկապես սիրիական-մասնագիտական պահպանողականության միջնաբերդ Դամասկոսի այլմաների, այդ թվում շեյխ Քաշիբ ալ-Ջուսսիբի կողմից։ Հետաքրքրությունից զուրկ չի լինի նշել, որ խավարամիտ իր ընդդիմախոսներին ալ-Բուսթանին անվանել է «ճշման և բռնակալության զորաբանակ», միաժամանակ շեշտելով. «Ես չեմ վախենում նրա գրոհներից» (33, Ա տարի, 1870, 641)։

Ալ-Բուսթանին մի անգամ չէ, որ վերադարձել է դեպի համայնքայնության հարցը և ընդգծել, որ կրոնական միասնությունը մեկ տասնյակից ալիքի միմյանց կոկորդ կծողը եսամբ համայնքների միջև մասնատված սիրիացիներին դատապարտում է հետամնացություն և առաջ-

նորում դեպի արդես ու կործանում։ Մականյ դա նախկին կառավարողների քաղաքականության հետևանքն է լով, — պնդել է նա, — անցյալից ժառանգություն մնացած և ներկայումս հայրենասիրական միասնությունը փոխարինելի մի ախտ (132, Ա տարի, 1870, 643—645)։ Եթե սիրիացիք առաջադիմություն են նկրտում, ապա չունեն «հաջողության մի այլ ուղի», քան՝ հրաժարվել կրոնազավանական միասնությունից և «հարել հայրենասիրական միասնության, միավորվել արարական միասնության (ուսար արաբիյա) մեջ» (33, Ա տարի, 1870, 674—675)։

«Հայրենասիրական միասնությունը» «արարական (արարների) միասնության» հետ նույնացնելն արդեն աննախընթացորեն նոր քաղաքական մի ամբողջ զավանանք, ֆելուզ սաղմնային վիճակով՝ Արարականության իսկ էր, որը զարմանալիորեն չէր պատշաճում նահաջակականների մեծամասնության (այդ թվում և հենց իր՝ ալ-Բուսթանիի) կողմից որդեգրված քաղաքական զավանանքին՝ Օսմանականության, քանի որ վերջինիս համար «Հայրենասիրական միասնությունը» նույնատեղում էր օսմանական (օսմանցիների) միասնությունը։ Հետո՝ նշանակում է, որ ալ-Բուսթանիի Օսմանականությունն իրականում 1870-ական թթ. սկզբին չի ունեցել այն որակը, հետևաբար և «ալ-Ջինանի» վրա օսմանյան աստիճանավորների (այդ թվում Թերթի հովանավոր Ռեշիդ փաշայի) ընդհանուր առմամբ անկասկածիլ ներգործությունն էլ չի եղել այն ուժի, ինչ նկատարել է Աբու Մաննեն։

Այդ այդպես լինելով հանդերձ, նահաջակների մշակութային իր իդեալը հետապնդելիս ալ-Բուսթանին չէր կարող, հակապես օսմանյան աստիճանավոր զավանակություն հետ ներդաշնություն պայմաններում, իրեն քաղաքական իդեալ Օսմանականությունը շարժանել։ Եվ սակայն արարական-մշակութային և օսմանական-քաղաքական իդեալներն անխոստափելիորեն խաչաձևվելու էին, քանի որ լուսավորական նահաջակների համար մշակութային իդեալն անպայման ազգային-մշակութային էր վերաճելու։ Լուսավորականությունը հանգած նահաջակականությունը, մերժելով կրոնազավանական միասնությունը, հայրենասիրական միասնության ճանապարհին ի վերջո անպայման պիտի կանգներ «սիրիական ազգ-արարական ազգ-արարական միասնություն» հասկացությունների ճանաչման և որդեգրման փաստի առաջ։ Իսկ այդ հասկացությունները զեմընթաց էին Օսմանականությունից բխող և կայսրության միջնադարաբարյոք հասարակական-քաղաքական առօրյայում առավել կամ նվազ շարժով այլ անպայման կրոնազավանական (մասնիդական) միասնությունն ենթադրող հայրենասիրական-օսմանյան միասնությանը։

Այս կապակցությամբ արձանագրե՞նք, որ իր առավել բարեօճե՞ն նոր-օսմանական տարբերակում իսկ թուրքական Օսմանականությունը ոչ միայն յամբողջական զգալիցվող «Նալբանդարական միասնությունը» հակադրում էր ճնշված ժողովուրդների ինքնուրույնացման միտող ազատագրական շարժումներին (129, 83—84), ինչը որ զեռ հասկանալի էր, այլև ն. Քեմալի գրչով նախ տեսականորեն հիմնավորվում էր «ուսմենի» օսմանի» շրջանակներում թուրքերի տիրապետող դիրք գրավելու իրավունքը (124, 128—129), ապա և ի վերջո անխուսափելիորեն օսմանականացվում էր Պանիսլամականության, ենթադրելով թուրքերի ղեկավարության ներքո կայսրության բոլոր մահադականների միավորումը (249, 331—332):

Եվ այստեղ է, որ թեկուզ զմիարությունը, փորձում ենք հասկանալ որբերգական այն երկփեղկումը, որին անխուսափելիորեն մատնվել է ալ-Բուսթանին, երբ նախասահպանակ՝ 1850-ական թթ. վերջի և 1860-ական թթ. հավանաբար համադրմանը այն իր Օսմանականությունը 1870-ական թթ. սկզբին ավելի ու ավելի անպատշաճ է դուրս եկել իր ազգային-մշակութային իդեալին: Այդ երկփեղկման մեջ էլ, համենայն դեպս, ալ-Բուսթանին զո՞նե մի կարճ ժամանակ մնացել է «մուսլիմ» վարպետ և ուսուցիչ՝ քանի որ նրա համար Օսմանականությունը, 1870-ական թթ. առաջին տարիներին, շվերածվելով տակտիկականի (ինչպիսին լինելու էր երեկվա իր սաների՝ «Գրականության ծաղիկ» անդամների համար), ժամանակավորապես ստացել է յուրօրինակ բուսթանիական բովանդակություն: Նա հարցը լուծել է կայսրությունը պատկերացնելով Ամերիկայի Միացյալ Նահանգների ուրպի մի պետականություն: Նա ընդգծել է, որ ԱՄՆ-ի պետականության շրջանակներում եվրոպական ազգային տարբեր ծագմամբ մարդիկ սիրենց ազատ կամքով ընդունել են ազգային մեկ՝ ամերիկյան ինքնություն (չինսոյա), կազմել մեկ՝ ամերիկյան ազգ (ուսմա) և ունեն մեկ հայրենիք (զեման), որը կազմված է բազմաթիվ նահանգներից (վիլայա): Վերջիններից յուրաքանչյուրը, սակայն, ունի որոշակի ինքնուրույնություն և ղեկավարվում է սեփական օրենքներով, քանի որ ունի որույն շահեր, որոնք նույնական չեն մյուսների շահերի հետ (33, Ա տարի, 1870, 644—646):

1871 թ. սեպտեմբերից մինչև 1872 թ. հուլիսը, այլ խոսքով Մ. Նեղմ փաշայի մեծ վեզիրության օրոք, բուսթանիական մամուլը դադարեցրել է հասարակական-քաղաքական հարցերի քննարկումը: Ալ-Բուսթանին ինքն իր լուսվորներ հենց այդ օրերին բացատրել է գրաքննական խստություններով (33, Գ տարի, 1872, 541 և 579): 1873 թվականից

սկսած և հատկապես 1874—1876 թթ. «ալ-Ջինանի» էջերում սկզբնական շրջանից շատ ավելի հաճախ են սկսել հայտնվել կայսրության իրավիճակի վերաբերյալ դատողություններ, ընդհանրապես այնպիսի նյութեր, որոնք թույլ են տալիս պարզել ալ-Բուսթանիի հասարակական-քաղաքական դավանանքը:

Հայր է անմիջապես նշել, որ խնդրո առարկա ժամանակաշրջանում, երբ սուլթանական մայրաքաղաքում արտակարգ աշխուժություն էր տիրում և կարևոր իրադարձություններ էին խմբվում, ալ-Բուսթանիի Օսմանականությունը դժբախտաբար արդեն կորցրել էր իր «մուսլիմականությունը» և վեր էր անվել պետական-պաշտոնական Օսմանականության համարյա պատճենին: Նա կայսրության միասնության և այդ նախապարհով էլ հզորացման ջերմ ջատագործ էր դարձել (33, Ե տարի, 1874, 110): Օսմանյան լծի ներքո հեծող ժողովուրդների համար «մարդկային հասարակության մեջ հարգարժան դիրք գրավելու» համար պայմանը նա արդեն տեսնում էր սուլթանի գերշխանության ներքո մնալու մեջ և զրոյն էր. «Եթե պատահի, որ հայերը, հույները, սիրիացիներն ու մյուսները սկսեն անջատվել Օսմանյան կայսրությունից, ապա նրանք կվերածվեն անկենտրոն նահանգների և անընդունակ կլինեն քաղաքական որևէ ռզուա նվաճելու և կամ ամուր կանգնելու վտանգի դեմ հանդիման»: Դրանից ելնելով էլ ալ-Բուսթանին գտնում էր, որ այդ ժողովուրդները պետք է բարձր գնահատեն սուլթանի քաղաքական իշխանությունը. «Մենք ազգային տարբերությունները պետք չէ ուշադրության տանենք, երբ խոսքը գնում է քաղաքական հարցերի մասին: Մեր դրությունը հիասթաշել է, մենք Իսթանբուլ ունենք» (33, Ե տարի, 1874, 110—111): Պնդկելով, որ «հաստատ երաշխիքներով և սեփական կենտրոնով այժմյան իրադրությունը ամենից ձեռնառուն է արևելյան ժողովուրդների համար», նա հարկ էր պատրաստել է հայտարարել. — Ես ցանկանում եմ պահպանել այժմյան դրությունը, ձեռնպահ լինել պատակաման ամեն մի փորձից, մնալ մի մասը օսմանյան ազգ կոչված մեծ ազգի (ուսմա), որը թեպետ և ցեղային (աշնա) շատ խմբերից է կազմված, սակայն միասնական է շահերի խնդրում: Ըստ որում ալ-Բուսթանին միաժամանակ փաստորեն թելադրում էր ստոյիկյան համբերատարությամբ տանել թուրքական բարբարոսական լուծը. «Մենք չենք լսել, որ գործերի իսկական վիճակին ծանոթ իմաստուն մարդիկ իրենց օսմանյան պետություններից նախապատիվ համարեն մի այլ պետություն, ինչպես էլ որ կա-

ոավարչի կամ մեջլիսի անարդարությունից տառապելիս լինեն» (33, Ե տարի, 1874, 111):

«Միութեանը ուժ է,—գրում էր այ-Քուսթանին 1875 թ. և շարունակում.—Պատակաման և անբասան մեջ ժողովուրդները ոտնատակ են արվում ազգաների կողմից, նրանց իրավունքները կորչում են ուժեղի բռնությունից և նրանք նվաստացվում են օտարների կողմից» (33, 2 տարի, 1875, 577): Մի տարի անց, վերադառնալով նույն մտքին, նա գրածյալ օսմանյան միասնություն կենսակենսություն էր մատուցելում, զգուշացնելով այն բանից, որ «զավթումների սրբահար և հարստություն ծարավի» տերությունները «չեն խնայի երկպառակոված որևէ երկրի՝ նրան տիրելու, նվաստացնելու և տնտեսապես ստրկացնելու համար» (33, 2 տարի, 1876, 650):

Հետաքրքրական է, որ 1870-ական թվականների սկզբին այ-Քուսթանին ընկերային հայացքների հողի վրա ևս զգալապես ավելի առաջավոր է եղել, քան տասնամյակի կեսերին 1871 թ., օրինակ, նա դատապարտել է «ազգի (ուսման) շահերին հող շահանող և ժողովրդին (շարք) օտուության ու խեղճության մեջ զցող... բռնակալական կառավարությունը» (33, 3 տարի, 1871, 141) և իր պարտքն է համարել իշխանավորներին հիշեցնել անհատի թե ազգի իրավունքները հարգելու անհրաժեշտությունը, մասնավորապես որ «իրավունքների դարաշրջանի սկիզբը նշող» ֆրանսիական մեծ հեղափոխության «ողիթ թափանցել է Արևելք և մենք այն զգացել ենք» (33, 3 տարի, 1871, 573—574; 274, 150): 1873 թ. իր համարձակությունը էլ ավելի խորացնելով, նա չի վարանել ընդգծելու իր «ժողովուրդն այժմ էլ պայտեման ձեռնածը նետելու բարձրատեսի՛ն ևս պաշտոնատարների և սանիտ նրանց, որ իրավունք չունեն ճնշելու» (33, 4 տարի, 1873, 362):

Այ-Քուսթանի՛ հասարակական-քաղաքական հայացքների հողի վրա նահանջի ակնբերությունը, որումն, հարկ է հաստատապես թվագրել 1870-ական տասնամյակի կեսերով, կրթ սուլթանական կայսրությունում տնտեսական, հասարակական ու բարձրակարգ տաղանայն իր զգաթնա-կետին էր հասել, ֆինանսական ճգնաժամն աննախընթացորեն խորացել էր և համապատասխանաբար աշխուժացել էին տերությունների միջամտությունները, ժողովրդական հուզումները հաճախակիացնել էին և սահմանադրական շարժման նոր իրան ստանալու հետ համախառնվել և վճռական դրոշի էր նախապատրաստվում օսմանյան պահպանողականություն-հետադիմությունը: Գերախաղաք փաստերը խուճում են այն մասին, որ «ժուլայիմի» վրա 1870-ական թթ. սկզբներից ավելի ու ավելի

չի ներգործություն ձեռք բերողը ոչ թե միջհաստականների, այլ՝ նրանց հակառակորդների ճակատն է եղել: Նահրայականություններից դեպի Լուսավորականություն այ-Քուսթանի առաջնադասը Մ. Նեղիմի և ընկերությունների կողմից ոչ միայն կանգ է առել, այլև շրջադարձ է կատարել դեպի պահպանողականություն: Առավել ուշագրավն այն է, որ այ-Քուսթանին սկսել է սուլթանական-բացարձակապետական վարչակարգը ավելի պահին կայսրության ժողովուրդների համար ամենակատարճ հայտարարել: «Մենք ձգտում ենք հասնել այն մակարդակին, որ կարողանանք կիրառել սահմանադրական կառավարում, սակայն օսմանցիները դեռ բավականաչափ միավորված կամ լուսավորված չեն նման բանի համար»,—գրում էր նա 1875 թ. (33, 2 տարի, 1875, 195):

«Արդի Միտիայի ամենից ազդեցիկ մարդը»,—ինչպես բնութագրել է հիսուն տարի սիրիական իրակառության մեջ ապրած միսիոներ Զեորպը (172, հտ. 2, 483), որից տեսական կարգախոս ու շարժման ազդեցան էր սպասում Լուսավորականություն իտտոլ մի ամբողջ երիտասարդ սերունդը, վերածվել էր կարիքնետայն լուսավորականի, որ միանգամ ընդմիջում իր համար հասարակական-քաղաքական իդեալի վերածելով ոչ թե կտրուկ քայլերով, այլ միայն ու միայն աստիճանաբար հաստատելի սահմանադրական միապետությունը (119, 58), երևիլ է մատուցել հանրությանը մի ամբողջ խմբի հետ փաստորեն հիմնավոր փաստարկեր էր հայթայթում Արզուլ Համիդի հակասահմանադրական-հակախորհրդարանական շիհադին:

Հետաքրքրական է այն վկայությունը, որ Միտիայի նահանգապետությունը վարելիս Միջհաստ փաշան 1879—1880 թթ. հաճախ է այցելել «այ-Զինանի» խմբազրատուն, նյութապես աշակցել է թերթին և փորձել է այ-Քուսթանի միջոցով արաբական հասարակական կարծիքին հասցնել բարենորոգչական, հաստապես սիրիական երկրամասերի տնտեսական զարգացմանը նպաստելու կողմից իր զաղափարները (169, հտ. 2, 45): Այս և այլ վկայություններն աչքի առաջ ունենալով այ-Քուսթանի պնդել է, որ փաշան անկապաժ մասնակցություն է բերել նախապատրաստմանը «այ-Զինանի» մի շարք համարների, որոնցում շարադրվել են հասարակական և պետական կարգի վերաբերյալ իր հայացքները (155, հտ. 1, 126): Դա չի բացառվում, անշուշտ՝ եվ սակայն դա բնավ չէր կարող նշանակել, որ այ-Քուսթանին վերածվում էր համոզված սահմանադրականի, խորհրդարանական կարգի անվերապահ կողմնակիցի: Նա, թեև կողմ է մշտապես ցանալով իր տեսակետը հիմնավորել «Լուսավորական» փաստարկով, ինչպես ընդհանրապես Օսման-

յան կայսրութեան, այնպէս էլ հատկապէս արարական աշխարհի համար մինչև վերջ էլ անկապտակահատմամբ ու նույնիսկ վնասարեւր էր գտնելու սահմանադրական վարակարգը: 1881 թ., օրինակ, երբ Եգիպտոսում վաթսնիակները պահանջում էին խորհրդարանական կարգ հաստատել, նա խորհուրդ էր տալիս «նախապատմութիւնը տալ կրթութիւնը տարածելուն ու մշակել արդարադատական սխտեմը բարեկարգելու միտող օրենքներ, քան թէ ստեղծել ներկայացուցչական ժողով» (33, ԺԳ տարի, 1881, 578): Եթե,—պնդում էր ալ-Բուսթանին նաև այնուհետև,—ժողովուրդը (հասլի) գիտելիքների համապատասխան մակարդակ չի նվաճել, որպեսզի ընտրույալ խորհրդարանի միջոցով մասնակից լինի իր հարցերի լուծմանը, ապա խորհրդարանական կարգից «վնասն ավելի շատ կլինի, քան՝ օգուտը» (33, ԺԳ տարի, 1883, 150 և 193):

Բուսթանիական հայացքների հետ ծանոթանալու հուսովի միջոցներից մեկը, անկասկած, որի Սէլիմից մեզ հասած զեղարկեստական ժառանգութիւնն է, որի հիմնական մասը, հոր շնչի ներքո ավարտուն վիճակ ստացած, լույս է տեսել ոչ թէ առանձին գրքով, այլ՝ «ալ-Զիհանի» էջերում: Այդ ժառանգութեան մաս նաև կազմում դիտական ու գրական հանրամատչելի հոդվածներ, քերականական ու գեղարվեստական թարգմանութիւններ (այդ թվում՝ Բոնապարտին փառարանող Ֆրանսիայի մի պատմություն), հինգ պատմվածքներ (1870 թ. «Նետարձակում առանց նետի», 1871 թ. «Խազիր ու կլլա», «Նեշիբ ու կաթիլքա» և «Ֆերիդի հարսանիքը», 1873 թ. «Ղանեմ և Ամինա»), սոցիալական թեմայով վեց վեպեր (1870 թ. «Սէրը Սիրիայի ալգիեներում», 1873 թ. «Ասամ», 1875 թ. «Ներկա զարի դուստրը», 1877 թ. «Շաթիխ», 1878—1879 թթ. «Մալամ» և 1882—1884 թթ. «Սամաթ») և պատմական թեմայով երեք վեպեր (1871 թ. «Զեւուգիա», 1872 թ. «Պուտր» և 1874 թ. «Սէրը Սիրիայի նվաճման ժամանակաշրջանում»):

Կրահիօվսկուց քերտոյախոս» անվանված (114, հտ. 3, 27) Սելիմ ալ-Բուսթանին,—գրել է նրա ժառանգութիւնը հանգամանորեն հետադասած գրականագետ Գոլինինան,—իր գրական երկերում «ոչ թե իրական կյանքից կերպարներ է գնացել, այլ՝ բարոյից սյուսմէն, ուրիշ խոսքով նրա պատմվածքների և... վեպերի սյուսմէները միշտ բացահայտ պատկերավորումն են լեզի բարոյական որևէ թեզի և պարտադիր կարգով լուսնդակել են խրատական օրինակ» (103, 41): Նրա վեպերը,—իբր հերթին հաստատել է գրականագետ Մոհամմեդ Յուսուֆ Նեշմը,—«վարվեցողութեան կանոնների շուրջ դասախոսութիւններ են՝ վե-

պի ձևով գրված» (184, 40): Այլ խոսքով գրողի ստեղծագործական մեթոդն ըստ ինչքան անշափ հեշտացրել է նահայտականի իբր իդեալն ու գրան հասնելու համար զծած ուղիները բացահայտելու գործը:

Այն, ինչը նեշմը համարել է «վարվեցողութեան կանոն», իրականում ուրիշ քան չէ, եթէ ոչ Ս. ալ-Բուսթանի իդեալը հասարակութեան բարոյակթիկական նորմերի, հասարակական բարքերի բարելավման ասպարեզում: Այդ իդեալը արարների համար նվաճելի՝ ազատութեան, հավատարութեան և արդարութեան սկզբունքներով զինավարժ հասարակական կյանքն է, որին հասնելու զխափոր ու վճարող միջոցն էլ գոտոխարանութիւնն է, լուսավորութիւնը: Գրողի կարծիքով արդիականութեան հիմնական ուղղութիւնը իրենց դարն ապրած բարքերի ու սովորութիւնների փոխարինումն է ժամանակաշրջանին ու նրան բնորոշ բարքաբարկութեան համապատասխանող բարքերով ու սովորութիւններով: Այդ վերափոխութիւնն, ինչ խոսք, անխուսափելի է դարձնում ցիտութեան, տնխնիկայի, մշակութի և կենսածների հարցում Արեւելից անհամեմատ առաջ գնացած Արեւուտրից փոխառումը:

Փոխառման հարցում ալ-Բուսթանին, դասապարտելով հնի ու ավանդականի մոլեռանդորեն կույր պաշտպաններին, նույնքան խիստ դատապարտում էր նաև որպես նոր՝ Արեւելքին անպատշաճ սովորութիւններ ու մոլութիւններ տարածողներին, ընդհանրապես եվրոպականը կիղեով, այլ ոչ թէ միջուկով յուրանդեմներին նա բարոյում էր Արեւմուտրից ողջները միայն բազաբարկութեան նվաճումները, լուսավորական առաջավոր զազափարներն ու սկզբունքները (103, 43—44): Բուսթանցական է այն, որ եթէ «Հազիկաթ ալ-ախարըր» առաջին խմբից ու հարատևորեն որպես թերթին հրատարակում էր ֆրանսիական պատահական երկերի, հատկապէս բուլվարային բնույթի վեպերի թարգմանութիւնները, ապա հայ ալ-Բուսթանին ձեռնարկում էր «Ռոբիեզըն Կրուզոյի» արբաբականացման (այն էլ համեմտելով հակադրական հակութիւնական սեփական գոտողութիւններով), մինչ որդին հակվում էր «Ծթիլլույն» վրա (116, 278):

Անհրաժեշտ է նշել, որ Ս. ալ-Բուսթանին բացարձակապէս աշրաթող անելով իբր ժամանակի սիրիական սոցիալ-դասակարգային իրականութիւնը և կանխակարգն ավելի շուտ իդեալական պատկերացնելով եվրոպական բուրժուականը, կրակը կենտրոնացրել է սոցիալական ստորաշրջի, սոցիալ-դասակարգային հիմնական պայմանների հետ կարճ մե անտուշակից իր հայրենակիցների (ըստ որում այնքան, որքան սոցիալական թեմայով երկերը որպէս թատերաբեմ բացառապէս քրիս-

ստեղծական միջավայրն ունեն՝ հիմնականում սիրիական քրիստոնեական համայնքների՝ շրջանում պարզապես բուրժուական բարոյական նորմերը հաստատված տեսնելու ուղղությամբ: Գրողի համոզմունքով հասարակության կյանքում ամեն ինչ մտապարզապես իր տեղը կունենի, եթե լուսավորությունը նպատակամղվի նախ և առաջ զեպի ընտանիքը, հասկապես զեպի երիտասարդ արական սերունդը: Անհրաժեշտ է այդ սերունդին սովորեցնել առաջնորդվելու բանականության հրահանգներով, մարդկայնորեն վարվելու շրջապատի, առաջին հերթին տղամարդուց զխավորվող ընտանիքի ու մերձավորների հետ, ձեռք բերելու շատ անպարկեշտ՝ արճեստ, լինելու գործունյա և աշխատասեր, ապրելու իր հնարավորություններին ու պայմաններին համաչափ՝ տարբեր վերաբերմունքով: Համապատասխան երկարելով, ընտանիք կազմվելու գիտակցական սիրու առկայության դեպքում միայն, կհնչի էմանսիպացիոն գիտելու որպես ազգի առաջընթացի կարևոր պայման են (103, 43—44): Հետաքրքրություն առաջ էր ցույց տալիս նրա սոցիալական թեմաների արծարծումը սահմանափակելով սիրիական քրիստոնյաների միջավայրով, Ս. ալ-Բուսթանին այդ միջավայրից էլ իր հայացքի կենտրոնական էր վերցրել առևտրականների և ժառանգողների շրջանակը, լույսնայն մատնելով հիմնականում այդ շրջանակից ներս բուրժուական իր իդեալը հաղթանակած տեսնելու միտումը:

Հասարակության սոցիալական ստաշընթացի բուսթանիական գաղափարները մտապարզապես այսպիսին է որդի Սելիմի երկրպագ բխող նյութերով Ալյաբանն էլ, սակայն, բավական է ասելու, որ սոցիալական հարցերն ավելի շատ բեկուցել են որդի, քան թե հայր ալ-Բուսթանիի տեսադաշտում, որ որդին, որպես բուրժուա-լուսավորական հայացքների կրող, հորից ավելի բեռնավոր է եղել, հետևաբար և ավելի ինքնուրույն: Հասկանալի է, որ Ս. ալ-Բուսթանին, հասարակության քաղաքական բարեշրջման հարցում հաճելով հոր հայացքների շառավղում, որպես նահապետականների երիտասարդ սերունդի ներկայացուցիչ, հարաբերաբար ավելի էր համենաում բուն իսկ արաբական հասարակության քաղաքական էվոլյուցիայի հարցի վրա: Հետաքրքիրն այն է, որ իբր գործողության բեմ գլուղական միջավայրն ընտրած սոցիալական միակ վնասում՝ «Սայամյում», առաջին և վերջին անգամ հայտնվող սոցիալ-գաղափարագալին «կոնֆլիկտ» փաստորեն լույսնայն միասնություն է սոցիալ-հասարակական (արաբա-բուրժուական) կոնֆլիկտին: Սոցիալ-գաղափարագալին կոնֆլիկտն այստեղ իր շակերտներն ստանում է հետևյալ իրողությունից. եթե համանման մյուս երկրներում կոնֆլիկտը շու-

շափվում էր նույն՝ առևտրական (կամ ժառանգական) զասի ներքում, այլ խոտքով բախման մեջ մտնող գրական և բացասական կերպարները որպես կանոն նույն զասին պատկանող արարներ, հետևաբար նրանց գրականության կամ բացասականության հայտարարներն էլ զխավորապես լավ կամ վատ գաստիարակությունից բխող սոցիալ-կենցաղային պահերն էին լինում, ապա այստեղ գրական հերոսն ու հերոսուհին արքայ դուզալիներ են, իսկ ժառանգ հերոսը՝ թուրք աստիճանավոր, թեկուզ է վերջինիս որպես արքայական հանգես են բերված սենյակի արարներ (103, 45): Սաացում է, որ եթե սոցիալ-գաղափարագալին կոնֆլիկտը գոյություն չունի սիրիական քաղաքում և այստեղ իդեալականին պակասող բուրժուական բարոյական նորմերի համատարած լինելն է, ապա սիրիական դուզում սոցիալական ստրկության փոխարեն, սոցիալ-գաղափարագալին «կոնֆլիկտ» աղբյուրն իրականում օսմանյան աստիճանավորների կատալանություններն են, որոնց կարծես թե հարկադրաբար մեղափակում են արքայ հարուստները: Արաբական հասարակության քաղաքական էվոլյուցիայի հաջորդականները ավելի շուտ արծարծվելու էր Ս. ալ-Բուսթանիի պատմական վնասում, թեպետ այն հաստատորեն շաղկապվելու էր սոցիալականին, քանի որ գործն իրեն հիմնական առաջարկներ էր դադանում «շարադրել պատմական անցողորմները և հաստատել բարոյական սկզբունքներ» (77, 4): Ալ-Բուսթանին իր գրական գաղափարներն այլուր ավելի պարզորոշորեն էր ձևակերպում. «Պատմական խորհիկաների հաստատան է շարադրել անցյալի զեպերը, բացառել դրանց պատմականներն ու հետևանքները, որպեսզի մարդիկ զուգորդեն զրաքն սոցիալական իրազարմություններին հետ ու զրանցից փորձ ձեռք բերեն, իրենց մտքերը գիտելիքներով լուսավորեն ու կրթեն» (28, 80): Պատասխան չէ, և հեղինակին ուշադրությունը գրավելու էր արաբական պատմաքաղաքական վաղ իրավիճակը՝ Բուլամի նախօրյակից մինչև Արքայականների իշխանության գլուխ գալը, այլ խոտքով արարների պատմության իբր թե խոքը երկփեղկուսներից զերծ, տեսնական ու մշակութային ծաղկման և հաղթանակների ժամանակաշրջանը: Այն, զուգորդվելով արդիականության հետ, պետք է հուշեր միասնության վերականգնման, սեփական արժանապատվության գիտակցմամբ և հայրենասիրական ռզու վերազարթնմամբ՝ փաստվոր անցյալի կրկնօրինակման անհրաժեշտությունը:

Վիպագրողի կարծիքով հերոսական ժամանակաշրջանի համար բնորոշ ազատագաղտության, նահապետական փոխհարաբերություններ-

րի, Գառակապե հավասարության և արդարության սկզբունքների, փոխադարձ (այդ թվում մասնավոր կրոնադավանական) հանդուրժողության և փոխօգնության արժանիքների արարական իրականության մեջ վերահաստատամբ միայն արարների ազդային վերածնությունը հնարավոր էր գտնելու: «Եթե արարները կամ օսմանցիները մեր ժամանակներում վարվեին այնպես, ինչպես արդարադատները (առաջին շրջախալիքները—Ն. Ն.), ապա իրենց զբոսնումն էլ բոլորովին այլ կիրենք»,—գրել է նա վեպերից մեկում (28, 113), ավելացնելով, որ Արարիքը խալիֆի «Շեյխը ինչպես բոլորից մեկը» սկզբունքը հավասարության վերաբերյալ՝ արժանի է «սուկե տառերով որպես պատվիրան զբովելու զորահաճմանատարների, կառավարիչների ու նույնիսկ սուլթանների համար» (28, 41):

Ս. ալ-Բուսթանին գտնում էր, որ այնպես, ինչպես արևմտյան քաղաքակրթությունից ամեն ինչ չէր, որ պատշաճում էր արարական արդիականության, նույնպես էլ անցյալից ամեն ինչ չէր, որ կուրորեն պետք է կրկնվեր ժամանակակից կյանքում: Այս տեսակետից հեղինակի բարոզախոսության համակարգում առանձին հետաքրքրություն ու կարևորություն է ներկայացնում արարների միասնության հարցը: «Ալ-Ջիսնանի» առաջին համարներից մեկի «Արարական Վերածնունդ» ըստ ինքյան խոսուս խորագրից կրող առաջնորդը ըստ նա գրել է. «Արարական ազգը վաղն իրեն կվերադարձնի այն, ինչ կորցրել է երբևէ, և այդ՝ միության հասնելու ճանապարհով, ազդի նվիրվածության ուժով, ինչը որ համապատասխանում է հայրենասիրական և ոչ թե կրոնական համերշխություն» (33, Ա տարի, 1870, 84): Նշանակում է, որ վիպասանը որպես առաջընթացի հիմք արդիականության համար անընդունելի էր հայտարարում հավատքի հողի վրա միասնության սկզբունքը, որը արարների անցյալ հաղթանակների նախապայմաններից էր եղել: Միասնության կրոնական հիմքը,—գրել է ալ-Բուսթանին իր վեպում,—սակավ հաջողություն և շատ վնաս կրերի նրանց, սովոր հավատքի հողի վրա միասնությունը միջոց են դարձրել Արևելքում պետություններ ստեղծելու կամ մի այլ հավատի առաջնորդին թուլացնելու, վախենալով վերջինիս ուժեղացումից և նկրտելով իշխել նրա վրա» (28, 24):

Գոյնիկնան այս կապակցությունը գտել է, որ «Նիշտ է, ալ-Բուսթանին այս դիտողությունն անշնչ էլ խաչակրական արշավանքներին, սակայն այն, ինչ խոսք, կարող է անուղղակի ակնարկ լինել XIX դարի եվրոպացիներին, որոնք մշտապես նպաստել են Սիրիայի ազգաբնակ-

չությունյան շրջանում կրոնական զգվտաց հրահրելուն» (103, 55): Մեր կարծիքով Գոյնիկնան այս դեպքում, ցանկալին իրականության հետ շփոթելով, ալ-Բուսթանինի վերադրել է եվրոպական գաղութարարների նկատմամբ թեկնուզ ոչ բացահայտ բննադատական վերաբերմունք, այն զեպրում, էրր խնդր առարկա սողղի արանքում հարկ էր տեսնել միայն ու միայն արարական միջավայրում ալ-Շիդիակով սկզբնավորվելով աշխուժանալու միտող և սուլթանի արբանյակների կողմից արգեն իսկ վարդապետության վերածված Պանիսլամականության համարյա բացահայտ բննադատությունը:

Ալ-Բուսթանինի մոտ Պանիսլամականության փոխարեն եվրոպական զիվանագիտության բննադատությունը հաստատելու Գոյնիկնայի հակումը ավելի քան զարմանալի կդառն, եթե ասենք, որ նահրայական դրողի «Արար պետք է հարի իր հայրենակիցներին» (28, 6) քարոզը պարզաբանելիս (թեկնուզ արարականության սկզբի «արարը» շակերտից զուրս թողնելով ու զարձակելով արար բրիտանյան») նա ավելցրել է. «Մանավաճ որ ալ-Բուսթանին այլ էչերում ևս մի անգամ չէ, որ ընչզգն է կրոնական միության զազգաբար պիտանի եղավ լուս միջնադարում: Մեր օրերում, սառն է նա, միասնության հիմք պետք է լինի ազգային, ինչպես որ դա տեսնում ենք եվրոպական պետություններում» (103, 55): Ալ-Բուսթանինի Գոյնիկնայի կողմից շարադրված վերջին հաստատումն ըստ ինքյան կսակած չի թողնու, որ խնդր առարկա բննադատությունը եվրոպացիների հասցեին չէ ընավ, քանի որ նրանք որպես օրինակ են վկայակոչվում ու հակադրվում ուրիշների: Վերջիններս ալ-Բուսթանին թեկնուզ և բացահայտորեն չի անվանակոչել, սակայն ակնարկը պարզորոշորեն վերաբերում է սուլթանական թուրքիայի գերիշխանության Խալանի դրողով ժավլաման՝ ալ-Շիդիակի տխրի ջատագովներին:

Այս կապակցությունը ավելացնենք, որ մեր արևելագետների շրջանում ոչ միայն Գոյնիկնան է մոռանում առաջին հերթին Պանիսլամականության առաքարհում արարական միջավայրում ալ-Շիդիակի զերակալությունը ալ-Աֆղանիի նկատմամբ, ապա և հատկապես այն իրողությունը, որ այդ օսմունքն իր ձևնդյան օրվանից ունեցել է կրկնակ (և երկու դեպքում էլ հակաարարական) հետադին նպատակաձգվածություն: Այս եվրոպական գաղութարարության և թուրքական բռնատիրության միջև գտնվածատում շանտամի՞ գտնմարան այդ երկրամասերի շրջանակներում պաշտպանականից դեպի ամբողջ մահմեդական աշխարհ

Քորձակողականի վերածելու սպառնալիքով ամբաստանեցի սուլթանի դիր-բերը, հանգամանք, որը ճիշտ է ընկալել ու դեռ 1860-ական թթ. առաջին կեսին խարանել է կիրոպական պրոտեկտորատը շարյաջ նախապատիվ փորձերով համարող Ռ. Հասունը: Միզհատ փաշան, օրինակ, 1876 թ. հզնածամային օրերին «զգուշացնում էր Ռուսաստանի ներկայացուցչին, որ Քուրբայի հետ հավանական պատերազմը (ռուսների համար) հեշտ չի լինելու», քանի որ «Ռուսաստանի մահմեդական հպատակներին, իր կարծիքով, նույնպես անմասնակից պիտի չլինային խալիֆի դեմ պատերազմի զեպրում» (134, 90—91): Եվ այդ աբաբական սկզբնավորված ազգային-մշակութային Զարթոնքի հովերի դեմ մահմեդական պարսներին հասցնել նրանց հետամնացությունն ու մուսուլմանության արյամաններում իր ընարերությունը խիստ ներգործուն մի երազանք, արաբական խալիֆայության ամենահզոր ժամանակների ընդգրկումը կրկնող մի նոր խալիֆայության ստեղծման երազանք, որը 1860-ական թթ. վերջերին ճիշտ էին ընկալել ռուսախնայական նահապետականները: Ավելացնենք, որ Գուլիստան, մոտանալով, որ Ս. ալ-Քուսթանիի «Սերը Սերիայի այգիներում» վեպն ավարտվել է 1870 թ., այլ խոսքով այն ժամանակ, կրթ թավշարել երիտասարդ ալ-Աֆղանին Պոլսի Գար ուլ-Ֆունունի միջավայրում էր դեռ և բուսախնայականներն էլ զբժվարին պայթույթ էին մղում Պանիսլամականության գլխավոր զազափարսոստ արաբ ալ-Շիդիակի (ու թուրք ն. Քեմալի և ընկերության) դեմ, որդի ալ-Քուսթանիին այսպես է գնահատել. «Այսպիսով ալ-Քուսթանիին, թեկուզ թուսիցի, ձևակերպել է արաբական ազգային միասնության սկզբունքները, որը ալ-Աֆղանիի համամուսուլմանական միության գաղափարի հետ մոտավորապես միաժամանակ ծագեց: Վերջինիս, ինչպես հայտնի է, յուրահատուկ էր հավատահանրությունը գականությունը. նա մտորում էր, որ համամուսուլմանական միության կհարեն նաև արևելյան քրիստոնյաները, այնպես որ երկու տեսնեցնեցնեն այդ ժամանակ դեռ անտազոնիստական չլին» (103, 55):

Ի զիպ, թո՞ղ Քեյրուսթի հիմնականում քրիստոնյա բուրժուանների գոն սերիական ամբողջ, այդ թվում մահմեդական ազգաբնակչությունն իրենց և իրենց ուշ կամ կանուր թևարկության գալիքը մահմեդական բուրժուանների անտարաստական հակակշռին ենթարկելու վաղեմի երազանքը, որ լիբանանյան նահապետականների գլխավոր ներշնչարաններից մեկն էր եղել, բուսախնայականները 1870-ական թթ. կապիտալիստական հարաբերությունների որոշակիորեն քայքայած մակարդակի, հետադարձ և նահապետ հասունության որոշակի աճի դրամամբ էլ

ապիկի ու ալեկի պիտի բացվեին զեպի սերիական այլահավատները, կախիկից եռանդուն պիտի ջանային նրանց ընդգրկել մշակութայինց բացի նաև հասարակական վերախոսուցման միտող իրենց շարժման ներքրությունը: Պերճախոս է, օրինակ, այն փաստը, որ «ալ-Քիսանի» համար որպես ճակատադարձ լուրումը ընտրվել էին սրբազան հպոսներում Մոհամմեդ մարգարեին վերագրվող խոսքերը. «Հայրենիքի նկատմամբ սերը հավատքից է բխում» («Հուր ալ-վաթան մին ալ-իկան») Քերթում սովորական երեսյթ էին դարձել առանց հավատի խորության բոլոր սերիացիներին հասցնողովժո միասնության կոչները, իսկ Ս. ալ-Քուսթանի «Վալը» վերնարված իր հողվածն սկսում էր և ավարտում «երեսական երկպառակությունը դեմ շարժելուն» պահանջով, քանի որ «առանց դրան մենք չենք հասնի ցանկալի նպատակակետին» (182, հտ. 2, 87):

Ի զիպ, այնքան, որքան ալ-Քուսթանիի հակասահմանադրականությունը համահեշուն էր համիրյան պաշտոնական քաղաքականությունն, իսկ խուրթականներին համար պաշտոնատեներին չհակասականալը սրբուրուպան կանոն էր դարձել, այս Օսմանականությունը զավանանք ընտրած պահպանողական նահապետականները «մուսուլմանի» քարոզին հակազդելու ուղիները, սահմանադրասեր իրենց ելույթներին համար հրապարակ էին որոնելու:

Հիշատակության արժանի նախաձեռնություններից մեկը «Ախան ալ-Հալ» («Երազվեակի խոսնակը») քաղաքական, ստեղծական և գիտական թերթն էր լինելու, որ 1877 թ. հոկտեմբերի 18-ին հրատարակ էր իջնելու որպես եսորյա (փորք ուշ երկրորային, իսկ 1895 թ. որաթերթի վերածվելով շարունակելու համար մինչև առաջին աշխարհամարտի սկիզբը): Հրատարակիչը Խալիլ Սարգիսն էր, որ տպարիչի տպարանն սկսելով 1860 թ. միսոններին իստ, 1868 թ. Սելիմ ալ-Քուսթանիի հետ հիմնադրել էր «ալ-Քուսթանի», իսկ 1872 թ. սեփական «ալ-Ազաբիլի» տպարանը, որտեղ և Սելիմ եղբոր օգնականությունը յույն էր ընծայում «Ախան ալ-Հալը»:

Խալիլը Քեյրուսթում հայտնի էր ոչ միայն որպես Սարգիս երևելի տունի զրազետ ներկայացուցիչներից մեկը և հաջողակ տպարանատեր, այլև որպես 1872-ին յույն ընծայված «Սաիդն ու Սուազան» վիպակի և 1874 թ. տպագրված «Երոստաղեմի պատմություն» հեղինակ: Ինչ խոսք, որ նա նույնքան ծանոթ զեմբ էր նաև որպես Լուիզ ալ-Քուսթանիի ամուսին, այլ խոսքով «մուսուլմանի» Քուրթուսի փեսան: Եվ ահա, որպես տպարիչ ըստմանվելով իր աներձագի ու որպես խմբագիր՝ աներհորից, նա

Հանդես էր գալիս բաղաբաղական-հասարակական իր սեփական թերթով՝ Ենչաան էլ որ Կրիմսկին, Հարթմանին վկայակոչելով, պնդել է, որ «այ-Ռուսթանի փեսայի սեփական թերթ հիմնադրելը չէր նշանակում Ռուս-բլուս ալ-Ռուսթանից որևէ խզում» և որ Սարգիսը պարզապես «զավում էր լրագրական շուկայի պահանջարկից» սիրիացի բնթերթատեսների մեծամասնությունը (116, 616), այնուամենայնիվ «Լիսան ալ-Նալի» հրատարակումը սիրիանոսական նշանակալից համարել:

Բանն այն էր, որ անկասկածելիորեն պահպանողական միջավայրի համար սիրիաբնակից խոսնակ հանրաստեղծ թերթը չէր կարող խոսնակը շինել նաև սիրիական բրիտանոյանների շրջանում զգալի զանգված կազմող այն տարրերի, որոնք սահմանադրական շարժմամբ ու բարենորոգություններով կայսրությունը տեսքի բերելու և այդ ճանապարհով էլ արաբների առաջընթացն ապահովելու բարդի կողմնակիցներն էին: Սրպես կիրառաշարժական օրգան, «Հաղիկաթ ալ-աբբարը» վճռակա-նորեն հետո էր մնում սահմանադրական թո՛ղորհից, Բահակի «այ-Քակազդումը» դադարել էր, իսկ 1877 թ. աշնանային այդ օրերին աներ-զակ «մուսլիմեն» էլ ամբողջ կանգնած էր համոզված հակասահմանա-դրականների ճամբարում՝ նշանակում է՝ թելուրթի հասարակական կյանքի բեմում ազատ էր մնում սուկ բարենորոգությունների և սահմանադրության շատազգով սամանակների ամբողջ, որը և շտապում էր զբաղեցնել ինչպիսի, աշակցություններ էր պատրաստում սահմանադրությունը, բազմապես չհրատարակության էր պատրաստում սահմանադրությունը, և համանման այլ մասյաններ (156, հտ. 4, 262; 159, 1874):

Ի. Սարգիսն իրեն կարգաբախտ էր դարձրել ըստ ինչպան պերճախոս՝ «Հնարավորը զուրի բերել հնարավորության սահմաններում» բնաբանը (116, 616): Եվ մի՞թե այդ բնաբանի բառախաղն՝ ակնարկություն չէր այն իրավիճակն, որ ալ-Ռուսթանի պարզապես հրամարվել էր հնարավորը զուրի բերելու առաքելության լծվելուց:

«Լիսան ալ-Նալի» աշխատակիցների թվում էին Ջրբիա Զուեյնը, Յ. ալ-Ասիրը, Ամին-Եֆրեմ և Արզալյա ալ-Ռուսթանիները, Յուսուֆ Կի-կանուն, Նեջրի Մաշալանին, Ռիզզ Հազզազը, Ռաշիդ Աթալան, Սեյիտ ալ-Շալիֆունը, Սաիդ Յադ ալ-Աբլը և որչի, հիմնականում համոզմունքով Օսմանականությունից կառույց բուրժուա մտավորական գործիչներ (169, հտ. 2, 27—33): Վկայված է, որ 1878 թ. սկզբներին թերթի էջերը բառիս բուն իմաստով ողողվել էին բնահանրապես Սիրիայում և մասնավորաբար լիբանանյան հողատարածքում բարենորոգությունների ան-

կրթածիշտությունը մատնանշող հողամենեքով: Հենց այդ հողամեններն էլ պատճառ են դարձել, որ ապրիլի 1-ին իշխանությունները չորս ամսով «Լիսան ալ-Նալը» կախակալել են: Այդ ամիսների ընթացքում Սարգիսը յույն էլ ընծայել պատմական ու գեղարվեստական բովանդակություններ «այ-Միշկաթ» ամսագրի շորս համարները, իսկ այնուհետև, թերթի վերադարձումից հետո, պատշաճելով սուլթանական գրաքննության սեղմումներին, այլևս չի փորձել հնարավորը զուրի բերել հնարավորության սահմաններում (169, հտ. 2, 60—61):

Եվ սակայն բուսթանիականների, այդ թվում և անպայման նրանց ոլորտում մնացող սահմանադրականների խմբի դավանանքը, բնկող և խորիականներից ալիլի առաջավոր, սոցիալական թե՛ հասարակական-բազմաբանական շափավոր բարեշրջում (էվոլյուցիոն) բարոզից առաջ չէր գնում և ոչ մի չի պայմանում չէր հայտնում թո՛ղ թե՛ հեղափոխական (սուլտո-թալի) հայանականություն թե՛ հնարավորության, այլև՝ սոցիալական թե՛ բաղաբաղական կարող արժատական բարենորոգություններով թե՛ կող և աստիճանաբար, այլ հիմնովին փոխելու գաղափարի հետ: Գա 1870-ական թթ. կեսերին չէր կարող բավարարվում, մանավանդ որ, ինչպես անասնը, պարագլուխ սոմուսլիմը՝ հակասահմանադրականության հողի վրա օրենկտիվորեն հետզհետե ներդաշնակվում էր ատելի Արզալ Համիդի հետ:

Տիրող կարգերի գոյապահպանման անհրաժեշտության վերաբերյալ բուսթանիական բարոզից ոճգոհներն անխուսափելիորեն վերաթվելու էր պարարտ Նողի, որում պիտի բանակապես անկեն ու որակազույց զարգա-նային ազգային-մշակութային հարթակին շարժման արժատական թե՛ ներկայացուցիչները՝ Վկրիյներս, յիսխովի Ք. ալ-Ռուսթանիի հասարակական թե՛ դիտական ու գրական մեծ վաստակը, համամայն էին այն հարցում, որ շուրջ վաթսուսուսյա իրենց ղեկավարը, թո՛ղ ղեկավ պահանջողականություն վայրբեցնեց իր գաղափարախոսությունը, թե՛ կող սուկ իր սկզբմիականություն պատճառով չէր կարող հավանել առաջնորդի, գրական-մշակութայինի հետ նաև ազգային-բազմաբանական պարզալիս այն գեղին, որը սոցիալ-տնտեսական ու հասարակական-բազմաբանական սիրիական իրականություն էր պահանջը դարձրել և որը նահազայականների ազգային իդեալների նոր մակարդակից էր թելադրում: Հարցի լուծումը փութացնելու էր կենսունակ ու բազմաբանազույց և պարական ազգային-հայրենասիրական մտքի զարգացման ուղեիչները մեկը հանդիսացող «այ-Քակազդում» («Առաջ») թերթի հրատարա-

մության, նույն ոգով հողմածներ ստորագրելով սկզբում «ալ-Ջինաներ», այնուհետև «ալ-Քահազզոմ» էջերում (119, 59):

Գծքախտաբար սկզբնաղբյուրներում համաստի վկայություններ չեն պահպանվել այն մասին, թե հասարակական-քաղաքական ու մտավոր-շնչակուսության ի՞նչ միջնուրատ էր տիրում կազմակերպություն և ներսում: Եվ, սակայն, նահայի պատմությունից հայտնի մի շարք բառ էուժիան կողմնակի հանգամանքներ և վերջին տարիներին հայտնաբերված մի քանի նշումներ կարող են օգնել մեզ այդ միջնուրատը բավականին հիմնավորապես պատկերելու:

Չնեց սկզբից արձանագրերը, որ ոչ միայն արտասահմանյան, այլև սովետական արաբագիտության էջերում որոշակի խառնաշփոթ է նկատվում արաբական ազգային-հայրենասիրական միտքը համակարգելու, արաբական ազգայնականությունը որպես հոսանք առանձին կազմակերպությունների շրջանակներում ճշգրտորեն սեղադրելու և այդ կազմակերպություններին էլ, որպես արաբական հասարակական-քաղաքական մտքի հուն, համապատասխան բարձրակարգման ենթարկելու և ըստ արժանվույնի գնահատելու հարցում: Այդ խառնաշփոթի հիմնական աղբյուրը մեզ հասած վավերական փաստաթղթերի սակավամիությունը և մամուլի հարողորմների կցկտուրությունն են, եսև՝ ոչ պակաս շափով՝ իրազարժություններին ժամանակակից-մասնակից կամ հարաբերաբար մտքի կանգնած արաբ գործիչների հուշագրական գրականության ակերբախ սուբյեկտիվությունը:

Խառնաշփոթից առավել տուժած գործիչներից մեկը արաբական հասարակական-քաղաքական մտքի մշակների առաջատար, արաբական կուսովորականության կենտրոնական այուններից Իսահկն էլ Այդ հարցում խիստ միտակալ զոր է ունեցել այն հանգամանքը, որ 1882 թ. հուլիսին եզրկատական մոլեկրոն մահմեդական սպաները Ալեքսանդրիայում հրկիզել են Իսահկի բնակարանը (20, 501), իսկ ուղիղ երկու տարի հետո, մահվանից մի քանի օր անց, հիսուսյան կղերի զրգամբ, մուկկրոն կաթոլիկ ամբոխը մերձերկրության Հադեթ Կանունում քարուքանդ է արել նրա տունը (21, 20): Վանդալական այդ արարքների հետևանքով հրո ճարակ են գարձել զորդի ոչ միայն ամբողջ արևիմբ, այլ թվում ձևազերբը, այլև լույս ընծաած գրքերն ու թերթերի համաբաժանները: Այլուշը Բեյրութի, Կահիրեի և այլ կենտրոնների գրապահոցներն ու արխիվները մաղելուց հետո փաստաբանով է հաստատել, որ Իսահկից լուկ նշխարներ են մեզ հասել (21, 9 և 21), կարծես մի շար

ձևեր համատրեն որոնել է ու փորձել ոչնչացնել նրա ամեն մի հիշատակ:

Իսահկը թիչ չի տուժել և այն հանգամանքից, որ ժամանակաշրջանի վավերական սկզբնաղբյուրների սակավամիությունն ու զովորմատելիությունն պայմաններում հետազոտողներին մեծանասնություն համար գիտավոր աղբյուր գարձած հուշագրությունների հեղինակները, գերակաբար կամ կաթոլիկ-մարոնական, կամ էլ մահմեդական, ընդհանուր առմամբ իրեն արգաբը չեն հաստցելու: Ինչքան էլ տարօրինակ թվա, քրիստոնյա և ծագումով հայ Իսահկի հիշատակի նկատմամբ ավելի հարգալիք են եղել ժամանակակից թե՛ հետագա արաբ մահմեդական հեղինակները, որոնց կարելի է կշտամբել միայն այն բանում, որ պարզապես ջանացել են նրա կերպարը փորքինչ սովելել և տեղե, որ պարզապես ջանացել են նրա կերպարը փորքինչ հզուտ իրենց կողմից կուրքի վերածված ալ-Աֆլախիի, Օրաբի և Արաբի: Ինչ վերաբերում է մարոնական և ընդհանրապես կաթոլիկ հեղինակներին, ապա, եթե բացառենք առավել կամ նվազ շափով Իսահկի մամբարի հետ առնչված հատուկներ սարգկանց, նրանք չեն վատանել միևն իսկ ոտնձգություն կատարելու վաղամեոիկ գործչի հիշատակի դեմ, մասնավաղ ու կաթոլիկ եկեղեցին, հանձին առաջին հերթին հիսուսյան միաբանության, զորդի մահից հետո էլ շարունակում էր նրան համարել իր երզվյալ հակառակորդների պարագլուխը և համատարանություն դարաշտելու վախի մեթոդներով պայքարում էր նրա ժառանգության և համայնոների դեմ, ոչնչացնում այն ամենը, ինչը կարող էր ծառայել Իսահկի հիշատակի հարատևմանն ու նրա գաղափարների տարածմանը:

Կաթոլիկ եկեղեցու բունամիջոցներից չեն խուսափել նաև Իսահկի թողման արտադրության կապակերտվյալ կղերաֆեոդալական հետազան ատրիբիտի և բուրժուալոտատարական առաջավոր մտավորականության միջև ծայր առած փոթորկոտ պայքարի օրերին շարագրված երեք պամֆլետներ, որոնք, թևկուզ տպագրել, մեզ համար ունեն արխիվային վավերագրի արժեք: Բանն այն է, որ անմիջականորեն չկատարի հիսուսյան միաբանության հերթին նրա ամենամարտական ջոկատի՝ հիսուսյան միաբանության, իսկ կողմնակիրոնն եսև օսմանյան վարչակարգի դեմ ուղղված իրենով, ընդհատակյա այդ հրատարակությունները մեզ են հասել մեկ կամ երկու օրինակով, քանի որ թուրքական իշխանությունների և կաթոլիկ բարձրաստիան կղերի կարգադրությունը հաստատապես բռնագրավել ու ոչնչացվել են:

Առաջինը, անստորագիր ֆրանսերեն տպագիր մի պամֆլետ, արարական սկզբնաղբյուրներում թեպետ Երբեմն հիշատակվում էր, սակայն համարվում էր անհետ կորած և փաստորեն գիտական շրջանառությունից դուրս էր մնում: Անգլիական միջավայրի արտադրած էլի Քեյզլդորֆին է պատկանում Բեյլյոսի ֆրանսերական Նյուպատոն Պատրիսիոնիսի կողմից 1884 թ. սեպտեմբերի 6 թվակիր մի զեկուցագրով Փարիզ ուղարկված և Ֆրանսիայի արտաքին գործերի մինիստրության արխիվում սահմանվող միակ օրինակը հայտնաբերելու և ընագրով (Քեկուլ պատանջ խորագրի ու որպես «Հավիվիված») հրատարակելու պատիվը (233, 89—99): Երկրորդը «Քաշր ալ-Բաշիր ուս ջամի'յաթ ալ-Ֆարշիր» («Ալ-Բաշիր հանգեսի և հիսուսյան բարոզական ընկերության դիմակազերծումը») խորագրով անստորագիր պակետիտի մի գրքույկ է (տե՛ս 29), իսկ երրորդը՝ «Քարաշիրու'լ-Ֆաշր ուս մասարբաթու'լ-Բաշիր» («Արշալույսի ցուրերը և ալ-Բաշիր հանգեղև գազարբառությունները») խորագրով և նույնպես անստորագիր, սակայն տպագիր մի գրքույկ (տե՛ս 30): Նշենք, որ արաբական սկզբնաղբյուրներում Իսահակ համարունների վերագրվող և առանց խորագրերի ու սոսկ թուռցիկ հիշատակվող այդ պամֆլետների իրենց հակակաթոլիկական քննադատության արժեքն այստե՛ստով այնպիսի խստությունը են բանադրված եղել, որ Իսահակ գաղտնիներինց Յուսուֆ Սաբդուր խուսափել է իր «Արաբական տպագրության բառարան» հանրագիտական բազմահատորյակում գրանք թեկուզ սոսկ հիշատակելուց: Ինչպես առարկա երեք պամֆլետները, ահա, այն ամուր կովանն են, որոնք թույլ են տալիս երրոմի պատկերել «Փրականության ծաղիկը» կազմակերպությունը, այն էլ որպես ոչ թե սոսկ գրական մի խմբակ, այլ՝ իրականում արաբական հասարակական-քաղաքական առաջին կազմակերպությունը:

«Զահրաթ ալ-ագարը», որպես XIX դարի վերջին քառորդի գրական խմբակներից մեկը, արաբարանական գրականության էջերում հասկանալիորեն չի շրջանցվել: Եվ սակայն, որպես կանոն, սովորական հիշատակմանը չեն հետևել նրա գործունեությունը պատկերող անհրաժեշտ մանրամասնություններ, հետևաբար և գնահատականներ: Դրա հետևանքով կազմակերպությունը արարագետներին համար ըստ էության մնացել է առեղծվածային մի գոյություն: Եվ իբրև, սովետական և արտասահմանյան արարագիտական ամբողջ գրականության, այդ թվում և արաբական սովարաթիվ հրատարակությունների միմյանց կրկնող տվյալները, հազիվ մի երկու էջի վրա խոսանալով, առ

այսօր թույլ էին տալիս ստանալ հետևյալ պատկերը.—«Փրականության ծաղիկը» զուտ գրական խմբակը որոշ իմաստով «Բեյլյոսի օրհրական գիտական ընկերություն» (1868—1873) ժառանգործի ու նրա գործունեությունը նոր որակի բարձրացրած շարունակությունն է եղել: Սամանյան իշխանություններից «Քրազե սեհիհ» ստացած լինելով, այն Ասադ փաշայի օրտոնս հայացքի ներքո գործել է որպես պատանջային արտունավ ընկերություն: Հավանաբար 1872—1873 թթ. սահմանագծին Ս. ալ-Բուսթանիի նախագահությամբ հիմնադրված խմբակի անդամների շարքում 1873 թ. հայտնվել է Իսահակը և շուտով դարձել նրանց փաստական ղեկավարը: Խմբակն ունեցել է փոքրաթիվ գործունե լեզվաբաններ, որոնց լրիվ ցուցակը մեզ չի հասել, թեպետ, թեպետ որ է կենսագրել, որ անդամների թվում անպայման եղել են Սիրիական երկրորդ ընկերության արժատական արամագրություններ ունեցող կրիտասարք գրողները: Թղթակից կամ պատմի անդամների նույնպես մեզ չհասած պատկանելի ցուցակի մասին ես կարելի է որոշ պատկերացում կազմել՝ աշխ առաջ ունենալով գիտական նույն ընկերության համանման անդամների ցուցակը: Սառույց է, նաև, որ 1874 թ. տարեկերչից առաջ «ալ-Թակազդում» թերթը, Իսահակի խմբագրապետությամբ, դարձել է կազմակերպության օրգանը: Ընկերության վախճանի վերաբերյալ տվյալներ չկան:

Գծվար չէ նկատել, որ «Զահրաթ ալ-ագարի» այս սահմաններում զգժված պատկերն իրականում հանրագիտարանային ուղղվածությամբ պակի չէ, ընավ: Համենայն դեպ մենագրությունից մենագրություն շրջող վերահիշյալ տվյալները ոչ միայն հիմք չէին տալիս գիտական կարգահանգումներ կատարելու, այլև, հատկապես օսմանական իրողի սովալության պայմաններում, կարող էին խմբակի րնութիի և առասպաղաններին վերաբերյալ մինչև իսկ թյուրմայություններ առաջացնել: Իրականում մի անգամ չէ, որ հենց այդպես էլ եղել է: Կուովում, օրինակ, հարկ չի համարել Սիրիայում և ընդհանրապես արաբական աշխարհում հասարակական մտքի պատմության մեջ զգալի հետք» թողած լուսավորական կազմակերպությունների թվում հիշատակելու «Զահրաթ ալ-ագարի», ուրեմն և «նոր գաղափարների ու հայացքների առավել արդյունավոր ջատագով» թերթերի թվում «ալ-Թակազդում» անուրը (113, 146—147): Ավելին, կրկնելով հանդերձ կրկին կողմից Իսահակի արդարամտորեն տրված «արաբական ազգայնակամության առաջին իսկական մունեթիկ» գնահատականը և համաձայնելով արաբ հեղինակների այն պնդման հետ, որ Իսահակ է առաջինը արժարել

սարարական պետականութիւն» ստեղծման գաղափարը, Կոալիցի
փաստորին ինքնահակամարտան մեջ է ընկել: Հաստատելուց հետո, որ
մտաւորական Ա. Իսահակը... XIX դարի 80-ական թթ. կանգնեց օսմանա-
կանութեան և իւլամական միավորման գիրքերում» (113, 249), նա
պնդել է, որ շատ ուրիշների նման Իսահակը եւ «մնաց համոզված օս-
մանական» և որ ժամանակաշրջանի արաբ գործիչների օսմանաւիրա-
կան կելովները «հարկադրական չէին և օտակ գրաբնական նկատու-
ումներով պայմանաւորված չէին» (113, 257):

Ի դեպ, Կոալիցի մեր ո՛չ առաջին, ո՛չ էլ միակ արարագոյնն է, որ
սակա տվյալներից կենելով «Զահրաթ ալ-աղաբն» ամբողջութեամբ
գուրք է թողել արարական հասարակական-բաղաբական մտքի պատ-
մութեան էջերում իրենց կարեւոր հետքը դրոշմած լուսավորական կազ-
մակերպութիւնների շղթայից: Գոյննան և կեիքը եւ այլ շղթան պատ-
կերել են «Գիտութիւնների և արվեստների տարածման սիրիական ըն-
կերութիւն» (1847) — «Սիրիական գիտական ընկերութիւն» (1857) —
«Արեւելյան ակադեմիա» (1852) օղակներով (113, 146: 119, 80—81,
103, 7), ըստ որում կեիքը Իսահակի մասին խոսելիս բանն այնպէս է
ներկայացրել, որ նա պարզապէս զեկուցումներով հանդես է եկել կար-
ծես թէ իր հետ անմիջական կապ չունեցող մի շրջանակում՝ «սեւշի
(Բելքութիւն—Ե. Ն.) Գրականութեան ծաղկում ընկերութիւնում», որի
միջավայրում էլ «ի հայտ եկան նրա հրապարակախոսի և ճառագետի
անթերի ընդունակութիւնները, մտքի համարձակութիւնը» (119, 59):

Այլի առաջ ունենալով միջնահայկան սիրիական գիտական երկու
ընկերութիւնների մերձակցութեան վերաբերյալ Չիչլայանի պնդումը
(156, հտ. 4, 78—81) և Կարճեղիակու բաղաձայնակամութիւնն անդ պրեզ-
ման նկատմամբ (115, 73), Կրիստիկն, անշուշտ բանալով լուսին այդ
ընկերութիւնների ծննդան ու վախճանի թվագրման հարցում տիրող
խառնաշփոթը, դարգացրել է հետևյալ տեսակետը. — Բելքութիւն լուսա-
վորական շարժումն ընթացել է միասին, այլ խոսքով 1847 թ. և
1868 թ. ընկերութիւններն ու «Զահրաթ ալ-աղաբն» միևնույն և պար-
զապէս անվանափոխված կազմակերպութիւնն են, ավելի շուտ՝ նրա
տարբեր հանգրվանները: նա գրել է. «Թուրքական կառկածներն
պայմաններում Սիրիական գիտական (երկրորդ անգամ ծնունդ առած)
ընկերութեանը երկամյա արգասաւոր գոյութիւնից հետո արգելվեց և
հարութիւն առավ 1873 թ., արգելն զուտ գրական Զահրաթ ալ-աղաբ
ցուցանակի ներքո», այլ խոսքով պարզապէս «Գրականութեան ծաղիկ»

անունը «եկամ փոխարինելու» նախկին՝ «Սիրիական գիտական ընկե-
րութիւն» անունը (116, 546—547 և 581):

«Յաշը ալ-Բաշիր» պամֆլետի հեղինակը, ահա, պարզորոշ հաս-
տատել է, որ «Զահրաթ ալ-աղաբն» ոչ թէ Սիրիական գիտական ըն-
կերութեան անմիջական-օրինական ժառանգորդն է ու շարունակութիւ-
նը, այլ՝ նրա երկպառակտումից ծնված որակապէս նոր և նրա որպէս
լուսավորական գեհնաօտից առաջարկներից շատ ավելի բարձրակարգ
և հասարակական պարզորոշ նպատակաձգվածութեան ունեցող, Լուսա-
վորական առաքելութեան ծառայագրված մի կազմակերպութիւն: նա
գրել է. «Մեզ խեթ այլով էին նայում այն ժամանակ, երբ (Սիրիական)
գիտական ընկերութեան շրջանակներում համարված, հոգ էինք տանում
մեր ինքնակրթութեան և պատրաստում էինք նմիբիւ մեր հայրենա-
կիցների զարգացման գործին: Այդ ժամանակ մեզ չէին ներում ոչ
միայն այն, որ չէինք թաքցնում մեր դժգոհները (կաթութիկ) եկեղեցուց,
հօսանու ներքո գործող պարոնները (սալաթ) մտավոր սնունդից,
այլև հատկապէս այն, որ իբր թէ մտղորած-աղանդավոր (բողոքա-
կան) ուսուցիչներ էինք հետուում և մեր հերթին մտղորվելով՝ հետանում
էինք մեր (կաթութիկ) համայնքից: Միեւնոյն իրականում մեր գլխավոր
հօսքը գիտութիւնն ու գիտելիքներն էին և կրօնն ու զավանական վե-
հերը գուրք էին մեր հարցերից, բանի որ մեր մեջ կային բրիտանական և
մասձեղականներ, մարտնականներ և դրուզներ, հայն-ուղղափառներ
և հայն-կաթութիկներ, ասորիներ, հայեր, բողոքականներ: Իսկ երբ օգոստ-
իսցինք (Սիրիական) գիտական ընկերութեան հովանքներին հաճախե-
լուց և վճանակներին հիմնեցինք մեր նոր («Զահրաթ ալ-աղաբն» —
Ե.) ընկերութիւնը, բանի որ մեր գիտելիքները բավարար էինք համա-
րում Սիրիայի փառքն ու Նուշայի վերականգնելու գործին նմիբիւլու և
երկրի ժողովրդին զարթնեցնելու համար, արդեն մեզ համարում էին
ոչ թէ սուլթանական մտղորվածներ, այլ՝ մասձեղու մեղքի մեջ իրված
կառկածելիներ, որոնց հետ հարաբերութիւնները նույնպիսի մասձեղու
մեղք են» (29, 20):

Պամֆլետի հեղինակը միաժամանակ բավականին բացորոշ է
գարծրել այն իրողութիւնը, որ «Զահրաթ ալ-աղաբն» անդամները
նկարծեալին տարակարծութիւնների հողի վրա են հետադիւ Բ. ալ-
Բուաթանիի միջավայրից, հետագայում էլ շատ հավանաբար նույն հողի
վրա հրածնաւ տալով նաև իրենց նախագահին՝ Ս. ալ-Բուաթանիին: նա
վրա հրածնաւ տալով նաև իրենց նախագահին հողը շրջում այն բանի համար, որ անցյա-
րով է. «Մեզ փարիսեցի էին հողը շրջում այն բանի համար, որ անցյա-
րում իբր անկրախտորեն բար ենք վերցրել (մեր) ուսուցիչն (մուսլիմին),

«Քարաշիրուլ-Ֆաբր» պամֆլետը կարևորությամբ ընդգծել են ընկերության բացառապես գրական լինելը ու կրոնի հետ նաև քաղաքականության նկատմամբ անտարբերությունը, «Բաշը ալ-Բաշիր» պամֆլետը հաստատել է բոլորովին այլ բան: Անանուն հեղինակը, որ առավել հաստատականորեն է հանդես եկել «Չափաքաջ ալ-աղաթի» վերջավայրի անունից, բանաստեղծական զեղումով մանրամասնել է գրական մի զավանանք, որը թույլ է տալիս հասարակական-քաղաքական բավականին պարզորոշ ենթատեսք տեսնել: «Մեր գրականությունը մեր անապատն է և մեր վրանաստեղծին, մեր աղբյուրը և մեր արմավենին, թավաշմազ ուղտերի երամակն ու եզնիկները, մանավանդ մեր աննականությունը և մեր թուրը, որոնք այս երկրին վերադարձնելու են Քրիստոսի թվարկությունից առաջ և մարգարծի հիշրայից էլ հետո նրա ունեցած ուժն ու փառքը: Կ' խալիֆայությունը, և՛ մնացած բոլորը՝ նրանցից (նկատի ունի օսմանյան թուրքերին—Ս. Ն.), ուլթեր նվաստացնում են արարների որդիներին և ոսկու փայլից կուրացած, բարձրացնում են ու պատվում (հիսուսյան) քարոզիչներին: Քարոզչական ընկերություն երևելիները չեն հասկանա մեզ, ինչպես որ չեն հասկանա նրանց (եվրոպացի—Ս. Ն.) տերերը, որոնք ուզում են մեզ տրել, նաև (այն) տերերը (ակնարկում է թուրքերին—Ս. Ն.), որոնք իբր մեր նշարյաններ են հավատացյալների համայնքի ներսում մեր (արար մահ-մեղական) եղբայրների հետ եղբայրության շնորհիվ, սակայն իրականում տիրում են մեզ: Մեզ կհասկանան արարների որդիները, որոնք սփռված են այս ծովից մինչև այն ծովն ու մշտա ծովը: Եվ մենք գրականությունը հիշում ենք արարների որդիների համար, առաջնության և կեսօրին, երևիդյան և խոր գիշերին: Եվ երբ հարկ է լինում, հավաքվում ենք ու հիշում գրականությունը՝ նրանց (արարների որդիներին—Ս. Ն.) համար, որպեսզի խոսենք այն մասին, թե ի՞նչ և ինչպե՞ս ենք այս երկրին վերադարձնելու մեր հայրերի ու եղբայրների փառքն ու հաղթանակը» (29, 22):

Երեք պամֆլետներն էլ ոչ մի անգամ Իսահակի որդես «Չափաքաջ ալ-աղաթ» կազմակերպություն նախազանի շնորհատակելով հանգրծած, նրան բնութագրել են որպես ոչ միայն ընկերության կենտրոնական սյունը, այլև՝ Սիրիայի մեծագույն զավակներից մեկը: Ֆրանսերեն պամֆլետի հեղինակը, օրինակ, մեծ հուզականությամբ գովքն է հյուսիս Իսահակի՝ «այդ անկեզմ ու նվիրյալ բարեկամի, շերմորեն վե՛՛ նրա սրտի, այնքան անկեզմ ու համակերթի նրա կերպարի, այնքան մեծ ու առատաբաշխ նրա իմացականության» (233, 89—90): «Բաշը ալ-Բա-

շիր» հեղինակն ավելի պատկերավոր է եղել, Իսահակի մահվան կապակցությամբ գրելով. «Արտասովում էին կրթանանի մայրիները, որովհետև կայծակնահար ընկել էր իրենցից մեկը, ամենից հաստարունը. Աղիբը: ... Թեպետ ծագումով հայ, նա ամենից տաղանդավորն էր այս երկրի զավակների շարքում, այս երկրի, որի որդիներն իրենց ծագումով շատ ու շատ ազգություններից լինելով, զավակներն են Սիրիայի ու ծառայում են նրա և արարների փառքի համար: Իսկ ո՞վ կարող էր իրավամբ ավելի բարձրաձայն ասել, քան հանգուցյալ Աղիբը.— Ես այս երկրի զավակն եմ ու նրա բոլոր զավակների եղբայրը և նրա բոլոր զավակներից ավելի եմ աշխատել իր փառքի համար: ... Եվ Աղիբը (նաև ետմահու) շարունակում է որպես ուսուցիչ սովորեցնել մեզ.— Այս երկրի զավակներին բաժանում է եկեղեցին, բաժանում է տղես, կույր ու մողեսանց կոբը...: ... Միասնական լինել ոչ թե ծագման ու զավանությունից հուշի վրա, այլ՝ վե՛՛ նպատակների ճանապարհով քայլելիս, միմյանց հանդիմակելով ու ձեռք ձեռքի օգնած աշխատելով այնպես, որ այս երկրին վերադառնան իր փառքն ու հուշակը» (29, 5): Հեղինակն այլուր, խորանելով Իսահակի հիշատակը ժողովրդական զանգվածի շրջանում վարակաբեկելու եկեղեցու փորձերը, հաստատել է. «Մի, Աղիբն անկրոն ու անհավատ չէր այնպես, ինչպես եկեղեցին է ուզում հավատացնել: Նա քրիստոնեական ուսմունքի ամբողջ գրական իր արյան մեջ էր կրում այնպես, ինչպես մահմեդական ուսմունքի ամբողջ գրականը, նաև արեելքից թե արևմուտքից հավատացյալ թե անհավատ բոլոր փրկիտոնեաների ուսմունքի գրականը: Սակայն, չլինելով կրոնի թշնամի, նա անհաշտ թշնամին էր կրոնի իրենց ազիտությունը, ազահությունը, անբարոյական մտություններին և անմարդկային վայրենույններին ծառայեցնող բարձրաստիճան հողորականների, որոնց ձեռքին տիկնիկի են վերածված հասարակ քահանաները» (29, 13): Ինչ վերաբերում է բուն իսկ «Չափաքաջ ալ-աղաթ» կազմակերպության և ընդհանրապես արար մտավորականության համար Իսահակի նշանակությանը, ապա պամֆլետի հեղինակը, մի անգամ ևս խոսելով «մոլեկրոնություն և ատեություն» քարոզիչներին, շարունակում է. «Քարոզիչները լավ գիտեին, թե ո՞վ էին ուզում տապալել. Աղիբին, որ մեր տղեղն էր և մեր լեզուն, մեր սիրտն ու ձեռքը, նաև՝ մեր բունցըրը, (Աղիբին), որ ավազների իմաստությունը ճոխացնողն էր, հասակակիցների ուսուցիչը, կրտսերների համար օրինակ-կերպարն այն բանի, ինչ վաղը հազար-հազարներով է լինելու արարների որդիների շրջանում,

ինչ մինչև վերջերս, իր մասը, միակն էր, եղակի ու բացառիկ» (29, 22): «Քարա՝շիրու՛լ-ֆաջը» պամֆլետի հեղինակը ևս, արարերենի պերճազեղ արտահայտամիջոցներով ու բառախաղով, արտակարգ գնահատական է տվել Իս՛հակին. «Ենրան լսելիք բարեկամ ունկնդիրներին երանությունն էր պատում, իսկ շարակամների հոգու մեջ երկվայել խորշակն էր բարձրանում: Ոչ որ նրա շափ չէր ընթերցել և չկար մի գիրք: զխուսվյան ինչ մարզին ուզում է վերաբերի, որ նա իր գրածներին նման չիմանար: Նրանից անցյալ ժամանակների իմաստությունն էր հորդում և նա մարդարերի նման գողանկում էր վազվա օբը: Եվ երբ նա խոսում էր գալիքի մասին, նրա խոսքը հորդում էր աղյուլելի նման և պայթում ինչպես ժովամրբիկ: նա վերածվում էր արշալույսի ցուրի, որը լուսամտում էր ամենից ընկճված ու մտիթ հոգեկերևոյ իմաստությունում էր նրանց: Արշալույսի նման նա բարձրացավ զեպի երկնականամարի գնկիթը և այժմ իշել է հորիզոնի ետին, որպեսզի նորից ծագի որպես ցուլ, հենց որ անհրաժեշտ ժամը հնչի» (30, 32):

Փրանսերեն պամֆլետի հեղինակը պակաս շռայլ չի եղել իր գնահատականներում և խոսքը հիսուսյաններին ուղղելով, շեշտել է. «Սակայն նախ՝ ի՛նչ մեղադրանք էիք հարուցում մեր սիրելի Ադրիի գեմ: Զեր աշխին նրա առաջին ոճերը մեր սիրելի Զահրաթ ալ-ադար ընկերության ամենից գործունյա, ամենից հասնզուն և ամենից ազգեցիկ անգամնային մեկը լինելն էր: ...Չեմ կարող ասանց հուզմունքի վերհիշել այն երկար ժամերը, որոնց ընթացքում մեր տարաբախտ բարեկամը մեզ պահում էր իր շրթներից կախված, մեզ նվամեղով իր առնացի գեղճախոսությունում: նրա ներդաշն և ընդմիջարկչալ շեշտները, նրա հեշտախոս, փայլուն ու ճշգրիվուց նրբացած պերճախոսությունը մեզ հիացնում էին ու կախարհում և երբ իր բոցավառ խոսքերի վերջում նա մեզ էր ուղղում իր հուզի բանք...» մեր ընկերների ծափահարու նյութերը թափվում էին կարկուտի նման: Եվ դուք ուզում էր, որ այդ ժամերը մեր ամբողջ հիացմունքին շարժանանա՞»: Ալեուհեսև, իր զեզումները ևս կես էջ շարունակելով, որպես եզրակացություն հեղինակն ընդգծել է. «Սկիզբը մեր ընկերության հայտատուներն էր» (233, 32):

Որք պամֆլետներն էլ բացահայտել են արարագիրտության համար շափազանց կարևոր մի նորություն ևս. դա՞ «Զահրաթ ալ-ադար» ընկերության ընդհատակայնության և հակամասնայն նպատակամղվածությունն, առնվազն այդ ուղղությամբ հակասակորդների կողմից նրա գեմ ներկայացված մեղադրանքներին է վերաբերում:

Կազմակերպության ընդհատակայնության վերաբերյալ հետագիմտության մեղադրանքների մասին վկայություններն ավելի պարզորոշ գտնում ենք «Քարա՝շիրու՛լ-ֆաջը» և Փրանսերեն պամֆլետների էջերում: Առաջինն այդ կապակցությամբ գրել է. «Եվրոպայում մնա՞ց, որդյուն, որևէ երկիր, որանց (հիսուսյան—Ս. Ն.) քարոզչական ընկերությունն իր մեքենայությունների ցանցը հյուսած, այդ մեքենայությունների գեմ մարտնչող իր հակառակորդներին վանբերի խուլ զեղանկերում հռչակած, հակառակ դեպքում հորինովի մեղադրանքներով ու խարոյրսի մասնություններով նրանց բռնակալների ոտների տակ նետած շինի: Եվրոպայից հետո ընկերությունն այժմ, ա՛հա, Արևելքի է ընտրել իր ստոր մեքենայությունների ասպարեզ և ս՛ամ, էթն ոչ՛ մարեր կբրբիլու, հոգեկերևոյ ազնվանելու և սրտաբը նրբացնելու ձգտող այնպիսի մի ընկերության գեմ, ինչպիսին մեր Զահրաթ ալ-ադարն է: Մեր ընկերությունը ցերեկի լույսի ներքո գործող սրտունյալ մի ընկերությունն պարտադրանքներում հավաքվելով իշխանությունների գեմ պայթյուն գազանի թարսուցներում նախաժողով իշխանությունների գեմ պայթյուն պարտադրանքների մի խումբ: նրանք լավ գիտեն, որ իշխանությունները, ինչքան որ էլ հշմարտությանը հաջող լինեն, ապա հարույր անենք, ինչքան որ էլ հշմարտությանը հաջող լինեն, ապա հարույր անենք: կրիվված իրենց ստար գուն մեկ անգամ ու մեկ հողոց կողմից ամ կրիվված իրենց ստար գուն մեկ անգամ ու մեկ հողոց կողմից կրիվվելով որպես հշմարտություն: Սա Փրանսուսի անունը կրող ընկերությանն, թե՛ Նուզայի շարազեա ընկերներին վայել գործ է. թե՛ղ ընթերցողը գաութ» (30, 14): Փրանսերեն պամֆլետի հեղինակն, իր հերթին, ընդգրճակ գաղափարություն կատարելով մասնակախոսության վերաբերյալ ընդգրճակ գաղափարություն կատարելով մասնակախոսության վերաբերյալ գեմ հարուցեցիք այն նույն մեղադրանքը, ինչը և մեր ընկերության գեմ. իրք մեր ընկերությունը գազանի մի կազմակերպություն է. ամուր մասնակախոսության գեմ հարուցեցիք այն նույն մեղադրանքը, ինչը և մեր ընկերության գեմ. իրք կի գազանի ընկերություն չենք: Սակայն էթն մեր Զահրաթ լիցի, կրեք կի գազանի ընկերություն չենք: Սակայն էթն մեր Զահրաթ ալ-ադար ընկերության ներսում նախընտրում ենք անհայտություն պահպանել, էթն սերում ենք րնտանեկան տիպի կյանք ու մանրտություն, էթն սարսափում ենք օգտագործել թարսուրի բեճը, հրապարակը կամ ամֆիթատրոնը, պատճան այն է, որ աղմուկը մեր գործը չէ, որ խիստ մարդկային մի էջորհյով մեր ընկերությունից հատկապես պատճառում ենք մեր հոգևությունը վերացնել մասվորական հանույրով և գործի հոգաբեր փոխարինել օգտակար և հանելի ժամանցով: Մենք չենք սիրում փոշի փչել հանրության աչքերին, չենք վազում դատարկ ժողովրդականության ետևից և որպես պարկեշտ բուրժուաներ՝ սիրում ենք

հանցիտ ապրել ընտանեկան միջավայրում: Մենք այլ կերպ վարվելու ունիչությունը և ոչ էլ միջոցներն ունենք: Մենք միմյանց բաշտանքով ցանկանալով մի փոքր խումբ ենք և մեր աշխատած փողերից մի փոքր անդամավճար ենք վերցնում՝ մեր համար ընկերության գոյատևումն ապահովելու համար» (233, 97): «Բաշը ալ-Բաշիրի» հեղինակը ևս, թե-կուզ որոշ թարնասացությունք, մի տեղ ակնարկել է «Զահրաթ ալ-ադաբի» զեմ ընդհատակայնության հարցում ձևակերպված մեղադրանքնե-րին (29, 7—8):

Երեք պամֆլետներն էլ հարաբերաբար բորբորուն են և փոքր-ինչ ավելի հանգամանալից, ուրեմն և ավելի հետաքրքրական, իսահայաննե-րի հակապետական-հակասոմանյան զործուներության վերաբերյալ մե-ղադրանքին հակադրվելիս, ըստ որում երեք հեղինակների մոտ ինչպես հարցադրումները, այնպես էլ որոնված պատասխանները միմյանցից բավականին տարբերվում են:

Փրանսերեն պամֆլետի հեղինակը, ինչպես մյուս, այնպես էլ այս հարցում շարունակել է հիստորիաների հետ ուղղակի բանավեճելու իր ոճը. «Դուք մեզ մաստնականության հետ ամբաստանեցիք մեր երկրի օրինական կառավարության զեմ դավադրելու հանցանքով: Այդպիսի ստոր մի ամբաստանություն կատարելուց առաջ դրա ամբողջ ժանրությունը ու բոլոր հետևանքները կշտադատե՞նք է՛ր, արդյոք» (233, 97—98): «Քա-րաշիրուլ-Ֆաշրի» հեղինակը ևս փորձել է ոչ այնքան հանկի հար-ցարումը լիտուացնել և պատասխանի մեջ շատ լծավալվել. «Քրիստոսի բարբոռիչ անվավուղ այն մարդիկ, ովքեր իրենց ընկերությանը սովել են մարդկությունը մեղքից փրկողի անունը, անմեղ մարդկանց, ըստ որում բրիտանյա մարդկանց մի ամբողջ խմբի՝ Զահրաթ ալ-ադաբի ղեկավար անդամներին ուղում են կախաղանի վրա տեսնել, ըստ որում դավադրա-կան մի հանցանքի համար, որը նրանք իբր գործել են իրենց մահմեդա-կան իշխանավորների անձի և կառավարության հաստատություններ զեմ» (30, 23): «Բաշը ալ-Բաշիրը», ինչպես այլ կապակցությունք, այն-պես էլ այս առիթով, ավելի համարձակ է ու կտրուկ. «Եշխանություններն իրենց օրենքներն ունեն և դրանց սահմաններում կարող են պատժել իրենց պատամբ հպատակներին: Ամբողջ հարցն այն է, միայն, թե ի՞նչը պետք է սահմանել որպես պատամբություն, ո՞ւմ պետք է մատ-նանշել որպես ապստամբի: Զահրաթ ալ-ադաբի համար այս երկրին ու նրա զավակներին ծառայելը մի պարտ է, որը եթե ապստամբություն է, ապա կախաղան բարձրանալը նույնպես ծառայություն կարող է լի-նել: Մի՞թե մեր առաջամարտիկ Աղիբը շարունակեց ծառայել նույնիսկ

այն բանից հետո, երբ իր ամբողջ կյանքն արդեն ընծայել էր ժողովրդ-րին: Եվ մի՞թե նա կախաղանը չէր գերադասի այն բոլորին, ինչ իր հետ արեցին իր մահից հետո... Գծբխտաբար կախաղան բարձրանալուց հետո ապստամբը չի կարող լսել, թե իրեն զահմի ձեռքը մատնած մար-դիկ Արևմուտքում ինչպե՞ս են ողբում իրենց բրիտանյա եղբոր ու նրա բոլոր եղբայրների զմբախտություն վրա, ինչպես որ բավուրից տեսանք այս դարում, Հունաստանից մինչև սփրիական երկրամաս» (29, 13):

«Բաշը ալ-Բաշիր» պամֆլետի հեղինակը, իր արմատականության լրացուցիչ մի ապացույցը տալուց ավելի, մեզ համար համարյա զգասյա-ցունց մի հայտնություն է կատարել, Օսմանյան կայսրության նկատ-մամբ եվրոպական տերությունների մտադրությունների վերաբերյալ դա-տողությունների մի ընդարձակ շարքից հետո գրելով. «Որպես ապստամ-բի՞ պիտի դատու այս երկրի զավակներին, եթե նրանք պայտարում են ու պայքարելու են որպես կառավարության բարեկամ մեզ մոտ կեղոչ և սակայն մեր նկատմամբ թշնամությամբ լցված ու մեզ կործանման մատնել ջանացող մարդկանց զեմ, լինեն նրանք (հիստուսյան) բարոջա-կան ընկերության, թե՛ նրան հովանավորող կառավարությունների ներ-կայացուցիչներ: Ընդհանրապես նրանց զեմ, ովքեր չեն հարգում մեր երկրին ու մեզ, մեր լեզուն ու մեր պատմությունը, մեր պատիվն ու մեր հպարտությունը, նաև շատ ուրիշ ժողովուրդներինը. հույներինը, հայե-րինը, մյուսներինը, Մենք չենք մտառել, որ Աղիբը սովորեցնում էր մեզ, նվաստացնում և վիրավորանքների ճամբով բաշտող կարո՞ղ է հրժվել և հպարտանալ, որ ինքը հպարտ մի ժողովրդի զավակ է: Ուրեմն իրոք որ լավ է զարթնել և թուրը ձեռին՝ մեռնել որպես ապստամբ, քան թե քնել ու ձեռներին շղթա՝ ապրել որպես նվաստացված հպատակ» (29, 16):

Եթե աչքի առաջ ունենանք, որ վերջին ստղծերում «Բաշը ալ-Բաշիրի» հեղինակը փաստորեն միախառնել էր Ա. Իսահակ և Ի. ալ-Ֆադլիի այն-քան հուշակավոր և այնպես ժողովրդական երկու բերթվածներ, ապա չենք կարող շանդադանալ «Զահրաթ ալ-ադաբ» ընկերության և Քեյ-րութի հակասոմանյան ընդհատակյա կազմակերպության փոխանության հարցին, նույնիսկ սեղանի վրա շղեղի նրանց օրգանական միասնության վարկածը:

Ընդհատակյա այդ ի՞նչ կազմակերպության մասին է խոսքը: Մեկիմ Սարգիսը (մահացած՝ 1927 թ.) 1895 թ. Կահիրեում լույս տե-սած «Կայսրության գաղտնիքը» («Սըր մանլաբա») գրքուկում ընթերցո-ղին է ներկայացրել հեթանոսական մի պատում.—1887 թ. Դամասկո-

սում ապրելիս իմացել է, որ իր ժամանակին ընդհատակյա թուղիկներ տարածած բրիտանյա մի նրխասարգ մահանալիս թողել է ինչ որ թըզ-թըր, որոնք պահվում են մոր մոտ, հատուկ մի անդուկում: Մտեսի-նալով այդ թղթերի հետ և նկատելով, որ գրանք «թուղիկներ և կոչեր տարածող գաղտնի կազմակերպության նիստերի արձանագրությունների հմանող մի բան են», Սարգսի պատմիկն խորհուրդ է տվել ոչնչացնել գրանք, բանի որ վտանգավոր են ինչպես իր, այնպես էլ «բոլոր նրանց համար, ում անունները հիշատակված են»: «Պատմական այդ փաստա-թղթերը ոչնչացվեցին և մնացել են միայն բլերը, որոնք էլ են արձանա-գրում նմ այս պատմության մեջ», — գրել է Սարգսի, պատմության հա-մար «փրկելով» հետևյալ տեղեկությունը. — Միջնա փաշան ցանկացել է ստուգել, թե սփրիացիներն ինչքանով են պատրաստակա՞ն հեղափո-խական գործողությունների դիմելու, որպեսզի իրենց երկրամասին սպառնովեն եզրպատկանի տիպի անկախության մի վարչակարգ: Այդ նպատակով նա իր մերձավորներից Հասան Ֆաիք ալ-Զարիի և Ահմեդ Մահդի ալ-Ալուրիի միջոցով համախմբել է արքա ընդունակ երիտա-սարգիների, որպեսզի ստեղծեն գաղտնի մի ընկերություն և տարածեն այն թուղիկները, որոնցով փաշան ցանկանում էր փորձել սփրիացիների հա-կամները (172, 782—783):

Սարգսի այս հաղորդումից հետո արարական հրատարակություննե-րում տարածում գտավ տարտամ մի ակնարկ այն մասին, որ 1870-ական թթ. վերջերին սփրիական երկրամասում գործել է ընդհատակյա մի կազ-մակերպություն՝ «Կոչերի տարածման գաղտնի ընկերություն» («Զամիլա սերիլա լիսաշ ալ-աղան»), որը, սակայն, որպես օսմանյան մի փա-շայի նախաձեռնության արգասիք, անմիջականորեն ու սերտորեն չէր շաղկապվում արաբական ազգային-ազատագրական շարժման հետ:

Իրադրությունն ուղղակի հեղաշրջվեց չորս տասնամյակ անց, երբ «Կոչերի տարածման գաղտնի ընկերությունը» վերածվեց արաբագիտու-թյանը «Բելուրթի հեղափոխական գաղտնի ընկերություն» պայմանա-կան անունով ծանոթ կազմակերպության: Վերափոխությունն այնքան հրապուրելի էր, որ ոչ ոք հարկ չհամարեց արժարժել անխուսափելիորեն ծագած բազմաթիվ հարցանանները, թեկուզ՝ ուշադրություն դարձնել այն առավել տարօրինակ իրողության վրա, որ որպես հիմնադիր-առաջա-տուր թե շարքային անցած ներկայացված գործիչները, հատկապես նրանք, ովքեր արդու համիդյան և երիտթուրքական բռնակալության վախճանեց հետո դեռ երկար տարիներ ապրել ու ստեղծագործել էին, հակասամա-նյան պայքարին մասնակցության վերաբերյալ հաղորդումների խիտ

մտային գունատուց հետո իսկ լուսթյուն էին պահպանել ինչպես իրենց ձագորդի, այնպես էլ անձամբ իրենց անցյալի կարևոր և հպարտափոթ զբոյգի մասին:

Համենայն դեպս զիպրերից վաթսուն, իսկ Սարգսի գրքից բառասուն տարի անց, 1930-ական թթ. կեսերին լուսթյունը խղեց նահաջի շարժ-ման երևելի ներկայացուցիչներից մեկը՝ «ալ-Մուքթաբաթ» պարբերա-կանի հրատարակիչներից Ֆարախ Նըմրը (1856—1951): Հանդես գալով որպես հինգ հիմնադիր անդամներից մեկը (մյուս չորսը՝ Ֆախր Սար-բաթի 1852—1927, Իրրահիմ ալ-Շաուրանի 1844—1916, Իրրահիմ ալ-Շաղիթի 1847—1906 և Շահին Մակարիուս 1853—1910), Նըմրը կազմա-կերպություն, նրա անդամները, գործունեության ու կոչերի մասին պատ-մեց արևելագետ Ջորջ Անտոնիուսին: Վերջինս շուտով Անգլիայի ար-տաքին գործերի մինիստրության արխիվում, բրիտանական գլխավոր հյուպատոսությունների զեկուլագրերի թղթածրարներում հայտնաբերեց 1880 թ. հունիսի 27-ի և հուլիսի 3-ի միջև տարածված երկու և ղեկանե-րների 31-ի նախօրյակին հրապարակված մի երրորդ թուղիկ: Հենց դրա շնորհիվ էլ Անտոնիուսը 1938 թ. լույս տեսած «Արաբական զարթոնքը» մենագրության լեջերում ի վիճակի եղավ առաջինը, բավականին հանգա-մանորեն և օբյեկտիվորեն ներկայացնել այն, ինչը գնահատեց որպես «արաբական ազգային շարժման մեջ առաջին կազմակերպյալ միջոց» (201, 78—79): Նըմրը ավելի ուշ իր հիշողություններից բաժին հանեց նաև արևելագետ Ջեյն Ծ. Ջեյնին, որը, սակայն, նրա մասինց հետո միայն, 1958 թ. հրատարակված «Արաբա-թուրքական հարաբերություն-ները և արաբական ազգայնականության ի հայտ գալը» աշխատություն-ում, հարաբերարար թուղիկի հայացք գեղեղ կազմակերպության վրա, Անտոնիուսի ղեահատականը բնութագրեց որպես «շափազանցված» և «պատմական որևէ լուրջ ապացույցի վրա չհենվող» (276, 56—57 և 68, ծնթ. 14—16):

Բոլոր զիպրերում, թեև ուղ և Սարգսիի պատմիկ հեքիաթային թան-ձրը չէր, այդ թվում հատկապես սփրիական ազգայնականությունը հրահրելու միջհատյան շանքերի վերաբերյալ առասպելը հօսո ցնդեցին, սակայն 1870-ական թթ. հակասամանյան ընդհատակյա ինչ որ կազմա-կերպության գոյությունն ու գործունեությունը հաստատվեցին որպես պատմական իրություն: Մնում էր, միայն, որ այդ եղիությունը վե-րածվեր պատմական ավարտուն-ամբողջական ճշմարտության: Դրա հա-մար անհրաժեշտ էին փաստական նոր ու զերհավաստի տվյալներ, մա-նավանդ որ բիշ չէին հրամայարար պարզարանման կարիք զգացող հար-

ցեր՝ «Բեկյուքի (Նեղափոխական) գաղտնի ընկերության» բուն անունը (իերանվանումը), գործունեության ժամանակային ճշտորոշ շրջանակները, անդամների ցուցակն ու սոցիալական դեմքը, քաղաքական դաժանանքն ու պահանջները և այլն:

Փաստորեն Բեկյուքի ընդհատակայն կազմակերպությանը Ձեռնից տրված դուսպ, շասկու համար ժխտական զնահատականից հետո է, որ արքա Նեղինակներն սկսեցին առավել կամ նվազ ուշադրություն դարձնել պատմախորհարհարական Սիրիայի ազգաբնակչության հասարակական-քաղաքական մտքի զարգացման անդատանում մի նոր՝ հակասունջյան հարցադրումների և ազգային ինքնությունից յանձնելի ակտուր բացող նրա փաստաթղթերին: Եվ սակայն իմն զանց առնենք Արզ ալ-Լաթիֆի ալ-Ֆիրաուփի կողմից կոչերի արարերին բնագրերի հրատարակությունը (տե՛ս 172), այս արարերին աշխատությունների միակ «նեղորոշ» պիտի համարել այն, որ նրանք սկսեցին պարզապես արարական ազգային-քաղաքական զարթոնքի ընթացածում մի բանի առողով տեղ առլ նաև Բեկյուքի կազմակերպությանը, XIX դարի վերջին բուտորդի սկզբնադրյուններից ոչ մի նոր տվյալ չավելացնելով Անտոնիտուս և Ձեյնի պնդումներին: Իսկ զա՛ր՝ ըստ երևույթի այն պատճառով, որ ինչպես Անտոնիտուս ուսումնասիրած, այնպես էլ մյուս սեղգրեադրյուններից և ոչ մեկում ոչ մի հաղորդում գոյություն չունի Բեկյուքի գաղտնի ընկերության գործունեության վերաբերյալ» (201, 81):

Մեր արտազանները, շունենալով այդ հարցերին պատասխան հայթայթող ուրույն աղյուրերի, հասկանալիորեն պիտի բավարարվին առկա տվյալների հիմամբ կազմակերպությունը գիտական դիրքերից զնահատելով ու նրա փաստաթղթերը շաղկապելով նոր ժամանակներում արարների գաղափարական կյանքի համայնապատկերին: Ահիքը և Կոալովը, օրինակ, համապատասխանաբար առաջարկած լինելով պատկերել արարական հասարակական-քաղաքական մտքի և ազգային-ազատագրական շարժման կազմավորման հիմնական ուղղությունների ընթացքն ու զարգացումը, իրավունք ունենին սահմանափակվել առավել կամ նվազ մշակված փաստերի և ըստ էության հանրահայտնի երևույթների համազրբմամբ: Եվ սակայն չպարզաբանված հարցերի բանակական, առավել և որպակական կշիռ բոլոր զեպերում չէր կարող հետք վնդնել նրանց տված զնահատականների վրա: Ահիքը, իրավամբ գրելով, որ «ընկերության ծրագրերը հատուկ հետադրություն է ներկայացնում որպես առանց կրոնական հրանկավորման ազգային բնույթի ծրագիր», վերջինս որոշակիորեն աննշակցել է «1860 թվականից ինքնավար գոյակցելով վան-

լից կրթականի մարտնականների մոտ հատկապես զգացվող ինքնությունության նկրտման հետ» (119, 119—120), ինչը վկայում է Նեղինակի թյուրմտացության մեջ ընկնելու մասին: Կոալովն, իր հերթին, ընդունելով հանգրիմ, որ Բեկյուքի ընդհատակայն կազմակերպությունը «արարների սղգային ձգտումները ձևակերպած արարական քաղաքական առաքին ընկերությունն էր» և որ նրա «փաստաթղթերը կարող են բնութագրելի որպես արարական սկզբնական ազգայնականության բարձրագույն փուլը», ավելացրել է. «Դա ընդհանուր առմամբ արտակարգորեն անկերպարան մի կազմավորում էր, որը չուներ ոչ միայն կազմակերպական որևէ սկզբունք, այլև նույնիսկ անուն և «արտակարգորեն անորոշ մնացին նաև նրա քաղաքական իդեալները, լոզունգները և նպատակները» (113, 241 և 260—261):

Մեր կարծիքով սկզբնադրյունների, հատկապես իսահական ընկերության վերաբերող նորահայտ հաղորդումների տվյալները, ինչպես էլ կցկոտոր, ներկայումս ուղղի են մայրիս բավականին հիմնավորապես արարական ընդհատակայն կազմակերպությանը և զիստով մի հարց՝ քաղաքական ընկերության փոխանչման, որը իմաստով նույնիսկ նույնականությունից հարց, որը ոչ միայն բեկյուքյան ընդհատակի շուրջ տիրող առջովածայնությունը բացառելու, այլև նրա բացառիկ կարևորության գիտակցմանը հասնելու առ այժմ և՛ մատչելի, և՛ տրամաբանական միակ մեկնակետն է:

Առաջին հերթին ասե՛ք, որ անխորհ բոլոր հետազոտողներն առայսր գաղմանալի անհոգություն են դրսևորել ընդհատակայն կազմակերպության հիմնադրման ու լուծարման իվականների ճշտորոշման հարցում: Իսկ գրանք, ինչպես տեսնելու ենք, հանդուգային նշանակություն ունեն:

Անտոնիտուս հետևողությունը որպես կանոն հիմնադրման տարեթիվ է արձանագրում 1875-ը (119, 119: 113, 241 և 261): Իրականում առանձին զմվարություն չէր ներկայացնում պարզել, որ կազմակերպության ստեղծումը չէր կարող տեղի ունեցած լինել 1874 թ. ամառնասկզբից հետո: Բանն իսկ է, որ հանգես գալով որպես կազմակերպության առաջին ու առաջատար անդամներից մեկը, Նըմրը հասակորեն հիշել է, որ իրեն և իր ընկերներին գաղափարապես Նեղաշրջողն ու գործունեության մղողը եղել է Սիրիական բողոքական կոլեջում իրենց ֆրանսերենի ուսուցիչ Իլիաս Հարապիլիքը, որ «գառարանում ֆրանսերենի դասը կարճատև անցնելուց հետո... շուտ էր գալիս զեպի քաղաքականությունը,

խոսում Թուրքերի մասին, նրանց բոլոր անարդարությունների և նրանց փտուկ կատաղարումից ազատագրման մասին»: Նըմբը շեշտել է, որ «երա ուսանողները, որոնք բուրն էլ բրիտանյա էին, շուտով դարձան նրա խանդավառ հետևորդները, նրանցից ամեն մեկն ուզում էր Հարթալին դառնալ, նույնիսկ՝ ավելի բան Հարթալին և նրանք սկսեցին իրենց գաղափարների ուսուցանել ուրիշներին» (276, 68, ձևթ. 14): Արդ, նրանք վկայություն քն ալլ ավյալների հիմամբ Զեյնը հաստատել է, որ Հարթալինը կոչելում դասավանդել է 1871—1874 թթ. (276, 68): Ավելին. ինքը՝ Նըմբը, 1874 թ. ավարտել է կոչելում իր ուսումնասիրությունը, ստացել բակալավրի աստիճան և նույն թվականի աշնանից նշխարակրի դոկտոր վան-Պեյխի տեղակալ ու անցել դասախոսական աշխատանքի (169, հտ. 2, 139): Դժվար չէ կորակացնել, որ ընդհատակյա կազմակերպության ստեղծումը պետք է տեղի ունեցած լինի մինչև 1873—1874 ուսումնական տարվա ավարտը, որ և նույն է՝ 1874 թ. կեսերը: Այլ խոսքով այն նույն ժամանակաշրջանում, երբ «Զառափայլ ալ-ազաբի» շրջանակներում նոր-նոր գերակշռություն էր ստացել ալ-Բուսթանի փոխարեն նախագահ ընտրված նախկինում «կարևոր անդամ» (169, հտ. 2, 106) Իս՛ահկի արմատական նահալյականների խումբը և ջանում էր պաշտոնավերթի վերածել Յուսուֆ ալ-Շալֆունի հուճկվարի 1-ից լույս տեսնող «ալ-Քակաղզում» պարբերականը:

Ակզնադարյուններում ուղղակի վկայություններ չկան ըստ Նըմբի ընդհատակյա կազմակերպության հոգևոր հայրը հանդիսացած Հարթալինի և Իս՛ահկի սերտ անընկալ, ավելի շուտ անմիջական համազորմակցության վերաբերյալ: Եվ սակայն կարելի է որդյա անկասկածելիորեն հավաստի պնդել, որ Հարթալինը եղել է «Գրականության ժողովրդ» ընկերության անդամ: Դի Քարագին վկայել է, որ նա Սիրիական երկրորդ ընկերության ստավիլ երեկոյի անդամներից մեկն էր, «հաճախ կույսվներ էր ունենում և ծառայում գործով ու խոսքով» (169, հտ. 1, 116): Իսկ, ինչպես գիտենք, զարթափականներն ստաջին հերթին գիտական ընկերության Հարթալինի տրիպի երիտասարդներից էին հավաքաբարված: Կա, անշուշտ, ալ-Շալֆունի՝ որպես նրանց կապակցող օղակի հավանական իրողությունը. «ուսնաղ ալ-շահիր»—«երեսի վարպետ» Հարթալինը (169, հտ. 1, 74) «ալ-Քակաղզումի» խմբագրությունում զեռ «ալ-Լուրնանեթ» իրեն հոգեհարազատ ալ-Շալֆունի կողքին էր, իսկ Իս՛ահկը նույն խմբագրությունում հավակնում էր զիսավոր արժույն: Կան նաև մի շարք անուղղակի փաստեր, որոնք թելադրում են պնդել Հարթալին-Իս՛ահկ շատ սերտ կապերի անխուսափելիությունը: Առաջինը «տուրյեկություն»

մի ավյալ է. երկու գործիչների հանրահայտ և կրթի հասնող սերը Ֆրանսիական առաջավոր մտքի նկատմամբ: «Նա վրոտեր էր կարգացել և իր պողոփարներում շատ առաջացնել և հեղափոխական էր»,—Հարթալինի մասին վկայել է Նըմբը, ավելացնելով, որ «Նեղափոխական ստաջին պողոփարները, որ ինքն ու իր մի խումբ ընկերներ ստացան Սիրիական քաղաքական կոչելում, Ֆրանսիական ծագում ունեին և իրենց գաղտնորեն հանում էին Բիխա Հարթալինի միջոցով» (276, 68, ձևթ. 14): Ինչ վերաբերում է Իս՛ահկին, սպա նա, Նախրալայի վկայությամբ, նահալյական մտավորականության առաջ «աղափարական և ընկերային նոր հորիզոններ բացելու» համար «իր ուշադրությունը հատկապես բեռնաքրել էր» իր ժամանակակից Ֆրանսիական հեղափոխական մտքի վրա՝ «Գումպետտի, Լիտեր, զր Ժիրարդին և Լյուդո, որոնց դաղափարներից և վարդապետություններից լիարուսն բազում էր, նոր ու պաղտուն տեսքով բաշխելու համար դարմացած և հուզված Աբելյոյին» (236, 76): Հարթալին-Իս՛ահկ փոխառնման իրողություն լինելու վերաբերյալ մի այլ տրվյալ արգեն օրնկատիվ է: 1874 թ. կեսերին մանկավարժական աշխատանքը թողնելով, Հարթալինը, որ «Ֆրանսիացիներին զարմացնելու ուստիճան հրաշալի Ֆրանսերեն էր շարագրում և պեճախոսում», ստանձնել էր Բեյրութի Ֆրանսիական հյուպատոսարանի առաջին թարգմանի պաշտոնը, որը վարեց մինչև նդպատոս մեկնումը (169, հտ. 1, 116): Ընց նույն օրերին Իս՛ահկը Ֆրանսիական հյուպատոսարանում ստավիլ չեմ ընդունվող մտավորականներից էր ու նույնիսկ հյուպատոսի հատուկ խնդրանքով և երեսուն հազար դրոշի բարձր պարգևագումարով առաջապալալ արարիչների էր թարգմանում Բուսիին «Անդամակր» (21, 9, 169, հտ. 2, 106): Եվ վերջապես նշանակալից պիտի համարել այն իրողությունը, որ 1876 թ. համարյա միամամանակ նդպատոս փոխանվելու Իս՛ահկի և Հարթալինի ճանապարհների այնքան հաճախ խաչանվելում էին ու նրանք այնքան սերտ համագործակցելու էին, ջանի որ ոչ միայն համատեղ կապված էին հրապարակախոսությանը, այլև զրկեն պաշտոնակիցներ էին. Հարթալինը՝ միևնույնների խորհրդի, իսկ Իս՛ահկը՝ խորհրդարանի թարգմանական գրասենյակի վարիչ:

Բեյրութի ընդհատակյա կազմակերպության հիմնադրման թվականի նշարտում մեղ համար ելակետային նշանակություն ունի այն իմաստով, որ Ա. Իս՛ահկը, իր և Սեյիմ Նակիկաչի ջանքերով ստեղծված Թատերախմբի ուղեկցությամբ, 1875 թ. վերջերին կամ 1876 թ. սկզբներին (սկզբնադրյուններում խոսքը քնում է 1875—1876 Թատերաշրջանի մասին) մեկնելու էր Ալեքսանդրիա և ուրեմն մինչ Բեյրութից հեռանալը

կարող էր ընդհատակյա կազմակերպության հետ հաստատուպես և որոշակի մի տեղորոշումը անշուրթուն ունենալ այն ղեկավարման միայն, եթե այն հիմնադրված լինեի 1874 թ.: Այլ խոսքով այդ ղեկավարման միայն հնարավոր կգտնեա մոտավորապես իրենց սկզբնակետից իսկ զուգարդիկ երկու՝ բաղարական և գրական ընկերությունները, զուգարդում, որը, ինչպես տեսնելու ենք, ոչ թե պարզապես հրատարակել է ծագումով հայազգի Իսահակ զեմքը էլ ավելի պայծառացնելու փորձի տեսակետից, այլ խիստ անհրաժեշտ է քաղաքական կազմակերպության շուրջ վանձարացած անեղծվածը պարզելու տեսակետից:

Ընդհատակյա քաղաքական կազմակերպության մասին առաջինը խոսած Անտոնիուսը, վկայակոչելով օրոքսունամյա առաջացած տարիքի», սակայն «իր ընդունակությունները լրիվ պահպանած» Ֆ. Նրմբին, նշել է, որ «Բելյուսի Միրիական բողոքական կոյեջի հինգ երիտասարդներ», որոնք «բոլորը բրիտանոյա էին», «հիմնեցին մի զազանի ընկերություն» և «մի որոշ ժամանակ անց հաջողաբար անդամագրությունը շուրջ 22 անձերի, որոնք տարբեր զովանություններին էին պատկանում և ներկայացնում էին երկրամասի լուսավորչալ ընտրանին» (201, 79): Ջեյնը, որ առաջինն է թվաբանի, Մարրուֆի, ալ-Յազիչիի, Նըմբի և Մակարիոսի անունները, նրանց ներկայացրել է որպես «աչքի ընկեող անդամներից ոմանք» և շեշտել, որ «խմբակն սկզբում կազմված էր շուրջ 12 անդամներից, այլևիկ ուշ ամենյով մոտավորապես 70-ի», ըստ որում սկզբնական 12 անդամներից «շատերը բրիտանոյա էին և նրանցից ոմանք սովորել էին Բելյուսի Միրիական բողոքական կոյեջում» (276, 57 և 68, ծնթ. 14):

Անտոնիուսին և Ջեյնին Ֆ. Նրմբի կողմից կատարված հաղորդումներն ունեն որոշակի և նշանակալից տարբերություններ, որոնք սերտումների առերև ին տալիս: Այստեղ մեզ համար ավելի կարևոր է շեշտել, որ Բելյուսի ընդհատակյա կազմակերպության թվաբանված 5 «հիմնադիր» (Անտոնիուս) կամ 12 հիմնադիրներից «աչքի ընկեող» (Ջեյն) անդամները նույն 1874 թ. հաստատուպես անդամ էին նաև Իսահակ ղեկավարած «Գրականություն ծաղիկը» ընկերության: Ճիշտ է, խնդրո առարկա հինգ գործիչների հետ բազմամյա սերտագույն անշուրթուն ունեցած Ջրչի Ջեյզանը (1861—1914), «Գրականության ծաղիկը» ընկերության 11 առաջատար անդամների անունները թվաբանելիս, 5 ընդհատակայիններից հիշատակել է միայն ալ-Յազիչիին ու մեկ էլ՝ «ալ-Մուքթաբաֆի սորբուր» (156, հտ. 4, 70): Սակայն տվյալ ղեկավարման մասին, արդյոք, նկատի ունեցել Ջեյզանը. Նըմբին, թե՛ Մարրուֆին, քանի որ արարա-

կան մասունքի պատմությունը որպես «ալ-Մուքթաբաֆի տեր» որքան կրճարի, նույնքան և Մարրուֆին գիտի (169, հտ. 2, 52): Եվ կամ՝ արդյո՞ք նկատի է ունեցել միասնաբար երկուսին. այդ ղեկավարման «Գրականության ծաղիկը» առաջատար անդամների թիվը (ըստ Ջեյզանի) զարմանալիորեն կհամասարվի ընդհատակյա կազմակերպության անդամների թվին (ըստ Ջեյնի): Իրականում արարական մասովոր մշակույթի պատմության էջերում հասրայացի Նըմբի ու հաղեթցի Մարրուֆի նանուկն են դալիս որպես անբարկունքի մի երկմիասնություն, որը կայուն եռանկ է դառնում մերջայունցի Մակարիոսի, նույնիսկ քառյակ հոմանցի ալ-Շատրանիի միակցմամբ: Բանն այն է, որ հույն-ուղղափառ համայնքից սերած շորտ երիտասարդները համաժամանակյա սովորել են միևնույն կոյեջում, միասնաբար բողոքականությունն ընդունել և ապա մասնականություն հարել, գրեթե համահեղինակ դարձել ու կանգնել միևնույն պարբերականի օրոքոցի մոտ և, գոնե իրենց կյանքի բնութային հանգրվանում, գիտական առավել առաջավոր դիրքերից (հատկապես հասուն Գաղափար ուսմունքի) հետադուրություն զեմ համասոց զրապայար մղել ու նույնիսկ ձեռնամարտ տվել, ապա և միասնաբար գաղթել ներպատու ու նեղոսի ափին էլ շարունակել իրենց սերտ համագործակցությունը (128, 221: 119, 151: 169, հտ. 2, 110: 159, 802, 1095 և 1870):

Արդ, քառյակի նման հույն-ուղղափառ համայնքից սերած, բողոքականացած և մասնականացած, ավելի՞ն՝ պատմությանը քառյակի անդամներին աշակերտած և, իր իսկ խոստովանությամբ, 1880-ական թթ. սկզբներին նրանց փոթորկուս պայթյուններին անմիջականորեն մասնակցած Ջեյզանը (տե՛ս 158), որի ընդհատակյա կազմակերպության հարցում լուծյալներ (այն էլ այն ղեկավարման, երբ շուրջ երկու տասնամյակ անց, իր «Արարակուս մշակույթի պատմության» քառահատորյակի համար ուշից ուղեից փշուր-փշուր տվյալներ էր հավաքում՝ արարական «զգալունքի ընկերությունների» պատկերը տալու համար) ավելի քան զարմանալի, նույնիսկ անբացատրելի պիտի համարել, փաստորեն հուշել է, որ ոչ թե միայն ալ-Յազիչին ու մեկ էլ Նըմբի կամ Մարրուֆի, այլ՝ Անտոնիուսի և Ջեյնի կողմից որպես ընդհատակյա հաստատուպես անդամակցել է Ա. Իսահակի ղեկավարած «Գրականության ծաղիկը» ընկերության: Եվ մի՞թե ընդհատակյա կազմակերպության հարցում Ջեյզանի լուծյալներ, ավելի չու՞մ արարական ազգային ու մշակութային զարթոնքի՝ պատմության ամեն մի, նույնիսկ աննշան երևույթ այնքան բծախորտորեն ուղղափառ իր մատույններում այդ կազմակերպության վերաբերյալ բացարձակ «անդի-

առաջնությունը չի կարելի մեկնարանել որպես թեկուզ դեռ թույլ, այլ բոլոր դեպքերում կողմնակի ալյալ այն մասին, որ երկու կազմակերպությունները եղել են մեկ և նույն կազմակերպությունը, ավելի շուտ՝ «Բեյրութի (Նեղափոխական) գաղտնի ընկերություն» պայանական անունով ծանոթ ընդհատակյա կազմակերպությունը եղել է պարզապես «Գրականության ժողովրդ» պաշտոնապես թույլատրված գրական-մշակութային կազմակերպության բաղաբաղական ընդհատակյա թևը:

Կա և մասոնականության ծանրակշիռ փաստաթղթը, որի էությունը կայանում է հետևյալում:

Ց. Նըմրը Անտոնիուսին հայտնել է, որ «գաղտնի ընկերության նախաձեռնողները կարողացան, իրենցից մեկի միջոցով, հետաքրքրել նորահին եվրոպական տիպի մասոնական օբյեկտ իրենց գործունեությանը» և այդ ճանապարհով էլ ընդլայնեցին իրենց շարքերը (145, 79): Նըմրը Զեյնին էլ հաղորդել է, որ «գաղտնի ընկերության առաջատար անդամները հարեցին Բեյրութի մասոնական օբյեկտին՝ հուսալով այդ ճանապարհով իրենի մասնեղականների ներգրավել օբյեկտի մեջ և հետագայում նրանց մղել հարեւու իրենց ընկերության», ըստ որում «գործը թվով մասնեղականներ միացան օբյեկտին և լսեցին ընկերության մասին, սակայն... շուտով մասնեղականները և բրիտանացիները տարակարծիք դուրս եկան» (276, 58):

Արգ, հանրահայտ է, որ Սարդուֆը եղել է բարձրակարգ մասոնական, նըմրը՝ մի շարք օբյեկտների ղեկավար, իսկ Մակարիուսը՝ մասոնականության պատմաբան ու տեսաբան, որ հեղինակել է «Մասոնական մշակույթ», «Մասոնական արժանավորությունները», «Գործնական մասոնականության պատմության վերաբերյալ իսկական ճշմարտությունները» և «Մասոնական կազմակերպության թաքուն գաղտնիքները» գրքերը (159, 1095 և 1870): Սակայն մուսթաֆականների մասոնականությունը վերաբերում է 1870-ական թթ. երկրորդ կեսին և 1880-ական թթ. սկզբներին: Բուն իսկ 1870-ական թթ. առաջին կեսին և ստատական նահաջականների միջավայրում առաջինը մասոնական է դարձել Ա. Իսահակը, ըստ որում նրա մասոնական գտնույթը Ք. Խալաբալյան ապագե է ներկայացրել. «Շեյխ Իսբենդեր (այ-Ակարը) Միրխայում մասոնականության առաջինը հարածներըց մեկն է նա ֆրանսիական օբյեկտների քարոզիչն էր ու առաջարկ... Մի օր մի երիտասարդ եկավ իր օբյեկտին անդամացնելու հարցը դիմում տալու Գիմումի քննադիման մասնակ շեյխ Իսբենդերը նակարավելցե թեկնածուի ընդունելության, ասելով, որ նա խմող (հարբեղող) է: Կարճ ժամանակ անց այդ երիտասար-

դը այլի գարկավ իր գրություններով: Նա ոչ այլ որ էր, էթն ոչ Ադիբ Իսահակ: Մասոնացած լինելով շեյխ Իսբենդերի հետ, Ադիբը նրան իր ստուն հրավիրեց: Նա մասնավոր մի դասատուից անգլերենի դասեր էր ստանում: Այդ պարագայունքները տեղի էին ունենում երեկոյան և ավելի ջատ խմում էին, քան թե պարսպում: Շեյխ Իսբենդերը առաջին այցելությունը ուղղակի վրդովվեց: Կամաց-կամաց նա ընտելացավ և համոզակատարությունը իր հերթին խմող (հարբեղող) դառնալու աստիճանի ասաց մղեց: Այլ ծիծաղելով իր մտերմոր դարձած Ադիբին պատմեց իր գիմումի մերժման իսկական պատճառը, մերժում, որը օբյեկտը հետագայում վերանայեց» (236, 71):

Արաբական գրականության պատմությունից հայտնի է, որ Իսահակ «գրություններով այլի գարնելու» սկիզբը համարվում է 1874 թ. դարձնա-աման ամիսներին նրա առաջին արձակ ստեղծագործության՝ «Մեր հարեւուների բավականությունն ու աչքերի վայելքը» վիպակի առանձին գրքով լույս ընծայումը: Նշանակում է, որ Իսահակը մասոնական օբյեկտին անդամացել է շուրջ 1874 թ. կեսերին, այլ խոսքով հենց այն ժամանակ, երբ իր առաջին քայլերն էր նետում ընդհատակյա բաղաբաղական կազմակերպությունը և երբ «Գրականության ժողովրդ» կազմակերպությունը նախազգեսի պաշտոնում Ադիբը նոր-նոր փոխարինել էր Ս. ալ-Բուսանիին: Այդ դեպքում ընդհատակայինները այ-ժաղչիին և նըմր-Սարդուֆը նրկյալով հանդես եկող այ-Մուսթաֆայի սերը». «Գրականության ժողովրդ» շրջանակներում լինելով հենց նոր մասոնացած և օբյեկտի ղեկավար այ-Ազարի մտերմոր դարձած Իսահակի համախոհ-գործակիցները, կարիք ունեին մասոնական միջավայր թափանցելու համար կողմնակի ու զիմարին ճանապարհներ որոնելու իմ արդյոք հենց Իսահակն ինքը չէ ընդհատակյա կազմակերպության առաջատարներից այն «իրենցից մեկը», որ որոշակի նկատառումներով և հատուկ առաջադրանքով թափանցել է մասոնական միջավայր, ուղի հարթելով մուսթաֆականների հետագա ներթափանցմանը:

Կա և արտակարգորեն հետաքրքրական մի ուրիշ հանգամանք: Դա՝ ընդհատակյա կազմակերպության թուղիկների հեղինակի հաստատապես լրագրող և որպես «Տարբերող» հռչակված լինելու իրողությունն է: Եվ իբր, մեզ հասած թուղիկներից երկրորդը, պատասխանելով նախորդ թուղիկի վերաբերյալ հասարակության շրջանում տարածված վատ շուկաների, վրդովմունքով գրել է. «Եվ դուք (առաջին թուղիկի ընթերցողները—Ս. Ն.) ասում էք, որ այդ ազգի (նախորդ թուղիկի—Ս. Ն.) հեղինակը հարբեղող (հարբած) է և նրա խոսքը՝ գառանցանք

տարբեր զուգորդումներ են հուշում «Գրականության ծաղիկը» կազմակերպության վախճանի վերաբերյալ մեզ հասած հաղորդումների հետ, այն էլ անմիջականորեն աղերսվելով Իսահակ մահվան ու թաղման կապակցությամբ տեղի ունեցած անցուղաբժների հետ:

Զեյնը, պնդելով հանգեքձ, որ «Նաբավոր չէ ճշգրտա մի թվական առաջգրի», բնօճատակյա կազմակերպության «գործունեության դադարումը, արձանագրությունների հրկիզումը և ինքնալուծարքը» տեղադրել է 1882 թ. և 1883 թ. միջև ինչ որ ժամանակ» (276, 68): Ահիք փաստորեն պահպանել է այդ անորոշությունը, գրելով. «Շողովրդական հեռարան լուսնեցող ընկերության գործունեությունը դատապարտված էր տապալման և այն քայրային 1882 կամ 1883 թ.» (119, 120): Կոտլովն, ընդհակառակը, հետևելով Անտոնիտսին, որի կարծիքով կազմակերպությունը 1880 թվականից հետո «շարունակից զույտանելի ճաշորդ երեք կամ շորս տարիներին» (201, 88—89), կազմակերպության գործունեությունը ձգել է «մինչև 1883 կամ 1884» (113, 261): Եթե 1884 թվականը հաստատապես շեշտած լինեք, Կոտլովը երբեք էլ անիրավացի չէր լինի: Եվ ահա՛, թե ինչու:

Մեր արարագեաններն առանց բացառության Իսահակ մահվան թվական են արձանագրել 1885-ը (116, 195 և 555: 103, 7: 119, 59), անկասկած աչքի առաջ ունենալով սովյալ հարցում ընդհանրական սխալը ընդհանուր առմամբ հավաստի այնպիսի աշխատություններին, ինչպիսիք են դի Քարազդիի «Արարական մասնույի պատմությունը», Զեյզանի «Արարակեզու դպրության պատմությունը», Սարգիսի «Արարական տպագրության հանրադիրտարանը» են (169, հտ. 2, 108: 156, հտ. 4, 249: 159, 418: 236, 74): Իրականում ծագումով հայազգի գործիչը մահացել է 1884 թ. հունիսի 12-ին: Դա հաստատվում է առաջին հերթին Բեյրութի Ֆրանսիական շյուպատու Պատրիմոնիոյի 1884 թ. սեպտեմբերի 6 թվականի մի զեկուզացրով և հարակից Ֆրանսերեն պամֆլետով (233, 84): Դա հաստատվում է նաև Իսահակի մահվան կապակցությամբ իր համախոհների լույս ընծայած հակակաթոլիկ արարերին պամֆլետով, որի աղերսաբերվում հրատարակության տարեթիվը 1884 է (տե՛ս Ց1): Իսահակի մերձավորագույն գործակից Ս. Նակկաշի «ալ-Մահրուսա» թերթի 1884 թ. հուլիսի 3-ի համարում տպագրված մահխոսականի անկախության մասին վկայող Ն. Ալլյուր անվանի գրողի հասարակական-քաղաքական հոգվածների ժողովածուի առաջարանում, ամեն և՛ թյուրիմացություն փարատելու նպատակով, հարկ է համարել 1884 տարեթիվը գրել տառերով և ոչ թե թվանշաններով (21, 19):

1909 թ. Բեյրութում հրատարակելով հանգուցյալ եղբորից մնացած Կելիսիերի «ալ-Պուրաթ» («Մարգարտներ») ժողովածուն, կրտսեր Իսահակը՝ Աուսին, իր հարազատի մահվան և հատկապես թաղման ու հաջորդող բաժնեկի իրադարձություններին ակնարկելով, առաջարանում գրել է. «Աղիքի մահվան օրը տեղի ունեցավ խավար դարերին սազական մի դեպք, որը քիչ էր մնում հանդեպից անցանկալի հետևանքների: Թահանան, որից հանգուցյալի ծանոթները խնդրեցին աղոթել դազադի վրա և կատարել իր կրոնական պարտականությունը, մերժեց դազադին հետևել կամ թույլատրել, որ այն հեղեղեցի մտցի, էթի մեր հայրը իր իսկ ձեռով շարի ու շտորագրի մի նամակ, հայտարարելով, որ իր որդին կաթոլիկ էր և կաթոլիկ էլ մահացավ: Դա տեղի ունեցավ այն պատճառով, որ Աղիքի արհեստակից որոշ լրագրողներ, որոնց վրա նա կենդանության անգույն հարձակումից էր գործել, իր նկատմամբ առևտուր-վաճառ էին լցված: Նրանք շահագործեցին քահանայի ապիստությունը և նրան համոզեցին անել այն, ինչը արեց, որպեսզի իրենց վրիժառության ծաղաղը հազեցնեն անշունչ դիակի վրա: Նրանք ո՛չ հանգուցյալի նկատմամբ հարգանք, ոչ էլ սգավոր ծնողների հանգեալ խղճահարություն չցուցարեցին: Ավելի շուտ դատախազները նրանց մղեց այնպիսի ընթացքի, որը համարյա հանդեպից հանգուցյալի ընկերների և նրա հակառակորդների որոշ տղան կուսակիցների հրաբախումների: Այդ տարուղամ-փոքր հեռանկարով և (հավանաբար) արարերի կանխելու պատրվակով, իրք խուսափելու համար այն բանից, ինչը կարող էր պատահել, որոշ զավանաններ հաջողությամբ թացեցին (Աղիքի) գրական ժառանգությունը՝ զրկածները, ձտերը և հորինումները, ...որոնք նա որոշել էր վերանայել ու հրատարակել» (20, 10—11):

Այս տողերն աչքի առաջ ունեցած բոլոր արարագեաններն ընդգծել են նրանց տարածությունն ու գաղտնախոսական բնույթը, այն, որ Աուսին Իսահակը ոչ թե պատասխաններ է բերել մի շարք անորոշություններին, այլ՝ ավելի շուտ նոր հարցերի տեղի տվել և խճճել իրադրության պատկերը: Առավել զարմանալիս այն է, որ կրտսեր Իսահակը՝ Աուսին (որ ծերությանը դատախազ էր Արզալա) խնդրո առարկա իրազարձությունների ժամանակ լրագրողի անցյալ ունեցող հասուն երիտասարդ էր և ուրմն բառող դար անց նրա շարագրած տողերի ինչ որ տեղ երկրիմատության հասնող զսպությունը, իրերը մինչև վերջ իրենց անուններով կոչելուց ակնհայտ խուսափանք պիտի փորձել բացատրել՝ հին ու հանգած թյանանքները չվերագրողներ, կաթոլիկ միջավայրում հեղինակություն վայելի սկսած իրավարանի իր դիրքերը շտանդուլ ու ցանկու-

թյամբ: Բոլոր զեպրեբում փաստ է, որ նա հասել է իր նպատակին և թե-
կուզ ինչ որ չափով հեռանալով հանդերձ արքար կաթնուխիկների միջավայ-
րից, մեռացել է զավանանան համարյա նույն միջավայրում՝ անդամա-
զրկվելով հայ-կաթնուխիկ համայնքին, որի շրջանակներում հռչակվել է որ-
պես «ազգայն հայ, որ իր պատկանած հայ-կաթնուխիկ համայնքին կա-
րևոր ծառայություններ մատուցեց և իբրևանայան խորհրդարանում
որպես ազգային փոքրամասնությունների երեսփոխան «հայ ժողովրդին
հաճախ օգտակար հանդիսացավ» (93, 182):

Առնի Իսահակ տողերի դաշնամուսուսության վերածանմանը որոշ շա-
փով օգնող բանալին բարեբախտարար մեզ ապխ է «Թարս՝ շիրուչ-
Քաջը» պամֆլետի հեղինակը: Հաղորդելով, որ Իսահակի դազադի շուրջ
կաթնուխի եկեղեցու կազմակերպած բաշշուրփցի գայրացած, «հարված
ստացած մեղզափեթակի նման բզզում» էին ոչ միայն Բեյրութի առաջա-
վոր մտավորականությունն ու ուսանողությունը, այլև «ալ-Թակազոմ»
թերթի հավատարիմ ընթերցող շատ անտարականներ ու արհեստավար-
ներ, նա շարունակել է. «Անցանկալի զեպրեի ատաջն առնելու համար
գործին միջամտեցին բաղարային (օսմանյան—Ն. Ն.) իշխանություննե-
րը, նույնիսկ մահմեդական երեկոյներ, սակայն եկեղեցու ջոշերն ան-
զրբրվելի մնացին»: Ավելին, խանդարելու համար Իսահակի Բաշավան ժո-
ղովրդական ցույցի վերածույժը և ընդհանրապես նրա համախոհների
գալթույթի վերահանումը «փոթորիկ», նրանք զինուցին ահաբեկչության,
զրույց տարածելով, որ «իշխանությունները հաստատուպես որոշել են
խուզարկություն կատարել Ազիրի տանը», որից հետո միայն «կազմա-
կերպ կհաստատվեն կամ կփարստովեն»: «Եվ կր Ազիրի դազադը անից
զուրբ բերեցին և հուղարկավորների բաղմուսությունը ուղղվեց գերբզմանա-
տուն, խուճապի մատնված ընկերները հաղածկալով այրեցին մի թվերը,
որոնք վախի և ահուղոցի պատճառ էին, նաև թղթեր, որոնք ոչ մի պատ-
ճառ չունեին, քանի որ բակում լրտեսների ներկայությունն լատից շտա-
պում էին: Հետո ուրիշներ կհան ծերունի հոր մոտ, նրան ահուղոցի մատ-
նեցին և մնացած թղթերը բրբրելով ապահով տեղ տանելու պատրվակով
աարան որոշ բաներ, ձեռագիր, որոնք վախի պատճառ չէին բնավ: Եվ
կր նրանց այպանեցին, նրանք սասցին, որ ոչինչ չեն տարել և զրանք
զույցն թե այրված են: Իսկ լավատեղյակները, ովքեր իրականությունը
գիտեն, վկայություն չեն տալիս» (30, 12—13):

Պամֆլետի հեղինակը պարզորոշ վկայել է նաև՝ մատուցություն
տեղիք տվող որոշակի մի թղթմարաբի ու զրա հետ նաև բացարձակապես
անմեղ ձեռագրերի Իսահակի համախոհների կողմից ոչնչացման մասին,

այսպես նաև՝ որոշ «ընկերներին» կողմից մի շարք ձեռագրերի յուրացման
(զույցն թե իշխանություններին հանձնելու համար տարվելու) մասին:
Տվյալ զեպրում, անշուշտ, մեզ համար առավել հետաքրքրականը այր-
ված թղթապանակն է, որը զույցն թե չենց ընդհատակային կազմակեր-
պությունն ոչնչացված թղթապանակն է:

Բոլոր զեպրեում վարկածելով, որ «Ջահրաթ ալ-ազաբը» պաշ-
տանապես արտոնված այն կազմակերպությունն էր, որի առավել արմա-
տակուն անդամների ընդհատակային հակասունայան գործունեության
գրեկորումն է եղել այն, ինչը արարագիտությունը հայտնի է որպես «Բեյ-
րութի (հեղափոխական) գաղտնի ընկերություն», ավելացնենք, որ նրանի
վկայությունը ընդհատակայինները «իրենց նպատակին հասնելու ուղի-
ներն ու միջոցները քննարկող» գաղտնի հավաքներից բացի, «իրենց բա-
զարական գաղափարներ տարածում էին անձնական ուղիներով» և ի
վերջո առավել արդյունավետ միջոցը համարեցին «հրապարակել իրենց
կոչը» (201, 79; 276, 57), հիմնականում Բեյրութում, նաև Գամաղտում,
Տրիպոլիում և Մալազում գինըրով պատերին կայցնելով թուացիկներ:
Այնքան, որքան մեզ հասած նրեք թուացիկներն առ այսօր ամբողջական
թույլ են տեսել միայն արարերեն և սովետական թե արևմտյան արարա-
գեաների աշխատություններում մեջբերված բազմաձևները ավելի հաճախ
ծառայեցվել են խնդրի առարկա հեղինակների միջյանց զեմբնթաց տե-
սակետներն ամբապնդելու, այսպես նախածիչա ենք գտնում այստեղ տալ
զրանց առաջին ամբողջական թարգմանությունը:

Առաջին թուացիկն այսպիսին է.

«Սիրիայի որդիներ,

Յուրերի ուղղումն (խուճ) անհնարին է: Վերջին քսան տարինե-
րին ի՛նչ էր նրանց խանգարում ուղղվել: Նրանք բազմիցս իրենց հպա-
տակներին (ոսալ) պատվո երդումով խոստացան սարքեր բարենորո-
գություններ անցկացնելու: Էլ ի՛նչ կարելի է ակնկալել նրանցից:

Փճացածության և ագիտության մեջ խրված լինելով հանդերձ, եր-
կու միլիոնանոց Յուրերը շարունակում են առ այսօր տիրել սասնու
երեսունհինգ միլիոն արարածներին: Մի՛թե մեր իմաստունների և հայ-
կանների որդիների մեջ չկան մարդիկ, ովքեր, ունենալով մեր խանդա-
վառության հորից, կարողանան ստանձնել մեր զատը, պահպանել մեր
պատիվը և վերածնել մեր հայրենիքը: Մենք (սիրիացիներս—Ն. Ն.) թե-
պետ երկու միլիոն ենք, սակայն նույն հայրենիքի զավակներն ենք: Ձեք
մեծ խելքը... (բնադիրը վնասված է) ...արդեակում է իրականացնել

այն Իսկ մենք հանուն հայրենիքի զոհարենքն ենք մեր հարստութունն ու անձերը, որոնք այլևս չեն պատկանում մեզ, այլ՝ հայրենիքին: (Քուրքեր), երզվում ենք ամենագոր աստծով, որ կցնցենք ձեր անզորը: Քեկուզ և ցմբուր բմպենք մահվան բաժակը: Ով կպարի՝ կանսի:

Վե՛հ նպատակները թրով են նվաճվում, արեմն և որոնիր թուրը, եթե ցանկանում ես նպատակիդ հասնել: (172, 287):

Ստորագրութեան փոխարեն կորմիր թանաքով նկարված թրի մի պատկեր կրող այս թուռցիկը Բելյուսում հայտնվել է 1880 թ. հունիսի 28-ի առավոտյան կամ նախօրյակին: Ավելի ուշ, համենայն զեպս հուլիսի 3-ից առաջ հայտնվել է նաև երկրորդ թուռցիկը, որի բովանդակությունն այսպիսին է.

«Ազգ.

Ո՛վ Սիրիայի որդիներ,

Բարենորոգիչ Մովսեսը եզիպտացիներից զիվահար հայտարարվեց: Բարենորոգիչ Մովսեսներ սպանվեց հուշներ կողմից: Բարենորոգիչ Հիսուսը հրեաներից աստանայակերպ հորբողվեց: Բարենորոգիչ Մոհամմեդը նախահալածական արարների կողմից գիծ հուշակվեց: Եվ դուք ասում էք, որ այդ (նախորդ—Ե. Ն.) ազգի հեղինակը հարբեցող է և նրա խոսքը՝ զառանցանք: Եթե հարբեցողը հոգևտար է ձեր գործերի նկատմամբ, ապա նա ավելի ազնիվ է, քան՝ ձեր տերը, որին չի հետաքրքրում ձեր գործը և օրենքի պահպանումը: Երանի թե բուրդը էլ հարբեցող լինեիր: Մենք ողջ գիշերն անց ենք կացնում մարերի անիվը պտտեցնելով և ողջ ցերեկն անց ենք կացնում բացահայտելով իրազարծություններն ու նորությունները: (Եվ ասում ենք ձեզ)։ Եթե մենք հոգով մեռած չլինեիրք, ապա ստոր թուրքերի հլու ու հնազանդ ստրուկները չէինք լինի: Եվ եթե մեր պատակավորությունը շիխներ, ապա ֆրանկները (արևմտա-եվրոպացիներ—Ե. Ն.) համար չէինք լինի պարզապես բար ու երկաթ (հունքի արքայուր—Ե. Ն.): Որտե՞ղ է ձեր արարական արժանապատվությունը, որտե՞ղ է ձեր սիրիական բոցարշուները: Մթափիր, ո՛վ ժողովուրդ, քանի ղեռ ու չէ: Մի հուսալքվեք ձեր աստծու ողորմածությունից: Չի կարելի երբևէ բողածածակել լուսինը: Ով կպարի՝ կանսի: Վե՛հ նպատակները թրով են նվաճվում, արեմն և որոնիր թուրը, եթե ցանկանում ես նպատակիդ հասնել: (172, 288):

Նույն թվականի դեկտեմբերի 31-ին կամ նախօրյակին տարածված երրորդ թուռցիկի բովանդակությունը հետևյալն է.

«Վա՛յ.

Ո՛վ հայրենիքի ժողովուրդ,

Դուք տեղյակ էք թուրքերի անառակություններին ու զուլումին, այն բանին, որ նրանցից մի բուռ մարդիկ բռնել են ձեր կոկորդից և ստրկացնում են ձեզ: Նրանք ոչնչացրել են ձեր շարիաթը, անարգել են ձեր սուրբ գիրքը: Նրանք հրապարակեցին օրենքներ (նիզամաթ), որն անկասկած ակնարկում է Քանդիմաթին—Ե. Ն.), որոնք նախատեսում են ձեր արքայան լեզվի ոչնչացումը: Նրանք փակել են հաշտություն գտնելու և ստրուկ դարձնել ձեզ, կարծես դուք մարդկային ոչ մի հատկանիշ չունենաք: Անցյալում դուք եղել էք տեր ու տիրակալ, ձեր շարքերից դուրս են կկել գիտությունը և իմաստությունը պնձված մարդիկ, ձեզանով է երկիրը շեղացել և է ձեզանով են ձեռք բերվել նվաճումները: Ձեր լեզվի հիմքի վրա կատարվեցին խալիֆայության անկումաբարերը, խալիֆայություն, որը թուրքերը խլեցին ձեզանից: Տեսեք, թե ինչպե՞ս տաղանապալի պահե՛ն ձեր այրեղը բշվում են ռազմապաշտ և ենթարկվում բնաջնջման, թե ինչպե՞ս են վարվում նրանց հետ: Տեսեք, թե ինչպե՞ս են նրանք (թուրքերը—Ե. Ն.) խժուռ ձեր վակուՆները:

Ներկայումս, երկրի տարբեր վայրերի մեր եղբայրների հետ խորհրդակցելուց հետո, հանգեցինք մի որոշման, որը խնդիր է դնում, քանի ղեռ թրին չենք դիմել, պահանջել հետևյալները, որոնց լրավարարվելու զեպարտը դիմելու ենք զեկեր:

Մենք թրով կառաջադրենք մեր պահանջները և ոչ մի բան արգելք չի լինի մեզ հասնել մեր նպատակին,

Այդ զեպարտը թուրք դահլեններին, ի հատուցումն իրենց արարքների, կմատենենք ողբի ու կականի:

Այն խնդիրները, որ մեր խորհուրդը պահանջում է իրականացնել, հետևյալներն են.

1. Անկախություն, որին մենք մասնակից դառնանք իբրևանցի մեր եղբայրների հետ և որում ապահովվեն ազգային շահերը:

2. Արարներն լեզուն երկուստ պետք է զառնա պաշտանական լեզու: Մեր որդիներին պետք է լիակատար աղատություն տրվի տարածելու իրենց մտքերը, ստեղծագործությունները և պարբերականները, համաձայն քաղաքակրթության, առաջադիմության և մարդկայնության պահանջմունքների:

3. Մեր դիմորենր պետ է սահմանափակվեն (սիրիական—Շ. Ն.) հայրենիքի ծառայությամբ և ձերբազատվեն թուրք ղեկավարների սարք-հույժունից:

Կան նաև (պահանջների հարցում) այլ ձեռնարկումներ և վերանայումներ, որոնց քննարկումը թողնում ենք մի այլ ժամանակի:

Վե՛հ նպատակները թրով են նվաճվում, ուրեմն և որոնք թուրք, էթնո ցանկանում ևս նպատակիդ հասնել» (172, 788—789):

Երևց թուրքիկների հետ կապված առանձին հարցերի վերաբերյալ արարակետների շրջանում տրտման են տարակարծություններ, որոնք զգալի մասամբ սկզբունքային բնույթ չունեն: Այգլպիսին է, օրինակ, անհամաձայնությունը թուրքիկների հերթականության հարցում (այ-Քիրբանյան և Կուտուլը իրավամբ առաջիկ համարել են այն, ինչը Ան-Քոնստնուլը ներկայացրել է որպես երբեքող): Եվ սակայն կա նրկմիտանական մի հարց, որը վերաբերում է թուրքիկների սակոթման կրոնադավանական (համայնքային) միջավայրին ու պահանջվող «անկախություն» բնույթին (հետևաբար անիտուսափիլիորեն և տարածքին) և որն անպայման գրադեցնելու է մեզ:

Այ-Քիրբանյան, անհերքելի իրողություն համարելով «համաարիական դժգոհություն բացահայտող» թուրքիկներից անվազն վերջինի մահ-մեղադան (ինկվազրար «Մախաևտ» ընկերության) միջավայրում շարադրված լինելը, հարկ է համարել նաև իր եզրակացությունների մեջ հատկապես շեշտել, որ «բարենորոգությունների և Սիրիայի ինքնակախության կոչ անող այդ թուրքիկները շարադրել են մահմեդականները, իսկ բարենորոգության պահանջի (ձևակերպման) և առաջդրման գործում նրանց օգնել են իրենց բրիտանյա եղբայրները» (172, 790 և 793): Դա, անշուշտ, մի թուրքիմացություն է, որն այնքան էլ զարմանալի չի թվա էթնո ի մտի ունենանք, որ արար-մահմեդական հեղինակներից միայն այ-Քիրբանյան չէ, որ բնույթով լինելով բուրժուական, բառ էտության մեղում է արևելյան ավանդական (միջըրոբուական) պատմագրության ոճին ու միտումներին հավատարիմ:

Այ-Քիրբանյան հակադրվելու կապակցությամբ էլ մտազն է այն կարևոր հարցը, որ Բելլուսի ընդհատակյա կազմակերպության թուրքիկներում չկան, արդյոք, գրույթներ, որոնք համահունչ լինեն լիբանանյան ինքնավարության հեռանկարների, հասկապես աշխարհագրական իր ընդգրկմամբ ծավալման ուղղությամբ Տառտյան փառչալ ու նրա աջակիցների, այդ թվում շարքալինի ողորումներին: Այս հարցի պատասխանը, հատկապես զրական պատասխանը ոչ միայն կօգնի մի ներ-

քերտեղ ավելացնելու հայազգի կառավարչի՝ մարտնական անշատողականների կողմից իր ժամանակին ուրացված ու մեր ժամանակներում իսկ համատարեն հերթվող զրական կերպարին, այլև կնպաստի Բելլուսի ընդհատակյանների զազային-բաղարական ծրագրին ու պահանջների շրջանակը ճիշտ ընկալելու: Ավելին, զրական այդ պատասխանը թուրքիկոս փարտանի այն սխալ պատկերացումը, որ ընկերության «երիտակոս արդ զավագիրները» ազգային-հասարակական ամայության մեջ բարձրացած մի «լուսավորյալ ընտրանի» էին (201, 79), որ նրանց ծրագրին ու պահանջները արմատները շունչին որոշակի հասարակական մի խավի որոշակիորեն մշակված ու նույնիսկ որոշ շափով գործարկված նպատակաորումների շրջանակներում:

Բելլուսի ընդհատակյանների բաղարական պահանջների շրջանակները խիստ սեզմ, սակայն թուրքիկների տառին առավել հավատարիմ գծել է Անտոնիուսը, շեշտելով, որ «պարզորոշ կերպով Սիրիայի համար շատագույժվում է ինքնավարություն, կամ՝ հնարավոր է՝ անկախության մի վարչակարգ» (201, 83): Խնչպես արար, այնպես էլ ստեղծական հեղինակները նույնպես հաստատել են Սիրիայի (կամ սիրիական արարների) համար պարզապես ինքնավարական պահանջ, «անկախությունն իրավացիորեն հասկանալով, հենց թուրքիկներում թվարկվող նրա բաղադրատարրերի հիմամբ, որպես վարչաբաղարական ներքին ինքնուրույնություն (119, 119; 113, 242; 151, 66—68)»: Սակայն հավատարմորեն արտացոլելով թուրքիկների տառը, արարդեաներն ուշադրությունից զուրկ են թողել զրանց ոգին, որը կարելի է հաստատել ոչ միայն կրթանանի հիշատակման օգնությամբ, այլև հարակից տվյալներից, ու չեն փորձել տառն ու ոգին ընկալել կրկմիտանության մեջ: Հենց զրա հեռանքով էլ, էթնոյինի պահանջումով չէ ընդհատակյանների ինքնավարության պահանջի աշխարհագրական փաստական տարածքը, ապա և չի բացահայտված այդ պահանջի բուն էությունը վերջինս ճիշտ ընկալելու համար սխալ կլինեն նաև զանց առնել թուրքիկների տառն ու կառուցել սակ հարակից տվյալներից կառուցող ոգուր: Դա կարող էր հանգեցնել այնպիսի խոշոր թուրքիմացության, ինչպիսին առկա է, օրինակ, Ջեյնի մոտ, որի կարծիքով ընդհատակյանները, իբր նրմիք իսկ հավատամամբ, «ցանկանում էին նախ և առաջ ու հիմնականում ազատագրել բրիտանյա կրթանանը (ուրեմն հիմնականում ինքնավար (եղք—Շ. Ն.) թուրքական լծից» (276, 52):

Արդ, կր Բելլուսի ընդհատակյաններն ասում էին «անկախություն, որին մենք մասնակից գառնանք լիբանանցի մեր եղբայրները

համասիրեական (նույնիսկ համաարարական), բոլոր զեպարեում կրնադպանական զպայանակներ շունք:

Ըստ Անտոնինուսի և Զեյնի, համոզված, որ ինքնավարության հասնելու իրենց ստաջողութեանը առանց մահմեդական տարրի համադրման չուրիջանք զուրի չի գա, ընդհատակայինները իրենց կազմավորման առաջին օրերին լուրջ փորձեր են կատարել իրենց շարքերում իսլամականների ներգրավելու, սակայն զանց առած ժամանակավորապես հարած առանձին անհատների, երեսը հաջողություն չեն գտել: Երբոր համատեղ է, որ այդ ձախողանքից հետո «իրենք համոզվեցին, որ կրանանից իրարեքի վտարման շուրջ չի կարելի բրիտանականների և մահմեդականների միջև համաձայնության և փոխհասկացողության հանգիստ և հետևարար ոչ մի համատեղ գործողություն հնարավոր չէ» (276, 57): Տրամարանությունը, սակայն, թելադրում է ինչպես այլ հարցերում, այնպես էլ այս զեպարում արժանահավատ շահմարել ընդհատակի հիմնադիր-ստաջարներից մեկը լինել հավանող երմրին ու պիղի, որ ընդհակառակը, սկզբնական ներկայանալիս այդ անհաջողությունից ճնշող հղթահանում է կատարվել: «անկախություն» պահանջը ձևակերպել ոչ թե համայնականության, այլ համասիրական աստիճանաչափով և դիմել սիրիական մահմեդական սպարանկալության: Պատահական չէ, որ թուրքիկների տարածման ձեռնարկվել է 1880-ական թթ. սկզբներին, արզուլհամիդյան բռնապետության ուժեղացման զուգընթաց մահմեդական զանգվածը հարբեցնող պանիսլամական բարոյի աշխուժացման ժամանակաշրջանում, ըստ որում որպես գործողության դաշտ Բեյրութից հետո ընտրվել են իսլամաշատ բաղաբեր Դամասկոսը, Տրիպոլին և Ալաշահ (201, 792):

Իր սերունդի Բ. ալ-Բուսսանիի օրինակով տեսանք, որ Օսմանականությունը իր կողմից կարող էր ոչ միայն մղել տանելու ու նույնիսկ օգտավոր հայտարարելու ընդհանրապես թուրքական-սուլթանական լուրջ, այլև բարոյի ստրիկաբար տանելու բացարձակապետության բռնամիջոցները: Այս իմաստով էլ համոզմունքային, առավել ևս տակտիկական Օսմանականությունից ամենից ցածր ու թույլ աստիճանը (կամ, այլ դիրանկություն մտանալիս, Օսմանականության հիմնավորման գործին ամենից բարձրակարգ ու հզոր նպաստը) Թանզիմատի նկատմամբ բարեմիտ հավատքը կարող էր լինել: Թուրքիկներում, ահա, այդ հավատքը հիմքից խախտվում էր, այլ խոսքով ընդհատակայինների կողմից Օսմանականության ամեն մի տարրերակ ու տարբ բացահայտողին զեն էր շարժվում: Այս իմաստով էլ չենք կարող համաձայնվել Կոտլովի այն պիղիան հետ, որ

թուրքիկները ստեղծվել են «եվրոպականացման նկատմամբ հատուկ հակում ունեցող միջավայրում, սակայն այն բանից հետո, երբ «Արև-մուսլիմ իդեալականացնելու ձգտումը թուլացան, ինչ իր հերթին հանդիցրեց Օսմանականության գաղափարների ամրապնդման» (113, 241): Պետք է մոռանալ այն, որ ի տարբերություն բրիտանյա համայնքների միջնադարամետ-պահպանողական շրջանների, որոնք զգացմունքներով մտավորականով և ռոգեղբույթով կուրորեն արևմտամետ էին, բոլոր նահատականներն անտիք, ինչպես Օսմանականությունը համոզմունքով գաղանղ «աջ»-խուրիականները և «կենտրոնական»-բուսսանիականները, այնպես էլ Օսմանականությունը միտոսմանակ տակտիկա դարձրած «ձախ-հանդուգները», առավել ևս վերջիններիս միջավայրի՝ Լուսավարականության իսկական կողմերը, անվերապահ արևմտամետներ էին, սակայն ոչ երբեք գաղութարարամետներ:

Նահալայականների համար Արևմուտքն իդեալ չէր որպես այդպիսին: Իդեալն արևմտյան հասարակական-քաղաքական և ընկերային կարգն էր, տնտեսական մակարդակը, մտավոր-մշակութային իրականությունը, դիտատեսիկական նվաճումները են, այլ ոչ երբեք՝ արևմտյան բարոյական և այլ բազմաբնույթ արատներն ու անտերը, այդ թվում ազգամարջվեներն ու արլունահեղությունները, նվաճումների տեղն ու գաղութային թայանարարական քաղաքականությունը են: Ըստ որում պահպանողականությունից մինչև Լուսավարականություն ինչպես խորանքը, գիտացականի ու սխտեմայինի էր վերածվում արևմտամետությունը, որական իդեալի հարցում, նույն համեմատությամբ էլ շեշտակի էր դասվում ընդհուպտական ու մարտնչող վերաբերմունքը Արևմուտքի միտական պահերի ու երևանների նկատմամբ: Այս իմաստով էլ սղջային-մշակութային Զարթոնքի և Լուսավորական շարժման ձևապարճին անհրաժեշտաբար և անխուսափելիորեն արևմտամետացած նահալայականների համար արևմտյան գաղութարարության ամեն մի, սնտեսական թե քաղաքական բռնամիջոց անպայման մտահոգի էր նախ և առաջ տն պատահաճով, որ լիցքավորում էր բրիտանական միջավայրում իրենց հիմնական հակառակորդին՝ կուրորեն արևմտամետ հոգեբար թե աշխարհիկ միջնադարամիտ պահպանողականությունը, իսկ մահմեդական միջավայրում ոչ միայն հզորացնում էր զլուսավոր հակառակորդին՝ նույնքան և ավելի կուրորեն արևմտաույց հոգեբար թե աշխարհիկ միջնադարամիտ պահպանողականությունն ու սրան զաշխակցած Պանիսլամականությունը, այլ և այս կամ այն կերպ վերջիններիս էր մերձեցնում, առնվազն

իրենցից վանում էր հավանական դաշնակից-աշակիցներին՝ մահմեդական միջավայրից բարձրացող նորմեա տարրերին:

Գ

«Ալ-Քակազդոմը» («Առաջ»), որպես միջակ մեծության երկու էջանոց էնորյա, Բելյուսում ապարեղ է իջել 1874 թ. հունվարի 1-ին (169, հտ. 2, 22): Ճիշտ է, պարբերականի սկզբնական շրջանի (այն էլ ալվելի բան մի հնգամյակի) ժողովածունքը չեն պահպանվել և հետազոտողները միայն առանձին համարներին ճան են գործ ունեցել, սակայն կողմնակի տվյալներ, այդ թվում ժամանակակիցների թեկուզ կցկառուր հաղորդումները, օգնում են մեզ որոշակի պատկերացում կազմելու և հատկապես Ձեյզանի հետ հաստատելու, որ պարբերականը, որպես օրգանական շարունակությունը ալ-Շաֆուհի և Սարունջիի 1871 թ. հրատարակած և իր հակաթուրքական ելույթների համար կախակալած «ալ-նաջաֆ» («Առաջադիմություն»), հասարակական-քաղաքական դիրքորոշում հարցում ևս հավատարիմ ժառանգորդ չլինել չէր կարող (156, հտ. 4, 56):

«Առաջը մշտապես ետ-ետ է դնում, քանի զեռ ալ-Շաֆուհուն անվանի է կապված մեռում»,—ընկերական մի շարժում քնդգծել է հրատարակչի անմիջական գործակից Սարունջիի (169, հտ. 2, 22 և հտ. 4, 6): Եվ սակայն նա նույնքան իրավացի կլինենք, եթե ալվկացներ, որ իր իսկ անվան կապվելու ղեպքում թերթն անպայման թավալուր խորհրդատու կզնար Բանն այն չէր, որ 1874 թ. սկզբներին ալ-Շաֆուհուն արմատականության հողի վրա սկզբունքային նահանջ էր սպելու: Պաղապես տվյալ պահին նա կաշկանդված էր իր հրատարակչության ճգնաժամը, որոնք ոչ միայն խմբագրական լուրջ աշխատանքներին անհրաժեշտ ժամանակը չէին թողնում, այլև հարկադրում էին հարաբերաբար հավասարակշռված լինել ու շարել փոխհարաբերությունները օսմանյան իշխանությունների հետ: Այլ խոսքով «ալ-Քակազդոմին» նոր ղեկավար էր անհրաժեշտ: Իսկ Սարունջիի, որ հետադիմության կողմից իր ղեմ կազմակերպված մահափորձից փախչելով՝ ալվելի քան երկամյա շուրջերկրյա թափառումների էր ձեռնարկել և հենց նոր վերադարձել էր Բելյուս, այդ պաշտոնին հարմարագույն թեկնածուն չէր, թեկուզ միայն այն պատճառով, որ նրա մարտունակությունը տվյալ պահին որպես գլխավոր թիրախ ընտրել էր մարտնական եկեղեցուն: Իսկ նոր ղեկավարին անհրաժեշտ էր ոչ միայն արմատական ոճ, այլև՝ հավասարակշիռ նպատակա-

պացություն, այլ խոսքով հստակունությունը արկածապալատության չհասցնելու արժանիք: Այդպիսի ղեկավարն 1874 թ. ամսանավերջից սկսած Ա. Իսահան էր լինելու:

«Ալ-Քակազդոմը», որի խմբագրմանը Իսահան ձեռնարկեց ալ-Շաֆուհուն և Սարունջիի, նաև Ս. Նակկաշի ու Ի. ալ-Ազարի շատ անմիջական, ու զեռ Զուրբուս Բին Միխայել Նահհասի, նեջիր Բին Իբրահիմ Քրատի և Խաբենդեր Բին Զուրբուս Քաստյի օրնակախոսքամբ (169, հտ. 4, 6), օսմանյան իրականության թույլատրածի առավելագույն աստճանները տրորելով շատագույն էր արմատական առաքելության և հիմնախարաբային վերանորոգում, այդ հողի վրա էլ խստագույնս ըննադատելով պահպանողականների, ընդհանրապես ավագ սերնդի զուլաճուր վարսևստությունն ու կիսամիջոցներով բավարարվել (116, 608): Հասարակական-քաղաքական առաքելության հարցում «ալ-Քակազդոմի» անդիմունքում արմատականության կողմնակի վկայություն պիտի համարել նրա կատարի պայքարը հետադիմ մամուլի դեմ, հատկապես զի Քարթալիից վկայված այն փաստը, որ Իսահան խմբագրականությունության օրոք երկարաևան բուռն բանավեճ է մղվել «ալ-Քաշիրի» դեմ (169, հտ. 2, 24), իր մամունակի համար աննախըմթաց այնպիսի սկզբունքայնությունամբ, որ հիսուսայններեն իրենց հակառակորդին չեն ներել նույնիսկ նրա մահից հետո: Անցած դարավերջին Բելյուսում զեռ հարաբերաբար հաստ ու հեշտ մեռաչլիի սկզբնադրյունների վրա հակված Կրիմսիկի, «ատատունով» էր «թր գառողություններում առավել անզուսպ էր Ազիր Իսահանը», շարունակել է. «Նրա ըննադատության ուժը խորանում էր նրանով, որ զեռ այն մամունակ նա կարողացավ իրեն զրևսորել որպես առաջնակարգ ոճարտես» (38, 608): Գերմանական մարքսիստ արարազետ Լ. Ռեյխմանը հաստատել է, որ «վերածնության արարական շարժման ղեկավարներին» Իսահանը, որ «հանդես եկավ հօգուտ (մերձավոր) արևելյան արարական վերալեմբների թուրքական րոնատիրությունից ազատագրման... հարկավորվեց Սիրիայից հեռանալ իր հրատարակած... թերթում օսմանյան տիրապետությունը խիստ ըննադատած լինելու հետևանքով» (126, 252 և 270, ծնթ. 43):

Իսահանյան «ալ-Քակազդոմի» հետ կապված Կրիմսիկին իր ժամանակին առաջ է քաշել կարևոր մի հանդամանք, այդ կապակցությունամբ, սակայն, կատարելով հիմնադրուկ մի ենթադրություն: Նա գրել է. «Ինքն թի բավականին հաճախակի ջղային-անզուսպ տոնը բուրբ ընթերցողների մոտ հավանություն գտնելուց հետո էր, թեկուզ նրանք բուրբ համակրում էին թերթին: Դա պիտի ասել նույնիսկ բելյուսից բրիտանյա-

ների մասին: Եվ մենք հազիվ թե սխալվեինք ենթադրելով, որ Հենց «ալ-Փակադզումը» դիւսվոր պատճառը դարձավ, որ Բեյրութում ի հայտ գա մասնագիտական հակադիր թերթ: Սիրիական մասնագիտական հասարակության որոշ մասը անընդունաբեր էր տրամադրված արևմտյան ողով առաջընթացի նույնիսկ ավելի շահավոր քարոզչիչներին նկատմամբ: Սիրիական մասնագիտական հետադեմ տարրը 17 տարի մի կերպ հանդուրժում էր տեղական-սիրիական լրագրությանը, որն ամբողջությամբ արար քրիստոնյաների ձեռքին էր, սկսած 1858 թվականից, հ. ալ-Խուրիի «Լուրբիի պարբեր» թերթից, Այժմ համբերության վերջն եկել էր: 1875 թ. մասնագիտական հասարակության պահպանողական և հետադեմական տարրերը համախմբվեցին՝ Բեյրութում հրատարակելու համար իրենց սեփական զուտ իսլամական պարբերաթերթեր, որը պետք է հակահարված տար արևմտյան ամեն մի նորամտծություն պատրաստական պահանջին» (116, 610):

Խոսքը վերաբերում է 1875 թ. ապրիլի 20-ին Բեյրութում ասպարեզ իջած և բաղաբական, դեռական ու զրական լինել հավանեղ Սամարաթ ալ-Ֆունունը («Գիտությունների պտուղները») շարաթաթերթին: Եվ սակայն այդ պարբերականի ծնունդն իրականում Կրիմսկու ենթագրության բոլորովին հակոտնյա հանգամանքներում է տեղի ունեցել: Սիրիական երկրամասի մասնագիտական առաջին անպաշտոնական թերթը պատկանում էր սուննի մտավորականների կազմակերպած «Գիտությունների բնկերության», որը քրիստոնեականից անհամեմատ էտ մնացած մասնագիտական համայնքի շրջանակներում քառորդ դարի հետադեմություններից փորձում էր նմանակել Սիրիական առաջին բնկերությունը:

Այն իրողությունը, որ գիտական բնկերություն 12 անդամներ թերթ հրատարակելու համար, յուրաքանչյուրը 2500 զորուշ ներգնելով, բաժնետիրական մի բնկերություն էին ստեղծել, հետևաբար իրենց ձեռնարկումից շուտով էին ակնկալում, ըստ ինքյան խոսում է փուշաների բուրժուական բնույթի, ուրե՛մ և անվիզի պահպանողական նահապետականների հետ հավանական ներդաստեղություն մասին: Հայ Սաազ Բին սեյիդ Արզ ալ-Ֆաթթա՛հ Համարդի նախագահության ներքո գործող սուննի բաժնետեր-«գիտնականների» օրգանի առաջին համարին աշխատակցություն բերած մտավորականների թվում առկայությունը քրիստոնյա նահապետականներին անբախտիթոռն զոգված շեյխ Յ. ալ-Ասիբի, Իսհակի Աունի եղբոր, Ի. Քրասի, Ի. ալ-Ահմարի և այլոց, այդ զաշնություններ անկասկածելի է դարձնում (169, հտ. 2, 25—27): Եվ սակայն ավելին կա. Իսհակի դասընկեր Յ. Սարգիսի կազմած մատենադատության մի

վկայությունից (159, 419), շփոթահար կրիմսկին հաստատել է, որ «զրական վաստակի հետամտելը նույնիսկ Ա. Իսհակին հարկադրեց աշխատակցել Սամարաթ ալ-Ֆունունին» (116, 610), թեպետ հարկ է համարել առդատական տպավորություն անմիջապես էլ մեղմել: «Ադի-համարն առդատական տպավորություն աշխատակցության մասին խոսք լինել մի կարող: Նա շուտով հեռացավ Բեյրութից» (116, 610, ծեթ. 12):

Հենց այն փաստը, որ ամբողջ կյանքում Իսհակը առեղծ ստեղծ էր փոքր և ամենախոշոր պարբերագրական համար իսկ չէր կարող ոտնատակ տալ իր սիրելիներն ու աշխատակցել իր իսկ ճշմարտությունների դասարական պահանջին հակահարված ապուս: Համար առաջարկ էր մի թերթի, Կրիմսկուն պետք է մզեր Նախ հանագիտական մտավորականության ձեռնարկումը դեհանաղելու որդյա լրատվորամեա և սպասել ձեռնարկուն հետին էլ տեսնելու ուրիշ նահապետականների հետ նաև Իսհակի քաշալերող ձեռք: Ի դեպ, ուշագրավ է դի Քարասիբի (փաստորեն Յ. Սարգիսին փոխանցված) այն վկայությունը, որ Իսհակը եղել է սուննի թերթի ոչ թե շարաթային աշխատակիցը, այլ՝ սկզբնական շրջանի խմբագիրը (169, հտ. 2, 105—106):

Քրիստոնյա նահապետականների և հատկապես Իսհակի՝ «Սամարաթի» ծննդյան ու նախաբայլերին նպատակադրյալ բաշալեր լինելու վերաբերյալ էր ենթադրությունն անող տարածության մեջ չէ, որ կատարվում է: Արարական մամուլի պատմության էջերում վկայված է, որ սուննիների «Գիտությունների բնկերության» ու նրա օրգանի շուրջ սկզբնական շրջանում տիրել է մի կլիմա, իսկ այնուհետև՝ մի այլ կլիմա: Նախագահ Համարդի անմատնական մահից (1878) հետո նրա ամբողջ նախագահությունը է սեյիդ Արզ ալ-Կազեր ալ-Կարբանին, կրոնամտություններ քաջի աշքի զարնող այլ հատկանիշ չունեցող մի մարդ, որ ինչևնայ անհապաստան խոսքի իրաբի զարթումը Սամարաներանություն այդ թերթի արտոնատերն էր միայն: Նշանավոր «Սամարաներանություն» մասունքը վկայակոչվում խոսմ Հունիսից սերող հիշապական իր ծով: Նախանախարկական պաշարի օրերին Իրաքի վրայով Բեյրութ ուղևոր հակահարկական պաշարի թվով ալ-Ասիբից ու թերթի էլ բնկերությունը, խմբագրապետությունը իսկ ալ-Ասիբից ու թերթի հակահարկական պաշարի թվով ալ-Ասիբից համայնքին», այլ խոսքով առանց թը նպատակաւորել «Հավատացյալների համայնքին», այլ խոսքով առանց արդային խտրության բոլոր ուղղափառ իսլամադավանների, կամ որ ազգային խտրության և «սամանյա հավաքականության» նույնն է՝ Պանիսլամականության և «սամանյա հավաքականության» շահերին ծառայության (169, հտ. 1, 138 և հտ. 2, 67): Նշանակում է, որ «Սամարաթ ալ-Ֆունունը» մինչևարքանիկական շրջանում ծագած էր և պանիսլամական և սամանական իդեալներին հակոտնյա մի իդեալի,

բող մարդկության համար ազատության, հավասարության և արդարության վերջնական հաղթանակի նկատմամբ: Լուսավորական այդ գաղափաները բացորոշապես գերակշիռ էր դարձել տասնամյակի երկրորդ կեսին հեղինակված իր հիմնական աշխատություններում՝ գլխավորաբար 1866 թ. լույս տեսած «Լաբաթի այ-հակ» («Երազմունքի բաժակ») երկում, նաև 1867 թ. տպագրված՝ եվրոպական առաջընթացը հիմնավորապես պատկերելով Արևելքի համակողմանի զարգացումը շատագուց «Ուղևորություն դեպի Փարիզ» գրքում և 1870 թ. բնթերցողներին ներկայացված ու կենդանի և հասարակական թեմաների շուրջ պտտվող «Երազրության պատկերը» հատրում (1859, 1730):

Համոզված, որ հասարակական առաջընթացի գլխավոր զսպանակը լուսավորությունն է, երիտասարդ նահաջյակները, ջանալով իրենց անդրազեռ, համոզ, սնահամար և մոլեռանդ շրջապատում ուսում և գիտատեխնիկական գիտելիքներ տարածել, մինչ այդ էլ ավելի հեռու էին ձգտում, քան իրականում թվում էր. հասարակական առաջընթացն ու բարենորոգ իրավիճակն արգելակող ֆեոդալական սոցիալական, հասարակական թե մշակութային հետամնաց կարգ ու սարքի և խավարասուն լճացման դեմ մարտնչող կուռ զաղափարախոսություն և բուրժուական նորժեռի հաղթանակն ապահովելու միտող շարժում ստեղծել: Նշանակում է, որ նրանք քիչ թե շատ հիմնավորապես ոչ միայն ծանոթ էին եվրոպական Լուսավորականության տեսական-գաղափարական զրի-խավոր դեմքերին, այլև առաջին հերթին պետք է սեփականացրած է լինեին «ամենազոր բանականության մաքավորություն հաստատելու», աշխարհիկ թե հոգևոր ֆեոդալներից բանազուլված-բթացված ժողովրդական հոռից սեփական գաղաղությունը առաջնորդվող, ինքնուրույն խոսք ունեցող և բաղաբական բունականությունը թոթափելու ձգտող ազատապաշտ գանգղված վերածուլելու նրա միտումը:

Եվ սակայն էթև նահաջյական շարժման ներսում կենտրոնականության և առանցքորության դրքեր խուտիականներից խլած բուսակնականներին հաջողվել էր ընկալել ու թեկուզ վարանտությունամբ ձևակերպել հասարակական-բաղաբական կենցաղի հիմնական՝ ֆեոդալ-բուրժուարատական սիտանիի առավել կամ նվազ բարեփոխման անհրաժեշտություն հարցը, ապա շինականներին հարկաթեական հանգրվանից դրոշմված Օսմանականության բաղաբական դավանանքը և, ինչու էլ, նույնիսկ անձնական հալվեթեատությունը, կարճ ասած՝ նրանց բաղաբական գիտակցության ցածրաստիճանությունը թույլ չէր տվել ու 1870-ական թթ. սկզբներին շարունակում էր թույլ չտալ առաջադրելու խնդրս

առարկա սիտանն ի հարկին հեղափոխությամբ ոչնչացնելու կարգախոսը: Այլ խոսքով նահաջյականությունը դեռ չունի Լուսավորականության բուրժուական հասարակական-բաղաբական արմատական մի գաղափաներ և շարունակում էր եվրոպական, առաջին հերթին ֆրանսիական Լուսավորականության ծագման ժամանակաշրջանի «նախնական» բնույթի գաղափարներով հարրած, գայթաբալլ պատվել Օսմանյան կայսրության արարական երկրամասերի ֆեոդալական հետամնաց իրականության բննադատության և այն աննայան, այլ հիմնականում լուսավորության օգնությամբ եվրոպական-բուրժուական իրականության մակարդակին մերձեցնած սեննելու առաջադրանքի շատագրված կախարդական շրջանակներում:

Մարրաշն, ահա, առաջին նահաջյականն էր, որ գաղափարախոսական կուռ համակարգի էր վերածել Լուսավորականության ոչ միայն «նախնական», այլև քարժրագույն» բնույթի իդեալները, այդ թվում հատկապես հասարակական-բաղաբական կենցաղի վերափոխման հարցում արմատական միջոցառումների անհրաժեշտության դեպքում հեղափոխության թույլատրելիության գրույթը: Այդ գործը նա հիմնականում «Երազմունքի բաժակ» աշխատության էջերում էր գլուխ բերել:

Գրքի սյուժետային գիծն իսկ ըստ ինքյան պերճախոս է: «Ազատության թագավորությունը» պատերազմ է հայտարարում «Սարկության թագավորությունը»: «Խաղաղաբարության» կողմից դեկլամարվող և բուսավորության ու կրթությանը» գինված նրա զորքը հաղթանակ է տանում: «Ազատության թագավորի» և «Եմատության թագուհու» նախագահության ներքո «Փիլիսոփայից» զեկլամարվող գաղաբանքը գատում է «Սարկության թագավորին»: Հենց այդ գատավարության բնթացում էլ շարահարվում են Մարրաշի հայացքները հասարակության բարենորոգման հարցում (92, 92—105):

Մարրաշը ֆրանսիական լուսավորիչների, առաջին հերթին Ռուսսոյի ազդեցությամբ և բերության հիմնական» «անհրաժեշտության օրենքից» եննելով փորձել է հիմնավորել Ազատության հասկացությունը, այն միտքը, որ բնության՝ անիոփոխելի օրենքներով զարգանալու իսկ պատճառով, ազատությունն իր «բնական» վիճակում կարող է նվաճվել միայն ու միայն այդ օրենքներին, հատկապես իրերի և երևույթների գոյությունն արդարացնող անհրաժեշտության օրենքին ենթարկվելու ճանապարհով: Այլ խոսքով մարդկային հասարակության մեջ ազատության հասնելու համար անհրաժեշտ է ոչնչացնել անհրաժեշտությունից շնեկազրվող այն բոլոր սահմանափակումները, որոնք խանգարում են

առաջընթացին: «Մենք այն եզրակացություն հանգեցրինք,—գրել է Մար-
րաշը,— որ անասմանափակ ազատությունը անհասանելի բան է, որ
ամեն ինչ, գտնվելով փոխկախվածության մեջ, միաժամանակ մեկը
մյուսին սահմանափակում են: Մակայն կըր այդպիսի սահմանափակումը
օգտու չի տալիս կամ խոչընդոտում է լավ կարգի հաստատումն ու դո-
լատեումը, ապա ոչ միայն պետք է, այլև անհրաժեշտ է այն վերացնելը»
(252, 137): Այստեղից զժվար չէ հետևցնել, որ ամեն մի բռնակալու-
թյուն և ստրկացում հակառակ է բնության և բանականության օրենքնե-
րին (148, 188), հետևաբար հարկ է մարտնչել դրանց զեմ, հանուն
մարդկային իդեալական հասարակության հաստատման: Այդ հասարա-
կության հասնելու համար Թուլյատրիլի է մինչև իսկ հեղափոխության
ուղին. «Եվ խարհը լցված է հանուն ազատության օգտագործվող վատոյի
հոտով»,—գրել է Մարրաշը, որդունելով բազաբացիական պատերազմը
հյուսիսային Ամերիկայում (148, 131):

Իդեալական հասարակարգը, որ հեղինակի կարծիքով լուսավորյալ,
այլ խոսքով բազաբակրթյալ և առաջադիմական խորհրդարանական
միապետությունն է, պետք է հիմնվի «համընդհանուր սիրո» վրա, իսկ
օրենքի առաջ բացարձակապես հավասար հողը նրա բոլոր անդամների
գործողությունները պետք է համապատասխանեն «համընդհանրական
օգտին»: Եկատատումներին: Ի միջի այլոց, Մարրաշի կարծիքով պետա-
կան բազաբակեություն կարևորագույն տարրը հետևյալն է. «Օրենք-
ները տարածել հավասարապես բոլոր բազաբացիների վրա՝ առանց
նրանց միջև նվազագույն խտրություն դնելու, առանց նրանց դրության
տարբերությունը հաշիվ անելու...: Հուրի է բոլորին միատեսակ վերա-
բերվել, որպեսզի իրավունքի սխտանը չխախտվի: Եթե երևելի գործիչ-
ներն ու հարուստ բազաբացիները հանդիսանում են միավորող ուժը,
ապա փոքր մարդիկ ու աղքատները այդ ուժը կրողներն են...: Առանց
փոքր մարդու մեծը ոչինչ անել չի կարող. եթե աղքատների աշխատանքը
չլիներ, ապա հարուստները չէին ունենա բարիքներ, ոչ որ չէր պահպանի
նրանց հարստությունները, ոչ որ նրանց համար բարձր պալատներ չէր
կառուցի...: Բոլոր աշխատավորների համար հավասար իրավունքներ
պահանջող, գյուղացիության նկատմամբ կամայականությունը դատա-
պարտող դրոշմ ընդգծել է. «Ինչո՞ւ՞ բազաբային հավաքներում հարուստ-
ները ձայնի իրավունք ունեն, իսկ մնացած մարդիկ, ովքեր կազմում են
ժողովրդի մեծագույն և կարևորագույն մասը, զրկված են այդ իրավուն-
քից, թեպետ պետության հզորությունն ու տիրակալի ուժը հենց նրանց

վրա են հենվում և հենց նրանք են ամբողջ բազաբակեության առանց-
քը» (148, 189):

Բացարձակ հավասարություն վայելող բազաբացիներին համընդ-
հանրական օգուտի գիտակցման հասցնելու ու նրանց՝ հասարակական
չաֆր ամեն ինչին զերազանելու մղելու համար Մարրաշի կարծիքով
նախապայման են հետևյալ միջոցառումները. հանրային զպրօքների
բազմացումն ու լուսավորության մատչելիությունը բոլորին, առևտրի
ազատ ու անկաշկանեղ զարգացումը, արդյունագործության առաջըն-
թացն ու աշխատավորների բարեկեցությունը, հողի աշխատավորներին
բազմակողմանի օժանդակություն ցույց տալու միջոցով երկրագործու-
թյան զարգացումը, վերջապես կյանքի, պատվի և ինչքի անձնունի-
նիության երաշխավորումը (39, 46—47):

Հասարակական-բազաբակեան կառույցի մարրաշյան իդեալը մի
տարի անց, զիպի նվթրպա իր երկրորդ ճանապարհորդություն ընթաց-
րում շարադրված «Ուղևորություն զիպի Փարիզ» գրքում ներկայացված
է որպես ավել ժամանակի Ֆրանսիական բաշտական կարգին համա-
պատասխանող սխտան, որի հիմունքներն են խելամիտ բազաբակեանու-
թյունը, մտքերի լուսավորությունը, բարբերի և սովորյալների կատա-
րելիությունը, առողջապահության միշտ զրվածքը և «սոցիալական կառույցի
ստովածը»՝ համընդհանուր սերը (176, 103—104): Աբաբակեան կարճա-
դույն, այլ ամենից փրկափայլական ուղեգրությունն հողը իր գրքում
Մարրաշը հիացած է Յրանսիայով, հատկապես նրա մայրաքաղաքով:
Նա զժայլանով է խոսում Ֆրանսիական կրթական-լուսավորական
առաջընթացի, հասարակության կյանքում բանականության և ազատու-
թյան դերի մեծության մասին: Նա գրում է. «Ինչպի՞սի՞ հիացմունք
և ուկեցո՞ծում աչքերը, կըր նրանք հայացք են գցում Ֆրանսիական ժո-
ղովրդի (ուժում) վրա ու հաստատում, որ նրա բոլոր բազաբատարները
փոխներդործում են այնպես, կարծես միատարր լինեին, առանց մասե-
րի միջև բախումների և առանց ամբողջի ներում բաժանումների: Ինչ-
քան հաճո է աչքերին, կըր նրանք նայում են անվտանգության ու խա-
ղաղության մեջ լողացող այս ազգին, որ չի երկնում ո՞չ արտաքին
հարձակումից և ոչ էլ ներքին ղովաճանությունից: Ինչպե՞ս են գժայլ-
ում աչքերը տեսնելով մի ժողովրդի, որ իր հարստությունն է վայն-
լում առանց արյունահալում գազանի կամ ընչաբազց հարևանի երկու-
դի... որ հպարտորեն բայլում է լիակատար ազատության ճանապարհ-
հով... որ աստվածատուր կյանքի անկողնում հանդիսա ընկողմանն է՝
արյունուռուտ մարդկանց թրից ու խոռովության պայթյունից աներկյուղ,

ագաս՝ հոգևոր թև աշխարհիկ իր հակումներում նվաստացվելու... կամ անարգար օրենքների կնքարկվելու վախից... Այդ պատճառով մարդկանց համար այնքան հրապուրիչ է այս երկիրը, որ ընծայում է օրինավորապես ձևեր բերված հարստություն, անսովոր ապահովություն և անսահմանափակ ազատություն» (38, 34):

Մարբաշի լուսավորական ու որպես իդեալական ակնազրյուր ֆրանսիականն ունեցող ուսմունքն, ահա, իր համակարգվածությամբ թև առաջավորությամբ գերազանցելով բուսմանիականը, «Փրականության ծաղիկը» ընկերության անգամների համար ուղենիչ ասող էր դասնալուս կազմակերպության ձևնդյան օրերին Բելյուսթ փոխացած Մարբաշը վերջին հաշիվով խեղական առաջնորդին վայել ոչ միայն պատկանելի աշխատություններ, ուսումնա ոչ հեղինակություն ուներ, այլև՝ «պատկանելի» տարրեր: Իր կարճատև կյանքի այդ վերջին տարում նա ամբողջ երևույթով տարեկան էր, այն դեպքում, էրը կազմակերպություն «կարևոր անդամ» Իսահակը, որ մի տարի էլ շանցած պարագլուխ էր դառնալու, զիս չէր բոլորել իր տասնութամյակը և ուրեմն իր ընկերների հետ այնքան րան ուներ Մարբաշից սովորելիք:

Հասկանալի է, որ ինչքան էլ առաջադեմական, Մարբաշի հայացքների համակարգում քաղաքական ընդհանուր կարգի վերաբերյալ դատողությունները չէին կարող մասնավորվել ժամանյան կայսրության քաղաքական կարգի վրա ու մասնավոր չենքունելի սիրական երևույթների քաղաքական կարգի որն է կնրպ արժարծումբ: Մուլլանանկան երևույթության պայմաններում, արմատական նահաջակները եթև իրենց զուտ մասավոր-մշակութային թեկուղ բարձրակարգ առաջադրանքներն ի վիճակի էին հետապնդել «Փրականության ծաղիկ» տիպի օրինական կազմակերպություն շրջանակներում թև «ալ-Քակաղզում» տիպի արտունջով թևերի էջերում, սպա ընդհանուր հասարակական-քաղաքական արդևն այնքան հասուն իրենց միտումները, առավել ևս այնքան բորբորուն ազգային-քաղաքական իրենց ըզձանքները կարող էին դրսևորել միայն «ընդհատակյա», փակ հավանքներում անցկացվող գրույցների կամ ընթերցվող թերթվածների միջոցով, այդ թերթվածների կամ հատուկ կոչերի տարածմամբ:

Արմատական նահաջականների ինչոպես հրապարակային, այնպես էլ ընդհատակյա գործունեության առանցքը 1874—1876 թթ. Ա. Իսահակն էր: Գծբախտարար նրա եամահու լույս ընծայված «Մարգարիտներ» սովորածավալ հատորում թև Ալլուշի շանքերով համախմբված «Քաղաքական և հասարակական գրվածքները» ժողովածուում

հաստատապես խնդրո աարկա ժամանակաշրջանին վերաբերում են միայն չորս ու չորսն էլ շատ բան չասող պատասխաններ միայն և ուրեմն ծագումով հայազգի գործիչ հրապարակախոսությանը հանգամանորեն անդրադառնալու ենք հայտրող գլխում: Այստեղ, սակայն, ոչ թև Իսահակի ծագումից հրապարված, այլ՝ պատմական հարստությունից հարկազրկված արձանագրենք, որ եթև էլ կերտական տիպի արարական հանրագիտարան, սպա զոնև հանրագիտական բնույթի գրականություն սակզեղևու գաղափարն առաջինը նրա մոտ է ծագել և առաջինն էլ ես է որոշ քայլերի դիմել՝ Ֆրանսերենից թարգմանելով «Ժամանակակից», «Անակություններն ու վարվելակերպ» և այլ համանման հանրագիտական մատյաններ (21, 9: 93, 60):

Ինչ վերաբերում է բուն իսկ արարական հանրագիտարանին, սպա դրան արարական հանրագիտարանի հայրը համարվող (132, 57) Բ. ալ-Բուսթանիից երկու տարի շուտ նահաձևնաթի է եղել պատմարան և աշխարհագրագետ, ֆրանսերեն, անգլերեն և ռուսերեն լեզուների քաղաքական Սեկիմ Շահգեն (1848—1907), հենց «Ձաբաթ ալ-աղաբի» շրջանակում, «Անտիխոսս Բին Սալֆակոս» և այլ վիտակների հեղինակ Սեկիմ Բին Ջիրբայի ալ-Խուրիի (1834—1875) և Ա. Իսահակի զանականությամբ (159, 419): Շահգեի «Ասար ալ-ազհար» («Փարերի վկայարաններ») խորագրված հանրագիտարանից օրինակներ անդր են բոտ երևույթին ոչ միայն մեր գրագատնոցներում, այլև՝ արարականներում, բանի որ Ալլուշին չի հաջողվել տեսնել պարկնիրից և ոչ մեկը (21, 9, մեթ. 3): Համենայն դեպս արարերեն սպագիր մատյանների հանրագիտարանում հաստակորեն շեշտված է. «Ասար ալ-ազհար» արարերեն լեզվով պատմական և աշխարհագրական առաջին հանրագիտարանն է» (159, 1104): Ջեղանև ու դի Քարթաղին ևս ընդգծել են, որ այն արարական առաջին շղախումբ ալ-մասրիֆը կամ հանրագիտարանն է (169, հտ. 1, 135):

«Փարերի վկայարաններ» քաղմահատորյակի նպատակն էր կիրական հանրագիտական բառարանների նյութին համադրել արար միջնագրային, զիս մեծ մասամբ անտիպ, հեղինակների սվյանները և ստեղծել արարական գիտական հանրագիտարան: 1874 թ. լույս տեսավ հանրագիտարանի պատմական շարքի առաջին հատոր, իսկ 1875 թ.՝ աշխարհագրականի համաջինը: Ի դեպ, Շահգենի կենսագրության դի Քարթաղին հարկ էլ ասարել առանձնապես ընդգծել, որ սյոյ և հետագա հատորների մի շարք գլուխներ ուղղակի Իսահակի օգնությամբ են շարադրվել (169, հտ. 1, 134): Ալ-Խուրիի մահից և Բելյուսթից

ժառանգի հետանալուց հետո, Եւսեպն մինչև 1877 թ. լույս է բնծայել պատմական շարքի մինչև հինգերորդ հատորը (բառ Կրիմսու՛ 980 երկսյունակ մեծագիր էջ), նաև աշխարհագրական շարքից մասեր (բառ Սարգիսի՛ 788 էջ), կիսատ թողնելով իր կարևոր ձեռնարկումը Ծարինքի սնց, Կրիմսուհու հետ զրուցելիս, Եւսեպն ընդհատումը բացատրել է նյութական դժվարություններով (116, 602), ինչ որ համոզել է, քանի որ հրատարակելն այդ տարիներին, որպես ուսական հյուպատոսարանի շուրջ քանամայա քաղցածն ու գործերի կառավարիչ, այնչի բան ապահովվի միակ է ունեցել, իսկ դի Քարրագիսի վկայությամբ միայն աշխարհագրական շարքի առաջին հատորի համար և միայն Արզույ Ազիզ սուլթանից 200 ոսկեղարմ պարգև է ստացել (169, հտ. 1, 132):

Ավելացնենք, որ 1876 թ., երբ «Ասար ալ-սոհհարի» հատորները հրատարակի վրա էին արդեն, Բ. ալ-Բուսթանին իր տո՛ճի անդամներին, առաջին հերթին Սևյում և Նեշյր որդիներին ու Ծարքը Շուքիյի (1850—1896) օգնականությամբ ձեռնարկեց 1864 թվականից լույս տեսնող ֆրանսիական «Լաբուսի» տիպի և ժողովրդին ավելի մատչելի տեղեկատու հանրագիտական բուսարանի՝ «Բահրաթ ալ-մսարիֆի» («Գիտելիքների շրջանակ») ստեղծման գործին, 1883 թ., երբ հայր Բուսթանին մահացավ, յոթ հատորներ արդեն իսկ լույս էին տեսել, իսկ որդի Սևյումը հաշորդ՝ իր էլյանքի վերջին տարում, կարողացավ ավարտել միայն ութներորդը, Բուրդ գեպեքերում կիսատ մնալիք բուսանական հանրագիտարանի ևս երեք հատոր մինչև 1900 թ. գրտի էր բերելու եղբորորդի Սուլեյմանը (169, հտ. 2, 169—171):

Հանրագիտարանի պարաբասման գործում «մուսուլիմի» գլխավորագրուն աշակիցը՝ շունչֆաթիգի Շուքիյը, որ արաբերենից բացի քաղաքասակ էր նաև ֆրանսերենին ու հունարենին, նախկինում մի շարք զպրոցներում, այդ թվում բուսթանիականում դասատու, շուրջ տասը տարի կազմված էր մնալու «Բահրաթի» հետ: Նա ոչ միայն ֆրանսիական հանրագիտարաններից փոխարկելու էր անհրժեշտ ամբողջ նյութը, այլև ոճական խմբարձան էր ենթարկելու բոլոր հոդվածները: Իսկ դա՞ պատահական չէր, բնավ: Շուքիյը երբսո՞՞ գերթող էր, որ հեղինակել է, ի միջի այլոց, «Սուլթան Արզույ Ազիզի գույքի գտագույնն ոսկին» դիվանը և «Առասանյան ասպետուհի Հինգը» պատմավեպը, ֆրանսիական բույժարտիկի գրականությունից կատարել մի շարք շքեղակեզու թարգմանություններ (169, հտ. 2, 188):

Արաբական երկու թերավարտ հանրագիտարանները համեմատելիս զիսկ վկայություն էին ոչ միայն նահաջական մտավորականության փոսական ու մշակութային մտահորիզոնի ընդլայնման, այլև՝ Բեյրութի քրիստոնյա արաբների միջավայրում արաբական ինքնագիտակցության նշանավորման: Գրանք, միամասնակ, միևնարդու՛՛՛մարդյան ժամանակաշրջանում բելլոմթից նահաջականների վերջին խոշոր նախածնություններից մեկն էին:

Վերջին նախածնություններից մեկ ուրիշը «ալ-Սուբթամաֆ» («Հատորտեր — ժողովածու») ամսագիրն էր, որն սկսեց լույս տեսնել 1876 թ. մայիսի 1-ից, որպես գիտության բոլոր բնագավառների, գյուղատնտեսության և արհեստների նվիրված հանդես, սկզբում 24 էջով, ձայնն այնուհետև հասցնելու համար մինչև 104-ի: «Ալ-Սուբթամաֆ», — իրավամբ գրել է դի Քարրագիս, — Յ. Սարրուֆի և Ֆ. Լըմրի «ամենամեծ գործն եղավ» (169, հտ. 2, 125):

Զի կարելի է համաձայնել կոտլովի այն պնդման հետ, որ Սարրուֆն ու Լըմրը, «արևմտամետ արամագրությունների և հայացքների տեր մարդիկ», զեռ մինչև իրենց պարբերականի հրատարակությունը «սոցիալական պոստականիությունամբ կոմպրատոր էին» (113, 243):

Հատարայի բողոքականացած հույն-որթոդոքս գյուղացու ընտանիքում ծնված Լըմրի հայրը Քին Ֆարես Արի նաասան զո՞ է գնացել 1860 թ. կոտորածներին: Մայրը Ֆարեսին մյուս երկու զավակների հետ մի կերպ փախցրել է Երուսաղեմ, որտեղ որբ մասուկն անդլիսիական զպրոցում ստացել է տարրական կրթություն, սովորել անգլիսերեն և գերմաներեն, նաև գրականություն ու պատմություն: Իր արտաքար ռաշմիմությամբ ուշադրության արժանացած Ֆարեսին ուղարկել են Արեւի՛նի միսիոներական կոլեջ, որտեղ կատարելագործվել է արարական Արեւի՛նի միսիոներական կոլեջ, որտեղ կատարելագործվել է արարական լեզվի ու գրականության ասպարեզում: Տեղափոխվելով Բեյրութի նա ապրուստ ապահովելու համար դարձել է միսիոններին աղչիկների զպրոցի ուսուցիչ և «ան-Նաշրա ալ-ուսուբուխյա» թերթի սրբագրիչ, միամասնակ հետնելով Սիրիական բողոքական կոլեջի զսարկիտներին: 1874 թ. ստանալով բակալավորի աստիճան, ընդունակ պատանի կամ թարգմանել է, համարի Սարրուֆի աշխատակցությունամբ, մի շարք գիտական աշխատություններ (169, հտ. 2, 138—139):

Սարրուֆն, իր հերթին, հազեթի աշխատավորի որդի, 1870 թ. նույն կոլեջից գիտությունների բակալավորի աստիճան ստանալով, մի քանի տարի որպես դասատու աշխատել է Մաշոյի և Տրիպոլիի մի-

ախոնքահայն զպրոցներում, ապա և Միրիական կոլեջում, որտեղ էլ կատարելագործվել է բժշկագիտության մեջ (169, հտ. 2, 124—125)։

Դեմոսի և Մարտիֆի տիպի սկոնսրատորս էր նաև մեկ քաջածանոթ բանաստեղծ Ի. Ալ-Յազիբին, որ կերոր՝ հալիլի (1856—1889) հետ մուսթաֆաականների կորիզին մաս էր կազմում։ Նկչյանի բնութագրմամբ, երկու եղբայրները արաբական բանասիրության կաթն մոր կրթիչ հետ նաև հոր՝ շեյխ նասիֆի շնչից էին ծծել (156, հտ. 4, 240) և իրենց ամբողջ էությունը ու գոյությունը նվիրվել էին ինչպես քաջարանա-հայրենասիրական առաջարկներին, այնպես էլ զրական-ստեղծագործական և գիտական ու բանասիրական աշխատանքներին։ Ընդրուպական լեզուների և համեմատական լեզվաբանության սերգրունքներին քաջագիտակ Իրրահմիբ ստորագրել է բանասիրական հոմատալի հոդվածները։ Խոչոր լեզվաշինարար, որ քաջում նորարանություններ է ստեղծել, նա մասնակցել է Աստվածաշնչի թարգմանությանը (հիտուայաններին), որը լավագույնն է արաբականների մեջ։ Գիտությունը կրթով նվիրված հանրագիտակ գործիչ, մի շարք գյուտերի և հայտնագործությունների հեղինակ, նա ճշպարակելու էր բիոլոգիան, ֆիզիկային, բժշկագիտությանը, աստղագիտությանը և այլ բնագավառների վերաբերող աշխատություններ, քննարկելու էր ընդրուպական աստղագիտական բնկերությունների անդամ և պարզեւտրվելու էր շրանշաններով և զիպլումներով (156, հտ. 4, 240, 114, հտ. 3, 231, 159, 1927—1931)։ Խալիլ Ալ-Յազիբին, Միրիական բողոքական կոլեջում մասնեմատիկայի և բնագիտության մեջ մասնագիտացած մտավորական, նվիրվում էր գրականության, սակայն ձեռնդպահ մնալով կեղծ-դասական ստեղծագործություններին։ Նորինում էր պատմական պահանջ, որտեցում, պատմականությունը խախտելու գնով, շեշտելու էր մի կենտրոնական միտք. քրիստոնյա արարների համարձեքությունը մահմեդականներին, առանց կրոնական խորություն քոլոր արարների համար բարդականալիս որոշակի գծերի ընդհանրությունը։ Զեյդանի կարծիքով նրա 1876 թ. Նորիկիով (1878 թ. բնականացած Վեթր սուպի-տականություն և հավատարմության» երկի՝ արաբական առաջին ինքնուրույն շահմո ողբերգություններից մեկի՝ սի հայտ գալը կարևոր քայլ էր արաբական թատերագրության պատմության մեջ, քանի որ վերջինիս մերձեցնում էր ընդրուպական մեծ դասականների դրամատուրգիայի նմուշներին» (156, հտ. 4, 157; նաև՝ 159, 1932—1933)։

«Ալ-Մուսթաֆա» հանգեւր, որին աշխատակցություն են բերել շուրջ հարյուր անուն մտավորականներ՝ ժամանակաշրջանի բիշ թի 320

յառ երեկի քոլոր գիտնականները, գրողները և հասարակական գործիչները, բառիս բուն իմաստով լուսավորական մի ձեռնարկում էր, որի իր մակարդակով արդեն չէր զիջում ընդրուպական համանուն քավորայն պարբերականներին (116, 614)։ Այդ իմաստով էլ զմիւր է զնեղեցնատել (գրեն իր հրատարակման բիշյության հանգրվանում) անսպարի զըրը մտքերը բազմաողովման լուսավորելու, նոր դասափարների և հայացքների համար բաց ապարդի ցամաքու, կյանքի քոլոր մարզերում հինն ու զարնցիկը հավանելու հողի վրա։

«Ալ-Մուսթաֆա» պիտի զնահատել նաև այն իմաստով, որ արգույնամիղյան զուրուր դաժանացման զուղրնից խորացնելով իր դիտական հարցադրումները և սովորացնելով ժամանակի գիտական առավել առաջավոր ուսմունքներին, այդ թվում զարթնականության պրոպագանդամբ, հենք գիտականության հողի վրա էր մարտ տալիս հասարակական մտքի առաջնթաց խախտող հետադիմությանը, այդ թվում հատկապես հիտուայանների «Ալ-Բաշիրին», ընդհանրապես սուլթանական դաժան քաջարձակագիտության հետ ներդաշնակ այն շրջաններին, որոնց հասարակական-քաջարական հողի վրա այլևս հնարավոր չէր ապարդի կարգալ (116, 613, ծնթ. 23; 169, հտ. 2, 56; 180, 357)։

Եվ վերջապես «Ալ-Մուսթաֆա» պիտի զնահատել որպես այն մագնիսը, որը նոր պայմաններում 1882 թ. պիտի վերահամարներ նահաջական ցրված ուժերին ու ձնունդ տար լուսավորական մի նոր և ստավել հեղինակավոր լուսավորական ընկերության՝ «Գիտության արեղիկան կաճառին» («Ալ-Մազմա Ալ-Իմիբ Ալ-շարիբ»)։ Հանդեսի զերբ այլով հարցում այնքան զգալի պետք է եղած լինի, որ ցի Բարսպին թյուրիմացության մեջ է ընկել և որպես նախագահ հիշատակել է Մարտիֆի անունը (107, հտ. 2, 128), այն զեպում, երբ համանախագահները եղել են Վան-Գիլին ու Հովհաննես Վարդապետը (156, հտ. 4, 73)։ Եթև դատուել լինենք անցամտերի մեջ հասած ցուցակից, որում տեղ են գտել նահաջական երեք պայմանական «խմբավորումներին» ներկայացուցչները՝ միտիոներական-գիտական և «աջ» միջավայրի գործիչներ (2. Վարդապետի զլխավորությամբ), սկենտրոնականները (այդ թվում անտական քուսթանիականները՝ սժուպլիթիս և եղորորդի Սուլեյմանի առաջնորդությամբ) և արմատական «ժախեր» (այդ թվում ինչպես իսհանյաններ, այնպես էլ մուսթաֆաականներ), ապա սոխուտափնիթորեն պիտի հանգեւր այն կերակրությունը, որ Օսմանյան կայսրությունում արդույնամիղյան վարչակարգով հաստատված նոր միջնորտում նահաջականությունը կանգնած էր մի կարևոր շրջադար-

ձի առաջ, որից այն կողմ մտավոր-մշակութային և ազգային-քաղաքական առաքելություններն ընկնում էին առանձին ուղիների վրա:

Ե

Բելլուսի մտավորականության միջավայրում նահայտականության արմատականացման և Լուսավորականության ծավալման ընթացքի հետագա խորաբարդություններն արգարատորեն գիտնաստու համար հարկ է վերստին թուցիկ մի հայացք գցել օսմանյան իրականության վրա:

Կայսրության սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական ընդհանուր ճգնաժամի խիստ խորացման և առանձնապես Բալկաններում ստեղծված ազգանապալի իրադրության պայմաններում, տերությունների ներկայացուցիչների՝ Ռուսաստանի պահանջով դուժարովող պոլսական կոնֆերանսի բացման օրը, 1876 թ. դեկտեմբերի 23-ին, մեծ վեզիր կազմված Ահմեդ Միդհատ փաշան Արդու Համիդ սուլթանին հայտարարելով ասելից ըստ էության սահմանադրականների հետ նաև հակասահմանադրականների բավարարություն տվող սահմանադրության ընդունման մասին: Կայսրության ճնշված ու-թուրք ժողովուրդների ազգային-ազատագրական շարժումների ռիսերով՝ ինչուսի և իր արյունոտ դաժանությունների օգնությամբ շատ արագ բարձրացած անգլիստես փաշան (123, 443, 134, 16 և 61) հույս ուներ այդ հայտնապ քայլի օգնությամբ կանխարգելել տերությունների միջամտությունը կայսրության «ներքին գործերին»:

Սահմանադրությունը հռչակում էր առանց կրոնի խտրության բոլոր հպատակների անձնական ազատությունն ու հավասարությունը օրենքի առաջ, երաշխավորում էր շարժական և անշարժ ունեցվածքի սպասնությունը, բնակարանի անձնանիւթությունը, հարկերի օրինականությունն ու արդարացիությունը, զատարանների անկախությունը և մասնույի ազատությունը, պարտադիր էր դարձնում տարրական ուսումը: Թուրքերենը հռչակվում էր պետության պաշտոնական լեզու և նրան տիրապետող ամեն մի քաղաքացու իրավունք էր վերապահվում պետական ցանկացած պաշտոնի զբաղեցնելու նախատեսվում էր ընտրելի խորհրդարանի և նշանակովի ժեքակույտի ստեղծումը: Անկախ իրենց ազգային ծագումից ու կրոնական պատկանելիությունից, բոլոր հպատակներն «օսմանցիներ», կայսրության հողատարածքը անմասնատելի, մահ-

մեկականությունը պաշտոնական կրոն և սուլթան-խալիֆի իշխանությունն անահմանափակ էին հայտարարվում (124, 93—95; 134, 88):

Ինքս չափավոր, ըստ էության ոչ-զինակառուական և օսմանյան իրավիճակը լուր մակերեսայնորեն ու աննշան չափով տեսքի բերելու ընդունակ այդ հարկադրական սահմանադրությունն էլ, սակայն, թեկուզ և թուրքական պայմանների համար համարվում էր ու շարունակվում էր նախորդել նշանակալից երևույթ, բառացիորեն թղթի մի կտոր մնաց «Սահմանադրության հայր» Միդհատը շուտով ձեռքբերվեց և արտոբնջ, որակագի ավելի ուշ խեղճանահ աղվի: Ոչ թե ընտրյալ երեսփոխաններից, այլ նահանգային վարչական խորհուրդների հուսույի անդամներից և նվիրյալ ոտիչ երեւելիներից կազմված և իր հյու հնազանդության համար «վճար էվթան էֆենդի» (պլինիս վրա, տե. իմ») հորջորված (276, 55) խորհրդարանը, շուրջ երեք ամիս գոյատևելով (1877 թ. մարտի 19-ից հունիսի 28) լուծարքի ենթարկվեց: Երկրորդ խորհրդարանը նույնպես կարճակյաց եղավ (1877 թ. դեկտեմբերի 13-ից 1878 թ. փետրվարի 14): Արժի նշել, որ երկու գումարումներում էլ խորհրդարանում արարական երկրամասերից ներկայացված էին միայն սերիականներն ու մոսուլիներ, մինչ հարավային-իսթաբլան հողատարածքն ու Արարական թերակղզին լրիվ անտես էին անվճար: Խորհրդարանի վերջնական ջրումից հետո ձեռքբերվեցին և արտոբնջին բոլոր նրանք, ովքեր համարձակվել էին դույն չափով իսկ բնագրասել սուլթանական կատարչությունները: Հասկանալիորեն դրանց թիվում էին առավել զորածն ընդդիմադրականներից Հուսեյն Բեյհումբ, ինչպես նաեկաշը և Խալիլ Դանիսը (Բեյրութ), Նաֆի ալ-Ջաբրին (Հակեպ), Խալիլ ալ-Աթաբին (Հոմս), Յուսուֆ Դիա ալ-Խալիլին (Երուսաղեմ), Նուսրալ Նուսրալը (Տրիպոլի) և այլ արարներ: Զավեշտական այն էր, որ սահմանադրությունն առանց խորհրդարանի ձեականորեն պահպանվում էր, իսկ ժեքակույտին նույնիսկ մի քանի տարի լրացուցիչ նշանակումներ էին կատարվում...

Ինչ խոսք, որ սահմանադրական թեկուզ և թույլ հույսերից արագ պատրանաթափությունը արարական հասարակական-քաղաքական ու մտավոր-մշակութային կյանքի համար անհեռ չէր անցնելու: Սակայն ավելի տեսական ու նշանակալից էին լինելու քաղաքական նոր իրավիճակից բխող զբաղնական խտրությունների անդրադարձները:

Իշխանության զուլու անցնելուց անմիջապես հետո Արդու Համիդը մեծ վեզիրին կարգարք էր «մատույլ օսմանը ձգել» (105, 168): 1878 թ. քաղաքական թերթերը, իսկ 1882 թ. նաև զբական ու գիտական հանդեսները ենթարկվեցին խտտապույն զբաղնության: Ստեղծվեց «Նե-

տարնական և վերահսկողական կոմիտեն»՝ տպարանների խուզարկութենիչների և զբարենտղների իր բանակով, որի գլխին հետագայում կանցնելու էին ուղղակի սուլթանին ենթակա ու հաշվետու «Հեղինակությունների քննության հանձնաժողովը» և «Կրտսեաշարիքաբական գրքերի քննության մարմինը»։ 1888 թ. մարտի 24-ին ընդունվեց (1894, 1899 և 1900 թթ. վարտացվելիք) տպարանների նոր օրենքը, որը ոչ միայն խստագույն զբարենտղության հետ նաև խստագույն պատիժներ էր սահմանում, այլև արգելում իսկ էր տպարանների զանազան ներքին կողպելը, հանադուտ կամ հանալուսամուտ ունեցող շինքերում տպարաններ հաստատել են (105, 179)։

Պատրաստվում և կայտորվումով մեկ տարածվում էին արդիված գրքերի, նույնիսկ բառերի ցուցակներ։ Մշակված «անպաշտոնական», սակայն բուրբի համար պարտադիր մի «Կանոնադրություն» վերքերի և հանդեսների տեղերին ու խմբագրիչների կարգադրում էր. «Նախապատվություն սուլ աչն լուրերին, որոնք վերաբերում են սուլթանին և նախապատվություն աստղության, կայսրության նահանգներում բերքի բարվոք վիճակին, սակարի և արդյունաբերության զարգացման, Զհրապարակելի զրական կամ զիտական երկարաշունչ, մի համարի էջերով շահմանափակվող հոդվածներ, այլ խոսքով խոստափել շարունակելի» կամ «մեացայլը վաղը» դարձվածքներին։ Հատկապես խոստափել հոդվածի շրջանակներում բազմակիտերից կամ բացթողումներից, քանի որ այդպիսի շարվածքը կարող է ցավալի կանակաժանրներ առաջացնել և մտքերի անջորդի խախտել։ Ամենայն խստովամբ խոստափել ցանկացած անձնական խնդրից ու նրան հանկարծ ձեռք ասնել, որ այսինչ նահանգապետը կամ զոգվառապետը ամբաստանվում է թալանաբարության, կաշտակերության, սճրագործության կամ դատապարտելի մի այլ արտերի մեջ, սպա պատասխանեցեք, որ այդ լուրի հավաստիությունը չի կարող հաստատվել և ուրեմն ոչ մի դեպքում թույլ չտար նման լուրեր հրապարակելը Կտրականապես արգելված է հրատարակել մասնավոր անձանց կամ նահանգալին համալիրների կողմից տեղական իշխանությունների զեմ սուլթանին հասցեագրված խնդրագրերը։ Արգելվում է հեղաձայնել պատմության և աշխարհագրության բնագրավանդներին վերաբերվող որոշ հատուկ անուններ։ Ոչ մի կերպ չհրատարակել լուրեր օտար պետությունների ղեկավարների զեմ ուղղված մահափորձերի վերաբերյալ, ինչ ձեռքով էլ կատարված լինեն դրանք, նաև լուրեր՝ արտասահմանյան երկրներում տեղի ունեցած ապստամբությունների և խռովությունների վերաբերյալ, քանի որ մեր օրինապահ է խաղաղասու ժողովուրդը պետք չունի

խոսակալու այդ մասին։ Այս կանոնների մասին վերքերի էջերում շհիշատակել, քանի որ դա կարող է որոշ փառացի մարերում առաջ բերել բռնազատություն կամ անտեղի տարակրթյուն» (105, 210—211)։

Ժամանակաշրջանի վերաբերյալ Մ. Քուրդ Ալիի վկայությունն անհրեքիտրեն հաստատում է այդ «Կանոնադրության» վավերականորեն օժանդակելու լինելը. «Քուրդից ավելի պետք է զգուշանա հրատարակելը, որպեսզի աչքից չվրիպի որևէ բան, որը որևէ կերպ կարող է կոչել սուլթանին, նրա պալատականներին, նրա մերձավորներին, նրա բանակին, նրա վարչության կամ նրա քաղաքականության, որպեսզի շհիշատակի պատմական որևէ անցուղարձ, որում հանդիպում են խալիֆայություն, ալատություն, ներկայացուցչություն և սահմանադրություն բառերը, որպեսզի շհիշատակի որևէ միապետի սպանությունը» (113, 130)։ Այս կապակցությամբ արձանագրենք, որ բնյութից պահպանողական լրագրող, «ալ-Քաշրի» և «ալ-Փանիսաֆ ալ-բասուրի» նախկին խմբագիր իսալի ալ-Քադատիի 1889 թ. մարտի 13-ից լույս տեսնող «ալ-Ֆատաիդ» վերքը սպրիլի սկզբներին մոակվելու էր միայն ու միայն այն պատճառով, որ Հոսմ քաղաքի նկարագրության մեջ «պապական արձու» դարձվածքը տրվել էր որպես «ալ-խիյաֆա ալ-պատրիսիյա» («պատրիարքական խալիֆայություն»), ինչ որ խալիֆայության կենտրոնը Պուսից Հոսմ տեղափոխված անհեղու ցանկության քրեկորում էր համարվել։ Ալ-Քադատին հարկադրվելու էր գնալ մայրաքաղաք և երկու տարի պետական պաշտոնականների շնորհը մաշել՝ 1891 թ. հոկտեմբերի 1-ից «ալ-Անուալ» վերքի արտոնությունը ձեռք բերելու համար (155, հտ. 1, 155; 169, հտ. 2, 42—44 և հտ. 4, 7, ծիք. 4)։

Այսօրինակ պայմաններում էլ, որ այնուհետ ընթանալու էր արարական ազդեցիկ-մշակութային Չարթների շարժումը Օսմանյան կայսրության ասիական մայրցամաքի արարական երկրամասերում։ Եթե նկատի ունենանք, որ այդ շարժումը հասարակական հնարավորին չափ լայն թափերի մատչելի դարձնելու, նեղ խաբակների ոլորտից դուրս բերվող բառեր բուն իմաստով հասարակական դարձնելու համար կենսականորեն պիտանի գործիքը ազատ հրապարակախոսություն էր, սպա հասկանալի կդառնա զմիարժույթահարելությունն այն պատվարի, որ արդյունաժողովյալ զույումը բարձրացնելու էր արմատական նահաջականների լուսավորական գործունեության առաջ։

Եվ սակայն ավելի էական մի այլ հանգամանք կար։ Այնքան, որքան իր բունակալական քաղաքականությունը կիրառելու հարցում ոչ մի դատմությունն ու նենգությունն առաջ կանգ չառնող արդուհամարյալ մար-

շակարքը Պանխյամականությունն իրեն պաշտոնական գաղափարախոսություն էր դարձրել և այն հաստատարականությամբ կիրառելու համար պետական վարչամեթոդային ու լրտեսատարականական ցանցի հնարավորություններին միավորել է մինչևագրական ամբողջ խավարամտության, այդ թվում հատկապես գերվիշական գեղձը որ եղբայրություններին, ընդհանրապես պահպանողական բոլոր ուժերի, առաջին հերթին քաղաքացիական հոգևոր և աշխարհիկ ազգավականությունն հետևող և շնչխերից հեղուկող տղան զանգվածների մոլեկուլներն էր, այսպե՛ս գերազանցապես բրխատույն արմատական նահաջականների լուսավորական գործունեությունն աշխուժեցնելու և ընթացում էր արտակարգորեն զմլարին պայմաններում:

Հասկանալի է, որ իրավիճակից առաջին հերթին տուժելու էր արքայ մահմեդական զանգվածի առանց այդ էլ խիստ զանգաղընթաց սթափանքը միջնագրական քեից: Պատահական չէ, որ Միղճատի փաշան իր հուշերում շեշտելու էր, որ օսմանցի վարչական և դատական աստիճանավորների ասիկարությունն հետևանքով բաշխված սիրիական երկրամասի իժնակը ծանրանում էր այն բանի հետևանքով, որ մահմեդական ազգաբնակչությունը ծայրաստիճան տղան էր ու հետամնաց: Իսլամի հետևորդների ուսումնակրթական վիճակը,—դիտել էր տալիս փաշան,— խիստ հակապատկերն էր քրիստոնյաների միջավայրում օտարերկրյա միսիաների բացած դպրոցների շնորհիվ սիրող իրադրության (134, 106):

Արևելագիտական դրականություն մեջ սիրիական երկրամասում, հասկանալիորեն առաջին հերթին մահմեդական արքաների և սակայն ոչ միայն նրանց շրջանում հասարակական-քաղաքական կյանքի, այլ թվում ասհմանադական շարժման աշխուժացման, մինչև իսկ սիրիական անկախության ի խնդիր ազգային զարթոնքի սկզբնավորման գործում Միլլայի նահանգապետությունը 1878 թ. զեկտեմբերից մինչև 1880 թ. օգոստոսը վարած Միղճատի դերի վերաբերյալ մի թուրքիստացություն է առաջ: Վերջինիս իսկական աղբյուրը, հակառակ տարածված կարծիքի, իրականում մեղ ծանոթ Սարգիսի «Կայսրության գաղտնիքը» գիրքը չէ, բանի որ սրա հեղինակն է իր հերթին, Միղճատի հաշվեհարգը նախապարաստող սուլթանական միջավայրի անհիմն մեղադրանքների զուժով: Անտոնիոսն իրավամբ թխրահավատությունը է մոտեցնել տարածված լեզուների, հատկապես Քեյրուսի ընդհատակայիններին իբր թե փաշայից բնեծոված քաղաքիաների առասպելին (201, 80): Ալ-Բրիտտին, Ա. Ամիր և այլք, թեղձակատակը, կառուցելով Սարգիսից և խոշորացուցելով մոտե-

կալով 1870-ական թթ. երկրորդ կեսին Միղճատում արձանագրված հասարակական-քաղաքական տեղաշարժերին, ոչ միայն վերջիններս ներկայացրել են Միղճատի միջոցառումներից խթանված, այլև փաշայի գործունեության մեջ էլ տեսել են հակասօսմանյան որոշակի նպատակաձգվածություն: Մեղանում ևս հեղև են Միղճատի գերբ գերազանցառողներ, օրինակ արքաբազան Յուսուպովը, որ գրել է. «Միղճատի օրոք Միլլայում և Լիբանանում տիրում էր գրական-ստեղծագործական ազատություն, որը վարչակարգի հակառակորդներին թույլ տվեց բարձրձայն արտահայտել իրենց հույսերն ու նկրտումները» (143, 388):

Կառույնն այդպիսի մոտեցումն իրավամբ համարել է սե՛ր անցուցարձերի, և՛ Միղճատի դերքորոշման բացահայտ արդիականացում, բանի որ վերջին հաշվով փաշայի «գործունեությունը նպատակաձգված էր մասնական կաշարության ամրապնդմանը և ոչ-իսլամ ժողովուրդներին, այդ թվում և արաբների թուրքական տիրապետության ներքո պահպանմանը» (113, 262, ծնթ. 42): Միլլայում,—գրել է օսմանագետ Բ. Ն. Չաղևեան,—Միղճատ «փաշայի անցկացրած վերափոխությունները նպատակ ունեին երկրամասում ամրապնդել թուրքական տիրապետությունը ե՛վ ճանապարհաշինությունը, և՛ թուրք աստիճանավորների շարաշահությունների դեմ պայքարը, և միլլայիի դատական կարգը բարելավելու փորձերը, բոլորն էլ Միղճատի հաշվարկներով պետք է թուրքական իշխանությունը հրապուրել դարձնելին սիրիական ազգաբնակչության համար» (134, 108):

Եվ սակայն հակազդվելով Միղճատի գերբ զունագրողը արքա հեղինակներին, Կառույն ինքն էլ փոքր ինչ գերադեհատել է օսմանյան ասհմանագրության հոր» սիրիական հողատարածքում շր քաղաքական իրականության համար մղած վերջին մարտիկ ներգործությունը՝ մասամբ բրիտանիա նահազայականների լուսավորական գործունեությունն աշխուժեցնելու, ավելի շուտ մահմեդական արաբների միջավայրում անդաշարժեր, այն էլ զեպի օսմանադրականությունն հակումներ առաջացնելու տեսակետից: Ավելին. հետևելով ալ-Լաֆիին, Կառույնը «ալ-Դիմաշիկ» անդաշտունական թերթի հիմնադրումը ներկայացրել է որպես Միղճատի նախածնունդական արդյունք (113, 262):

Իրականում Դամասկոսը Միղճատի նահանգապետությունն նախորդակին, նույն 1878 թ. օգոստոսին էր սկանստես եղել աննախընթաց կերպով թաղաքի երկրորդ և առաջին անպատասանական պարբերականի, կրկնգլխյան (թուրքերեն և արաբերեն) քաղաքական «ալ-Դիմաշիկ» շաբաթավերթի լույս ընծայմանը: Հրատարակելով Դամասկոսի օսմանակա-

նացած արաբական տոհմերից մեկում ծնված բանեբերքամյա ազնիվ-
 կան Ահմեդ Իզզեթ ալ-Աբեդ փաշան էր, երևելի աստիճանավոր Մուհի
 ալ-Դին Արի Նուրե փաշայի որդին։ Տանը շինյոն Արզ ալ-Ռահման ալ-
 Անաուսի, Ահմեդ ալ-Շաբիի և Ահմեդ Աբդիլբի ճաաջնարդության քա-
 լամական գիտելիքներին տիրապետելուց հետո, նա լրագրչան միսոն-
 աներնրի մոտ սովորել էր թուրքերեն, ֆրանսերեն և անգլերեն, ապա,
 Բնյուսի Պատրիարքական գրքոցում ուսումնաստությունը խորացնելով,
 ն. ալ-Ցուդիելի մոտ կատարակարգովի էր արաբական լեզվի ու գրա-
 կանության ասպարեզում։ Գրաստան վերադարձնել, տասնութամյա Ահ-
 մեդը 1873 թ. նշանակվել էր ոչ միայն «Սուրիյա» պաշտոնաթերթի
 արաբական և թուրքական բաժնիների գլխավոր վերահսկիչ, այլև Սի-
 բրայի նահանգապետության կից սամանյան հետախուզական-լրտեսա-
 կան գրասենյակի վարիչ։

Դի թարգմանչ հատկորեն նշել է, որ Բենեց ալ-Գիմաշը շարքաթ-
 թերթի հիմնադրման ժամանակը (և ոչ թե թերթի փակումից հետո, ինչ-
 պես պնդել է Կոտովը) Իզզեթը վարած էր Աբդուլ Համիդի սուրհանյան
 լրտեսապետի պաշտոնը (169, հտ. 2, 198 և 217)։ Առանձնապես սուր
 երեսակությունն անհրաժեշտ չէ այդ փաստից եզրակացնելու համար,
 որ «ալ-Գիմաշը» սահմանադրական հովերին ասպասատ բացասու պատ-
 լաստովոր մասնավոր մի ձևերակում էր, քնտվ, որ պաշտոնական «Սու-
 բիյալի» կողքին անպաշտոնական «ալ-Գիմաշը» կարող էր լինել և
 շատ նավասարա էլ էր կանխատեսված մի ձևերակում՝ կիրառական
 արտքից ներքամք վերադարձված ու նրկի ներսում աշուրժը հսկողու-
 թյան տակ պահվելը Միդհատին, նաև թուրքական թև արաբական մի-
 չափայնում նրա Շողհեթարզամեկերի հրատարակը, համախմբող ու վե-
 րահավոր մի խոյած։ Այդ բանում համոզվելու համար բավական է ոչ
 միայն մի հայացք գցել Ահմեդ Իզզեթի լուսանկարին (169, հտ. 2, 216),
 որում բուստցիորեն պորտից մինչև պարանոց գերակշռարթր սամանյան
 և Աբդուլ Համիդի որդի վաստակունի Զրաշաններից մի կոճակի համար
 իսկ ազատ արածություն չկա, այլև հիշել, որ միդհատյան հանգրվանից
 հետո փաշան անմիջապես էլ լքելու էր թերթը և շուտպիլու էր Յըլըզըր
 պալատ, որտեղ կարմիր սուլթանի անձնական երկրորդ բարտուղար և
 արաբական աշխարհին հասցնագրվող պանիսլամական բարոզություն,
 միտամանակ և լրտեսական ցանցի պատասխանատու էր նշանակված։
 Այդ են վկայում նաև թուրքական աղբյուրները, հատաատենով, որ Աբ-
 դուլ Համիդի հատուկ կարգադրությամբ, «սիրիական նահանգապետի
 դուլ Համիդի հատուկ կարգադրությամբ», «սիրիական նահանգապետի
 պաշտոնում Միդհատի նշանակվելու առաջին իսկ օրից, նա արդեն շըր-

չպատված էր սուլթանական լրտեսներով» (154, 109)։ Իզզեթը,—
 գրել է Անտոնիտսը,— «մեկն այն արժամախնդիրներից, ովքեր ինտրիգ-
 ներով ուղի հարթեցին դեպի Աբդուլ Համիդի շնորհները», կարողացավ
 դառնալ «կայսրության հզորագույն պաշտոնատար... սուլթանի արա-
 բական թաղարականության ստին» (145, 73)։

Ահմեդ Իզզեթի «ալ-Գիմաշը», ահա, որը ի տարբերություն «Սու-
 բիյալի», չէր նկչել միայն չոր տեղեկատու և պարբերաբար լույս էր ըն-
 ծալել նաև արաբների պատմական անցյալին ու արաբական երկրամա-
 սերի դրության վերաբերող նյութեր, Միդհատի ժամանակից հետո
 պարզապես վերակազմակերպվում էր թուրքական մասի խմբագրության
 դուրս էր անցնում թուրքերեն լեզվի և սամանյան ներքազարկական իրա-
 դրության բաշպետակ, փաստորեն որպես արտրական փաշային ուղեկ-
 ցող Ասադ էֆենդին, որ 1878 թ. մայիսի 20-ին Սուլայիի հետ Զրաղանի
 մեկուսարանից զահրնեց Մուրադին ազատելու արյունոտ զավազրու-
 թյան մասնակիցներից էր (169, հտ. 2, 198)։ Եշևեր, որ Ասադը խմբա-
 գրությունում մնալու էր մինչև Միդհատի հեռացումը, այնուհետև Զիր-
 րան Լուխի հետ գրազվելու էր փաստարանությունը, մի կարճ ժամանակ
 վարելու էր Գրաստանի ծխախոտի վարչությունը, ի վերջո հյուսիս-
 ապին Աֆրիկա արտրվելու և այնտեղ էլ խորհրդավոր պայմաններում
 մահանալու համար։ Թերթի արաբական բաժնի խմբագիրը Գամալուս-
 սում նահանգապետության արաբերենի գրագրությունների բաժանունների
 վարիչ քրտուստ Անլիմ Անճուրին էր, նախկինում եղիպոստում գոր-
 ծած լրագրող, որը Թաուֆիթի գահակալությունից հետո, որպես խզիվ
 Իմալիլի շերեռտանդ կուսակից, Կահիրեի «Միրասիթ ալ-Ահլուլ» խըմ-
 բագրությունում փոխարինվել էր աֆղանիսականների կողմից։ Հասկա-
 չալի էր, որ ինչպես Ասադի, այնպես էլ Անճուրինի սահմանադրական սպով
 զբված Շողվածները չէին կարող հաճո լինել համիդհատյան շրջանում
 թերթի արտանատրությունը ձևաբ բեռած հետադիմական Ահմեդ Արիֆ
 բեկին, Գամալուսի գլխավոր կողի նազմիին և Մուսթաֆա Նասիֆին։ Սրանց օրոք
 «ալ-Գիմաշը» մինչև 1887 թ. մի կնրպ անկանոն զուլայություն բարձր
 և հանգավ (169, հտ. 2, 198)։ Ինչ վերաբերում է խմբագրությունից հե-
 ոսցված Անճուրինի, այս նա Հանսն երբոր հետ և առանց իշխանու-
 թյունների թուլությունից 1886 թ. հունվարին ասպարեզ հանեց «Միրաթ
 ալ-Ահլաթ» կիսամյա 24 էջանոց հանդեսը, որը շուտով, որպես Գու-
 րանը քննադատող, հետապնդումների ենթարկվեց ու փակվեց (169,
 հտ. 2, 199—200)։

Այնուհետև, մինչև երթախորքական հեղաշրջումը, Գամասկոսը տեսնելու էր միայն մի թերթ՝ 1896 թ. հուլիսի 22-ին Մուսթաֆա Վահաֆի լույս ընծայելիք «ալ-Շամս» և մի հանդես՝ 1906 թ. փետրվարի 25-ին Մ. Քուրդ Ալիի հրապարակիչը «ալ-Մուրթիարար», թեպետ տպարանները 1870-ական տասնամյակից սկսելու էին թվաշատանալու 1864-ին հիմնադրված պետականից ու նրա ուղղման փորը մասնամշակույթից հետո 1874-ին Հաննա Հազարդը Բեյրութից տեղափոխելու էր մի երրորդ տպարան, 1878-ին մասնակցական միջավայրում ստեղծված Քարեզործական ընկերությունը 1880-ին հիմնելու էր «Խաչրիյա» տպարանը, որին նույն տարում հետևելու էր Հարիր Խալիզի «Նաջճ ալ-Նաուարը», 1893 թ.¹ Խալեզ Խաթթար Հանսիի «Թաուգաթ ալ-Շամսը», իսկ 1898 թ.² Մոհամմեդ Հաշեմ ալ-Քաթթիի «ալ-Իյմին» (237, 100):

Ավելացնենք, որ բացի վերոհիշյալ Բարեգործականից, Գամասկոսում գործում էին նաև Բեյրութի բողոքականների «Հավատացյալների արեղակի» օրինակով «Սիրտ միություն» (1874 թ.) և այլմաների դասախոսական «Պատմական ընկերություն» (1875 թ.), որոնց 1887 թ. ավելանալու էր «Թվչկական գիտելիքների ընկերությունը» (156, հտ. 4, 76):

Սիրիական մյուս, ամեն մի պարբերական հրատարակությունից զուրկ բաղաբնեթում տիրող իրադիճակը հուշելու համար արժանագրենք, որ Հոսուն, օրինակ, մահմեդական միջավայրում շխար և ոչ մի, թեկուզ բարեգործական բնույթի կազմակերպություն, իսկ այդ տեսակետից ալեկի «առաջավոր» բրիտանական միջավայրում հույ-ուղղափառները 1892 թ. հիմնադրելու էին «Ազգասուների թաղման ընկերությունը», որին 1900 թ. ավելանալու էր կրթական խեղճուկրակ մի ընկերություն (156, հտ. 4, 75):

Հիմնականում մեկ ու միակ, այլ բացառիկ անհատականություն Արզ ալ-Թահանն ալ-Կաուակիրիի (1854—1902) նախաձեռնող շղու և հակառակորդական կորույթ պայթյալի շնորհիվ հարարերաբար բարենպաստ վիճակում է եղել Հայեպը:

Գրեական օրենսգրե-աստվածարաններ ու պետական ծառայողներ, կալվածատերեր և առևտրականներ տված տոհմում ծնված, Գամասկոսի մեծագույն Օմայան մզկիթի ճեմարանում աստվածաբանություն ուսուցանող շեյխի որդի, Արզ ալ-Թահաննը սովորել է Հալեպում իր իսկ տոհմի հիմնադրած «ալ-Կաուակիրիյա» նշանավոր դպրոցում, ապա և ինքնուրույն տիրապետել բնական գիտությունների և մեթոմատիկայի, խորամուխ եղել մշակույթի պատմության և լուսավորական տեսությունների մեջ: Գեա պատանի, նա նեոսովի է հասարակական և մշակութային

գործունեության ասպարեզ: Ինքզինք ներկայացնելով որպես 1849 թ. ծնունդ, նա 1870-ական թթ. սկզբին ծառայել է քաղաքացիական խորհրդում, ապա վարել է Հալեպի պետական տպարանը և մաս կազմել «ալ-Ֆարաթի» խմբագրության: Պաշտոնաթերթի էլեկտում շխարհնայով գրասեղանի իր հայրենասիրական և բարենորոգչական հայացքները, նա ի վերջո հրատարական է տվել՝ խմբագրելու համար «ալ-Շահրան»:

Հալեպի երկրորդ պարբերականը՝ «ալ-Շահրա» («Քորթավունը» — բաղաբի մակերևույթ) շարաթաթերթը բնագի Բարազլիի 1877 թ. մայիսի 10-ին, իսկ ըստ Դարբուլի 1878 թ. լույս է տեսել Ազիզիա թաղմանում սեփական տպարան հիմնադրած Հաշեմ ալ-Աթթարի արտոնատորությունը (169, հտ. 4, 54—55; 181, 149): Այնքան, որքան թերթը ուս-մուրթական պատերազմի թատերաբեմից հասնող յուրեք ու երկրի ներքին և արտաքին իրադրությունը ըննադատարար է ներկայացրել, ապա նա հանգապետ Քյամիլ փաշայի հրամանով երկրորդ համարից կախակալվել է Կարճ ժամանակ անց վերաբրտնված թերթի խմբագրություն ատանելու են ալ-Կաուակիրին և Հալեպի բրիտանականների միջավայրի առավել հուշկական մտավորական, խոհափիլիսոփայական թերթվածների հեղինակ Անթուն Սազալի (1824—1885) որդի Միխայիլը: Եվ քանի որ նոր խմբագրիչները զուրա են եկել ալեկի հանդուր, քան՝ ալ-Աթթարը, ապա ալ-Կաուակիրիի իսկ բնույթամանր «արգարություն» իշխանությունը շարիթող են հանդուգապետը և երկու անգամ կախակալել է թերթը, բնա որում երրորդ անգամ, 15-րդ համարից հետո, արգեն վերջնականապես, իր սակայրներին կարգադրելով տպարան էլ բռնադատվել: Ալ-Կաուակիրին համարժանորեն նահանգալիս խորհրդի առաջ դաս է բաց արել փաշայի դեմ, սակայն հանանալիորեն ոչ մի արդյունքի չի հասել (169, հտ. 2, 200—201):

1879 թ. հուլիսի 25-ին ալ-Կաուակիրին «ալ-Շահրայի» փոխարեն սկսեց լույս ընծայել իր սեփական թաղաքական շարաթաթերթը՝ «ալ-Իթիդալ» («Արդարություն») պերճախոս անվամբ: Ուշագրավ է այն, որ թերթը թեպետ երկվեզյան էր, իր էջերը արարերենին համահավասար կիսում էր թուրքերենի հետ, սակայն, դատելով թուրքարան նյութերից, որպես ընթերցող ոչ թե պաշտոնական շրջանների նկատի ուներ, այլ՝ Հալեպ քաղաքում և նահանգում զգալի թվաքանակ կազմող թուրք հասարակ աշխատավորներին: Թերթին իր առաջին իսկ համարի առաջերորդում շեշտում էր, որ «ամեն տեսակետից նույնն է, ինչ իր նախորդը», առաջարկում էր «տեղեկություններ հաղորդել օրդամվու միջոցառումների մասին ու բացահայտել թերթությունները, երկրամասի կարիք-

Մերձավոր Արեւելքի արաբական երկրամասերի շրջանակներում ազգային-մշակութային Զարթոնքի գործին Բեյրութի՝ գերմանացի գիտնական Բանսեից «Միրիայի ուղեգ» հայտարարված (116, 291) բազմաթի մատուցած ծառայությունը զգվար է գերազանհատելու Լուսավորության, գիտական ու գրական ընկերությունների, գրատպության, պարբերական մամուլի և մյուս ասպարեզներում քանակական թև որակական տեսակետից արաբական ոչ մի երկրամաս (բացի մասամբ Եգիպտոսից) լիբանանյան հողատարածքի, առավել ևս՝ արաբական աշխարհի և ոչ մի բազաբ (որոշ շահով բացի Կահիրեից) Բեյրութի հետ համեմատության հետաժող եզր իսկ չի կարող ունենալ: Եթե, օրինակ, վերցնենք Զարթոնքի հայտարարներից թեկուզ միայն մեկը՝ պարբերական մամուլը, ապա արաբական ամբողջ աշխարհի նկատմամբ Բեյրութի ճնշիչ գերակայությունը ակներևորեն կդրսևորվի:

Եվ իրոք, մինչև արդուհամիդյան զուլումի սկզբնավորումը (1877—1878) լիբանանյան հողատարածքում լույս տեսած 26 անուն պարբերականներից 25-ը հրատարակվել են Բեյրութում (ըստ որում 24-ը քրիստոնեական միջավայրում): Բեյրութն, ուրեմն, ավելի արգասավոր է եղել, քան՝ եգիպտական ամբողջ հողատարածքը, բանի որ Ալեքսանդրիայում և Կահիրեում այդ նույն ժամանակ մենույն առած 125 անուն պարբերականներից գտնե մեկ տասնյակը պատկանել է եկվոր-սիրիացի, ունե մասամբ բեյրութցի գործիչներին: Նույն ժամանակաշրջանում Միրիայաններից է ընդամենը Երեք, Իրաքը, Ալեքսիան, Ալեքիսը և Լիբիան՝ միայն մեկական (ու բոլորն էլ պաշտոնական և վտուր-արաբական), իսկ Պաղեստինը, Արաբական թեքակզգին, Մարոկկոն ու Սուդանը՝ և ոչ իսկ մեկական հրատարակություն: Եթե ավելացնենք, որ մինչև 1878 թվականը Պուրսի և եվրոպական կենտրոնների արաբական գաղթօջախներում լույս տեսած պարբերականների (համապատասխանաբար 4 և 29 անուն) գերակշիռ մասն էլ լիբանանցի մտավորականների նախաձեռնությունն արդյունքն է եղել, ապա պատասխան ավելի տպավորիչ կդատար Ալեքսիանը չենք համարում նշել, որ այն և հետագա հաշվարկները կատարված են զի Քարրագիի «Արաբական մամուլի պատմություն» շորթող հատորում տեղ գտած պարբերականների ցուցակների հիմամբ:

Անհրաժեշտ է ընդգծել, որ տվյալ ասպարեզում Բեյրութի գերազանցությունը շարունակվելու էր նաև այնուհետև: Եվ իրոք, Լիբանանում (հիմնականում Բեյրութում) 1879 թվականից մինչև երեսուրորդական

հեղաշրջում շուրջ շորս անգամ ավելի պարբերական է լույս տեսել (58 անուն, որից 48-ը Բեյրութում), քան՝ Միրիայում, Պաղեստինում, Իրաքում և Արաբական թեքակզգում միասին վերցրած (15 անուն): Հարկ չենք համարում շեշտել, որ նույն ժամանակաշրջանում եվրոպական և ամերիկյան մայրցամաքների արաբական գաղթօջախներում հրատարակված մոտ մեկ հարյուրյակ պարբերականների շտեյախիչ մեծամասնությունն էլ արդուհամիդյան հայածանրներից փախած լիբանանյան մտավորականների կողմից է լույս աշխարհ հանվել:

Ազգային-մշակութային Զարթոնքի երկրորդ՝ «եգիպտական» հանգրվանին անցնելուց առաջ այս կապակցությունը անհրաժեշտ է ընդգրկել այն անուրանալի փաստը, որ պարբերական մամուլի ասպարեզում եգիպտոսի գերազանցությունը, սկսելով 1879—1882 թթ. ազատագրական պայքարի ժամանակաշրջանում (լիբանանյան մեկի դիմաց եգիպտական 24 հրատարակություն), բացարձակ է դառնալու այնուհետև, քրիստոնեական տիրապետության օրոք (լիբանանյան 57-ի դիմաց եգիպտական 646 կոր հրատարակություն, այլ խոսքով ավելի քան տասնապատիկ): Ինչ խոսք, որ դա առաջին հերթին պիտի բացատրել եգիպտական ժողովրդի հակազաղութարարական պայքարի վերելքի պայմաններում ազգային-մշակութային Զարթոնքի շարժման աշխուժացմամբ: Եվ սակայն, հիշեցնելուց հետո այդ աշխուժացման գործում լիբանանյան վտարանդի մտավորականությունն ուշադրով ներդրումը, հատկապես այն իրողությունը, որ ինչպես և նախկինում, եգիպտական նոր պարբերականների տոկոսայնությունն ու՝ սրճամարտիչի մի մասը նրա նախաձեռնության արգասիքն էր, հարկ է անպայման ընդգծել մի դեպքում զաղութարարների՝ շահազրդիո հաշվարկներով թե հարկադրական հանդուրժանքով մտավոր-մշակութային աշխուժական նկատմամբ, իսկ մյուս դեպքում՝ Կարմիր սուլթանի վարչակարգի հեղձուցիչ բռնաձեռքները լիբանանյան հասարակական թև մշակութային նախաձեռնությունների հետ հարակցական հեղաշրջումից հետո Լիբանանը նոր պարբերականների երիտթուրքական հեղաշրջումից հետո Լիբանանը նոր պարբերականների թվով (169, որից 107-ը՝ Բեյրութում) եգիպտոսի (154 բերականների թվով) (169, որից 107-ը՝ Բեյրութում) եգիպտոսի (154 նոր անուն) նկատմամբ իր գերազանցությունը վերստին էր ձեռք բերելու և ամբողջն պահպանելու էր մինչև համաշխարհային առաջին պատերազմը:

Բուրջի գնաբերում փաստ է, որ 1870-ական թթ. վերելքից, Արզուլ Համիդի զուլումի պայմաններում, Բեյրութը, նշանակում է ժամանակա-

կից կրանանի ամբողջ հողատարածքը և ընդհանրապես Սիրիան կրցրեցին իրենց մտավոր-մշակութային ու հասարակական-քաղաքական ամենաերևելի գործիչներին, որոնց տեղում մնալը երկրամասի Զարթոնքի գործը նոր մակարդակի ու որակի կհասցնեք անկասկած:

Անպայման կհասցնեք նախ և առաջ օտքիալ-տնտեսական (օտրեն և ազգային ոգու) համապատասխան նոր իրավիճակի պահանջներով: Արդարև, արարական երկրամասերից առաջինը համաշխարհային կապիտալիստական անտեսութան ոլորտը ներքաշված Սիրիայում, որտեղ գյուղատնտեսութան պարսնակայանները և կապիտալիստական նվորպայի հետ ապրանքափոխանակությունը շատ առաջ էին գնացել, Քեյրուիթը, որպես արտաքին աշխարհի հետ շաղկապման գլխավոր դարբաս, արդեն իսկ ուներ թվաշատ և ամուր ստների վրա կանգնած բուժուսուցիչա, որը ավելի ու ավելի իրեն էր ենթարկում գյուղատնտեսական մնացող երկրամասի անտեսության կարևորագույն մասը: Ավելին. Քեյրուիթի միջնորդ-առնարականների գերակշռությամբ ընթացող բուժուսուցիչական ստորաշում արդեն այդ ժամանակ իրենց գեմքն ուժ ձայնն ունեին նաև արտադրական-ձեռնարկատիրական այն տարրերը, որոնք, իրենց կապիտալիստական մանուֆակտուրաների և ֆարրիկային տիպի ձեռնարկությունների (մետաքսումշակման, մանածագործական, հյուսվածեղենի, պարչապան, ձիթհան, յուղամշակման, օճառագործական, կահմշակութային ևն) վրա հենված, իրենց էին ենթարկում նաև սիրիական անտեսության համապատասխան հատվածը և ավելի ու ավելի վերածվում այն կորիզի, որի շուրջ պարս-պարս կուսակցում էին սիրիական ազգային բուժուսուցիչին բաղադրատարրերը: Քեյրուիթի նախահանգստի արդիականացումը, Դամասկոս-Քեյրուիթ և Համա-Հումա-Տրիպոլի բարեկարգ խնուղիչները, Քեյրուիթ-Դամասկոս-Մուզեյրիք (Հատրան) և Յաֆա-Երուսաղեմ երկաթուղագծերն ու կապի ալլ միջոցները, երկրամասում կապիտալիստական հարաբերությունների զարգացման նոր աստիճանի վկայագրերը լինելով, անկասկած նաև նպաստ էին բուժուսուցիչի համախմբման գործին:

Արդուհամիրդյան բունտափրկություն, ահա, իր տնտեսական և ազգային բաղադրականությամբ փաստորեն շնչահեղձության էր դատապարտում սիրիական ազգային բուժուսուցիչային, որը անխուսափելիորեն պիտի գտնուար սիրիացիների հակաթուրքական նկրտումների Ենթընդոն ու ամեն մի էլույթ աշխուժացնողը:

Իսկ հակաթուրքական նկրտումները չէին կարող զո չլինել այն պարզ պատճառով, որ քստ էություն ձնեղյան օրվանից ազգային հետա-

հար միտում ունեցող և այդ իսկ պատճառով քստ ինքյան հակասումնյան նահգային գործիչների ցանած Զարթոնքի սերունն անհետ չէին կորել: Ընդհակառակը, արդուհամիրդյան սրիպի թուրք մարդակիրների արարական երկրամասերը տնտեսապես կենսաաղբոծելու և քաղաքակալական պայտակերու, արարական լիզուն ու մշակույթը, բարբեր ու սոփորույթները խեղդամահ անելու եռանդը նպաստելու էր ցանված սերմերի հասունացմանը, սիրիական արարների ազգային ինքնազոտակության հետագա զարթոնքին: Պետք չէ մոռնալ, որ վտարանդիված նահգայակներն էլ, իջերանալով իրենց կուլտուրից բխող լուսավորական գործունեությունը շարունակել առավելաբար եզրիստոսում, նաև տարվե տարի ստվարացող սփյուռքում, չէին մոռանալու իրենց բնորարալու ղեպի սիրիացի հայրենակիցներն անդադրում ուղղվող և թևկող թևը հա-նպարհանեցող տեղ հասնող իրենց քարոզում կենտրոնական թևմայի էին վերածելու ազգային հակաթուրքական ըզմանների շտապողությունը:

Այդ ըզմանները, ինչպես էլ որ բորբորուն դրսևորումներ չէին ստանում, այնուամենայնիվ հտապորեն դիմում էին 1880-ական թթ.: Դամասկոսի անդլիական հյուպատոսարանի վկայությամբ, «թուրքական իշխանության նկատմամբ սատելությունը» սիրիացիներին «միմյանց կապիկցող միակ բանն էր» (119, 117): 1881 թվականին կատարված այդ հաստատմանը եվրոպայի մի ուղեգրող 1889 թ. կարողանալու էր ավելացնելու. «Ամենուր հանդիպեցի մշտական և համընդհանուր միակ ու նույն զգացման թուրքերի նկատմամբ սատելության» (201, 137):

Այնպես, որպես կայսրությունը տնտեսապես արկայցած իմպերիալիստական սերուլիտների անտրաստնտեսական սանձարձակ դրոհն արդեն երկրորդական դեր չուներ սիրիական բուժուսուցիչային շնչահեղձության մեջ, հակահալիցորեն ազգային նկրտումները հակաթուրքական կորիզին որոշապես հակաարևմտյան երանգներ էին ստանալու: Այդ երանգները, ինչ խոսք, ուժեղ չէին ոչ միայն սուրբեկտիվ նախադրույաների (կրոնականության, դարավոր կապերի ավանդական ուժի, կրթական-մշակութային միջուկների ևն) ներգործությամբ: Կար և մի ալլ, ավելի ուշագրավ հանգամանք: Արդուհամիրդյան բունտափրկության տրեստեսական և ազգային շարազոտ քաղաքականության պայմաններում բնյութության և ընդհանրապես սիրիական գերակշռարար բրիտանական մնացող բուժուսուցիչի շրջանում իրենց հարաբերարար ապահով և ամուր էին զայն ու տիրապետող դիրքեր էին պահելու անտարական բուժուսուցիչային այն խավերը, որոնք շափազանց սերտորեն շաղկապված էին օտարերկրյա կապիտալի հետ: Կոմպրատորական բուժուսուցիչան, որն

իր կենսական ամիշն ստանում էր եկրոպական իմպերիալիստական երկրներին խոշոր ֆիրմաներից ու բանկերից, անխուսափելիորեն արտաքին առևտրական գործառնություններից կախման մեջ ընկած մանր ու միջակ առևտրականներին և ձեռնարկատերերին իրեն հաստակեցնելով, սիրիական արարների ազգային բղձանքների համար շարձալու էր գծել իրեն ձեռնառու հուն:

Այդ հունը ֆրանսիական թեթում էր ունենալու այն պարզ պատճառով, որ ֆրանսիական կապիտալն էր Բելյուրմում տիրապետող դիրքեր զբաղեցրել: Բալխական է առել, որ Բելյուրմ-Պամասակու խնուղու, սիրիական երկաթուղիների, Բելյուրմի նավահանգստի, նահր այ-Քելբի բմպելի ջրի կենտրոնի և մյուս խոշոր ձեռնարկումների գլխամասում ֆրանսիական ընկերություններն էին կանգնած, սիրիական մետաքսադրոմոլյունը համարյա ամբողջությամբ կրոնի հետ էր կապակցված են: Այդ, ինչպես և ոչ միջնադարից կնքված հողերում ու մշտադալային կապերի վերաշխուժացումը, գաղի վերջին բառոցում հիսույանների գլխավորությամբ սկսած գրոհի պայմաններում՝ բելյուրմյան նահրայականությունն արևմտամետոլյունը հեշտությամբ ֆրանսիամետոլյան էին փոխակերպելու:

Ֆրանսիանությունն ամբարձրումն արմատներ ունիր նաև այն իրողության մեջ, որ սիրիական (մասամբ նաև եգիպտական) նահրայականների համար լուսավորականության գլխավոր զորոցն էր սկզբունք անտի-ֆրանսիական էր եղել: Ֆրանսիայի «լույսի գաղափարներ» մտավոր-մշակութային իրականությունն ու հասարակական-քաղաքական տեսությունները, ֆրանսիական բուրժուական հասարակության քաղաքական նորմերն էին, որ ճրագի դեր էին կատարել ազգային-մշակութային Զարմանքի ուղու վրա առաջինը ոտք դրած նահրայական գործիչների համար: Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության հուշակալոր սկզբունքներից ազատությունն ու հավասարությունը, ուսցիոնալիստական ֆրանսիական միտքը, ֆրանսիական ուսմանտիկ լուսավորիչների բնական իրավունքի և հասարակական գաղմբի տեսությունը նրանց համար հորիզոնը լրվել գրաված փարսաներ էին եղել, որոնց լույսի տակ էին ուրվագծվել արաբական վաղվա օրվա ծրագրերը (42, 41—44):

Այբքան, որքան սիրիական նահրայականների մասնակցությամբ աշխուժացվելիք եգիպտական ազգային շարժումը 1880-ական թթ. սկզբներին պատմաքաղաքական իրադրության բերումով ընկնելու էր մի բողոքովին այլ, սիրիական բրիտանոյա նահրայականների համար էլ անսկսկնալ քաղաքական իրադրությունից թեկազդվող մի նոր հունի մեջ, որում հակաիմպերիալիզմը համախ նույնանալու էր հակաբրեմտակա-

նություն հետ, իսկ հակաիմպերիականությունն էլ ընկալվելու էր որպես հակաբրեմտակաանություն, ապա արաբական ազգային շարժման ներսում որսամարտներն կարող էին առաջանալ հակասություններ: Եվ սակայն այնքան, որքան կանկրետ իրադրությունը՝ Եգիպտոսի բուսպարական ակզիական իմպերիալիզմի կողմից, ոտնատակ էր տալիս նաև սիրիական նահրայականների ազգային իղձերն ու ներտունները, ապա նրանց արևմտամետոլյունը, բնականաբար էր ֆրանսիական թեթումից էլ նպաստավորվելով, հակասության մեջ չէր փոխնելու եգիպտական նահրայականների վերջին հաշվով հակաանգլիական թեթումի հակաարևմտակաանությունը հետ. նույնիսկ նրա հակաանգլիականությունը խույսցնելուու զուգիթաց մեղմելու էր նաև հակաբրեմտակաանության շեշտակիությունը: Ուրիշ հարց, որ ինչպես տեսնելու ենք, սիրիական արևմտամետ մի խումբ նահրայականներ, առաջին հերթին մեղ ծանոթ մուքթաթաֆականները, եգիպտական նոր իրադրության մեջ ոչ միայն մտավոր-մշակութային, այլև զյև հատկապես հասարակական-քաղաքական առաջդրանքների հողի վրա տեղի տալով՝ լուսավորականությունից նահանջելու էին զեպի լուսավորչականություն, հանգելու էին ընկերային ու քաղաքական բլորը հարցերը բարենորոգիչությամբ և մտքերի լուսավորումն լուծելու հավասարին և այդ հավասարի գործնականացման հարցում անգլիական տիրապետությունը բարենպաստ օժանդակություն համարելով՝ հակասության մեջ էին մտնելու ոչ միայն եգիպտական-մահադական նահրայականություն, այլև դեռ երկնից հարազատ՝ սիրիական նահրայականությունը անգլիզմ-արևտակական թեի հետ: Սիրիական նահրայականների ներքին այդ հակասությունն էլ բյուրեղացնելու էր մի մեծ պարզադրոս, որը կապված է սիրիական ազգայնականության սաղմուց կրողներին արևմտամետոլյունից բացի դեռ մինչև երկկ ինդահանոր հայտարարի բերող երկրորդ ազգային՝ հակաիմպերիականության հետ: Մինչդեռ ֆրանսիական թեթումը արևմտամետոլյան հավասարի մնացող հակաանգլիական-հակաիմպերիալիստ սիրիական նահրայականները հարցումն հողի վրա անադարտ-ամբողջական պահպանելով հանդերձ իրենց հակաիմպերիականությունը, այն ստավել կամ նվազ մեղմելու էին եգիպտական ազգային բղձանքների կենսաբարձման հողի վրա (գործն, անշուշտ, ոչ մի դպրում չհասցնելով Մանիսյան ըղձանքների կենսաբային դիզմով կատարելուն, թեկուզ, որպես իր սուր ծայրով ավյալ պահին Անգլիայի, նաև Ռուսաստանի գաղութային քաղաքականության դեմ ուղղված, այն փորը ինչ մասների ստեղծող դիտելով), ապա անգլիա-

կան տիրապետության հետ հաշտված և նեղոսի հովտի նոր տերերի աշակցութիւնը իրենց նեղացած-լուսավորչականացած առաջադրանքները հետապնդող նահապականները, ընդհակառակը, հանդես էին գալու որպէս արարների հակախորհրդական նկրտումների անզիջում-անտեղիտալի դատապաշտպաններ...

Հ Ի Ն Գ Ե Ր Ո Ր Դ Գ Լ Ո Ւ Ն Ս

ԱԶԳԱՅԻՆ-ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԶԱՐԹՈՒՔԻ ԾԱՐԺՄԱՆ ԱՆՐԸՆԹԱՑԸ
ԵԳԻՊՏՈՍՈՒՄ ԵՎ «ՎԱԹԱՆԻ» ՀՈՍԱՆՔՆԵՐԻ ԱՌԱՋԱՅՈՒՄԸ

Ա.

Արքայա-Հիլմի փաշայի պաշտոնական հետադիմութիւնը XIX դարի կեսերին եգիպտոսի կյանքում պատահական, բնկուղ և խիստ միտական անդրագարձ ունեցած մի զրգիւղ եղաւ: Ժամանակի և կյանքի օր-չեկտիվ պահանջումները վերջին հաշիւով ավելի ներգործուն դուրս եկան, քան՝ պահպանողականութիւնն ասանամյակից ասանամյակ զգալիորեն թուլացած հենարանների սուրյեկտիվ նկրտումները:

Երկիրն առաջընթացի ուղու վրա իր բայլքը վերօկսեց Մ. Ալիի որդու՝ իր սրնական բնդունակութիւնները ֆրանսիական ընտիր դաստիարակութիւնն օգնութիւնը մշակած» (50, 229) Մոհամեդ Սաիդի (1823—1863) փոխարքայութիւնն օրոք (1854—1863) և էլ ավելի աշխույժ շարունակեց Իբրահիմ փաշայի որդու՝ Իսմայիլի (1830—1895) զահակալութիւնն ժամանակաշրջանում (1863—1879): Ճիշտ է, այդ բայլքը զիւ շատ էլ աշխույժ և ինքնավստահ չէր, ոչ էլ՝ արտաքին խթաններից զերժ, այնուամենայնիվ Եգիպտոսը վերօսին զնում էր դարին պատշաճող, հատկապէս ղեպի նոր՝ կապիտալիստական արտադրահարկերութիւններ և ընկերային, հասարակական ու մշակութային համապատասխան առօրյա տանող ուղու վրա: Եվ իրօք, XIX դարի երրորդ քառորդում Մ. Սաիդի և Իսմայիլի անցկացրած բարենորոգութիւնները, որոնք ընդհանրապէս երկրի կյանքի շատ բնագավառներում բավականին խոր ու անհետադարձ վերիվայրումներ առաջ բերեցին, առաջին հերթին բացահայտորեն խթան հանդիսացան կապիտալիստական հարաբերութիւններին ընձյուղման: Կապիտալիստական զարգացման նախադրյալներին կուտակման պրոցեսի սկիզբը (110, 17), արտադրահարաբերութիւնների օլորտի նոր երևոյթները պիտի հայտանշվէին ոչ միայն տնտեսա-

կան, այլև հասարակական ու վարչաքաղաքական և մտավոր-մշակութային ուշադրով տեղաշարժերով:

Այդ տեղաշարժերից հիշատակության կարգով առաջին հերթին թվարկենք տնտեսականները.—Տեղական արդյունաբերությունը որոշակիորեն աճեց: Մոնոպոլիաների և ներքին մատակարարների վերացմամբ մասնավոր ձեռնարկատիրությունը և առևտուրը կատարելապես ազատության հունի մեջ ընկան: Բամբակի և շաքարի պահանջարկի մեծացումը թվարկեց ցանքատարածությունների զգալի ընդարձակումը, որոգման ցանցի ընդլայնումը, բամբակագործի ու շաքարի գործարանների բազմացումը: Ընդհանուր առմամբ զարգացում ապրեց ապրանքափողային տնտեսությունը: Ըողային սեփականատիրության պետական մենոպոլիտայի վերացմամբ անխուսափելիորեն օրինականացվեց հողի ժառանգման (1854), առք ու վաճառքի և վարձակալման (1858) կարգը, ձևավորվեց կալվածատիրական և մանրադրացիական մասնավոր հողատերականատիրությունը (1866): Լարկային դրության կարգավորմամբ (հատկապես համապարտության վերացմամբ) և հարկերի փողայնացմամբ՝ արագացավ գյուղացիության շերտավորման երևույթը: Կալվածատերերի դասակարգի շրջանակներում սկսեցին որոշակի գերակշռություն ձեռք բերել միջակ գյուղացիների և բուրգերների միջավայրից բարձրացած տարրերը:

Հիմնականում տնտեսական այդ տեղաշարժերի համալիրը հարկ է եղրափակել՝ արձանագրելով նաև տնտեսական վերընթացին համարալի արտաքին բազմաբնույթ կապերի հաստատման և արագ ծավալման փաստը: Իսկ զա՛ շնորհիվ 1869 թ. նոյեմբերին բացված Սուեզի ջրանցքով ու Նեղոսով և Միջերկրական ու Կարմիր ծովերում նավահանցություն աշխտանցման, նավահանգիստների ու բարոփների ընդարձակման ու արդիականացման, եգիպտական առևտրական պատկանելի նաւառորմի ստեղծման, պետական երկաթուղիների ցանցի առաջացման, փոստ-հեռագրական հաղորդակցման նորարարյն միջոցների ընդհանրացման, առևտրաֆինանսական ընկերությունների կազմակերպման ևն (107, 186—187, 120, 141):

Առնվազն եույնքան ուշադրով էին սոցիալական և հասարակական-քաղաքական մի շարք տեղաշարժեր:

Նախ և առաջ մատնանշենք քաղաքների և քաղաքային կյանքի աննախընթաց աճը: Երկրի ազգաբնակչության արդեն մոտ բսան տոկոսն ապրում էր քաղաքներում: Մայրաքաղաք Կահիրեն, որ 350 հազար բնակիչ ուներ, ջրմուղ-կոյուղու, լուսավորության, երթևեկի և սպասարկ-

ման բարեկարգ իր ցանցով Արևելքում լավագույնների շարքին էր դասվում: Երկարաճից խոշորագույն նավահանգիստներից մեկին վերածված Ալեքսանդրիան, որ 212 հազար բնակիչ ուներ, 1867 թ. 45 հազար, իսկ 1872 թ. արդեն 68 հազար եկվոր էր բնդոնում (120, 141):

Փոխաբերաներ Մ. Սաիդն ու Բամայիլը, հիմնականում արտացոլելով շահերն այն հողատերերի և ազնվական աստիճանավորների, որոնք հնամենու էին ապրանքափողային տնտեսության զարգացման, համաշխարհամետ էին բնույթի գալու և երկրի զեթ որոշչափի այլ համադրմանի արդիականացման, ջանացին շարունակել ու նոր աստիճանաչափի հասցենել Մ. Ալիի բարենորոգչական ձեռնարկումները և ապահովել իրենց տիրույթի հետագա նորացումը: Պատահական չէ, որ եգիպտոսի մշակութային «երկրորդ վերածնունդը» տեղադրվում է Բամայիլի ժամանակաշրջանում և որ 1860-ական թթ. համարվում են «կրթականացման վերակուման» (կամ «եղիանորոգման») հանգրվան (116, 351—352):

Մի թիչ այլոց, հասարակական-քաղաքական կյանքի արդիականացման, թեկուզ և խիստ սահմանափակ ու վարանոտ, առաջին փորձերը մահճեղական Արևելքում կատարվեցին հենց եգիպտոսում:

Մ. Սաիդ փառչյալի փոխարքայական մի շրջաբերական 1857 թ. փետրվարի 26-ին հյուպատոսներին հաղորդել էր ներքին գործերի, ֆինանսների և պատերազմական մինիստրությունների (նազարա) կազմության մասին: Փաստը հետաքրքիր էր ոչ թե «գլխավոր» զիմանների կերքի ավելի բարձր մակարդակի, բնդաստիք առմամբ եգիպտոսի վարչաքաղաքական ուրույնության մի նոր աստիճանի հասցված լինելու իրողությունը: Բանն այն է, որ երբ նոր պարտնակալները՝ իշխանազուններ Ահմեդ Ռիֆաթը, Մուսթաֆա Ֆադիլը և Աբդ ալ-Հալիմը, շարաթ մի անգամ նիստ գումարիով, Մեջլիս ալ-ա՛հքամի նազիր իշխան Բամայիլ փառչյալի նախադա՛սության ներքո կազմում էին մի տեսակ մինիստրների խորհուրդ (մեջլիս ալ-նազզար): Ժիշտ է, տակավին չկար վարչապետությունը ու զեռ բավականին ժամանակ չէր էլ լինելու, այնուամենայնիվ սկսում էր ձևակերպվել եգիպտոսի սեփական կառավարությունը:

1866 թ. վերակենդանացվեց Մ. Ալիի 1829 թ. ստեղծած «Մեջլիսումումի» խորհրդակցական մարմինը՝ արդեն որպես ներկայացուցչական ժողով (Մեջլիս շուրա ալ-նսուրա), որի 75 անդամները երբ տարով ընտրվում էին գյուղական կալվածատեր վերնախավի և գլխավոր քաղաքների երեկինների կողմից ու նրանց, նաև ազնվականության միջավայրից: Հենց այդ պատճառով էլ Երևելիների ժողով անունով ճանաչված այդ մարմինը, որքան էլ որ միաստմանակ փոխարքայի ձևերին

Իսամայիլի անունից իր իսկ կազմած «ըզձանքների նախագիշ» (խուսուսաթ-ի մուլթմեհ) շուրջ պոլսական իր բանակցութիւններում, նուպար փաշան շեշտելով, որ «եզիպտացիները շատ ուշ են մտացել՝ տեսնելու Բրուսայի, Իզմիրի Կամ Այդիի կառավարիչների նման պաշտոնատարներին կրած վալի տիտղոսի տնչեստացումը», առաջին Հերթին պնդում էր, որ Իսամայիլ փաշային տրվի «Ազիզ Մըր» տիտղոսը: Բառացի «մեծատատիվ, սուրբ, սիրելի, հզոր, հուպակալոր» նշանակող բազմիմաստ «ազիզ» բառն ըստ մասնագիտական հաստատարանութիւնն թեպէտ Ալլահի ատրիբուտներից մեկն էր, սակայն այն միշնադարյան եզիպտոսի վեհապետների, այդ թվում հատկապէս մամլուք սուլթաններ Քի տիտղոսն էր եղել ու զրանով իսկ համեմել էր Իսամայիլ փաշային: Բ. Գուրը, սակայն, պատճառարանելով, որ «ազիզ» բառը սուլթան Աբդուլ Ազիզի անվան մի բազադրատարքն է և «Ազիզ (Ալլահի) ծառայ» սուլթանը կարող է վերածնել «եզիպտոսի վեհապետի ծառայի», կորսականապէս մերժեց: Այդ պատճառարանութիւնն ծրարելիութիւնը մատնանշող նուպար փաշային պատասխանվցն, որ «ազիզ», նույն աստն, ըստ Գուրանի եզիպտական փարաւմունների հետ կազմված տիտղոս է եղել և ուրեմն մասնագիտական մի իշխանավորի՝ հիթանուս փարաւմոնի հետ առնչակցող այդ տիտղոսը բոլոր զեպտերում անպատշաճ էլինի:

Նուպար փաշան այդ ժամանակ տաշք քաղեց «Նաքիմ» տիտղոսի տարբերակը: Բ. Գուրը մերժեց և այդ, պատճառարանելով, որ «Նաքիմը» իրվայի և Բուխարայի խաների տիտղոսը լինելով, սուլթանից անկախութիւնն չուշարար կարող է դառնալ:

Մնում էր վերջինը՝ «Խեզիմ», որ բոլոր տեսակի «տերերին», այդ թվում աստծուն վերագրվող պարսկերեն մի ատրիբուտ էր և նշանակում էր «(բարի) տեր, իշխան, վեհապետ»: Նուպար փաշան զիվանագիտական ներառնութիւնը պնդում էր, որ այդ տիտղոսը կամ որպէս մեծանշանք՝ խառնով վերապահվի եզիպտական սիոսարքային, կամ էլ, եթե այն սուլթանի այլ իշխանավորների էլ տրվելու է, ապա եզիպտական սիոսարքան, մնացածներից ինչ որ բանով տարբերվելու համար, պետք է դադարի «վալի» և «մեծ վեզիր» կոչվելու և անվանով պարզապէս «խզիմ»: Բ. Գուրը, պատճառարանելով, որ Սերբիայի և Մոլդավիայի ու Վալախիայի բեյերի նման իշխանավորներն իսկ մնում են վալի ու մեծ վեզիր և որ վերջին աստիճանների զանցառումը կայսրութիւնից իզման տպավորութիւն կարող է թողնել, մերժեց համաձայնելի այդ աստիճանների զանցառման առաջարկի հետ ու զրանով իսկ ընկավ նուպար փաշայի լարած թակարորի մեջ: Իսամայիլ փաշան ու նրա հա-

ջորդները մնայու էին վալի ու մեծ վեզիր, սակայն և որպէս իրենց վերապահված առանձնանորոշ-տիտղոս՝ ստանալու էին խզիվ պատվանունը (271, 35—30):

Եզիպտական էյալիթ-փաշայութիւնն վերածումը խզիլութիւնն՝ կարեւոր մի պահ էր նեղոսի հովտի ոչ միայն վարչադաշարական, այլ նրա ազգաբնակչութիւնն ասանձնակիրութիւնն զիտակցման ճանապարհին: Այստեղ անհրաժեշտ ենք համարում շեշտել, որ եթե չենք բաժանում եզիպտական պատմության Արզ ալ-Մալիքի այն կարծիքը, ըստ որի 1863—1879 թթ. արդեն իսկ կազմավորվել էր «ազգային միասնակցութիւն», որը և դարձավ եզիպտական մոլոդոլիի ազգային կազմավորչուկա», որը և դարձավ եզիպտական ժողովրդի ազգային կազմավորչական տեսնական աեւլ հիմքը (192, 110), ապա համաձայն ենք արարման տեսնական աեւլ հիմքը, որ բանակի և պետական վարչամեթոդային Իվանովի այն պնդման, որ բանակի և պետական վարչամեթոդային գործառնութիւնը կարեւոր քալ էր եզիպտական-արաբական ազգութիւնն կազմավորման ճանապարհին և որ ընդհանրապէս խնրոս առարքիւն կազմավորման ճանապարհին և որ ընդհանրապէս առնանագրված տեղաշարժերը, առանձնապէս արաբական վերածնութիւնն դաշափարի ապրումները, զգալիորեն արագացնելու էին ազգային կոնսոլիդացման պրոցեսը (107, 189):

Եզիպտական իրականութիւնն մեջ հասարակական ու մշակութային տեղաշարժերը բնականաբար անհնարին կլինեին, եթե առաջին Հերթին շլեթաշխուժացվի նրանց մեկնակետն ու նախապայմանը՝ կրթական-լուսավորական գործը:

Ինչպէս իր տեղում նշել ենք, Մ. Ալիի մահովան նախորդակին թվով 140-ի հասած զորացիների մեծ մասը, այդ թվում միջնակարգ ու հաստի բոլոր ուսումնարանները, Աբրա-Հիմիի օրոք փակվել էին: Մահիդի ջանքերով առաջին Հերթին վերարացվցին, իսկ այնուհետև որոշակէն թվաշատացան պետական հաստի ու միշնակարգ, ապա և տարբական զարացիները, որոնց ծրագրերում գերակշռողն աշխարհիկ ասարկաներն էին և ուսուցումն էլ կատարվում էր 1854 թ. պաշտոնապէս պետական հռչակված արաբերեն լեզվով:

Իսամայիլի օրոք լուսավորութիւնը մշակութային ծրագրերի կենտրոնակետում զովեց և աննախընթաց զարգացում ապրեց: Բազմական է ասել, որ Մ. Մահիդի իշխանութիւնն վերջին տարում (1863) արդեն իսկ 135 գարնած զպրոցների թիվը 1875 թ. հասավ 4817-ի, իսկ սովորողները 1874 թ.՝ 103, 1875 թ.՝ 125, 1876 թ.՝ 126, իսկ 1877 թ.՝ 134 հասարկը, ըստ որում այդ թվի մեջ, թեկուզ համեստ, իր տեղն ունեն և իզպարի, ըստ որում այդ թվի մեջ, թեկուզ համար այդ թվի կան սերը, Յոթ միլիոն ազգաբնակչութիւնը մի երկրի համար այդ թվի-

բը մեր օրերի դեռանկունից, անշուշտ, կարող են խեղճուկրակ թվալ, սակայն անցած դարի վերջին բառորդի սկզբնակետում մասնաճակատան Արեւիկի համար դրանք անհերքակալելի մի նվաճումն էին փաստագրում (142, 24, 116, 189, 83, 178, 157, հտ. 1, 35—48, 156, հտ. 4, 24—34):

Նոյրի Բամաչիբը, ամեն մի ազնվականի վաչկի փութկոտութիանը, լուսավորական գործն սկսեց իր ընտանիքից: Որպես բարեպաշտ մասնաճակատան վեհապետ, բնականաբար նա չէր կարող իր գավազակներին հոգեկոր-աստվածարանական և ընդհանրապես ավանդական գիտելիքներից զրկել: Այդ պատճառով էլ իր պալատում գլխավոր մանկավարժներից մեկը ալ-Ազհարի երեւիլի ախմեները Աբդ ալ-Հադի ալ-Աբլարին (1821—1888) էր: Չնականորեն երկրորդ տեղը զբաղում մանկավարժը, ալ-Ազհարում սովորած Աբգալլա փաշա Ֆիրբին (1834—1890), արդեն աշխարհական էր, հոր նման ազնվական գինյուրական: Արգասավոր բերթող է մականամների հեղինակ, Ֆիրբին իր ժամանակի առավել փայլուն անասաններեց էր, գրասանի արարելիքի խորը գիտակ ու երկրպագու, որ իր կյանքի նպատակն էր դարձրել գրական նոր արարելիքի մշակումը և համապատասխան լեզվաբանական մի կաճառի հիմնադրումը: Հնականապի է, որ այդպիսի գործիչը չէր կարող իր գործունեությունը սահմանափակել արքունիքի շրջանակներում, արեւին և հեղինակում էր մատող սերնդին հասցնողը: Կրթնագատարակչական բնույթի երկեր, որոնցում գլխավոր տեղերից մեկը սպվում էր լեզվական ճաշակ հզկելու հոգաին: Ավելացնենք, որ Ֆիրբին 1870 թվականից ղեկավարելու էր աշխարհիկ դպրոցների տեսչությունը, իսկ 1879 թ. նշանակվելու էր լուսավորության մինիստր:

Դին Ա. Մախի օրը վերականգնվել ու հայրենադարձվել էին հալածված ու շնորհազրկված բնիկ թի կեցիպետականացած այն մտավորականները, որոնք գործունեությունը Մ. Ալիի ժամանակաշրջանը ֆեոդալական-միջնադարակաճությունից հետո հետո կարող և նոր ժամանակների հետ առնչման սկզբնավորումը նշող իրադարձություններից էր: Աստվարդ վերագրածող տեղացիների թվում էր ալ-Քահաուին, որ բնից սխաղոս ստանալով կարգվեց վերարտադրած պետական դպրոցներից զբխավոր վերատեսուչ, այլ խոսքով լրիվ հնարավորությունն ստացավ գլուխ բերելու նահոջական-լուսավորական իր տաքելությունը, որը երիտասարդ հասակում, իր բերեար Մ. Ալիի կենդանության այնքան էլ ակնաչափ զործարկվել էր կարող: Արձանագրենք, որ ալ-Քահաուին գրասարկաճան չէր վերագրանել հայրենիք: Բուչակում նա 1855 թ. լույս ընծայեց հայրենասիրական մի տաղարան՝ «Մանզումաթ

վաթարիյա մըսրիյա», որի խորագրին իսկ, ինչպես և Մարտիկիցի արարելեն թարգմանությունը, հեղինակի հասարակական-քաղաքական ոգու նոր իրավիճակի վիպությունն էին: Երկիր վերահրավիրվածներ թվում էին վաստակաշատ կրտս բնյը, որ անհրաշար նվիրումով վերաբնական կանգնեց առողջապահական գործի գլուխ և Օգոստ Մարիա բնյը, որի 1858 թ. Բուչակում հիմնադրած եղիպտահանագիտական թանգարանը փաստորեն սահմանափակելու էր երկրի պատմական հուշարձանների նկատմամբ թալանարար ոտնձգությունները և համախմբելու էր Մեմֆիսի, Թեբեի, էղֆուի ու մյուս պեղումայրերի անգին գանձերը (1822, 246):

Կրթական-լուսավորական ապարեղում շատ մեծ ներդրում ունեցան ալ-Քահաուին և նրա շնորհալի սաներից Ալի փաշա Մուրաբբը (1823—1893), որոնք ինչպես անհատարար, այնպես էլ համատեղ մշակեցին ուսումնական ծրարներ, որոնցում կենտրոնական տեղերից մեկը սրված էր քաղաքացիական-հայրենասիրական ոգու զատարարականը: Երանք միասնաբար նախանենցին բացումը բազմաթիվ նորարարի գործընկերի, այդ թվում աղջկանց առաջին միջնակարգի, որի համար էր նաև ալ-Քահաուինի 1872 թ. լույս ընծայած «Աղլիկների և տղաների հոսալի առաջնորդ» ձեռնարկը:

Անհրաժեշտ է ընդգծել, որ XIX դարի երկրորդ կեսին Մուրաբբը եղիպտոսի ոչ միայն լուսավորական, այլև ընդհանուր մշակութային կյանքի վրա գերիշխող ղեմին կողմ, այն ինչ իր ուսուցիչ ալ-Քահաուին կողմ էր դարի առաջին կեսի համար: Ֆեյզալի որդի և Մուհամեդ զիախանի չքանավարտ, նա 1844 թ. ուսումնասիրության էր ուղարկվել Ֆրանսիա և չորս տարի Փարիզում ու Մեցում չորացրել ազգատեսիների Ֆրանսիա և չորս տարի Փարիզում ու Մեցում չորացրել ազգատեսիների կական, այդ թվում հատկապես տողողարաֆիկի գիտելիքներ (171, 244, 507 և 528): Հայրենիք վերադարձին բանակում շատ արագ առաջընթացով նա հասն էր զորավար-փաշայի աստիճանին, միաժամանակ զինավարժ ազգական և հանրօգուտ շինությունները, իսկ 1869 թ. փոխույն կեղզույլ գլուխ բերել Մուեզի շրանցքի բացման ստիժով կազմակերպված բազմապիսի ճանգիտությունների ծրարագրում ու անցկացումը:

Մուրաբբը, սակայն, իր էությունը ուսուցող-մանկավարժ էր: Այդ մասին առաջին հերթին վկայում են նրա առավել նշանավոր ու ծավալով թե որակով պատկանելի աշխատությունները: Մեկը՝ «Ալում ալ-Դին» չորս հատորանի ուղեգրական ժխպասանությունը, սահմանողական և կրթական գիտելիքների բլուր բնագավառների անխորհ շնորհաչանցող մի երկ, որը գեղարվեստականից ավելի հանրագիտական-ուսու-

ցողական մի ձևովարկ է: Մուսր՝ «Կահրեն-եզիպտոսի Թաուֆիրյան նոր տեղավայրերի ու Նին և Նուշակավոր բաղաբներ ու երկրամասեր» քառ լուծվյալ տեղագրական հանրագիտարանը, որի բառն արբերի՝ օգնու-
 րյամբ ընթերցողը կարող է ծանոթանալ Եգիպտոսի ոչ միայն ամենա-
 մանրակրկիտ տեղագրության, այլև ամեն մի տեղանվան հետ կապված
 պատմական անցուղարձերին և նշանավոր մարդկանց կյանքին ու գոր-
 ծունկության նվերացնները, որ Մուսրբան իր հայրենակիցներին հռոմ-
 քով քարոզել է, առանց հոգեորն անտեսելու, անհույ աշխատել իրենց
 անձի նյութական բարեկեցության թե նեղիպտոսիկան հասարակության
 ստաշրթնացի համար, այդ նպատակով մի ամբողջ բրոշյուրի նյութ
 կարենելով Մոսամսեղ մարդարենի վերաբովող թևավոր խոսքը: «Աղեղ-
 դարենի համար աշխատիր այնպես, կարծես հավերժ ես պարելու, ան-
 դեանական համար աշխատիր այնպես, կարծես վաղն իսկ մեռնելու ես»
 (116, 202):

1770-ական թթ. սկզբին նշանակվելով սպայական ուսումնարանի
 տնօրեն, Մուսրբարբ ռազմական դպրոցների համար գործնական գիտու-
 թյունների գծով (երկրաչափություն, տեղագրություն, աշխարհագրու-
 թյուն, բժշկագիտություն ևն) կամենց բազմաթիվ արարերեն զսազըր-
 քեր, որոնք մինչ այդ միայն օսմանրեն համեմատներ էին ունեցել,
 մեղկիթներով մեկ ցրված գրչազրբըր համախմբելով 1870 թ. ստեղծցի
 եգիպտական խղիվական մատենաշարանը, որի ձևագրացուցակը յոթ
 հատորով լույս էր բնծավելու 1883—1891 թթ., վերջապես 1873 թ. հիմ-
 նադրեց Գիտությունների ուսումնական կաճառ անվանված մանկավար-
 ժական ուսումնարանը, որն անգլանցաունի անհրաճելուություն էր գար-
 ձել դպրոցների թվաշատացման պայմաններում և որում ավանդում
 էին ինչպես հոգևոր-աստվածաբանական, այնպես էլ աշխարհիկ ստոր-
 կաներ: Ինչ խոսք, որ Մուսրբարբի համալսարանատիպ «կաճառը» դեռ
 իսկական համալսարան չէր (այն միայն 1908 թ. էր ծնվելու), այնուա-
 մենայնիվ այ-Ազճարի համար չլուրատեսակ ախոյան էր: Ուղեման, սա-
 կան, առանձնապես հուզվածք շարքեց ոչ միայն ի թես 1860-ական թթ-
 երկրորդ կեսին որպես ավուտիներ ձինիտար իր հետ խիստ ներդաշնակ
 զործած Մուսրբարբի նախաձեռնության, այլև իր շարբերից որոշ գիտ-
 նական-աստվածաբանների, այդ թվում արարական լեզվի ու բանահյու-
 սության գծով այ-Ազճարի Նուշակավոր սյան՝ սազրոպի չեյյո շուսեն
 Մաուրաֆիի (մահացած՝ 1889 թ.) դասախոսական զործունեության
 (116, 198):

Յրանսական փաստագրական մի աղբյուրում վկայված է, որ 1840-
 ական թթ. կեսերին Կահրենում գործել են եգիպտական-արաբական եր-
 կու ընկերություններ, որոնք ունեցել են և սեփական դրատարան (83,
 180): Դժբախտաբար մեզ չհաշղովց այլ, այդ թվում արաբական
 սկզբնաղբյուրներում լրացուցիչ որևէ տեղեկություն գտնել ու պարզել
 այդ ընկերությունների թեկուզ անունն ու բնույթը: Ինչ վերաբերում
 նեղիպտոսի հողատարածքում գործած գիտական առաջին կազմակերպու-
 թյանը, ապա այն 1859 թ. Ալեքսանդրիայում հիմնադրված «Նեղիպտոսի
 ընկերություն» է («Մոսեիթե դէֆիրաց» կամ «Տը էշիպլըն սոսալիթի»):
 Բնագրացույան «Նեղիպտոսի ինստիտուտի» հետավոր ու համեստ մի ար-
 ձագանքն եղող այդ ընկերությունը սկզբում հասկանալիորեն համախմբ-
 մասպնուր, Յազուբ Աբթին փաշա և այլք: Արաբական միջավայրում
 Մուսրբարբ, Յազուբ Աբթին փաշա և այլք: Արաբական միջավայրում
 «Նեղիպտական լրագրություն» անվանված և 1880 թ. Կահր-
 քես տեղափոխված այդ կազմակերպության պաշտոնական լեզուն ֆրան-
 ցերենն էր, որով էլ նա չավաներն էին ընթանում, և պատմանշարու-
 թային հրատարակությունները կատարվում էրան համանաման էր
 1875 թ. կազմավորված Աշխարհագրական ընկերությունը, որի ան-
 դամների թվում առաջին իսկ օրեց եղել են նաև Փարիզում հուշակավոր
 Արազդոյին աշակերտած երևելի ասաղագետ և գեոեղգիտ Մահմուդ փա-
 շա ալ-Ֆաուրիի (1805—1885) նման արաբ գիտնականներ (156, հտ.
 4, 78):

Բուն իսկ արաբական միջավայրում ծնունդ առած գիտական առա-
 չին կազմակերպությունները հետաքրքրական են այն իմաստով, որ
 Ձեկանը դրան ներկայացրել է որպես բաղաբական և շղիտես ինչու»,
 համարա բնգհասակային (156, հտ. 4, 79): Սկզբնաղբյուրներում հի-
 շատավող «Գիտելիք» ընկերությունն, օրինակ, որ 1868 թ. դրահաստա-
 րակչական առաջագրանքներով ստեղծվել է պետական խորհրդի անդա-
 րուրբախոս Մոսամսեղ Աբեֆ փաշայի նախաձեռնությամբ, իրականում
 եղել է բամենսիրական, որեմն և հանրահայտի, սակայն իամայլ և
 Արդ ալ-Հալիմ փաշաների հակադատության ընթացքում առավելապես
 վերջինի կողքին կանգնած մարդկանցից կազմված լինելով, կառավարա-
 կան հրամանարով արգելվել է (156, հտ. 4, 80):

Ձեկանի կողմից «բաղաբական-ընդհատակային» համարվածներից
 են եղել նաև 1871 թվականից Մ. ալ-Ֆաուրիի նախագահությամբ գոր-
 ժած «Գրական ընկերություն» և 1877 թ. ստեղծված «Ներսեսյան ընկե-
 րությունը»: Վերջինս, ինչպես անունն էլ հուշում է, չի եղել ղուտ եգիպ-
 րությունը:

բացարձակ հավատարմության բարոզ կարգացող «Արժավենի» ազգային-բաղադրական և բանասիրական հիստամայի սեփական տպարանը, ապա շրջորոշ տպարանը պիտի կապակցենք 1866 թ. հիմնադրված «Վաղի ալ-նի» («Նեղոսի հովիտ») հրատարակչության հետ, որը նույնպես Եվրոպայից բերված սարքերի վրա ոչ միայն գրքեր, այլև նույնանուն պարբերականն էր լույս ընծայում։ Մինչև 1878 թ. հարասունեի բաղադրական, գիտական և գրական բովանդակությամբ այդ ենթացան, որ եզրագրական ոչ-պաշտոնական առաջին թերթն էր, Մ. Սախիբ օրոք պետական ժառանգությունն սկսած և տվյալ պահին բժշկական գրքերի տնօրենությունը վարող Արզալու Արու՛լ-Սուուգի (1820—1878) նախաձեռնությամբ էր հրատարակվում, այլ խոսքով կիսապաշտոնական բնույթ ուներ։ Ի միջի այլոց վկայված է, որ Մ. Ալիի բարերարությունն էր և ալ-Քահթաուիին աշակերտած Արու՛լ-Սուուգի ենթացի նյութական թիվ բարոյական «գլխավոր օժանդակ» փոխարքա Իսմայիլի էր (169, հտ. 1, 69 և 130; 156, հտ. 4, 247)։ Արու՛լ-Սուուգն էլ բնականաբար պարտքի տակ չէր մնում և իր մտավոր-մշակութային ամբողջ գործունեությունն ի սպաս էր դնում կառավարող տան գիրքերի ամբողջմանը։ Նա ֆրանսերենից և իտալերենից թարգմանել և իր հրատարակչության գրքչմով լույս է ընծայել ընդհանուր և ֆրանսիական պատմության նվիրված գրքեր, որոնցում հիմնականում միասնական «ծաղիկում» ժամանակաշրջաններն էին ընդգրկված, եզրագրական հնադարին վերաբերող մի մատյան, որում պատմաագիտի անցյալը հանդուգակապում էր իդիլիական ժամանակաշրջանի հետ, գոտական օրենքների ժողովածուներ, որոնք սպասարկելու էին նորահաստատ իրավագրգրին, նաև իր սեփական բերթողադիրքը, որում առավել առատը Մ. Ալիին ներբողող տաղերն էին (169, հտ. 1, 130—131)։

1869 թ. Կահիրեում հրատարակվեց նաև «Նուզհաթ ալ-աֆթար» («Մտերևի գրոսանք») կարճակյաց բաղադրական շարաֆաթերթը՝ Մուհամմեդ Օսման ալ-Ջալալ ալ-Վահայիի (1829—1898) և Իբրահիմ ալ-Մուալլիհիի (1846—1906) խմբագրությամբ։

Թուրք կազի Յուսուֆ օղլի Օսմանի օրդին, ալ-Ջալալը բոլոր հիմքերն ուներ խղիվից բարչացակամություն անկեպելուտ Ղուրանը հիմնավորապես սերտելուց հետո լեզուների գլորցում ալ-Քահթաուիին աշակերտած, նա հետադառում եղել է Կլոտ բեյի աշակերտական և նրա զրլ-խավթը օդնականք «Նեղոսի» փոխարքա Մ. Ալի» գիրքը շարադրելու գործում։ 1858 թ. Լաֆոնտենի առակների մշակման հեղինակ, նա 1868 թ. լույս էր ընծայել նաև Բ. զը Սևն Պիերի մահմեդականացված և «Կա-

պուլն ալ Վարդանան» դարձած «Պոլ և Վիրժինյն», իսկ 1873 թ. էլ հրատարակելու էր Մուլեհի եզրագրական միջավայրին պատշաճեցվելով «Շիյխ Մաթլուֆ» դարձած «Տարալուֆ» խղիվին ու նրա գառական եղբրամուծությունները փառաբանող հավիւմներով։ Ավելացնենք, որ 1863 թվականից ուղածական միեխտությունում աշխատած ալ-Ջալալը 1865 թ. տեղափոխվել էր ներքին գործերի մինիստրություն, որտեղ էլ երևելի աստիճանավոր էր «Նուզհաթին» հրատարակչության օրերին։ Այս բոլորից ելնելով և վստահորեն շնչանելով, որ ալ-Ջալալը խղիվ նկատմամբ «որև թվանաման չուներ», Կրժմակին կարող էր ավելացնել. «Ալ-Ջալալն իր կիսատմանյան բավականին հանգիստ խոսովածով... իր վեհագետին նայում էր... ավելի շուտ բարեհոգի վարդապետ ակնոցով, քան իրականությունը հանձնիրեն զեղեցկացնում էր։ Համենայն դեպ էլ էր ծառայողական լավ պաշտոն» (116, 632)։

Խղիվից անբարչացակամություն անկեպելուտ առավել նա հիմքեր չուներ ալ-Մուալլիհին, Մ. Ալիի ժամանակաշրջանում առտարական դասի պիկին կանգնած սար-թուղարի օրդին, որ ավյալ պահին զեռ սկսեակ, այլ սոսից դուրս բարեպաշտ-կրոնամոլ մի հրատարակախոս էր։

Այս պայմաններում «Նուզհաթին» Իսմայիլի փաշայի հրամանով շատ շուտով արգելվիլը, որը սովորաբար վերագրվում է պատմականներից Շահին փաշայի գրդման (169, հտ. 1, 78), պարզապես հարկ է վկայությունը համարել այն իրողության, որ կառավարող վերահրավր 1860-ական թթ. վերջերին զեռ չէր կարողանում վստահել, հետևաբար և չէր հանրարժում իր անմիջական նախաձեռնությունից ու վերահսկողությունից դուրս բնկնող հասարակական-բաղադրական որևէ հրատարակչության գրքություն։ Ինչ վերաբերում է գիտական, գրական, մանկավարժական և համանման «անմեղ» բնույթի լուսավորական այլ հրատարակությունների, ապա դրանք ոչ միայն թուլատրվում, այլև նույնիսկ բաշտելովում էին։ 1870 թ. ապրիլի 17-ին, օրհանակ Ալի փաշա Մուբարաֆի նախաձեռնությամբ լույս էր տեսնում «Նիսուզաթ ալ-մադարիս ալ-մաբրիյյա» («Նեղոսական դպրոցների պարտեզ») գրական-գեղարվեստական և գիտական հանդեսը, որը մինչև իր մահը խմբագրելու էր ալ-Քահթաուին, իսկ 1873 թվականից՝ կրթական միեխտություն հրատարակչական բաժնի գլխավոր տեսուչ Ալի Ֆահմին։ «Վարդա և գիտություն սովորիր» նշանակաբանով առաջնորդվող այդ հանդեսը փաստորեն կիսապաշտոնական օրգան էր և կանոնաբար նպաստ էր ստանում խղիվից (169, հտ. 3, 70)։ Ավելացնենք, որ արաբական պարբերականների նպատակահարմարու-

Յան Հարցում նույնքան և ավելի վերապահ էր եղել նախորդ փոխար-
քա Մ. Սախը, որի որոք պաշտոնական «ալ-վակափի» կողքին եկրո-
պացիներին թուլատարվել է լույս ընծայել խտակերեն և ֆրանսերեն 12
անուն պարբերական:

Ազատ մամուլի և հրապարակախոսության նկատմամբ զգուշավոր
լինելու ի՞նչ հիմք ունենք Բամախիլը: Հարցին պատասխանելու համար
հարկադրված ենք փոքր ինչ շեղում կատարել:

Բ

Մի ամբողջ հարյուրամյակ է, որ Բամախիլի անձնավորությունն ու
գործունեությունը պատմագրության էջերում կրբեր են բորբոքում, ար-
ժանատում լորձնաշուրթի փառաբանությունից մինչև հայհոյալից դատա-
փետում ոտստոտող հակառակական գնահատականներ: Մեր խնդրի մեջ
չեն մտնում, անշուշտ, հարցի ո՛չ պատմության շարադրանքը, ոչ էլ
պարզաբանումը: Եվ սակայն իրավունք էլ չունենք բավարարվել այն
խրոզության հաստատմամբ, որ Բամախիլն ժամանակաշրջանն ընդհանուր
սովամբ եղիպտոսի տնտեսական և մանավանդ մտավոր-մշակութային
առաջընթացի կարևոր հանգրվաններից մեկն եղավ: Ուրեմն և պարտա-
վոր ենք միաժամանակ արձանագրել, որ եղիպտոսը 1875 թ. փաստա-
րին ստանկացած էր ու ֆինանսապես սարկացված և որ 1876—1879 թթ.,
Բամախիլի իշխանության վերջին տարիներին, ապրեց ներքաշաքալան
այնքան խոր ցնցումներ, որ ուղի հարթվեց երկրի գաղութականացման
համար:

Եթև հաստատենք, որ Բամախիլի մարդկային թերություններից թե
դասակարգային էությունից բխող քաղաքական ու տնտեսական մի շարք
սխալներ (փաստաբրկական նկրտումներով թե ի հաճույս սուլթանի ար-
տաքին անխնաստ զինարարվելի մեջ միջովելը, օտարերկրյա ֆինան-
սամտնեսական ներթափանցման առաջ լայն դռներ բացող արտաքին
անհակազդեռ առևտուրը քաջալերելը, գիտաեխնիկական գիտելիքնե-
րի կիրառման և առևտրաֆինանսական հիմնարկների ղեկավարման մե-
նաշնորհ՝ օտարներին վտասելը են) իրենց անկասկածելի դերն ունե-
ցան երկիրն ի վերջո անելանելի տագնապի մատնելու գործում, ապա
պետք է պատասխանատվության բաժին հանենք նաև Աբրահամ 2-իմի ու
Մ. Սախի փաշաներին, որոնցից էր սկիզբ առնում ֆինանսական ճնշա-
մամբ, շտառնալով եկվոր-մա՛մնեղական պալատական-աղնվականե-
րին ու աստիճանավորներին, որոնք Տնչող մեծամասնությամբ եղիպտո-

սին կապված էին որպես ընչաբազց գանձագող մակարություններ միայն,
նաև իրարահաջորդ երեք փաշաների տարբեր ազդի բրիտանյա խոր-
հրդականներին ու գործակիցներին, որոնց շրջանում ձևահասներն ու
աղնվորեն նվիրակները հազվագեղ բացառություններ մնացին:

Դա աչգպես լինելով հանդերձ, չենք կարող համաձայնել Լուցիկ
այն գնահատականի հետ, որ Բամախիլի բոլոր գործակիցներն առանց
խտրության՝ «նուպարը, Ռիազը, Շերիֆը և Սուլթանը երկրի խոշորա-
պույն ռեակցիոն գործիչներն էին» (120, 194): Կուլիենն, օրինակ, որ
բրիտանական դիվանագիտությանը քիչ աճաճություններ ըլստճաճառ
Շերիֆի փաշային ատելու հիմնավոր պատճառներ ունենալով նրա հաս-
ցերին խիստ արճամարհալիք «նա թուրք էր» պերճախոս բնութագրեր է
ավել, հարկադրվել է խոստովանել, որ նա «տիպարն էր այն ամբողջ
ավիլի, որ օսմանցու մեջ կարող էր լինել» և որ նա «երկրի (եղիպտոսի) —
ն. ն.) իսկական բարեկամն էր և իր տիրոջ (Բամախիլի — Ն. ն.) հավա-
քըրում նուպար փաշան, որին միայն Լուցիկն չէ, որ հույսկել է «Բս-
մախիլի նման ռեակցիոներ» (123, 475): Ն. Եվանովը, օրինակ, «խոշոր
պալատական» և «լեանտական կոմպարադրական բուրժուազիայի շա-
հերի արտահայտիչ» հայ գործչի մասին գրել է, «Համարվում էր Անգ-
լիայի համբավված կողմնակիցը՝ հանդես գալով եղիպտոսի վրա անհա-
պաղ բրիտանական պրոտեկտորատ հաստատելու օգտին նրա մասին
ասում էին, որ ավելի բրիտանացի է, քան՝ անգլիացիներն իրենք» (107,
192—193):

Նմանօրինակ պնդումները բացարձակապես հիմնադրով են:
Իր տեղում շեշտեցիք, որ Մ. Ալիի նախաձեռնություններին թիկունք
կանգնող հայ գործիչներն անխոսափելիորեն պիտի բախվեին բրիտա-
նական ճավախություններին և որ 1844—1850 թթ. Եվրոպական գոր-
ծերի և եղիպտական վաճառականությունից զիմարի նազիրի պաշտոնը
վաքած Հ. Զրաքյանը ներկայացվում էր մինչև իսկ օրպես անգլիատույց:
Իսկ զա պատահական չէր, բնավ: Զրաքյանը սեղումներ էր ենթարկել
բրիտանական կապիտալին ընձեռված մի շարք առանձնաշնորհներ և
ուղղակի սանձահարել էր անգլիական չլուպատոսարանի թե ընկերու-
թարանդիտային թե մյուս եղիպտական պաշտոնատեներից ինքնազուլս
գործելու հավակնությունները: Լեոզոնի պետական-պաշտոնական շըր-
ջաններն էլ Զրաքյանին «աբմանին» էին հատուցում, նրան հայտարարե-
լով «Անգլիայի պատիվը» ոտնակրիող: Ինչ վերաբերում է բուն իսկ

Նուպար փաշային, ապա 1866—1874 և 1875—1876 թթ. վարելով արտաքին գործերի մինիստրի, իսկ 1878—1879 թթ.՝ միաժամանակ վարչապետի պաշտոնները, նա առամենքով պաշտպանում էր եզիպտոսի շահերը Պատմարան Սարքիի վկայությամբ, նա արևմտակերտական մայրաքաղաքների ներկայացուցիչներին «ռոշին» չէր զերում իր էլիանոսությունների ու նրանց պահում էր իր Տանճարեզ ղեկավարության ներքո» (208, 46), իսկ Ա. Շաֆիրի վկայությամբ՝ հատուկ խոստովյուն էր ցուցաբերում անգլիական աստիճանավորների նկատմամբ և «քննվողում էր, երբ նրանք փորձում էին սահման անցնել» (208, 155)։ Մի ամբողջ տասնամյակ (1867—1876) համառ ու անզիջում պայքար մղելով էլ, որ նա դուրս չաննեց իր դատական բարենորոգչությունները, պարտադրեց իր քրեական, բաղաբացիական և առևտրական օրենսդրությունը, չյուպատուական սանձաբժակ դատարանները փոխարինեց եզիպտացիների համար անճամեմատ ավելի նպատակավոր միջազգային (կամ խառը) դատարաններով։

Այստեղ անհրաժեշտ ենք համարում միանգամընդմիջտ ընդգծել հատկապես, որ Նուպար փաշան ու նրա տիպի մյուս հայ գործիչները պարզապես պատկանում էին հայրենի հողից կտրված այն հայերի թվին, որոնք իրենց երկրորդ հայրենիքը գործածեց ճշիպտոսին ու նրա կառավարող տոհմին ծառայեցին հավատարմորեն և նվիրումով, նաև պտղեղնորեն, այն աստիճանի, որ նույնիպի ընդհուպ մինչև դարավերջ նրանց շարքերից մատուցելի վրա հաջվողները միայն բարձրացան մինչև քիչ թե շատ խոշոր կալվածատիրոջ, ավելի շուտ ունեորության միջին աստիճանին (171, 330—332)։ Նրանք լծված էին իրենց որդեգրած երկրի առաջադիմության և բարգավաճման ու իրենց վստահող տոհմի հզորացման ու ամրապնդման գործին, տագնապակի ժամանակաշրջաններում էլ մնալով պաշտոնի գլխին ու պարզապես ջանալով բարիքն ատավելազույնի և շարքը նվազագույնի հասցնել, եվ մեր կարծիքով հայ գործիչների ինչպես դրական, այնպես էլ բացասական գծերի «սուկն միջինը» լավ է ձևակերպել Նուպար փաշային մտախից ճանաչած Ֆրանսիացի զբ Հենտոն, որ նրան «մեծ մինիստր» անվանելուց հետո այսպես է բնութագրել. «Ֆրանսիայում դատարարակված, բացի Ֆրանսերենից բայ տիրապետելով թուրքերենին, անգլերենին, իտալերենին, հունարենին, պարսկերենին և դասական հայերենին, Նուպար փաշան արդեն խիստ արիք զարնող մտավորական էր, երբ հորեբորբ՝ Պողոս քնյի հովանու ներքո 1848 թ. նշանակվեց Իրախիմ փաշայի բարտուղար։ Այդ ժամանակից նա մշտապես կառավարության կազմում մնաց և շուշաբավ մինչև 1879 թ. միմ-

յանց հաջորդող խոյվների համար դանալ անհրաժեշտ ու մտերիմ խորճ ճրրղակները Հատկապես Իսմայիլը նրանից շատ օգտվեց և նրան հարցարտական իր բարեբաաստիկ բարենորոգչությունների մեծամասնությունը... Մագումով հայ, համակրություններով Ֆրանսիացի, իր բաղաբանի հան ապարեզի վերջում հարկադրաբար անգլիացի, Նուպարը 261)։ Բունից վեր ու ամեն բանից առաջ եզիպտացի եղավ» (222, 260—261)։ Իսկ անգլիացի Միլներն, իր հերթին, հակադրաբար խնդրելով, գրել է. «Նուպարը մեծ առաջնորդ, մտքի բարձր կուլտուրալով, նրա լիբերալ հակունկնքով, փայլուն խոսքով, զազափարների աստատությամբ, իր հայրենիքին (եզիպտոսին—Ե. Ն.) բարիք գործելու անկեղծ ցանկությամբ» (222, 261)։

Համենայն զիպս եզիպտոսի զազովականացման հարցում խոյվների, Հատկապես Իսմայիլի, նաև Նուպարի տիպի նրա գործակիցների պատասխանատվության բաժինը տեսնել՝ ոչ մի զիպտոս կետք է նշանակի նրանց մեղապակից-շահակից ներկայացնել Ֆրանսիական, անգլիական և մյուս Ֆինանսատնտեսական կենտրոնների լեսպոսի տիպի կոփված ավազակներին, որոնց համար առանձին զովարություն չէր ներկայացվում շարաշահել բարեմիտ արևելացի խոյվի վստահությունը, նաև անձնական-փառասիրական թե հայրենասիրական նկրտումները՝ նրան իրենց մեղապայթյուններին հեղձուցիչ ճահճի մեջ ներգրչելու համար (137, 6)։

Այդ տեսակետից էլ մենք լիովին բաժանում ենք Իսմայիլին «անխիճատ շահյություններ» վերաբարող կրիմեական հակազորով Գուղորդին այն հաստատումը, որ խոյվի ծախսերի ճնշող մեծամասնությունն օգտագործվեց Մուսլիք բրանցքի բացման, երկաթուղիների, ճանապարհների և կամուրջների կառուցման, ոռոգման ցանցի ընդայնման ու բարեկարգման, շարքերի և այլ գործարանների հիմնադրման, նավահանգիստների արդիականացման, հեռագրագծերի հաստատման, զիստվոր բանակների կոնունալ տեսնություն և այլ ձևանարկումների իրականացման, նաև ժողովրդական կրթության զարգացման, առողջապահության զրավածքի բարելավման, զիտական և մշակութային հաստատությունների կազմակերպման, այդ թվում թանգարանների, կահիրեի օպերայի և թատրոնի ստեղծման, հրատարակական գործի ընդարձակման համար։ Հատկապես էլ, որ այդ բոլոր ծախսումների համեմատությամբ երկրորդ զմի վրա են ընկնելու եզիպտական բանակի նվաճողական արշավանքները, Բ. Գունից ինքնուրույնություն ձեռք բերելու համար սուլթանական աստիճանավորներին կաշտուելու և նմանարնույթ այլ նպատակներով

կատարված մեխանիզմները, առավել ևս պաշտօններ կառուցելու ու հարգարելու, տոնխախտութիւններ կազմակերպելու և այլ միջոցառումների համար բաց թողնված գումարները (116, 188, 386, 3)»

Այդ զեպարում ինչպե՞ս պատահեց, որ ավելի ու ավելի իմպերիալիստականացող կապիտալիզմին հաջողվեց ներկայումս ֆինանսատոտեսական փուլուման և դիտարկի ստրկացման ամբողջ ընթացքի պատկերը նենցափոխել Հենց մասնակալից-մասնակիների աշխի առաջ (116, 188) և շարքի մղողը կենտրոնացնել որպէս այսրիտո, հետամնաց ու անգրագետ, փողպաշտ ու փառասեր արևելյան փաշա ներկայացված Իսմայիլի անձի ու գործի վրա (120, 146), բոտ որում իր նենց գործը զուրի բերել ոչ միայն պրոպագանդայի արեմտյան-բուրժուական միջոցների օգնութլամբ, այլ և երկրպատկան հասարակական կարծիքի վրա ներգործութլուն ունեցող առջ մտավորականութլուն մասնակցութլամբ: Եթէ, ինչպէս գրել է Լուցիկին, «Իմպերիալիզմի շատագոյնների գրավմանը ու տարածվեց այն վարկածը, որ միլիոնները մեխանիզմի փողբ բամուն տվող Իսմայիլի բմահանուչքի, նրա պալատների, հարեմների, ցուցամու-նչան պերճանքի վրա», ապա ինչպե՞ս պատահեց, որ օտար-նենգամիտ դրչակների հետ միասին արար լրագորդների շրջանում ևս տարածուն դտավ այն պնդումը, որ «Իսմայիլը գործարաններին, երկաթուղիներին, կամուրջներին, նավահանգիստներին, հեռագրական գծերին, շրմեցքների կառուցման ձեռնարկից» առանց երկրի իրական և կամուտուները հաշիլի առնելու», այն էլ այն զեպարում, երբ մասնակալից-սականասաները լավ գիտէին, որ երկրի «բարտաբին պարտքերի ճնշող մասը հետևանք էր լեանպանների, օպեանհայեանների, ֆրուլիցիաների ու մլուաների հանցագործ խարդախութլունների» (120, 167):

Ոչ թէ Իսմայիլին արդար հատուցելու, այլ ավելի շուտ երկրպատկան ազգային-մշակութլային գարնոնքի ուրվանկարն ամբողջական դարձնելու նպատակով է, որ հարցի պատասխանը որոնելու կապակցութլամբ փորձելու ենք նեղուսի հովատուն հասարակական կարծիքի վրա ներգործութլան ուժ ունեցող հասանքների դիմադրին ու նրանց շրջանում ուժերի հարաբերակցութլունը բացահայտել:

Առաջին մի հոսանք, որի վրա հարկ է սեռուուն ուշադրութլուն դարձնել, Մ. Ալիի տունի երկրպատկանամբ առաջացած ներկերպատկան ազնրկանական ընդդիմադրութլունն էր, որ իր ներշնչանքն ու ուղղութլունը ստանում էր արաերկրից և բոտ էութլան երկրպատկան խնդիրներն ընկալում էր որպէս օսմանյան իրականութլան անիզելին բարդագրամաս: Ավելին, ուղղակի խղիվական տունին պատկանող այդ մար-

դիկ, նաև Մ. Ալիի հետնորդների հետ ծագամբ, շահակցութլամբ, խնամիութլամբ թէ հացկատակութլամբ կապված մլուս տունների ներկայացուցիչները, որոնք հանդես գալով որպէս երկրպատկան, կարող էին թլուրիմացութլամբ ընկալվել որպէս արար, իրականում իրենք իրենց զնո ոչ թէ հասարակ օսմանցի, այլ թլուր էէն զավանում: Դրա վառ ապացույցը Մուսթաֆա Տաղի փաշան էր:

Դեռևս 1860-ական թթ. երկրորդ կեսից նա դարձել էր երկրպատկան վերնախավային-աղնակական ընդդիմադրական շրջանակի զորչակակիրը, բանի որ թէպէտ Իսմայիլի կրտսեր եղբայրն էր, սակայն իշխանութլան ժառանգման վերաբերյալ 1866 թ. սուլթանական հրովարտակով զրկվել էր զահաժառանգման իր իրավունքից: Իշխանութլան ժառանգման հարցում տունում ավագի՝ թլուրբերի կողմից նվիրագործված իրավունք խախտել և եկրոպական միակատնութլունների օրինակով ամբողջ ու թէ տունի, այլ ընտանիքի նկրտում պահել ու հորիք ավագ արդուն փոխանցել թլուրարող այդ ֆերմաներ Իսմայիլ փաշայի սրտում էր, անշուշտ: Սակայն իրականում դա Արդու Ազիզի խորամանկ մի քայլն էր լու: Սուլթանը ցանկանում էր, որ եղբոր՝ Մուրադի փոխարեն իր զահաժառանգը լինի Իզլեզդիկի որդին: Քաշ իմանալով, որ թլուր պահանջողականներին շրջանում նման քայլը անպայման խոր հուլամունք առաջ կրերի, նա մտքերը նախապատրաստելու նպատակով որոշեց կարգափոխումն սկզբում փորձարկել Կահիրեի արքունիքում (49, 59), փորձարկում, որը խորացրեց երկրպատկան կառավարող տունի ներքին երկպառակութլունները և նրա մի թլուր անշուշտ սնոր օսմաններին շարժման հետ:

Երկրպատկան և Սիրիայում ընդարձակ կալվածքներին, նաև երկրպատկան շարքի մի բանի գործարաններին տեր, Տաղի փաշան մերվել էր օսմանական վերնախավին, վարել սուլթանական կառավարութլան լուսավորութլան և ֆինանսների մինիստրի պաշտոնը, եղել թ. Դոսն ֆինանսական գերադույն խորհրդի մեծագոյնից անդամներից մեկը (184, 28—29): Ինչպէս ընդգծել է օսմանագետ Մաֆրաստյանը, նրա՝ նոր օսմաններինի հետ համեմատած ավելի աշխարհականացած «Տալրենասիրական» կոնցեպցիան «հիմնված էր ոչ թէ կրոնական, այլ՝ ազգայնական զգացմունքների վրա»: Ըստ որում նրա կալկետը—ինչպէս ինքն էր նշում,—«թլուրբական ցեղին ներհատուկ վեհասարանը զգացմունքներն էին» (129, 87): Եվ ահա գժգժ՝ խղիվական պաշտոնի հարցում իրեն իրավարկող սուլթանական նորամուսլունից (124, 58—59; 105, 80, 386, 5), օսմանյան վերնախավից մասնակալորպայե

առաջխաղացրը հարկ էր ամեն զեռով կանխարգելել: Վերջին հաշվով օտարերկրյա կապիտալի գրոհի հետ ու նրանից ավելի ոչ թուրք ժողովուրդներին, այդ թվում և արաբների ազատագրական շարժումների, նաև որոշակիորեն Մ. Ալիի հարվածների ներքո ստանում Օսմանյան կայսրությունը փուլովան վասնզից զերծելու ամեն մի փորձ իր մեջ թաքցնում էր երբևմնի հզորության վերականգնման անկասկածելի միտում: Եղանակում է, որ կայսրության պետական վարչակառավարումը հիմնքերը պահպանելու և ռազմականորեն անպայման ամրապնդելու հառնադր հետևանքում հաստատուպես ենթարքում էր կորուստների վերջապահ ևնորոգումներ, 1830-ական թթ. հետաձգված հաշիվների մաքրման մտադրություն, որի գործնականացման ջրապտույտի մեջ եզրպատական փոխաբացալությունն անշուշտ որ առաջիններից մեկն էր ընկնելու:

Այս կապակցությամբ հարկ է անդրադառնալ նաև խզիվ Իսմայիլի և Ֆազլի փաշայի մրցապայքարում 1869 թ. ամռանը «նոր օսմանների» առաջատար զեմերի, առաջին հերթին Քեմալի և Ջիալի երկփեղգման, որը չի վերպել Փխյայակովի ուշադրությունից: Վերջինս շեշտել է, որ Քեմալի և Ջիալի օտարակաթմության պատճառներից մեկը խզիվ Իսմայիլի անձի և բարենորոգչությունների ցնահատականն էր: Քեմալը խզիվին մեղադրում էր ինքնակալ դառնալու և Եզիպտոսը Օսմանյան կայսրությունից խզել ցանկանալու մտադրության մեջ: Նա 1866 թ. ընդդված Երեկոյնների ժողովը ներկայացնում էր որպես օսմանազրկանություն խաղալու մի փորձ, իսկ խզիվին՝ որպես ճնշված և իրավազոր կեցիպական ժողովրդից թլուսնված հարկերի հաշիվն օտարերկրացիներին հետ անամոթ խնչույրների կազմակերպիչ (105, 138): Ջիան, ընդհանրապես, Իսմայիլի նկատմամբ բարյացակամորեն էր տրամադրված և կողմանք էր խզիվի ինքնուրույնությունը սահմանափակել շանցող մեծ վեզիր Ալի փաշայի մեքենայությունները մերկացնելուն (249, 52): Ուրիշ հարց, թե Ջիալի կեցվածքն արդյո՞ք պայմանավորված էր ստակայն գործմանալի իրողությամբ, որ Ֆազլի փաշայ բարեխարյալ նորօսմանական թերթը նպաստ էր ստանում նաև Իսմայիլից, ինչպես Մարաթին վրա հենվելով ենթադրել է Փխյայակովը (105, 138): Բոլոր դեպքերում փաստ է, որ այդ շտի վրա «նոր օսմանների» ջրանուն պահպանում առաջացավ և Քեմալը խմբադրությունից հրամարված, մանավանդ որ սուլթանական իշխանությունների հետ հաշված Ֆազլի փաշան 1869 թ. օգոստոսի սկզբներին դադարեցրել էր իր նյութական

օժանդակությունը: Ջիան էլ, ապավինելով խզիվի առատաձեռնությամբ, «Նուրբիթը» սեպտեմբերի կեսերին վերածում էր եզիպտական իշխանապետի օսմանարան ամենաշեքեմունակ ջատագովի (105, 139):

Ի միջի ալլոց, խնորր ստարկա ժամանակաշրջանում Յըլլըզլի պատարի շուրջ հածում էին նաև «արաբ» այլ գործիչներ, որոնք գտնն բարենորոգչական Օսմանականության շանում էին կայսրության դրությունը վանազրկեթել, բարեկալի և ամրապնդել: Այզպիսի մի գործիչ էր նաև Նալը ալ-Գին փաշա ալ-Քունուսին (1810—1890):

Նալը ալ-Գինին ստպարեզ ժողո պզղակները հասկանալու համար կարևոր է հիշել, որ նա, Քունուրը 1837—1855 թթ. կառավարած Ահմեդ բեյի շեքեզ սարուկը, ստացել էր հիմնադրու ուսում, սովորել էր թուրքերեն, արաբերեն և ֆրանսերեն, բաղաբական և գինվորական իր գիտելիքները կատարելագործել Ֆրանսիայում (156, հտ. 4, 262—263): Գեպի Եվրոպա գիվանագիտական երկարատև առաքելությունից վերադարձին նա հեղինակել և շրատարակել էր «Երկրների իրավիճակին ժամանակակից կարուկ ճանապարհը» գիտատեսչողական աշխատությունը: Ավելի կարևոր է, անշուշտ, հիշել, որ նա ոչ միայն զիտոր, այլև միևնույնի պաշտոնով մասնակից էր եղել իր տիրոջ և նրա հաջորդներ բարենորոգչություններին, որոնք ճաննայն զեպս ոչ միայն շեյն կարողացել խոշնգրոտել թուևուսի Ֆինանսատեստական սարկացումը, այլև, ընդհակառակը, այն փութացրել էին: 1867 թ. թլանկայն փոխաբայությունը, Օսմանյան կայսրությունից և Եզիպտոսից առաջ, սնակել էր հայտարարված (իսկ 1881 թ. դառնալու էր պրոտակտորատ):

«Նաալորայլ բոնակալ» Ահմեդ բեյը, նապոլեոնի երկրպագու, շուրջ բառորդ դարի հեռավորությունից և առանց օրջկտիվ հիմքերի կրկնօրինակել էր Մ. Ալիի ռազմամեծ ժլուսավորականությունը», վերաբացրել էր սարկությունը, կառուցել պալատներ, գրուանցներ ու ամբարաններ, հիմնադրել ռազմական ուսումնարան, եվրոպական կրկերներից գեև ռազմանապիր ու հրանոթներ, հրավիրել մեծաթիվ հրահրազաններ իր 1839 և 1856 թթ. սուլթանական հաթթերը կրկնօրինակող «Մեզ ալ-աման» («Հիմնական դաշիք») և ստեղծել խորհրդակցական խորհուրդ: Մոհամեդ ալ-Մաղոկ բեյը (1859—1882), իր հերթին, հուշակել էր սահմանադրություն, կարգել խորհրդակցական գերագույն խորհուրդ, ձեռնարկել երկաթուղիներ, նավահանգիստների, կապի միջոցների նև ստեղծման (120, 162—163):

Խայր ալ-Գին փաշան, ահա, որ կցանկանար ոչ միայն Օսմանյան կայսրությունը զերծել իր երբեմնի բաղադրամաս Քուլուտի նախատա-գրից, այլև նրա վերահզորացմամբ բոլոր բաղադրամասերը, Քուլուտի հետ նաև Սեփյուսսը սուլթանի շուրջ համախմբված տեսնել և այդ ոգուց հրդաված էլ հարել էր «նոր օսմաններին» շարժման, բնյի սնանկացումից մի տարի անց՝ 1868 թ., Փարիզում ֆրանսերեն հրատարակում էր բա-վակահին ազմկահարույց իր բրոշյուրը՝ «Մամեղական պետություննե-րին անհրաժեշտ բարենորոգությունները» խորագրով (տե՛ս 65)։ Որի հիմնական մտքոր սամանարական բարենորոգություններն էին նախա-կառվածը լինելով, գլխավոր առաջադրանքն էլ դառնալու էր «նեֆորմ-ները»՝ Խլամի գրգռաներին դեմընթաց շինելը հիմնավորելը (249-389—395)։

Պետք չէ կասկածել, որ ինչպես Փաշիլ, այնպես էլ Խայր ալ-Գին փաշան ու նրանց հոգեզարյաները բավական լայն ունեւնդություն ունեին բողոհանքային օսմանյան, մասնավորաբար արաբ-մահմեդա-կան, այդ թվում առաջին հերթին եգիպտական հասարակության վերին ուղղանկում, ինչպես ֆեոդալ-ազնվականություն, այնպես էլ ալիմներին շրջանում։ Նրանց բարենորոգչականությունը շարժված Օսմանականու-թյունը, որն ըստ ինչյան արարական, որնեմն և եգիպտական ազգային զարթոնքի հերթումն իսկ էր, հասարակական ու մշակութային տարբեր նախադրյալների ու խթանների զրգմամբ սպանում էր վերնախավից իջնելի զնայի նորահայտ մտավորականների միջավայրը և այնտեղից էլ սփռվելի զնայի ազգաբնակչության լայն շրջաններ։ Սփռումն ճանապարհ-ներից մեկը, զուցն թև գլխավորը, Օսմանականությունը բարձրագ զար-բայելու մամուլն էր, անշուշտ, որի վրա, սակայն, սուլթանի խոսնակ-ները չէին կարող հուարանալ իրենց հաջողությունների պատկանելու-թյամբ։ Այդ տեսակետից բնութագրական է 1878 թ. Պոլիս հրավիրվե-լով Արդուլ Համիդի կողմից մեծ վեղոր նշանակված Խայր ալ-Գինի ծա-խորդ փորձը՝ Զիրրայի (1836—1892 կամ 1899) հրատարակութասական առաջնեղ օգտագործելու հարցում։

Գալլայը, հալեպցի մեծահարուստ առևտրական Արզալլայի թոռը և զրոյ ու փիլիսոփա, մտավորականները հովանավոր նսարալլայի սր-զին (164, 143—144), բազմակողմանի զարգացած մարդ էր։ Սովորել էր Այն Քուրայի լազարյան դպրոցում, տիրապետել ֆրանսերեն, իտա-լերեն ու թուրքերեն լեզուներին, սպա և ինքնաշարժությունը հմտացել էր արաբական դասական լեզվի ու գրականության ասպարեզում։ Հրա-պարակագրի իր նախաբայերը 1856 թ. նետելով Հասունի պոլսական

«Միրաութի» էջերում, քսան տարի անց նա Ա. Մարբաշի հետ Լոնդոնում հայազգի գործչին օգնել էր իր նույնանուն մյուս պարբերականը հրա-տարակելու գործում (116, 623)։ 1877 թ. Ֆրանսիայի կրթական նա-խարարությունում որպես թարգմանիչ աշխատելիս Գալլայը Փարիզում հունիսի 23-ից լույս էր բնծալում «ալ-Մադա» («Արձագանք») թերթը (169, հտ. 2, 253), երբ ծանոթացավ Խայր ալ-Գինի հետ, դարձավ նրա անձնական բարտուղարը և նրա հետ էլ տեղափոխվեց Պոլիս։

Մեծ վեղորի պաշտոնում Խայր ալ-Գինի առաջին գործերից մեկն էրավ Գալլայի խմբագրապետությունը լույս բնծալել «ալ-Մալամ» («Նազազություն») թերթը, որպեսզի նրա էջերում բացահայտի կայս-րության անտեսական, հասարակական ու բաղաբական կյանքը բարե-նորոգելու իր ծրագրերը և նպատակն առնց ազգային ու զավանական խտրության բուր սամանցիների սուլթանական զահի շուրջ համախմբ-մանը (156, հտ. 4, 222)։ Կրիմեական ու նրա հետևողությամբ Կոստովը «ալ-Մալամի» կարճակայացությունը բացատրել են այն բանով, որ փա-շան իր «բարենորոգչական նկատումներով» զուր չեկավ պալատական շրջաններին, «բախվեց նրանց բուռն դժմազրությունը» և 1879 թ. հե-ռացվեց պաշտոնից (116, 624; 113, 260)։ Իրականում, ինչպես վկայել է դի Քարրադին, Գալլայն ավելի շուտ թողեց խմբագրապետի, բան թե փաշան մեծ վեղորի աթոռը Հազականալիորեն նրան չէր կարող հարմու-րելի թուռնացի բարենորոգչականի Օսմանականությունը և որնուն ութներդը համարից հետո խմբագրությունը թողնելով ուն Արզալլա հալեպի, Պոլսից հեռացավ։ Փաշան էլ, զժողճ նոր խմբագրի օրոք թեթ-ի մակարդակից, զազաբեցրեց իր հովանավորությունն ու նպատը, ինչը և դարձավ պարբերականի հանգանակ պատճառը (169, հտ. 2, 193)։ Ավելայաներ, որ Գալլայի հետագա կյանքն ու ձակատագիրը ամենապերճախոս վկայությունն էին նրա հակասօսմանական էությունը Վիեննայում միառժամանակ դասախոսական աշխատանք կատարողց հետո, 1884 թ. նա Հալեպում հիմնադրեց մտավորականների մի պելումբ, որտեղ արաբական հայրենասիրական ոգով իր իլյուսթրների համար հե-տապեղդից, սակայն անցավ Պոլիս և Մունիք փաշայի կրաշխավորու-թյամբ դարձավ «մեղչի-ի մատերֆի» պաշտոնյա։ Սուլթանական բրա-նակալությունը բնագատող և պղտանական մտավորականության միջա-վայրում անստորագիր տարածված «Պահ և զոհանդան» («ալ-Արջ ուսու-հարալ») պոեմը պատճառ դարձավ, որ Գալլայը ձերբակալվի ու զցվի զնդան, որտեղ տարիներ անց մահանալու էր, ըստ Զեյդանի՝ 1899 թ. (156, հտ. 4, 222), իսկ ըստ Շելխուլի, Սարգսի հանրագիտա-

բանի և «Գալլիլի բերթողութան վրա անբուն զիշերներ» աշխատության հեղինակ Կոստակի Հոմասի 1892 թ. Ի միջի այլոց Սարգիսը նշել է, որ 151 տունից բազկացած «Գաճ և զոճանողանք» Փարիզում ապակետիպ հրատարակված է եղել զեռև 1864 թ. (159, 878; 164, 143):

Գծրատարար, սակայն, սովանյան իրականության մեջ Գալլիլի տիպի արար մտավորականները բացառություններ էին Այս կապակետությանը շտապներ շեշտել, որ մեզ համար առաջնային նշանակություն ունի այն իրողությունը, որ 1870-ական թթ. եզրփակական ներքաղաքական տացնայակի առաջացման, ավելի միջա կլիններ ասել՝ օրջեկտիվ իրադրությունը սուրյնկտիվորեն այլափոխելու և սրելու գործում իր ուշագրավ դերն է խաղացել հանգամանքների բերմամբ նեղոսի հովտում հասարակական կարծիքի վրա շատ մեծ ներգործություն ձեռք բերած սիրիական եզրփայտանու թերթիկները, շուրջ մեկ տասնյակ մասնագիտականների կողքին մոտ կես հարյուրյակի հասնող քրիստոնյա լրագրողների, գրողների ու մշակույթի խումբը: Սկսած այն հաստատուից, որ Կահիրեում և Ալեքսանդրիայում մասնների վրա հաշվվող եզրփայտանու-արարական թերթիկների կողքին վխտացող (1863—1879 թթ. ավելի բան քառասուն անուն) Ֆրանսերեն, իտալերեն և եզրփայտանու այլ լեզուներով պարբերականներին «ի հակակշիռ» 1871—1880 թթ. անպարզել իշած 21 արաբալեզու նոր թերթիկից 15-ը, բառրում առավել անկանխներև ու մանրակշիռները, համաձայն զր Քարթիի մոտ առկա տվյալների, հիմնադրվել ու խմբագրվել են սիրիացի (հիմնականում բելյուսիցի) գրողների կողմից:

Տասնամյակում Ալեքսանդրիային բաժնի հասնող ավելի քան մեկ տասնյակ պարբերականներն առանց բացառություն սիրիական էին: Նշանակում է, որ եզրփայտանու երկրորդ և անստրատեստեսական կյանքում առաջնային տեղ ունեցող նավահանգստային քաղաքում, որի արտաքին աշխարհի առաջ բաց դարբանի հանգամանքի հետ համեմատած Կահիրեին հազվիվ կիրառաց մի լուսատու էր, հասարակական-քաղաքական, սոցիալական ու մտավոր-մշակութային կյանքին շեշտ և ուղղություն տալու գործը եկվոր, հիմնականում քրիստոնյա մտավորականության մենանորձի էր վերածված: Այդ պարբերականների գլխավորներն էին և, Սարունդիի «այ-նահյա ալ-հուր» («Աղլառ մեղու») հանդեսը (1871), Սելիմ փաշա և Աբդո ալ-Համասի եղբայրների «ալեքսանդրյան հրապարակախոսության մայրը» համալրվող «այ-Քուուսը» ալ-շարք» («Արևելքի լուսատու») քաղաքական ու գրական շարժումները (1873), «Շուա ալ-քուուսը» («Լուսատուի ցուր») անստրատեստեսական օրա-

թերթը (1876) և «ալ-Խարանդարիա» («Ալեքսանդրիա») հասարակական շարժումները, բելյուսի Պատրիարքական դպրոցի և Այն Քուուսյի կղզեի նախկին դասատուներ Սելիմ (1849—1892) և Բշարա Քարա կղզայրների որպես արարական «քրազությունից դպրոց» հույակված «այ-Ահրամ» («Բուրգ») քաղաքական, գրական և անստրատեստեսական շարժումները (1876 թ. օգոստոս), որը շատով օրաթերթի էր վերածվելու, ինչպես նաև 1877 թվականից Ա. Խահկի լույս ընծայած «Մըսը ալ-Շալաթ» («Երիտասարդ եզրփայտ») քաղաքական շարժումներին ու «այ-Քիջարա» («Անսուր») օրաթերթը (169, հտ. 3, 48, 71—72 կն): Երկրորդ և երրորդ անգամ կահիրեում լույս ընծայված պարբերականներն էին շարքում սիրիականների ղեկավար եզրփայտանուներին՝ ավելի շատ քանահական էր, բան էր օրականան: Եվ իրոք, 3. Սահուի «Աբու Նադրա ալ-Քարա» («Կապույտ ապակով ակնոց կրող») երգիծաթերթի կողքին միևնույն 1877 թ. կարելի է հիշատակել Խահկի «Մըսը» («Եզրփայտ») և Անիս հուլիսի «Հակակետ ալ-ախրաթ» (Կուրբի հըր-«Եզրփայտ») և Անիս հուլիսի «Հակակետ ալ-ախրաթ» (Կուրբի հըր-«Եզրփայտ») քաղաքական շարժումները, իսկ 1879 թ.՝ Սելիմ Անհուրիի «Միբաթ ալ-շարք» («Արևելքի հայել») քաղաքական և գրական եռօրյան, արձանագրելով, նաև, որ «այ-վաթաթ» («Հայրենիք») քաղաքական շարժումները 1877 թ. որբան զլպատ Միխայիլ Աբդ ալ-Սեյիդին, նույնքան էլ սիրիացի Ռ. Օրբելյին էր պատկանում (169, հտ. 3, 9—12, 15—16, 18, 20):

Սիրիական, մասամբ նաև եզրփայտանու պարբերականների շուրջ հաճող եկվոր մտավորականության գործունեության թեկուզ պատկանում էր քանակականց ավելի օրականական կողմն է, որ արժանի է ուշառելի քանակականց հողի վրա առավել ուշագրավը հասարակադրություն: Իսկ օրականական հողի վրա առավել ուշագրավը հասարակական կարծիքի կազմավորումն է, անկանկատ: Բանն այն է, որ ինչպես Մ. Ալիի, այնպես էլ Աբրահամ-Հիլմիի և Մ. Սարիի իշխանության տարիներին եզրփայտանու հասարակական զանգվածը հիմնականում մնալով էր նեղ ստեղծագործող ներփակ խմբերի մի կույտ, որի ներսում զղեղությունն և համաձուլված նկրտումներն արտակարգորեն թույլ էին Շատ բանով միջնադարական մտայնության կապանքներում մասնող և տարածումով արժանի տեսակետ որպես հասարակական կարծիքը ներսում լճացած այդ զանգվածի խորքերում «այ-վաթաթ» պաշտոնները ձգվումն առաջացնելու համար իսկ պիտանի չէր, քանի որ, թո՛ղ իր պաշտոնականությունը, զանգվածն չէր էլ հասնում:

Պետք չէ կասկածել, որ արևմտամեթոդական, հիմնականում մոլ-սիսական-հրեա բանկիրների զարգելի մեքենայությունների ֆինանսա-

տնտեսական ուժեղանի մեջ ավելի ու ավելի կաշկանդվող խցով համա-
լիլը որշանալի մի պահի վերջը ի վերջո տեսավ իր (ավելի ճիշտն էր փո-
խարքալական իշխանութիան վերջին մնացուկների գլխին), նաև երկ-
րի միջաբազուցական ինքնուրույնության ճորձոնում փոթորկաբեր
ամպերի կուտակումը: Այդ պահից սկսած ավազախրումից չուրս գա-
լու իր ողորումներում նա Հասկանալիորեն ամենից շատ կարիք ուներ
ներքին Հասարակական կարծիքի անդորրություն և Տնարավորին շափ
շատ Հասարակական խմբերի իր շուրջ զանազանում: Իրավագիւ սո-
ցիալական առավելագույն լայնացած ու ամրապնդված Հնարանի օգ-
նությունը դիմառներ շարիքը, գոնե այն Հասցեներ նվազագույն շափերի:
Եվ ուրեմն խցովը չէր կարող չկանխազգալ, որ ազատ, ավելի շուտ
ինքնակուլով, իր միջավայրից բնօրնաւոր ուղղություն շտատցող ու շվե-
րանակվող մասուլը, որին մինչ այդ ինքնակալական նկատառումներով
չէր հանդուրժել բնավ, առավելագույն անցանկալի էր տվյալ պահին,
քանի որ այդ Հրապարակախոսությունը ստեղծված ծանր իրադրույնու-
նում անկասկած չէր սահմանափակվի լուսավորական «անմեղ» ստա-
շաղթարքների ոլորտով և անպայման ոտք կցներ Հասարակական-քա-
ղաքական խնդիրների խոտմահույց սպի:

Խցովի նկատառումները երբեք էլ անճիմն չէին: Եվ իրոք, եկվոր
մտավորականությունն իր ազատ-անպաշտոնական Հրապարակախո-
սությանը մակերեսով թե խորով տարզաթափ հուզելու, մինչև իսկ
փոթորիկու էր եզրիտական Հասարակական թմբած թվացող գանգ-
վածին: Սոցիալական, տնտեսական, Հասարակական, քաղաքական,
մշակութային, բարոյական, կենցաղային և այլ հարցերի վերաբերյալ
ճշդորդում-հաստատումներն ու դատում-մեկնաբանությունները, որոնք
սիրիական Հասարակության որոշակի մի հատվածի համար շուրջ քա-
տորդ դար էր, ինչ սովորական երևույթ էին զարձել, եզրիտական գանգ-
վածի համար արտասովոր, որոշ իմաստով ժամանակից առաջ ընկած
նորություն էին և բնականաբար օգնելու էին այն բանին, որ Հասարա-
կական տարրեր խմբեր հուզողի համարական Հասարակաց եզրեր գտնեն,
միմյանց մերձենան և ավելի ու ավելի կազմավորվի եզրիտական Հա-
սարակական կարծիքը:

Այդ Հասարակական կարծիքի հիմքը, սակայն, տարաբախտաբար
ու թե հասուն համոզմունքներն ու կայուն սկզբունքներն էին լինելու,
այլ հասուն զգացմունքներ և անցողիկ խոտվածներ: Իսկ դա՛ հիմնական-
նում այն պարզ պատճառով, որ Հասարակական այդ կարծիքը ոչ թե
եզրիտական Հասարակականության սոցիալական բնականոն զարգաց-

ման-հասունացման արդյունքն էր լինելու, այլ՝ զգալի մասամբ՝ սոցիա-
լական ուրիշ միջավայրից եկած և ոչ միշտ հուշարամիտ գործիչների
կողմից չեղմույթային-արագացված զարգացման-հասունացման հետե-
վանքը: Եվ հետո, ինչպես ամեն մի Հասարակական կարծիք, նոր-նոր
կազմավորվող եզրիտականներ ևս որոշակի ուղղություն էր ունենալու և
ուղղության հարցում սիրիական մտավորականությունը շատ էր ներ-
ուղղույթան լինելու թեկուզ այն պարզ պատճառով, որ տեղական դեռ փոք-
րաթիվ ու թուլակազմ մտավորականությունը տվյալ պահին ընդհանուր
առումներ իր մեջ ուժ չէր գտնում ստորակետով անգամ չեղվելու դեկա-
վար շրջանների պաշտոնական ուղղությունից: Իսկ անպաշտոնական
ամեն մի ուղղություն եզրիտական ժողովրդի գանգվածի համար հրա-
պուրելի ձգողականություն ուներ:

Այստեղ է, որ անուբանալի համարելով եզրիտական ազգային-
մշակութային Ջարթունքին սիրիական մտավորականության պատկանե-
լի, նույնիսկ որոշ ասպարեզներում որոշիչ ներդրումը, անհրաժեշտ է
ընդգծել եզրիտական Հասարակական կարծիքին 1870-ական տասնամ-
յակին երկուս ուղղություն կասկածելի, ազգային շահերին դեմընթաց
արահեստներ առաջադրելու գործում եկվորների զգալի մի հատվածի
խիտ ժխտական դերը:

Վերևում սիրիացիների հրապարակախոսությունը որպես ազատ-
անպաշտոնական բնութագրելիս հարկ էր, որ մի կարևոր վերապա-
հույն կատարելիք: Մեկը մյուսի նուկնց հրապարակ նետվող պար-
բերականներն ամենայն հավանականությամբ խցով համայնույն պար-
տազրվում էին: Իսկ պարտադրել կարող էին միայն ու միայն կամ
զեղու չէր ու ներգործուն Բ. Գուրը, կամ էլ Ֆրանսիական թե անգլիա-
կան գերհզորացած շրջանները: Ի՛նչ հիմամբ ենք այդ կենդանության
հակվում:

Առաջիկա ուշագրավ երևույթներից մեկն է լինելու այն, որ Արզույ
Համոզի գուլումը 1870-ական թթ. վերջին և հաջորդ տասնամյակի
սկզբներին Բելյուսի գերակշռաբար քրիստոնյա բուրժուականներին հար-
կազրելու է իրենց զրամազուլներով հանդերձ շարժվել գեպի նեղուսի
հովիտ, անխուսափելի ուղեկցությամբն իրենց զաղափարախոսների,
մանավանդ որ սուլթանի դատան վարչակարգը միջուղորտը մտավոր
ազատ գործունեության համար հեղձույցիչ էր դարձնելու: Սակայն 70-
ական տասնամյակի առաջին տարիներին արզուլհամոզյան ազդուկը
դեռ զրույթյուն չուներ: Ինչ խոսք, որ անկա էր եզրիտական անտարա-
անտեսական կյանքի անօրինակ աշխուժացումը և վերջինս շահութաբեր

Սկզբից ենթ անհրժեշտ է շեշտել, որ երկրում օտարերկրացիների նվազագույնը գերակայությունից ու թալանարար գործունեությունից խորապես զժգոհ էին եզրիպատական հասարակության ամենաբազմազան խավեր, սկսած ահալոր կեղծեման ենթարկվող ու սոսիալաբարձր ֆեյդալներից, ծանր հարկերի ներքո կրած և վարկատու-վաշխատունների կողմից զոգվող արհեստավորությունից ու մանր ու միջակ առևտրականությունից, կանոնավորաբար ուժեղի շատացող և ազգային խտրականություն ենթարկվող տեղաբնիկ ցածրաստիճան սպայությունից ու աստիճանավորությունից մինչև ազգային նորածնվող բյուրոկրատիան քաղաքներից տարրերը, որոնք սեփական երկրի տնտեսական կյանքում ու շուկայում ազատ ու անկաշկանդ զուլումյան իրավունքի համար էին մարտնչում, նոր կալվածատերերը, որոնք վերափոխություններ ու գործունեություն ասպարեզ, նաև իշխանություն իրենց բաժինն էին պահանջում, վերջապես խղիվն ու նրա շուրջ համախմբված ֆեոդալ-ազնվականները, որոնք իրենց քաղաքական ու ֆինանսատնտեսական մարտնչության էին կանխատեսում: Ինչ խոսք, որ իրադրություն պատկերներ, թեկուզ բազմաթիվ երեսներ բաց թողնելով, բավականին հաջող է սովել բնեւոր, գրելով. «Սովբ ֆեյդալների դոների առաջ էր: ...Շարիհամալարներ մեծ մասամբ խոսում էին մարտկաների լիզվով, դատավորները սարսափելի կաշտակներն էին, հողատերերը մինչև կոկորդները պարտքերի մեջ էին խրված և հողն իրենց վարկատուներին էին թողնում: Թուրքերի և շերբեզների օտար կաստան էր երկրին տիրողը» (47, 128):

Ներպատական հասարակության լայնագույն խավերում զժգոհների և ընդդիմադրական տրամադրությունները 1879 թ. սկզբներին գերաճել էին: Կրթերն էլ սովելի բորբորվեցին, երբ կառավարություն իրք խնայական նպատակներով որոշեց բանակից արձակել բնիկ եզրիպատացի, այլ խոսքով «էթնիկական պատկանելությունում ու ծագմամբ... որոշապես շրջագծված սոցիալական մի խմբի» (141, 69) պատկանող 2500 սպաների, որոնք, ի տարրերություն հրամկազմի ու տեղաբնիկ բարձրաստիճան սպաների, բանակում ծառայություն սկսել էին որպես զորակոչված ֆեյդալ շարքայիններ և սպայական ցածր կոչումներ ստացել էին 1860—1876 թթ. սուլթանական և եթովպական զինարարական ընթացքում: Կաթիֆ բնի Սելիմի առաջնորդությամբ փետրվարի 18-ին բողոքի դուրս եկած սպաների և նրանց թիկունք սովող զինվորների ու

քաղաքացիների խոսքից կառուցվել, խղիվը շեշտալ հայտարարեց հեռացումների հրամանը և մարտի 9-ին, պաշտոնազրկված Նուպար փաշայի փոխարեն, վարչապետ կարգեց իր ավագ որդուն՝ քանայթամյա գահաժառանգ Թաուֆիքին (107, 197):

Եվ սակայն այնքան, որքան վիշտն ու զր բլիները, նոր զահլիճում իրենց աթոռները պահպանելով, շարունակեցին կիրառել իրենց երկրների թալանարար քաղաքականությունը, բողոքի շարժումը ու միայն շինվածքով, այլև վերելք պահեց: Եարժումն իր գազաթնային-սին հասավ մարտի 28-ին, երբ վիշտը խղիվն պարտազրեց իր ֆինանսական ստրկացուցիչ պլանը: Բուռն կերպով բողոքում էին ոչ միայն ժողովրդական զանգվածները, ուլեման, աստիճանավորությունն ու սպաները, այլև նույնիսկ եզրիպատական «խորհրդարանի»՝ երկկյանների պատկերը, այլև ինչպիսի կոկորդներն Նախնականությունում էլ ծնունդ ժողովի անդամները: Հենց վերջիններս նախնականությամբ էլ ծնունդ ժողով 1879 թ. ապրիլի 2-ի «Ազգային հայտարար» («այ-Լահիա սուլթանիյա»):

Ներպատական «վաթանի» (ազգային) շարժման ծրագրային առաջին փաստաթուղթը հանդիսացող «Հայտարար» ստորագրեցին ոչ միայն վարչական Թաուֆիքի հրամանն անտեսելով իրեն լուծարքի ենթարկված շահաժարող երեկյանների ժողովի 75 անդամներից 60-ը, հիմնականում ինչ որ խոշոր ֆեոդալ-ազնվականներ ու միջակ կալվածատերեր, նաև նույն խոշոր ֆեոդալ-ազնվականներ ու միջակ կալվածատերեր, որոնք թվով գերական վերահամալսյաններ՝ օմդաներ ու շեյխեր Այն սուրազրեցին նաև 93 սպաներ (բնականաբար հիմնականում տեղաբնիկ—«վաթանի», սակայն և որոշ թվով եկվոր—«շերբեզ»), 72 ստաթիկ—«վաթանի», սակայն և որոշ թվով եկվոր—«շերբեզ»), մեծապետեր (մեծամասնությունում ֆեոդալ-ազնվականական ծագմամբ և միայն մասունների վրա հաշվվող ուսումնական պարզատոհմիկներ, որոնց լոկ բացառության կարգով էր թույլատրվում մուսր գործել պետական ծառայության ասպարեզի վերին ուղիները), 60 հոգևորականական ծառայության ասպարեզի վերին ուղիները, 60 հոգևորականական ծառայության մասնիկական մեծազգեցիկ ալիմ-շեյխեր, զերվիներ (զիլխալորարար մասնիկական մեծազգեցիկ ալիմ-շեյխեր, զերվիշական եզրայությունների առաջնորդներ և կաղիներ, սրանց կողմին նաև զյաթիների պատրիարքն ու հրանների ռարունապետը) և 42 քաղաքային կրեկիներ (ազնվատոհմիկ հարուստներ, վաճառականներ, քարանկ երեկյաններ (ազնվատոհմիկ հարուստներ, վաճառականներ, քաղաքների ազնվեցիկ առևտրականներ ու արհեստանոցների տերեր, նաև լրագրողներ և ազատ ասպարեզների մի բանի այլ ներկայացուցիչներ):

«Հայտարար» մասին խոսելիս Չեռնովսկայան իրավամբ է շեշտը դրել այն իրադրության վրա, որ նրանում «սահմանադրականության, խորհրդարանականության և արդարության գաղափարները զուգակց-

կուսակցություն», Գոյողրենի և Գուրբեր-Կիմ-Հեյֆեյցի մոտ՝ «Շրջր ալ-Վաթանի», սակայն առաջինի համար որպես «Հայրենական», իսկ վերջինների համար՝ «Հայրենիքի կուսակցություն», Սահփանյանցի մոտ՝ «Շրջր ալ-Վաթանի ալ-Նուրբ», սակայն որպես «Ազգային ազատ կուսակցություն» են, են (120, 183, 107, 194 և 200, 123, 473: 101, 325, 131, 91: 122, 32):

Մտորության աղբյուրը այն իրողության մեջ է, որ 1878 թ. օգոստոս ամսին «Էմբրոպական» առաջին (Նուպար փաշայի) դաշինքի կազմության հետ մի օրից մյուսը լայն տարածում գտավ մինչ այդ սակավազեպ «Շրջր ալ-Վաթան» զարմվածքը, սակայն ոչ թե որպես մերօրյա հասկացողությամբ «կուսակցություն» («Տայրենիքի կուսակցություն»), որն արարական հասարակական-բաղաբանական կյանքը զեռ շղիտիք, այլ որպես ազգային ըղձանքների (1878 թ. օգոստոսից հիմնականում ազգային-եզդպտական կառավարության ստեղծման) կուսակից-կողմնակիցներին տրվող հավաքական անվանում: «Վաթան — Հայրենիքի կուսակցիցներին» նկատու կամ համախմբումն» իմաստի այդ զարմվածքի ներքո տվյալ պահին հավաքականորեն ընկնում էին «Եզդպտուր եզդպտացի-ներին» յուզումնի ետևից բայոլղ և իրենք իրենց «վաթանի» զավանտղ տարաբան ու տարաբնույթ տարրեր, անկախ՝ իրենց ազգային ծագումից թե կրոնազավանական պատկանելությունից:

Իսկ այդ փաստի մեջ իրականում մի մեծ պարագորս էր թանձրված: Այնքան, որքան արարելնում «վաթան» բառը շարունակում էր պահպանել ծննդյան ու բնակության վայր» ավանդական իր իմաստը, ապա, ինչ խոսք, որ «վաթանի» իր մասնակցուն ուներ բուն իսկ «տեղաբնի-եզդպտացի» նշանակությունը, որը, սակայն, հետզհետե ավելի ու ավելի էր թաթախվում ազգային ծագման հասկացողություն մեջ, ստանում էին ոչ մերօրյա «ազգայնական-հայրենասեր» ընկալումը, ապա զուն «Հայրենիքի որդի ու սեր» նշանակությունը: Չմոռանանք, որ հենց 1870-ական թվականներին եզդպտական մտավորականությունը «վաթանի» սահմանման մեջ ներքնում էր նոր տարր՝ հայրենասերությունը, որը հանձնարարում էր ազգային կայր զերպարել կրոնականին և հավատքի ոչ պակաս աշխատել նաև ի փաստ հայրենի երկրին Ահա, օրինակ, թե այդ օրերին ի՞նչ էր գրում եզդպտական ճահաշալականների պարագլուխ ալ-Քաճաբուլի. «Այն ամենը, ինչ հավատացալին կատում է հավատքի իր եղբայրների հետ, փոխադարձ իրավունքներով կատակցում է նաև հայրենակիցներին, բանի որ նրանք միջև գոյություն ունի ազգային եղբայրություն, որ հավատքի եղբայրություն-

նից ավելի բարձր է ու կարևոր: Հայրենակիցներն ունեն բարոյական պարավորություն՝ համատեղ աշխատել հանուն հայրենի երկրի, հանուն նրա պատվի, փառքի ու հարստության» (228, 19):

Դասակարգային թե ազգային դիտակցություն մակարդակով իրենց շրջապատող եզդպտական միջավայրից անհամեմատ բարձր կանգնած և արբանակն ազգային-մշակութային Չարթուքն իրենց նպատակակետ և գործունեության ասպարեզ ընտրած բնյության արմատական նահագայականների համար, անշուշտ, իրենց իսկ հզուցած «Եզդպտուր եզդպտացիներին» յուզումնի ուներ համանեգիպական-ազգային ընդգիտում: Այլ խոսքով այն ուղղված էր որքան երկրի ամբողջ կյանքում եկվոր-Անճեղական զինվորականության՝ «շերքից փաշաների» ու նույնպես եկվոր-մահմեդական կալվածատեր ու աստիճանավոր արմավականության զերազմության և արեկյան-բրիտանյա (ոչ միայն լեանտական կամ արեկյան իշերիկական), այլև Նարմարեկյան եվրոպական ծագմամբ, այն է՝ իտալացի, հույն, մալթացի են) կոմպարզոր տևտարավաշխատուների հարաճող ճորություն ու ատտարատեսական կյանքին մենատիրելու նկատումների զեմ, նույնքան և ավելի եվրոպական դիվանատիրների սանձարձակ տոնճությունների և Ֆինանսատեսական թալանաբոր գործատուների անհակալիշտ տիրապետության զեմ:

Ինչքան էլ պարագորսային թվա, «վաթանի» շարժումը այդպիսի ընդգրկում տալու գործի առաջամարտի լինել տվյալ պահին հավակնում էին ծագմամբ եզդպտային-արաբ շերք երեք գործիչներ՝ աֆղան Ասելիջ Չեմալ ալ-Դին ալ-Աֆղանին, մովսիսական-հրեա Յակոբ Սահուն և հայազգի Ազիր Իսհակը: Ծրանց փոխկապակցված գործունեությունը պատկերելուց առաջ և պարզապես նրանց ստարելություն տիրանում էր հայազգի գեղե հիմնական այն երեք միջավայրերի վրա, որոնք համախմբումն ու գործուն մասնակցությունը սկզբնաղբյուրների «Շրջր ալ-Վաթան» ճակատին՝ կարող էր իր իսկական իմաստը սուլ «Եզդպտուր եզդպտացիներին» յուզումնի:

Առաջինը Ֆեռոպալ-աղնվականության միջավայրն էր, որի գագաթնակետին կանգնած էր խզիվ Իսմայիլը: Հենց այս միջավայրի հետ էլ շատ բանով էր պայանակալված «վաթանի» շարժման պարագլուր Բանն այն է, որ ինչպես խզիվի ստեճը, այնպես էլ նրա հենարան այն Բուհեճը, որոնք հիմնադիրները Մ. Ալիի կողմից Ֆեռոպալ ու աղնվատոհմները, որոնք հիմնադիրները Մ. Ալիի կողմից Ֆեռոպալ ու աղնվատ, կան էին գարմված և որոնք մենատիրում էին եզդպտական պետության, այդ թվում բանակին, եզդպտական-արաբական ծագում շունեին: Այլ

(երկրի) երևելի մարդկանց և իշխանների թվում» (110, 113): Տարբեր վկայությունների վրա հենվելով Ն. Իվանովը, իր հերթին, հաստատել է, որ «Պուտուտ ապրող, բրիտանյանների սո՛ւհաշա թշնամին համարվող և իրեն գահակալման իրավունքից զրկած Իսմայիլին առող Արդ ալ-Հալիմ փաշան էր կանգնած սպայական զավազրության ակունքների մոտ» և որ «բրտատ իշխանը» կանխօրոք եղիպտական միջավայրում իր համար կարևոր հենարան ստեղծելով Հանձին սմասոններին (այլ խոսքով մալ-Աֆղանի) հիմնադրած «Ազգային օթյակին»,—Ե. Ն.) հարած ու նրանց միջոցով իր հետ կապ պահպանող սպայական փոքրամասնության՝ «1879 թ. ապահովվեց Բ. Գուան աշակցությունը և պայքար շրջ-թայազեղծեց իր կորսված ազգային զեն, երազելով գրավել Եղիպտոսի գահը» (107, 196): Բնականաբար Արդ ալ-Հալիմը չէր կարող Բ. Գուան նկատմամբ հանձն շտանել մի պարտամուրհակ—եղիպտական խղիվոթյունը շեղել Օսմանյան կայսրությունից առավելագույն չափով ինքնուրույնացնելու իսմայիլական քաղաքականությունից և, թեև ուղ առանց համահարթելու արարական վիլայիթների շրջանակներում, հնարավորին չափ վերենթարկել սուլթանի զեբիշխանությանը:

Այս ամենից բխում է մի տարրական եզրակացություն. այն, որ 1879 թ. ապրիլին ստորագրելով «Ազգային հայտագիրը» և հարելով «հայրենիքի կուսակիցների» հիմքի վրա խզիվ Իսմայիլի շուրջ ստեղծված «վաթանի» միասնական ճակատին, որ և նույն է (որոշ վերապահումներով) «վաթանի» նորաստեղծվող կուսակցության, վերջինիս «զինվորական թևը» թեև ունի և փոքրամասնական, այլ զեղկավար դիրքերում կանգնած մեծազգեցիկ բարուդիականների ճանապարհով փաստորեն հետապնդում էր «վաթանի» ճամբարի առաջադրանքներին ու նկրտումներին հակընդդեմ և բառ էլօթյան հակազգային կուս, որի զբաղանակները գտնվում էին սուլթանի քաղաքական գործակնատրոնի ձեռքում:

Մի ամբողջ շարք պատմաբանների կարծիքով «զինվորական գավազրություն իսկական ղեկավարը հանդիսացող ալ-Բարուզիի հետ կապերի հաստատվում» է, որ 1879 թ. երկրորդ կեսին Օրարին «իրեն հաստիկ էներգիայով օտարերկրացիների դեմ պայքարի մեջ մտավ» (107, 201), այլ խոսքով գարձավ ոչ միայն սպայական կազմակերպության, ուրեմն և «վաթանի» կուսակցության «զինվորական թևի» պարագույնը, այլ և ընդհանրապես «վաթանի» շարժման առավել պրոտեցիվ ղեկավարը: Ալ-Բարուզիի կողմից Օրարիի առաջ մղման հարցում անկասկած իր դերն ունեցած պետք է լինի այն իրողությունը, որ ի տար-

բերություն «Երբեք» ալ-Ռուբիի, նա տեղաբնիկ էր և ուրեմն ավելի հարմար դեմ էր «վաթանի» լինել հավանոր շարժումը գլխավորելու: Եվ սակայն նույնքան անկասկածելի պետի համարել, որ նա, որպես խղիվական տոհմի փեսա, իր սուլթանախորության և հետադիմականության զոհ գնացած Աբրահ-Հիլմի 1-ի ավագ որդու՝ ալ-Համի փաշայի մեկ հատիկ աղբա ամուսինը, ալ-Բարուզիի կողմից առաջ է բաշվել որպես սուլթանական-խալիֆական խարդավանների թև հալիվական հավակնությունների կենսագործման հարմարագույն գործի:

Եվ սակայն Օրարին այստեղ մեղ համար նաև հարմարագույն թեկնածուն է «վաթանի» սպաների սցիտուական զինապատկերը պարզելու ատանկետից:

Ահմեդ Օրարի ալ-Մրարի ալ-Հուսեյնի (1839—1911), մամանականից վկայությամբ, իր բարտաբերի՝ «բարձր հասակի (մեկ մետր և ութսուն սանտիմետր), դեմքի ներքաշնակ գծերի, հաստ շրթների ու թավ հոնքերի» շնորհիվ (110, 123) Մ. Սաիդ փաշայի օրոք բանակում արագ առաջ էր ընթացել և բան տարեկանին փոխ-գեղապետի աստիճանով և կաշմական տիրուցավ գարձել էր փոխարքայի համահարգ, սակայն Իսմայիլի օրոք անուշադրության էր մատնվել ու ավելի բան և՛ տասնամյակ սպասելուց հետո երեսուներկու տարեկանին տրամանցել էր գեղապետի աստիճանին ու մերայայի տիրուցանի ի միջև այլոց, կիթ մեթոնի էն բուրժուական հեղինակների Օրարիին «հավանոտ ապաշուրհ» և «շատասխոս ու արեա իսմանիկ» ներկայացնելու ջանքերը (107, 201), ապա ոչ միայն Ռոտշուեյնի հետ կարող ենք հաստատել, որ Ահմեդ իսկ իր համազգեստի ներքո իրականում մեմում էր «հասարակ ու կիսազբազեա մի ֆելլահ» (127, 89), այլ և Իվանովի հետ կրկնել, որ նա «ազմական պրակտիկ փորձ ու զենվորական հասուն կրթություն չուներ» (107, 201):

Լուցիկն օրաբիական իբր թև «ֆելլահների շարքից» բարձրացած սպաներին «ազգային զենուկրատական տարրեր» որակելով ու նրանց զորական «ազնվականական փաշաներին» հակադրելով, փաստորեն ցանկացել է հուշել բանակի ներսում հակամարտության ինչպես ազգային, այնպես էլ սցիտուական ներքնածալը ունենալը, մասնավորապես որ այլուր ոչ միայն շեշտել է՝ «իրականում էլ նա (Օրարին—Ե. Ն.) Ստորին Եգիպտոսի Հարիա-Ռուզան գյուղից ֆելլահի որդի էր», այլ և սկսել նստեսի նման վկայել է, որ ամիսներով ուժնիկ շատացող սպաների «ընտանիքները սովմարվում էին» (120, 144 և 175—176):

Միջույն Օրարի բնի «Ֆելլաճուսյան» վերաբերյալ պնդումը, որը հանդիպում է ոչ միայն Լուցիու մոտ (տե՛ս 101, 325), հինգադարձ է նա, միջև հողասեփականատեր և բարեկեցիկ գյուղացու, իր գյուղի շինի ար-բայով նշանակված մարդու, այլ խոսքով օմդայն որդի, հորից Շարքիչյա նահանգում ժառանգած 8 ֆեդդան (շուրջ 3,5 հեկտար) հողը բանակում ժառայելիս իր «խնայողությունների» օգնությամբ և բարյալվող համադրողացիների հողատերերին հաշվին հասցրել էր 570 ֆեդդանի (240 հեկտար) և փաստորեն վերածվել էր խոշոր կալվածատիրոջ (110, 32): Արձանագրենք, որ միջին հաշվով 50 և ավելի ֆեդդանի հողասեփականատիրություն ունեցողները Սգիպտոսում մաս էին կազմում կալվածատերերի դասակարգին և հողասեփականատեր եգիպտացիների 1, 55 տոկոսը կազմելով՝ տիրում էին մշակելի հողային ֆունդի 43, 8 տոկոսին (137, 34): Կիրբեգն իրավամբ է Օրարիի սոցիալական դեմքը բնութագրել որպես «շահագործող անտեսառեր գյուղացու՝ կուլակի, որ ողորն է աստիճանաբար դառնալ ու դարձել էլ է կալվածատեր» (110, 32):

Օրարիի ախյի «Ֆելլաճուսներ» էին նաև բնդհատակյա կազմակերպության անդամակցող թև ոչ եգիպտացի արար մյուս «սովահարյալ» սպաները, որոնք, բոտ 2ևնունվակայի, «իրենց նյութական դրուսյամբ կարող էին լրիվ առնչվել ազգայնակուսյան ապահովված խավին» (141, 69), բոտ Բ. Ներսեսովի, սոցիալական անսակետից համարյա զիտովին կապված էին գյուղական մանրկալվածատիրական վերնախավի հետ (122, 33) և որոնց մասին Ա. Գուդոբինն իրավամբ գրել է. «Նրանք դուրս էին եկել նոր կալվածատերերի, հարուստ գյուղացիների շարքերից» (123, 473):

Այստեղ մատնանշենք ուշագրություն արժանի մի պտրագ. XIX դարի վերջին քառորդի սկզբներին Սգիպտոսում ետրածնվող բուրժուազիան սոսկ պայմանականորեն կարող էր «եգիպտական» համարվել: Այլառեղակ իրողություն էր այն, որ երկրի քաղաքարնակ ազգարնակչության կազմում կապիտալիստական հարաբերությունների կրողները համարյա զիտովին օտարերկրացիներ էին, իսկ դրանց միախառնված եգիպտացի-արար կամ եգիպտականացած-եկվոր (մասնեղական) տարբերը մասնների վրտ էին հաշվվում: Իրար էլ, այսպես ասած, եգիպտական «բուրժուազիան» ներմուծում-արտածումները, բանկային գործը, շինարարությունը, անետուրն ու նշգնիմ արդյունաբերությունը իրենց ձևորենում ամփոփած արևմտակիրողացիներն ու ոչ եգիպտական (հա-

բավային և արևելյան միջերկրականյան) ծագմամբ կոմպրադորներն էին կազմում:

Կապիտալիստական հարաբերությունների բուն իսկ եգիպտական կրողները՝ «կիսարբուժուս» (պարզապես գյուղացիության շահագործման ֆեոդալական և կիսաֆեոդալական դեռ գերակշիռ եղանակներին կապիտալիստական եղանակներ խառնող) հողատերերի շարքում օտարերկրացիների համեմատությամբ բացարձակ թվաշատը խոխվական սոհմի ներկայացուցիչները, մեծամասնությամբ եկվոր-մասնեղական խոշոր ֆեոդալները և արարական ծագմամբ միջևի հողասեփականատերերն էին: Հենց վերջիններս էլ, անկողմ քայքայվող հայրենակից ֆելլաճուսների հողակտորների հաշվին, գյուղացիության հարկադրական, ավելի հաճախ կուրբաշ-մարակի համոզիչ ուժով ապահովվող աշխատանքի հարցում աշակերտելով սեղական խոշոր ֆեոդալ-կալվածատերերին, շահագործման կապիտալիստական եղանակների հարցում էլ աշակերտում էին օտարերկրացի կալվածատերերին: Նրանք, այդ թվում և առաջին հերթին իրենց հրամանատարման հանձնված համազգեստավոր ֆելլաճուսների տարապարհակ բրտիները հարուստցման իրենց ետսդրակն ծառայեցնող «Ֆելլաճուս» սպաները, Լուցիու «ազգայնից» դեմոկրատիական տարբերը՝ բնութագրի հետ կարող էին առնչվել միայն այնքան, որքան հանուն գոյապահպանման ու պարարտացման-ամրապնդման իրենց պայքարում պիտի բխավելին իրենց հզոր մրցակիցների ետու գնդերը՝ ինչպես սեղացի «ակամա բուրժուս» ֆեոդալ-կալվածատերերի, այնպես էլ հատկապես օտարերկրացի «հարկադրարար կիսաֆեոդալ» խոշոր կալվածատերերի հետ:

«Ֆելլաճուս» սպաները «ազգային դեմոկրատական տարբեր» բնութագրի, այլ խոսքով «բուրժուական» միջուրտրի հետ կարող էին աղբյուրվել նաև խոշոր քաղաքների շրջանակներում: Այնտեղ, եկրոպական անբուրժուանների զաղութարարական նկրտումների և եկրոպական անետուրական մոնոպոլիստական դերհզոր ընկերությունների ձևուման պայմաններում գործող եգիպտական խոշոր անետրականությունը իր հոգեվորքը դեռ դարակկրբից մի կերպ շարունակում էր ոչ միայն տրնետական, այլև ներքաղաքական թև արտաքին-քաղաքական ընդհանուր ամամբ անբարենպաստ պայմաններում: Այդ պայմանների, նաև իր ֆինանսատեստեսական գործելակերպի միջնաշարականության ու պետական հովանավորման փշրանքների իսկ անդուության հետևանքով անխուսափելիորեն անկման դատապարտված այդ անետրականության, ինչպես և արհեստավորության համար հողեվարբը շարունակելու գրու-

ի միջի այլոց, սպայութեան շրջանում «ճգիպտոսը եղիպտացիներին» լուզուցի որդեգրումը կապված էր ակնբախ մի պարագործի հետ: Այդ դասի «հակաթուրքութիւնը» (եկվոր թուրքախոս տարրերի՝ բուն օսմանցի թուրքերի հետ նաև օսմանականացած չերթեղների, այբանա-ցիների, քրդերի ու մլուսների նկատմամբ թշնամանքը) չէր խանգարում համարժեքութեան թե շահախնդիր Օսմանականութեան աշխուժութեանը, սուլթանականութեան նկատմամբ առնվազն ցուցադրական համատար-մութեանը այն մարդկանց շրջանում, ովքեր մաս էին կազմում սուլթա-նապաշտ փորձաժամանակության: Բանը միայն սուլթան-խալիֆի հանդիպ-րարեկաշտ մասնեղականութեանց թելադրվող խոնարհութիւնը չէր, ոչ էլ՝ տեղական «թուրքերի» ամբապինդ և եկվոր գլխուր-ֆրանքների ամբապինդը՝ գերակայութեան դեմ ընդդիմադրական նկրտումների հա-ջողութեան համար Պոլսից ակնկալվող թևարկութեան կենսականութիւնը: Կար և ավելի անմիջական-աւսօրեական մի հանգամանք, որը նեղ-դասային կամ նեղ-արհեստակցական շահերին էր զոդվում. անազնա-կան բնական սպայութեանցի միջոցա-փաշալուստեան կամ ազնվական սպայութեան կարելի էր անցնել միայն ու միայն սուլթանի համամատ-թեամբ (54, 17, 212, 129):

Հենց այստեղ էլ բացահայտվում է պարագործի մյուս, առավել ուշագրավ երեսը: Սպայական դասի համար «Ճգիպտոսը եղիպտացիներին» լուզուցին ուղղված լինելով տեղական «թուրքութեան» ազնվական-սպայութեան հարցում մենաշնորհի դեմ, այն իր սուր ծայրով չէր կա-րող փաստորին ուղղված չլինել նաև այդ մենաշնորհը սրբազորճոզ-կի-րառող սուլթանութեան դեմ: Օսմանականութեան ոչ թե ստեղծողապար-սրիմ, այլ ուղղակի սուլթանապաշտ տարրերի համար լուզուցի ընդդա-րուսների լայնացումը և միտումների խորացումը, հակաքրիստոնեական տրամադրութիւններից բխող այլ գաղութարարական ոտնձգութիւններին փաստից օրինակովորեն անվող հակաեկրապական տրամադրութիւն-ների սուրյակտիվորեն հրահրումը, որ անկասկած կհնչտանա որ «Վա-թանի» կուսակցութեան շրջանակներում, կնպաստէր լուզուցի հակա-սուլթանական երանգի տարբայրութեանն ու մեղմացմանը և բնդհա-տակ Բ. Դուան աշակցութեան ապափինելու տրամադրութիւններին շեշ-տավորմանը: Այդ ազդակն անպայման պիտի ի մտի ունենալ՝ սպայա-կան դասի բարուդիական հատվածի որդես «գիւղերական թե» «Վա-թանի» կուսակցութեան հարևան, առնվազն ցածրաստիճան սպաների մեծամասնութեան օվաթների համարտին հարելը շխուշըդոտելու զըր-դպատահանները որոնել փորձելիս:

Վերջ է վերջը, նաև, 1879 թ. գարնանը համախմբվող «Վաթանի» ճամբարը ավելի շուտ Անգլիայի և Ֆրանսիայի ոտնձգութիւններին դեմ էր ծառանում և սուլթանը դրանից կարող էր լուր բարին ակնկալել, առ-նրվազն հրճվել իր եղիպտական վասալի և եվրոպական իր բարեկամ-ների սրվող վեճում իր համար հեռանկարում առնվազն հաշտարար-միջնորդի ինչ որ դեր կանխատեսելով:

Համենայն դեպս արար սպայական դասի թե նրա ետևից բայն-լու պատրաստ շարքային զինվորների միջավայրում տարրեր դիտան-կյուններից բնկալվող «եղիպտոսը եղիպտացիներին» կարգախոսը դո-րանոցների շրջափակից դուրս գալով համաեղիպտական չէր գառն, այլ խուսքով նրա ժողովրդականութեանը որոշիչ որոշակի չէր վերած-վի, եթե համաժողովրդական զժգոհանք որպես հոման ու պոռթկման շրջանակ ուրիշ և սոցիալականորեն ավելի ազդեցիկ միջավայրեր ևս չգտնէր:

Այդպիսի մի շրջանակ էր ալիմներինը, որը փաստորեն վեց-յոթ ասա-նաձյակ էր, ինչ ոչ միայն գտնվում էր ընդդիմադրութեան մեջ (թեկուզ կառավարող տահմին ու նրա հետարան եկվոր տարրերին հակադրու-թե կելեչերի շատ էր ունեցել), այլև իրավիճակից զժգոհութեան հիմնական բևեռն էր:

Ուլեհան եղիպտացի տեղաբնիկ արաբների սոցիալական աշխարհի զենիթն էր, մեծով մասամբ իրենց ծագումը գարեթի խորից բխեցնող աղվախտահիլ մարդկանց մի ուրույն դաս: «Երկարագործ ցեղերով բնա-կած եղիպտոսը շուներ տեղաբնիկ մի այլ ազնվականութիւն» քայի Կահիրեի շելխերից, որոնք ժառանգաբար զբաղվում էին Ղուրանի մեկ-նութեամբ և մասնեղական իրավունքի նրբութիւններով:— Հաստատու- է հշտպատոս Բազիլին (Տ, 45): Ալիմների ճակատը, թեպետ և ուսղմա-քաղաքական վերիվայրումներին ու սոցիալ-տնտեսական ցեղումների ներգործութեամբ փոքր ինչ սրբազրված, իրականում շարունակում էր մնալ միջնագարից եկող հուժկու մի խմբավորում: Ժիշտ է, այդ աղվա-տահմինների վախճա-կալվածների վերահսկողութեան հետ կորցրել էին իրենց ֆեոդալականութեան գլխավոր հայտարարներից մեկը, սակայն ցտես եղանակով և մասամբ մտնու էին (իսկ չլինելու դեպքում վերջին տասնամյակներին հողագինման ճանապարհով գառնում էին) փոքր թե մեծ կալվածների տնօրինող հողատնտեսականներ (71, հտ. 1, 77): Թճճ որ ավանդների կրոնաբար որոշ շահով փոխառուցվում էր պե-նտական գանձարկղի կանոնավոր վճարումներով, ալիմներն ունեին նաև նյութական եկամտի կարևոր մի այլ աղբյուր, որը անհամեմատ ավելի

ըր շնորհատանում (126, 254): Բացառված չէ, նաև, որ տարիներին հետ կայանք ու կենսափորձ ճշգրտումներ մտքորոշված լինեն և նրա համարությունների մեջ: Եվ սակայն այ-ԱՖՊզանի հակաանդիական բացահայտ դիրքորոշման մեկնակետը հաստատապես պիտի որոնել Եզդիատոսում, որի ալեիի ու ալեիի էկեթրականացող միևնորոտում հասարակական կյանքի գլխամասում «լինել թե չլինելը» բացառապես կարգված էր անդիագրեններով մատչելիորոշ գաղղիվարարության դեմ պայքարը զլխավորելուց: Իսկ այ-ԱՖՊզանին, որ եզդիատական ալիմներին զորշ ատորյայում իր ծագմամբ ու անցյալով, խելքով ու գիտելիքներով, կենսաուժով ու պերճախոտությունը բարձունք էր ու համապատասխան բարձրություն էլ հավանություններ ունենալով՝ կուղենար դեկակետում լինել, չէր կարող չնկատել, որ շելյները և ալիմներն ընդհանրապես, որոնց ջանում էր իր ուղեծրում պահել, XVIII դարի վերջերից եզդիատական իրականություն մեշ տիրական հակակետորպական-հակաբրիտանական, այլ Մ. Ալիի օրերից, հատկապես 1840-ական թթ. արդեն ալեիի ու ալեիի հակաանդիականի վերածված արամարությունների, նույնիսկ նոր պայմաններում հորոհանով անգլխատյայություն վերածած միտումների կրողներ էին, հետևաբար այդ միտումների հարցում ինքը պետք է իր քաղքը համապատասխանեցներ նրանց քաղքին, եթե ցանկանում էր, որ մնացած բյուր հարբերում նյունք իրենց քաղքը համապատասխանեցնեին իրենիին: Մնացած հարբերում առանցքային՝ Իսլամի Իսլամի համար էլ, սելլիքը դա ուղենար թե ոչ, հակաանդիականությունը որոշ իմաստով նույնպես նախապայման, մասնեղական հոգևոր-կրոնական «վերածություն» շարժման հակաբրիտանական միտումների կիզակետն էր: Եվ վերջապես ֆեոդալական ուլեմայից այնքան տարբեր նորատիպ ու կենսահորը բուրժուական մտավորական գործիչները, որոնց տիպարը Մանուն ու Իսհան էին և որոնց ևս այ-ԱՖՊզանին անպայման իր ուղեծրում ունենալ կցանկանար, իրենց արևմտամետոսությունը հանդերձ ու դուց թե Ֆրանսիական հեղափոխական մտքից կախարդված լինելու պատճառով՝ համոզված հակաանդիականներ էին և մոլեռանդորեն դաղղիվարարության որպես մարմնացում բացառապես Անդլիային էին մատնաշում:

Բյուր զեպերերում առաջին հերթին այ-ԱՖՊզանիի, սպա և նրա հետևորդ ալիմների հակաբրիտանական-հակաեզդիական պահպանողական-հետադիմական եռանդը, որ սարբեր ազդակների ներգործությամբ նեղունալով հակաանդիականի էր վերածված և ուրեմն թեկուզ սոսկ տվյալ պահին ու ժամանակավորապես իր սուր ծայրով առավել

խառնությամբ Անդլիայի արևելյան, այդ թվում հատկապես եզդիատական շարաքականության դեմ ուղղվելով՝ օբյեկտիվորեն հակադադարաբական-առաջդիմական եռանդի էր վերածած, Եզդիատոսի միջնադարայնությունն ի սպա շրթնափած սոցիալ-տնտեսական և մտավոր-մշակութային առօրյայում անխուսափելիորեն նպատակամղվելու էր զեպի մարզարբի ժամանակներից օրակարգում մնացող հիմնական հոգևոր-իսլամի ամբարնությունը որպես մասնեղականների հոգևոր-կրոնական թե վարչաքաղաքական կյանքի միասնության շարաք: Հասարակական թե սոցիալ-տնտեսական թե ուղեքաղաքական իրադրականալի է, որ սոցիալ-տնտեսական կրոնի՝ որպես հոգևոր-ասպակածության իսկ հրահանգով, մասնեղական կրոնի՝ որպես հոգևոր-ասպակածության հիտաբնացարանական թե ընկալային-հասարակական դրբանական, գիտաբնացարանական թե ընկալային-հասարակական նորովի բույսների համալիրի ամբարնությունը, նրա մանեղարության նորովի հիմնավորման ու ստորիզման զուգընթաց՝ հրամայական անհրաժեշտություն էր դարձնելու այն նոր ժամանակներին ու պայմաններին պատշանցեցնելու փորձը:

Հաստատվելով, որ այդ փորձը՝ «նահայի լուսավորական-աշխարհիկ ուղղության կողքին անցած գարի վերջին բառորգում ի հայտ եկած կրոնական-մասնեղական ուսման արժեքներն» «ավելի հաճախ» կոչում են «մոգեսեպիզմ» և հավանաբար ի նկատի ունենալով, որ Կոստյվը, Դոստոևսկին, Կուտլիկեր և ուրիշներ հակված են զեպի այդ անվանումը լինին, Կուտլիկեր և ուրիշներ հակված են զեպի այդ անվանումը (102, 7 և 12, 104, 22; 118, 5), Ալիքը գտել է, որ «նախբերային է թվում Ռեֆորմացիա տերմինը, թեկուզ այն պատճառով, որ այդ հոգևորի ներկայացուցիչներն իրենք ձգտում էին Բուլանի բարեկրոնության, սուրբի ներկայացուցիչներն իրենք ձգտում էին Բուլանի բարեկրոնության, ուղղված (արաբերեն՝ իսլամ)» (119, 32-34, մեթ. 6): Ալիքի կարծիքով «Սոբեհեիզմ տերմինի նեղությունն ակնբեր», հետևաբար և «ավելի տարողունակ Ռեֆորմացիան զրա փոխարեն ընդունելը նպատակահարմար է դառնում հետևյալ երկու պատճառներով: Նախ՝ «այդ նպատակները (Բուլանի Իսլամի-Ե. Ն.) հասնել հարավոր էր թվում ոչ թե գոյություն ունեցող իսլամական կոնցեպցիաները ժամանակի պահանջներին պատշանցեցնելու, այլ զոգմաներից ու դրույթներից հրաժարվելու արձանագրումով: Եվ այսպե՛ս՝ «բանի որ զաղափարական կարևոր պրոբլեմատիկորեն բուրժուակրոնայի կազմավորման սոցիալական կարևոր պրոբլեմի արտացոլումն էր, իշխանությունն զնացող զատակարգի՝ Բուլանի իր կարիքներին համապատասխան զաղափարական կարևորելու ձգտումը, սպա այն զարձակ բուրժուական հոգևոր առաջին հեղափոխությունը, որ զգալի ազդեցություն գործեց մասնեղական մտավորականության նախահայտնաբերող կազմավորման վրա» (119, 34): Եվ սակայն անմիջ-

չապես էլ իրավամբ ընդգծելով, որ «պետք չէ զուգահեռ անցկացնել մասնեզական ռեֆորմացիայի կրոնեկեթիկական շարժման և Արևմտոյան Եվրոպայի XVI դ. հասարակական-քաղաքական հայտնի շարժման միջև», Արևին ինքն իսկ հուշում է արևելագիտական գրականության էջերում վաղուց շրջող (վերջին հաշվով լատիներեն ռեֆորմարե և արաբերեն աուլաա բայերը հոմանիչ են) «մասնեզական ռեֆորմացիա» անվանման իր մոտ գտած հավանության անհիմնությունը:

Թ՛ող որ մասնեզական կրոնի շրջանակներում «ռեֆորմացիա» հաստատելու ամեն մի հակում, հակառակ «զուգահեռ շանցկացնելու» գծով թեկուզ կորույզ վերապահության, մինչև վերջ չի քացառում ինչ որ ընդհանրությունների, ասելիզան համանմանություններին հուշումը: Իսկ նման համանմանություններ, առավել ևս ընդհանրություններ բացատրելով բացատրում են: Այն պարզ պատճառով, որ Արևմտյան Եվրոպայում բրիտանոնությունն Ռեֆորմացիան հակաֆեոդալական և հակակաթոլիկական լայնածավալ շարժում էր, բուրժուական լինվ չհասունացած այլ բոլոր դեպքերում իսկական հեղափոխություն, որը սկիզբ դրեց բրիտանոնության՝ իր զոգմատիկ թե կանոնական առանձնահատկություններն ունեցող երրորդ (ուղղափառությունից և կաթոլիկությունից հետո) աքառասնակին-բողոքականության, եկեղեցիի պարզացնող ու զեմոկրատականացնող, ներանձնական հավատը կրոնականության արտաքին գրեկորումներին զերազատող և բուրժուական բարոյական նորմերին ատովածային սանկցիա ավտող ուղղություն: Մինչևու մասնեզականության ռեֆորմացիան, հատկապես իր ծագման ժամանակաշրջանում, 1850-ական թթ. երկրորդ կեսին օսմանյան առաջատար գործիչներ Մեհմեդ Էմին Ալի փաշայի և Մեհմեդ Յուսուֆ փաշայի բարեկերտզամետ, այնուհետև 1860-ական թթ. նոր օսմանների միջավայրում (129, 36) լինի, թե՛ 1870-ական թթ. վերջերին կեդրական միջավայրում, ոչ թե «օրյեկտիվորեն բուրժուազիայի կազմավորման սոցիալական կյանքը պրոքեսի արտացոլումն էր», այլ՝ այդ պրոքեսի, բազիսային օրյեկտիվ տեղաշարժերի անդրադարձից մասնեզական հոգեմարգազափարսական վերնաշերտը (իսկ օսմանից փաշաների և նոր օսմանների դեկոր)՝ նաև կայսրության, սուլթանության ու թուրքերի գերակայության սասանող ամբողջումը) սուրյեկտիվորեն պատվարել-սպահ-հովարելու հարկադրական փորձ: Իսլամը, միաժամանակ, ոչ թե «իշխանության պահպող դասակարգի» Իսլամն իր կարիքներին համապատասխան անպատացիայի ենթարկելու ձգտումն» էր, այլ՝ տնտեսական, քաղաքական և հոգեոր իշխանության իր իրավունքը կորցնելու վտանգ

գի առաջ կանգնած աշխարհիկ և հոգեոր որոշակի դասի այդ վերնաշերտը վերտոխի ամբախարսխելու տարածման փորձը, ուրեմն և ոչ թե մասնեզական «հոգեոր առաջին հեղափոխությունը», այլ՝ հենց այդպիսի հեղափոխության հավանականությունը կանխելու ձգնածամային փորձ: Եվ վերջապես Իսլամը ոչ թե պարզապես մահադալի լուսավորական-աշխարհիկ ուղղության կողքին ի հայտ եկավ, այլ՝ ծնվեց որոշ իմաստով հենց վերջինիս զրոյումով ու ներգործությունը, ի հակադրություն և որպես մրցակիցը նրա: Կարճ ասած, Իսլամն իրեն այս կամ այն շափով վախճ տված և իրենից վախճ առած Պանիսլամականության նման հակադարձիք էր, թեկուզ միայն այն պատճառով, որ հավանում էր լինել և իրականում էլ էր նահապ, սակայն հոգեոր-կրոնական նահապ: Այդ նահադայի սոցիալ-տնտեսական թե վարչաքաղաքական անմիջական թե հետևիարային առաջադրանքներն ունեին պահպանողական-հետադեմ գոյականակներ և որևէն այն իր հոգեոր-մշակութային ինտումների բնույթովն իսկ չէր կարող զեմբնաց-խաշնդոտ լինել լուսավորական նահադային, թեկուզ և ձևացնում էր վերջինիս այս կամ այն աստիճանի համբնաց լինել:

Իսկ դա զարմանալի չէ, քանզի Արաբ թե կրոնակից այլազգի իսլահական գործիչների համար, որպես մաքրակրոն մասնեզականների, Արևելք հասկացողությունը ամբողջովին նույննում էր Իսլամ հասկացողության հետ: Ըստ այդմ էլ մասնեզականների հոգեոր-կրոնական թե վարչաքաղաքական կյանքի միասնության ամբողջման ոչ թե հիմնական, այլ միակ վտանգն այդ գործիչները, այդ թվում 1870-ական թթ. կանխիսլամական հրապուրանքներից դեռ ամբողջովին չզգլխված և Իսլամի Իսլամն իր զխավոր հրապուրանքը զարձրած ալ-Ֆիզանին ու նրա արաբ համախոհները Արգոյի զխավորությունը, իրականում սեսունում էին ընդհանրապես Արևմուտքը, բրիտանոնյա Արևմուտքի միջև Արևմուտքի և Քրիստոնեության համապարփակ նույնացման (113, 246) հետևանքով ալ-Ֆիզանիի թե մյուս իսլահականների համար մասնեզականների միասնության շաղախի՝ Իսլամի համար զխավոր խնդրը տվյալ հանգրվանում զտեսում էր բրիտանոնական վտանգի զիմակայումը, որի հաջողության երաշխիք չէր կարող չլավանվել անցյալ հանգրվաններում իրեն արգաբացրած հատու զենքը՝ կրոնամուլ մարտելող բարեպաշտությունը:

Արևելքի հետ նույնացվող Մասնեզականության վերածաղկումն ու վերահզորացումն այս պայմաններում չէին կարող չլայնանալորվել կրոնի սկզբնական՝ իսկական ու ճշմարիտ զիմակի՞ր հետագա կեղծում-

ազատամենքից մաքրագտելու աշխատանքով: Հենց այդ, թեկուզ ալ-
մֆղանի խաթիրի՝ ճարտասան-քարտզի ուշադրամ մասնակցութիւնը
սկսած, այլ փաստորեն Մ. Արզոյի ու նրա ընկերների աստվածաբանա-
կան խորասուր գիտելիքների և քիզուկ գրչի շնորհիվ որոշակի որակ և ժա-
մանակի ընթացքին, հատկապես 1880-ական թթ. վերջերից ավելի ու
ավելի «արարական» բնույթ ստանալիք աշխատանքն է, որ իր զգալի
մասով «աֆղանիականութեան» հաշվեկշիռի դրական նժարին է տեղա-
դրվում արեւելադիտական գրականութեան էջերում (132, 53: 190, 224:
104, 22), ըստ որում այդ դեպքում միմյանցից լզատորոշվելով ու
շահամանազատվելով՝ Պանիսլամականութիւնն ու Իսլամի «եֆֆորմա-
ցիան» բաղդաճանան միահյուսված հանդես են բերվում որպէս միաս-
նական մի հոսանք՝ «աֆղանիականութեան»:

Հարցը բարդանում է այն իրողութեամբ, որ արեւելադիտական
գրականութեան էջերում «աֆղանիականութեան» գրական նժարին է տե-
ղադրվում նաև մի այլ բան՝ Իսլամի աշխատանքին իբր ծնունդ տված
գաղափարական-քաղաքական գիտաժողովրդի՝ «եվրոպական նվթու-
թեան» էրապոստիանի դիմակալելու», «եմպերիալիստական նվթուպի
ճնշման հաջողակութեան դիմակալելու», «գաղութարարական լծի դեմ պայ-
քարելու» ձգտումը (119, 108: 113, 247: 131, 90): Ավելին, իբր այդ
ձգտումը, որպէս աֆղանիական մի կուռ «ուսումնք», սերում է մահմե-
դական ժողովուրդների ամբողջութեան ազգային-ազատագրական ամ-
բողջ շարժումից, վերջինիս մասնակցած բոլոր գասակարգերի և հասա-
րակական խմբերի շարժումից» (119, 112):

Մեր կարծիքով նմանօրինակ գնահատականները բխել են այն բա-
նից, որ պարզապէս չեն տարբերակվել իսլամականների տեւական-
ստորաեզիական զրույթները, նրանց գաղափարական վարդապետու-
թեան և համազմունքների ներքին էությունը և անցողիկ-տակտիկական
նկատառումները, նրանց գործողութիւնների արտաքին մակերեսը: Մենք
մեզ կրկնելու գնում նախ և առաջ շեշտենք, որ Իսլամի Իսլամի գաղա-
փարաքաղաքական գիտաժողովրդին ըստ էության և օբյեկտիվորեն
հակաքրիստոնէական-հականվթուպական էր, որը միայն ու միայն
հանդամանքների բերումով, զուգորդված անգլիական գաղութարա-
րական ոտնձգութիւնների և իսլամականութեան անխուսափելիորեն եզիպ-
տական-ազգային շարժման միախառնվելու պայմաններում՝ բնականո-
րեն պնձվել է հակագաղութարարական ձգտման քողով: Այդ կերպա-
բանափոխութեան պարագայական լինելը զիջար չէ հաստատել այն
իրողութեամբ, որ այն ժամանակվոք բնույթ էր կրելու, առ առավելն

տեսելու էր մինչև 1888 թ. Մ. Արզոյի հայրենագրութիւնը, արեւե-
կան «գաղմաստիտեան» վերածվելու համար անգլիական գաղութային
տիրապետութիւնը ժողովրդական պայքարի դեմ ոգի ի բոլին պատվա-
բող խիստ արդունակաւ գործեի:

Անհրաժեշտ է նաև ընգծել, որ ալ-մֆղանիին՝ գաղափարական
իր համազմունքների կայուն համալիրով հակազուգործարարական պայ-
քարի առաջամարտիկ հայտարարելը պարզապէս պատմական ճշմար-
տութեանց շնորհ է նշանակում, ըստ որում խառնելված փաստերին
բժանիքով շարժումը մտանալու և դրանք արդարամտորեն գնահատելու
դեպքում երբեք էլ զիջար չի լինի հակազդել պատմապաշտ, այլ խոս-
քով իրականում ըստ նախագամանքների գաղութարարների և՛ հարօ-
քով և՛ փաղաքշած մահմեդական սեյիդի անձնավորութիւնը միա-
կողմանիորեն և շափազանցութեամբ գեղազարգելու փորձերին: Ինչ վե-
րաբերում է նրա իբր թէ կուռ, ամբարուն և կայուն ուսման արդա-
լին-ազատագրական համաժողովրդական պայքարի վճիռ անկուսքից
բխեցնելուն, ապա զա հետևանք է ալ-մֆղանիի աշխարհահայացքի գա-
սակարգային ու նրա դիրքորոշման զատային պահպանողական, նույ-
նիսկ հետագիմական զսպանակները անհրաժեշտ սկզբունքալուծութեամբ
չբողազերծվելուն:

Ինչ խոսք, որ պատմական ճշմարտութեան բացահայտումը զիջա-
բացնելու տեսակետից կարևոր դեր են ունեցել երկու հանդամանքներ
Նախ այն, որ ցարդ ուսումնասիրողների կողմից աշխարհը են արվել
աֆղանիական հակամեզիականութեան պոնտիկների և սկզբնականօր
հարցերը, որոնք առկա սկզբնադարձութիւնով հասկանալիորեն սպառչ
պատասխան տառայ չեն կարող: Սակայն աշխարհը են արված նաև
սեյիդի կնդրում ու Պետերբուրգում, Քեհրանում և Իսթամբուլում
բռնակալ միապետների հետ շփումների ներքնամայրերը, որոնց գուն
նկրտութեան «հատվածը» արեւկազմունքն էր վիճակի էին բացահայտե-
լու: Եվ ապա՝ շփոթեցուցիչ հանգամանք է եղել եզիպտական արգալին
շարժման միախառնված ու նրա աջ թևը կազմող իսլամականների գը-
լեին ժամանակավորապէս կանգնած ալ-մֆղանիի՝ գաղութարարութեան
դեմ խիստ մեղադրականը, որը հասկանալիորեն համահնչուն էր մահ-
մեդական ժողովրդական զանգվածների հայրենասիրական տրամադրու-
թիւններին, նաև՝ դանդաղածներին սեյիդի կողմից հասցեարկված
զարթնելու և պայքարի դուրս գալու կողմ, որն անշուշտ սրել է այդ
արամադրութիւնները:

Այս պայմաններում պատմական ճշմարտության գեթ մասնակի բացահայտմանը կարող էր որոշիչ նպաստ հայթայթել պատասխանն այն հարցի, թե սեյյիդի մեղադրականը ճշգրտապես ո՞ր պահերին և ի՞նչ տեղորոշմամբ, մասնավանդ՝ ո՞ր դասակարգի կամ դասի ղեկավարից և ի՞նչ հաշվարկ ու ակնկալիքով է կատարվել:

Քաղաքիցը առաջիններից մեկն է, որ 1960-ական թթ. սկզբին «Մոհամմեդ Ջեմալ ալ-Գինը որպես քաղաքական գործիչ» հոդվածում, շեշար դեմելով նրա ուսմունքի «Նակահիմպերիսախական էություն վրա», շեշար դեմելով նրա ուսմունքի «Նակահիմպերիսախական էություն վրա», պնդել է, որ նա իբր եգիպտական-մահմեդական ազգային բուրժուազիայի շահերի արտահայտիչ էր (18, 11—12): Ասենք, որ հեղինակը անճամբշտ չի համարել հաշվի նստելու այն անաւարկելի իրողության հետ, որ խնդրո առարկա ժամանակաշրջանում Եգիպտոսում ազգային բուրժուազիան որպես ժամապիսի դեռ կազմավորված չէր (137, 20): Մեկուկես տասնամյակ անց Մուսիվանյանը, խնդրո առարկա (այլ իրականում անգո) ազգային բուրժուազիան ընկալելով ոչ թե արքայական մի երկրամասի, այլ փաստորեն ամբողջ մահմեդական աշխարհի, իսլամազավան բուրժուազիայի շրջանակներում, ավելի քան հաստատորեն գրել է. «այլ-Աֆղանիք հայացքները ժողովուրդների շահերին համապատասխանում էին այնքան, որքան նա հանդես էր գալիս օտար կախվածությունից նրանց ազատագրման օգտին: Վերջին հաշվով նա բուրժուազիայի գազափարսխոն էր: Եվ ոչ միայն այն պայմանով, որ նա մարտնչել հանում օտարերկրյա բռնության ուղեւշաջման, ինչով կենսականորեն շահագրգռված էր ազգային բուրժուազիան, այլև այն պատճառով, որ մահմեդական հավատքին նրա աված մեկնարանությունը, նրա վերաբերմունքը հասարակության սոցիալական կազմակերպության նկատմամբ ըստ էության բուրժուական էին» (131, 93—94): Ավելի ուշ, թեկուզ և առանց ծավալվելու, ներսեսուղը ևս այլ-Աֆղանիին բնութագրել է որպես «Արևելքի երկրներում բուրժուական ազգայնականությունն առաջին գաղափարախոսներից մեկը» (122, 32), մինչ իվանովը՝ շրջանցողով սեյյիդի սոցիալ-դասակարգային էության հարցը, պակաս բարեզարդ դեմք չի տվել «մահմեդական առաջին հեղափոխականին, Իսլամի ռեֆորմատորին և Ռուսաստանի բարեկամին» (107, 193):

Ինչպես տեսնում ենք, այլ-Աֆղանիի նկատմամբ բարյացակամությունը հասցված է ժայռահեղություն: Ապրուստ ու պատիվ, նաև հարկադրաբար եվրոպայում աջակից-գաշնակիցներ որոնելիս ցարից կառ-

չած ու ռուսական ամենաճայրահեղ հետադիմության գաղափարախոսների հետ երբայրացած (113, 247) սեյյիդը, մինչև իսկ գրած է բերված առաջական կողմնորոշման գործիչ, այն դեպքում, երբ նրա ուշքն ու միտքը սուլթանական Քուրբխայի հզորացմամբ Ռուսաստանը «մեզ հետ հաշվի նստելու» հարկազրկեն էր, երբ նա Օսմանյան կայսրությունն ու նրա հետ նաև մահմեդականությունը «մինչև վերջին հետք երկրի նրևից ջնջելու» մտադրության զոծով չէր տեսնում «ոչ մի տարրերություն Ռուսաստանին, Անգլիային, Գերմանիայի ու Ֆրանսիայի միջև» (245, 53—54): Բարյացակամությունը հասցված է այնտեղ, որ սեյյիդի հակասոցիալիստական մարզանքներին անգամ «բուրժուական» արդարացում որոնողներ են եղել: Այս տեսակետից բնութագրական է դերմանական մարքսիստ պատմաբան Գերճարտ կոյրի պարագան: Ես արհաստանքով է հաստատել, որ այլ-Աֆղանին, լինելով հանդերձ «աստվածաբան ու խոտվորար, որ հակադոգմաբարական պայքար մղեց», դրել է մի սիրը, որում «դատապարտեց մատերիալիստներին» Գենտկերտից մինչև Գարվին», պոխարակեց բուրժու, ուլթեր «այլաբար բացարձակ» շրջանցելով իմացությանը անմատչելի աստծու գոյության նախադրյալը»: կոյրը, սակայն, կրկնակի արհուսանքի արժանի է համարել, որ այլ-Աֆղանիի ելակետը «ս միայն այն է, որ մատերիալիստները «սպառնալիքի տակ դրեցին (աստվածային) ճշմարտությունը», այլև «այն, որ նրանք իրենցից ներկայացնում էին «միտանգ սոցիալական բարեկեցության և մարդկային երջանկության համար»: Բնականաբար կոյրի համար դժվար չէ բացատրել ու հասկանալի դարձնել այլ-Աֆղանիի կրոնափոխադրական պահպանողական-միջնագարմետ հայացքը: Մակայն ինչ՞ով բացատրել ու ոչ միայն հասկանալի, այլև «արդարանալի» դարձնել սեյյիդի սոցիալ-բաշարական հետադիմական հայացքը: կոյրն այդ գործը գլուխ է հանել սակամայից» իրավունք ստվով է. Թեբիին, ըստ որի այլ-Աֆղանին, որպես «երկուսասարդ առևտրական բուրժուազիայի ներկայացուցիչ», պարզապես «նկրտել է մասնավոր սեփականություն ինստիտուտը պաշտպանել վաղ մատերիալիզմից»: Եշանակում է—երգրակարգել է կոյրը,—այլ-Աֆղանին իրականում բարոզել է «իսլամական սոցիալիզմ» (140, 278):

Արևելագետ-պատմաբանների կողմից կամայականորեն «բուրժուական», ու նույնիսկ «իսլամսոցիալիստական» հայտարարված շարժման կամ ուսմունքի սոցիալական էությունը հարցում միտածամանակ տարակուսանքի մեջ եկած արևելագետ-բանասերների համար այս քոլորից հետո բնականաբար այլևս զժժար չի եղել «սակահիմպերիսախական

նպատակադրվածություն հաստատելու Գոլինիան, օրինակ, գրել է- «Պաշտոնա իսլամը վաղուց էր գարձել ֆեոդալիզմի հենարանը և լուրջ խոչընդոտ էր նյութական թե հոգևոր ամեն մի առաջընթացի համար... Առաջ շարժվելու և ֆեոդալական գաղափարախոսության վերջ տալու համար պահանջվում էր կրոնը համապատասխանեցնել գարի առաջավոր գաղափարներին: Այսպես սկսեց իսլամի ռեֆորմի համար շարժումը, ... որը սերտորեն կապված էր (եվրոպական գաղութարարության դեմ) բազաբան պայքարի հետ» (104, 93—94): Ավելացնենք, որ այն և այլ գնահատականներն անկասկած ներգործություն են ունեցել արաբական պատմագրության նորոգման մարքսիստական հոսանքի ներկայացուցիչներին վրա, որոնք վերջին տարիներին սկսել են բացահայտորեն գերադասհատել իսլամականներին: Կաջբուրն, օրինակ, գրել է- «Կրոնի իսլամի շարժումը, որը ի հայտ եկավ ալ-Աֆղանիի, Աբդոլի և ալ-Կատակիիի գործունեության մեջ, հանդիսացավ բազաբանական պատմագրական լայն մի շարժման հիմնախարխախտչին և ավանգարդային մասը» (214, 140):

Հնտարքերին այն է, որ պատմական տվյալ հանգրվանում, 1870-ական թթ. վերջերին և 1880-ական թթ. սկզբներին իր հայացքները վավերագրող և ստուգապես իր գրչին պատկանող մեզ շատ քիչ բան թուղած և այդ բլում էլ, անկասկ հակադասադրականությունը, գիտատեղեն պահիստականությունը ու իսլամականությունը միասնաբար գրանցում և 1880-ական թթ. կեսերին միայն առավել կամ նվազ ավարտուն անցնով մեզ ծանոթ, այն էլ հակազգադստարական թղատերի տակ արդուհամրիչան-ուլթանական արտառոց իղեալը հագիվ կիսով չափ թաքցնող աֆղանիականության հասցնելն այդ գնահատականները տըրվում էին այն բանից հետո, երբ փիլիսոփայության պատմության մարքսիստ մասնագետների կողմից արդեն հասակորեն շեղաված էր, որ ալ-Աֆղանիի ուսուցիչն ըստ էության Փանիսլամականությունն է, հեռակաբար և դրա նման՝ «Ֆեոդալ-կալվածատիրական դասակարգի գաղափարախոսությունը», դասակարգ, որը «բանաց (այս դեպքում արդեն իսլամի իսլամի օգնություն—Ե. Ն.) ամբողջով մասնեղական կոնք որդյան ֆեոդալական հասարակարգի հենարան» (106, հտ. 4, 504):

Ուշագրության արժանի ենք համարում ալ-Աֆղանիի գործունեության եզրգրական հանգրվանի վերաբերյալ պատմարան ալ-Մարդիի այն դիտողությունը, որ գյուղացիական զանգվածների՝ պատմության թատերադրում գործուն գեր խաղալու ամեն մի ընդունակություն հերքող սեյիդը բանացել է ընդհատակյա ընկերությունների միջոցով նա-

խապատրաստել «մանր և միջակ բուրժուազիայի միջավայրից բարձրացած մի ընտրանի»: Քաղաքական իշխանության ղեկավար լծակներին տիրելու նախապատրաստվող այդ «ընտրանիի» շրջանակներում ալ-Աֆղանիին որպես «մանր բուրժուաներ» նկատելի ունեցել այլմեներին, իսկ որպես «միջակ բուրժուաներ»՝ բազաբանակ աղմկական երեվելիներին (160, 111): Ի միջև այլոց, արքա հեղինակները, որոնց մեծամասնությունը կարելի է կշտամբել շատ ու շատ հարցերում, բացի հակաաֆղանիականությունից, մի անգամ չէ, որ իրենց հաստատումներով, երբեմն նույնիսկ սովորական գնահատականներով շատ բան են հուշել սեյիդի գաղափարական համակարգի մասին: Լիբանանյան բուրժուական պատմագրության ներկայացուցիչներինց Հասան Մաաբը, օրինակ, «Պանիսլամականություն ծրագրի Արդուհամրիի Համիդի և Ջեմալ ալ-Կրի ալ-Աֆղանիի» համահեղինակություն հայտարարելով, գրել է- Աբդուլ Համիդը Պանիսլամականության բազաբանական հայրն էր, մինչ Ջեմալ ալ-Կրին՝ հոգևոր և մտավոր հայրը: Երկու գործիչների գաղափարների և գործողությունների թուցիկ ուսումնասիրությունն իսկ ի հայտ կբերի սխալ լինելն այն տեսակետի, որ Պանիսլամականությունը իսլամի ստիկ բազաբանական կամ կրոնական հակազգեցությունն էր» Աբու-ժուսրի գաղտնիարարական ներթավանցման փորձերին (256, 187):

Մեր արարագետները փորձել են, անշուշտ, պարզացնել ալ-Աֆղանիի անձին և ուսուցիչի մինչև վերջ հասակեցված պահերի հանդուցը, սակայն ըստ էության մնացել են գրանցում «հակասականություն» հաստատելու շրջանակներում: Կրանք գտել են, որ «արքա և շատ բանով հակասական անհատականություն» ալ-Աֆղանիի հասարակականաբազաբանական ու մյուս բոլոր հայացքները «հակասական», նույնիսկ «խիստ հակասական» բնույթ ունեն (114, հտ. 3, 402—403; 119, 112; 113, 245): Դիտակը պարզացնելու առավել վճռական փորձ կատարել է Աբեյն, հաստատելով, որ մի կողմից ալ-Աֆղանիի հայացքների համահամպերիայիստական էությունը և լիբերալ-ռեֆորմիստական նպատակադրվածությունը, մյուս կողմից սվեբըն հաշվով դասակարգային պայքարը հերքող համամասնեղական եղբայրության կոչը, առաջ բաշված դրոյիներին կրեմն ոչ-հատակ ձևակերպության և ալ-Աֆղանիի ուսուցիչի կրոնական ձևը օգտագործվեցին մասնեղական երկրներին ինչպես բուրժուազիայի, այնպես էլ ֆեոդալների կողմից, ինչպես ստաչադան շրջանակներին, այնպես էլ հետադիմության կողմից՝ իրենց դիրքերն ամրապնդելու համար» (119, 112): Գծվար չէ նկատել, որ առաջարկվող հիմնական եղբայրացությունը մեզ պարզապես վերադարձնում է

Պանիսլամականության երկակիրության» հայտնի և մերժելի տեսութիւն:

Աֆղանիականության ինչպես էությունը, այնպես էլ արարական ազգային-մշակութային Զարթոնքի ընթացացածում զբաղած բուն տեղը Հնդկարեւելի սահմանելու համար գերմանական մարքսիստ արարագետ Տուրքեն Բրանզար դիմել է հետաքրքրական ու մեր կարծիքով ինքնատիրութեան հետ նաև բնութեան վստահարժան բայի. այն դիտել է ոչ թե եզրատական իսկապես գերմանական, այլ՝ սիրիական հարաբերարար հասակ իրազրութեան շրջանակներում: Արդյունքը եղել է այն, որ XIX դ. վերջին ու XX դ. սկզբին օտիրիա-լիբանանյան մահմեդական ազատագրական շարժման» գաղափարախոսության մեջ պարզորոշ առանձնացել են երեք հիմնական հոսանքներ:

1. Ալ-Աֆղանիի ուսմունքից բխող Պանիսլամականությունը: Մահմեդական աշխարհի «բաղաբական, տնտեսական և մշակութային սերտ համագործակցությունը» հետապնդող և «Առաջավոր Ասիայում եկրոպական մեծ տերություններն ժալույսպշտական քացաքականության ղեմ հանդես եկող» այս հոսանքի «բարոյիչներն» առաջին շարքում էին «արար ուղղափառ ֆեոդալական շրջանները և թուրքական կառավարությունը», բանի որ Պանիսլամականությունը միտում էր «ֆեոդալական սոցիալական կառույցի կոնսերվացման ու զրանով իսկ՝ արաբական երկրներում թուրքական օտարերկրաց տիրապետության կոնսերվացման»:

2. Պանարաբականությունը, որը հանդես էր գալիս «ոչ միայն եվրոպական գաղութային բաղաբականության ղեմ, այլև՝ թուրքական իշխանությունների զուլումի բաղաբականության ղեմ», թեև լուրջ և «ստառ չէր բաշում Օսմանյան կայսրության ոչնչացման վճռական պահանջը»:

3. «Առաջգիտական հոսանքը, որը ներկայացնում էր ղեմկրկատական ուղղությունը» և որը «ոչ միայն պայքարում էր եկրոպական գաղութային բաղաբականության և թուրքական տիրապետության ղեմ», այլև առաջադրում էր «վերջին հաշիվով գոյություն ունեցող սոցիալ-տնտեսական կարգերի էական վերափոխությունների նպատակաձգված» դրույթներ (99, 49):

Ալ-Աֆղանիի և աֆղանիականության դիմապատկերն ամբողջացնելու համար այստեղ թարգմանաբար ներկայացնում ենք սեյիդից մեջ հասած բաղաբական միակ ու մանրամասնիլ ծրագիրը, որը նա հասցնապրել է Սարմեր սուլթանին՝ Արզուլ Համդիին:

«Գտնում եմ, որ աֆղաններին ու նրանց էմիրին պատած խոտվեր հարցը մի խնդիր է, որից կարելի է օգուտ քաղել: Աֆղանները, կրօնի

իրենց կապվածությունը և խալիֆայական աթոռին իրենց հնազանդությունը, ձևուն ղիվանդետի ձեռներին մեջ մի գործիք են, որը կարելի է բնու ցանկության օղտագործել, մի պատկեր, որին կարելի է ցանկացած կերպարանքը տալ: Աֆղանստանի բաղաբականության նպատակացածում ղեկավարանքը տալ: Աֆղանստանի բաղաբականություն, որից բացառվակ կախուման մեջ լինի, երբեք էլ ղովար գործ չէ բարւոյացանում, աֆղանական հարցերի փորձ ունեցող և գործին կպւել իմացող մի ղիվանդետի հասարակ, որը աֆղաններին տրամաբանական փաստակրներով կարողանա մրոյց տալ, որ իսլամի բարգավաճմանը կարելի է հասնել այն ղեպրում միայն, եթե խաղաղության, պատերազմի թե չեղբոսության հարցում իրենք զանակցեն խալիֆայության կենտրոնի հետ:

«Եթե մեզ հաշտվի աֆղաններին ղեմակցել օսմանյան բաղաբականությունը, Պարսկաստանը հարկազրվելու է, իր կամբին իսկ հակատակ մասնակցություն բերել այդ ղեմակցություն, բանի որ հակատակ ղեպրում մեկոստանալու է երկու զանակից պետությունների միջև Հնեց զուգ էլ բարձրացնելու է մեր վարկը տերությունների աշքին և մեզ քաղաքական կյանքում առաջին տեղը է ապաւ: Այն ժամանակ Անգլանի և Ռուսաստանը հաշտվի են նստելու մեզ հետ և բանալու են մերձեցում մեզ ու թիկունք տալ մեր ձեռնարկուններին: Այդ ղեպրում մենք ու վիճակի ենք լինելու, առանց խոնարհվելով խնդրելու, ընտրել մեզ ձեռնարկունները»:

«Այդ բաղաբականությունն անշուշտ որ նախընտրելի է Գերմանիայի (որպես մալակ ղեմակցություն) հետ մերձեցումից, բանի որ անհավանական չէ, որ նա մեզ ղաւաճանի՝ օգնելով Ամստերդամի ձեռք բերելու մեր հողատարածքի մի մասը, որպես փոխհատուցում ին ձեռք բերելու մեր հողատարածքի, որի վրա ինքն աշք ունի: Զմոտավատրիական այն հողատարածքի, որի վրա ինքն աշք ունի: Զմոտավատրիական ու նույնիսկ Զիմակցություն տերությունները թիկունք, որ Գերմանիան ու նույնիսկ Զիմակցություն տերությունները թիկունք, որ ապալի Եգիպտոսում անդկական բաղաբականությունը, ինչպէս կունք ու ապալի Եգիպտոսում անդկական բաղաբականությունը, ինչպէս կունք ու հակասություն մեջ է նրանց կողմից Փարսիային շտալվող բարկական մական հավատարիներին հետ և նպատակաձգված է թույլ շտալու, որ Անգլիան խոլընդատի Գերմանիայի գործողություններին Աֆրիկայում: Անգլիան խոլընդատի Գերմանիայի գործողություններին Աֆրիկայում:

«Գուրս է ղալիս, որ տերությունները նկատի ունեն իրենց սեփական և ոչ թե մեր շահերը ու բոլորն էլ ունեն մի ցանկություն. մեր վերջին հետքն իսկ անհետացնել երկրի երեսից: Եվ ղրանում ոչ մի տարր-բերություն պիտի ղնել Ռուսաստանի, Անգլիայի, Գերմանիայի կամ Ֆրանսիայի միջև, հատկապես երբ նկատեն մեր թուլությունն ու անհարկությունը՝ ղիմագրելու իրենց մտազրություններին: Ընդհակառակ

կը, եթէ մենք միաժողոված լինենք, եթէ մասնեղականներն ի վերջո մի մարդու նման դառնան, այն ժամանակ մենք պիտի կարողանանք և՛ վնասել, և՛ օգտակար լինել, ուրեմն և մեր խոսքին ունկեղբո պիտի լինեն:

«Եթէ կարողանանք մեզ զինակցել աֆղաններին և ապա Պարսկաստանն էլ միաժողով այդ զինակցութեանը, մեզ համար հեշտ կլինի խալիֆայության ազդեցությունը տարածել Լնդկաստանի մասմեդականներին շրջանում և այն ժամանակ Անգլիան էլ կհարկադրվի մեր առաջ առաջ և Եգիպտոսից հեռանալ:

«Աֆղաններին մեր բաղադրականության ուրտըր ներքաշելը և նրանց հետ կազակցելը երբեք էլ զժվար չէ: Նրանց էմիրը ընավ էլ պիտի չկարողանա հակադրվել, տեսնելով, որ ժողովուրդը հակված է զեպի այդ զինակցությունը: Մակայն այդ ձեռնարման հաջողությունը պահանջում է անվճար քաշերի արցրում բացարձակ գաղտնապահություն, որպեսզի անողություններին թույլ չտրվի տեղեկանալու այս ծրագրին և անդամալուծելու մեր հիգիերն՝ նախ քան ծրագրի գործադրության զբղվելը:

«Ես Քուրբխային երաշխավորում եմ այդ գործի հաջողությունը, եթև որդեգրի իմ տեսակետը, լսի իմ խորհուրդները և ինձ հանձնարարի այդ առաքելությունը: Եթև բախտն ինձ մպտա ու զամ Քուրբխա, կհաջողեմ բազմաթիվ օգտակար բաներ, որոնք ի՞մ փորձառությունը թույլ է տալին ավելի լավ իմանալ, քան ուրիշ որևէ մեկը: Ան այժմ միայն այսքանն եմ հարմար գտնում առաջարկել: Եվ զա իմ պարտքն էր, քանի որ խորհուրդ տալը կրոնի պատվիրանն է, իսկ օգնությունը գալիս է Ալլահից» (245, 53—54):

Այս հուշագրի շնորհիվ է, որ ալ-Աֆղանին, ինչպես գրել է Ջեյզանը, «վերջում (այն է՝ 1892 թ.—Ե. Ն.) տեղափոխվեց Պոլիս, Աբդուլ Համիդի կուշաբ, որին խորապես հարգում ու սիրում էր և որի մոտ էլ մնաց մինչև մահը» (156, հտ. 4, 279): Գաղտնաբարություն, սակայն նկրտական-բրիտանական գաղտնաբարության երզվյալ թշնամի ալ-Աֆղանին հասնում էր իր նպատակին, գնում էր որպես անձնուրաց աջակից ծառայելու թուրքական-մասմեդական գաղտնաբարությունը: Քանի՞ քանի արարազանների կողմից Եգիպտական և ընդհանրապես արաբական մասուլի ու հրապարակախոսության քաշակեր ու հովանավոր ներկայացված սեյյիդը գնում էր քաղցելու Աբդուլ Համիդին, որի մեծադիր նկարի ներքո արաբական պարբերականներին իր հանրագիտարանում դի Քարրազին գրել է. «Աբդուլ Համիդ II, օսմանյեցիների սուլ-

թան և մասուլի ու հրապարակախոսների մեծագույն թշնամի» (169, հտ. 2, 2):

Ալ-Աֆղանիի նամակ-հուշագրի պատճենը Պոլսում ձեռք է բերել արաբ հայտնի հրապարակախոս, Կահիրեում 1885 թ. հոկտեմբերից լույս տեսնող «ալ-Ֆելախ» թերթի տեր անօրեն Սելիմ փաշա ալ-Համաունին: Վերջինս հուշակված էր որպես մոլեկրոն մասմեդական, Բ. Գուսն առավել նվիրյալ և Աբդուլ Համիդով հիացած մարդ, այն աստիճանի հետազոն, որ Բելլուսթի հիսուսյանների «ալ-Բեշիրից» մեղադրվում էր որպես ...հետադիմական (169, հտ. 3, 25): Ալ-Համաունին միաժամանակ եղել է Եգիպտական գաղտնի սպասարկությունների բարձրաստիճան աստիճանավոր և այդ հանգամանքով գազանի տեղեկատրեր է հայթայթել բրիտանական գաղտնախնի իշխանություններին (245, 52): Ալ-Աֆղանիի հուշագրի ֆրանսերեն թարգմանությունն ստանալով ալ-Համաունիից, Եգիպտոսում բրիտանական ընդհանուր հյուպատոս Արթուր Հենրի Հարդիջը, այն որպես «հույժ գաղտնի» փաստաթուղթ, 1882 թ. սեպտեմբերի 3-ին Ռամալայից ուղարկել է Ֆորեն 0ֆիսի ղեկավար Ռոդերիկին: Աֆղան սեյյիդի երկրպագուներից Ռաշիդ Ռիդան փաստորեն հաստատել է հուշագրի վավերականությունը, վկայելով նաև այն մասին, որ ալ-Աֆղանին ինչպիսի՞ եռանդ է դրսևորել սուլթանի ծառայության մեջ, Աբդուլ Համիդի անունից նամակներ և գաղտնի պատվիրակներ ուղարկելով մասմեդական Արևելքի տարբեր անկյուններ (245, 51), մինչև այն օրը, երբ Աբդուլ-Հուդային հաջողվել է սուլթանին համոզել աֆղանիական «պատրաների» անհետանկարաչնության հարցում,—ինչպես վկայել է Ռիդան: Ռ ղեկ, բնիկ հայեացի արաբ Աբդուլ-Հուդա ալ-Սայյազի ալ-Ռիֆային, Օսմանյան կայսրության ղերկերչական բուրդ օրդենների ղեկադուսն պետը (չեխս ալ-մաշալիկ), ըստ Կուրուդի՝ «շարժառանգական ձեռնածություններով և հրաշքներով դուրսից էր սուլթանին», հսկայական ազդեցություն ձեռք բերել պետական բաղադրականության վրա, անձամբ նշանակում էր կազիններից մինչև մինչև կարծես ու նույնիսկ մեծ վեզիրին (113, 126—127) և ընտկաները չէր կարող հաշտ առքով դիտել Յըլզըզի պալատի մատույցներում մի երկրորդ Աբդուլ-Հուդայի հայտնվելը:

Բուրդ ղեպերում, թեկուզ միայն Եգիպտական-ազգային շարժման շրջանակներում ալ-Աֆղանիի տեղն ու դերը արդարամտորեն գնահատելու գործին անկասկած իր նպատաը կրերի նրա պատկերումը իր երկու երևելի ժամանակակից-գործակիցների՝ Մանուկ և Իսհակի հետ որպես եռմիասնական շղթայի մի օղակը:

Եզդիպոստում ազգային-մշակութային Ջարթոնքի շարժման կարկանդակն Գրոբիշենից մեկը, եղիպտական իրականության մեջ Լուսավորականության առաջին վավերական ներկայացուցիչը Յակոբ (Ջեմս) Սանուն (1839—1912) է, նեղորհ ճովատու ժողովրդական քառերգությունն և ազգային-պրոֆեսիոնալ քառերգի «Նիմնագիրը, քաղաքական աստիքային ու երգիծական մամուլի սկզբնավորումը:

Հայրը՝ արաբախոս մոսոբոսական Ռաֆայելը, Ֆեոդալ-ազնվականական Եզեն տոհմի պետ Անճեղ փաշայի գործերի կառավարիչն էր: Մագուստով Թուրք-չերքեզական և Նիմնականում արդեն արաբականացած Եզեն տոհմը սուլթանական և խղիվական տոհմերի հետ խնամիական իր կապերի շնորհիվ հավանելու էր Մ. Ալիի օրոք կազմավորված կալվածատիրության պարապլոսության: Եզենների ճգնը տոհմագետը, ահա, որ իր ժամանակին նվերպա ուսումնասիրության ուղարկված երիտասարդներից էր եզել, նկատելով իր կառավարչի որդու արտակարգ հակումը օտար լիզոնների և գրականության նկատմամբ ու քաջազիտակությունը մոսոբոսականի հետ նաև քրիստոնեական և մահմեդական սրբական գրքերի ասպարեզում, նրան իր ծախսով էսամազա ուսումնասիրության իր ուղարկել իտալական Լիօռնո քաղաքը:

Նվերպայից վերադարձին Սանուն միառժամանակ պոլիտիսիսիկական դպրոցում, նաև ազնվականներին (այդ թվում խղիվական) ու բուրժուական բնասանիքներում լիզոնների վարձուպետ էր եղել Ապա, 1870 թ., ուղեմն Մուհեի քրանցքի բացման հանդիսությունների ծրագրով իտալական օպերային թատրոնի կողմից «Ռեգուլտտոյի» ներկայացումից մի տարի անց, խղիվ Իսմայիլի պալատում հիմնադրել էր արաբական թատրոն ու բեմականացրել իր իսկ հեղինակած կամ եվրոպականներից արաբականացված կատակերգություններ: Երկու տարվա ընթացքում բեմ հանված ավելի քան երեք տասնյակ պիեսները Սանունի ասպեռով էին խղիվի ոչ միայն աստատանուն պարզները, այլև՝ «Մուլիխ Մըր» (Սեդիպտոսի Մուլիխ) արտադրոքը:

Կարևոր է տեսլ, որ Սանունի հեղինակությունները ոչ միայն դասական տիպի կատակերգություններ էին, այլև՝ միաբարանի գալիշումներ, որոնք հերոսներն ավելի հաճախ հանդես էին գալիս եզիպտական բարբառով: Թատրոնը (Թեկուզ այն պատասխան էր, հուռեարար և հանդիսականները հիմնականում ազնվականներ ու աստիճանագործներ էին) լուսավորական իր միտումներին ծառայեցնող գործիչ, Սանուն չէր վա-

րանում բեմ հանելու միջև իսկ հակաֆեոդալական նպատակամղածությամբ բարբերի ստորները, որոնցում ծաղր ու ծանակի էին ենթարկվում բթածիտ, պարծենկոտ ու բիրտ աստիճանավոր և կալվածատեր ազնվականները, քննադատվում՝ ժամանակի բարբերը, այդ թվում հատկապես բազմահեռախոսները, ծիծաղի առարկա դառնում՝ եզիպտացիների տգիտությունն ու հետամնացությունը (102, 41):

Նվ սակայն, ինչպես էլ ըստ էության առաջավոր, Սանունի հինգ տարուց ի վեր իր գոնեքը դիվալորարար բարձր խավերի առաջ ընց պահող թատրոնը չէր կարող բավարարել եզիպտական հասարակության պահանջմունքները: Այդ իրողությունը բաշատեղյակ և հասարակական-մշակութային անկախ գործունեության համար ֆինանսական միջոցների կարիքն ունեցող Ա. Իսահակ «Քրականության ծաղիկը» ընկերության ցուցանակով գործող և ավելի ու ավելի պրոֆեսիոնալ զարճող թատրոնախումբը, որ իր և Ս. Նակիկաշի ղեկավարությամբ էր գործում, Բեյրութից տարավ Ալեքսանդրիա և 1876 թ. կարճ ժամանակում մեկը մյուսի հետից բեմ հանեց այս կամ այն շահով արաբականացված և օպերետայնացված (տանվազն կրգախանված) «Անդրումակը», «Ֆեդգրը», «Կարոտ Մեծը», «Հորացիոքը» («Կուրիպղի»), «Ջենորիան» («Պայմերայի թագուհին»), Մուլիեի «Ժպտը» («Ռիվայաթ ալ-բախի») ևն:

Սկզբնական շրջանում թատրոնի գործերը բարեհաջող էին Բավական է տեսլ, որ միայն «Անդրումակը» առաջին երեք ներկայացումներն ապահովեցին 2000 եզիպտական ֆունտ, իր ժամանակի համար պատկանելի մի դոմար, որի հիմնական մասը արամազրից Բեյրութում սրբուհիների համար բացված զպրոց-ապաստանարանին (237, 72): Նվ սակայն որոշ ժամանակ անց Իսահակն ու Նակիկաշը անուպանելիորեն բաժանվեցին թատրոնախումբից, որը Յուսուֆ Ոսայլիի ղեկավարությամբ, ըստ Ջեյզանի՝ 1878 թ., մեկնեց Կահիրե և խղիվի թույլտվությամբ ու նրա իսկ ներկայությամբ օպերային թատրոնի շենքում բեմադրեց «ալ-Ջալում» («Ռեանակալը») պիեսը Իսմայիլի, իրականում օսմանական-սուլթանական բռնակալությունը՝ ղուլումը՝ նկատի ունեցող երկը պայտի, նաև անմիջականորեն իր վարչակարգի զեն ուղղված համարելով, արգելեց թատրոնախումբի հետագա գործունեությունը և զերասաններին երկրից արտաքսեց (205, 174—175):

«Ալ-Ջալումը», որն ըստ Ջեյզանի (156, հտ. 4, 141) ավելի շուտ «ալ-Մալում» («Ննչվածը») խորագիրն է կրել, սուլթարար համարվում է Իսահակի և Նակիկաշի կողմից համատեղ հորինված (205, 174—

175); կրիմսկին կասկածի առկ է առել Իսահակ Հեղինակացուցութունը, հիմք ընդունելով այն փաստը, որ իր ձեռն ընկած ոչ շրջանի տպագիր մի օրինակում օրպես Հեղինակ նշված է եղել միայն Նակկաշի անունը (116, 556)։ Մեր կարծիքով կրիմսկին անաղբարացի էլ էլ նվ ոչ միայն այն պատճառով, որ Իսահակ-Նակկաշ Համագործակցությունն ու Հեղինակացութիւնը սովորական երևույթ էին և Նակկաշի կենսագրութիւնը «Ա. Իսահակ ընկերն ու աշակիցը» բնութագրամբ սկսող քաջագիտակ Չեչյանն էլ շեշտել է այն, ինչ Գաղթըր, Ալլուշը և ուրիշներ ընդունում են. «Ա. Իսահակ ձեռնարկեց թատրոնների հեղինակման կամ արարականացման՝ իր ընկեր Մ. Նակկաշի հետ» (156, հտ. 4, 259; 149, 112; 21, 9)։ Նա Թասինի «Անդրոմակի» արարականացումն անգամ ներկայացրել է օրպես Իսահակ-Նակկաշ Համահեղինակացութիւն (116, 556), ան ղեկըրում, երբ խարյակահ, որի հետ Համաձայն են հենրից Չեչյանը և Ինրերից Ալլուշը, հասակորեն դրել է. «Փրանսիայի (Քեյ-րոսի) ընդհանուր Հյուպատոսի խնայեցումը նա (Իսահակը) արարեցին էր թարգմանել Թասինի Անդրոմակը բարեխիսական մի տունախմբութիւն կապակցութիւնը։ ...Քարգանտութիւնը, շավաբերում, երգերի հորինում և դերասանների ուսուցումը նա ավարտեց կենսուն օրում։ Տոնախմբութիւնը հաջող անցավ և ապահովեց 35 հազար դրուշ կամ շուրջ 7 հազար ֆրանք» (237, 72)։ Ավելացնենք, որ «Անդրոմակը» միշտ էլ ընդգրկվել է Իսահակի երկերի «Մարգարտաներ» ժողովածուում (1886 թ. առաջին հրատարակութիւն 176—203 և 1909 թ. հրատարակութիւն 533—571 էջերում)։

Կարծիք է հայտնվել, որ Իսահակն ու Նակկաշը 1876 թ. գերաստախմբից բաժանվել են սկզբնական հաջողութիւնը հաջորգած ձախորդութիւններից վնասով (116, 204)։ Այդ պնդումն, ինչ խոսք, հիմնավոր չէ. թեկուզ այն պարզ պատճառով, որ «ալ-Զալումի» բեմականացումը պերճախոս վկայութիւն է կողմերի շարունակված կապի վերադարձու։ Ավելի տրամաբանական կլինի ենթադրել, որ եզրիտական հասարակական-քաղաքական ու գրական-մշակութային աշխուժացող առջադիւմ բեմահարթակը խիստ ճեղ է թվացել Իսահակի թե Նակկաշի խառնվածքի գործիչներին, որոնք, ճակատ կազմելով Մանուի և ալ-Աֆղանիի շրջապատի մտավորականների հետ, իրենց հոսանքն ու շնորհիքի սպաս են դրել հրապարակախոսութիւն և բողբոջական գործունեութիւն։

Նենց այստեղ էլ հարկ է կտրականապես մերժել արաբ, հիմնականում մահմեդական հեղինակներին աշխատութիւններում շրջող այն միտումը, որը ալ-Աֆղանիին ամեն զեով արաբական ազգային-մշա-

կութային Զարթոնքի շարժման տվյալ պահի գազաթը դուրս բերելու համար նրա անմիջական գործակից Մ. Արզոյի, նաև Յ. Սանուի ու այլոց հետ Ա. Իսահակին ևս համարում է սեյլիդի շնչի ներքո «ձևավորված» (252, 120) «աշակերտ» (190, 226), միտում, որը, թեպետ փորքին չմեղմացած, արձագանք է գտել նաև սովետական արաբագիտութիւն էջերում (102, 37; 104, 23; 119, 59 և 142) և Կիւրաթահայ հեղինակների մոտ (93, 161)։

Թ՛՛՛՛ որ արաբ-մահմեդական Արզոն անգամ աֆղան սեյլիդի բառի բուն իմաստով ոչ թե «հացորդ աշակերտը», այլ համախոհ-աշակիցն էր միայն, Չեչյանի բառերով նրա «ընկերը» (156, հտ. 4, 279)։ Երեսունհինգամյա ալ-Աֆղանիի կողքին տասնինամյա Իսահակը, որ սեյլիդին տարեկից Մանուից տասնութ և Արզոյից էլ յոթ տարով երիտասարդ էր, աշակերտական միայն հասակ ուներ։ Լինելով եկվոր բրիտանացի, նա մովսիսական Մանուի հետ հասկանալիորեն Կահիրիի մահմեդական ալիմների միջավայրում պիտի աշխատեր սեյլիդ ալ-Աֆղանիի թե շեյխ Արբոյի համեմատութիւնը երկրորդ պլանի վրա մնալ։ Վերջ է վերջո Պրականութիւն ժողովի և «ալ-Քակազումի» պարտկույն, Իսահակը, ինչպես ընդգծել է կրակովսկին, «Փրանսիական հրապարակախոսութիւնը բոցն ու շերտութիւնը յուրացրած երիտասարդ էլ» (114, հտ. 3, 127)։ Եվ հետո եթե, ինչպես շեշտել է Կուտուբը, «մահմեդական մտղենիզմի ակունքների մաս կանգնած (եզրիտացի և եկվոր) մահմեդական մտավորականութիւն կհետքունում» բարձրացող ալ-Աֆղանիի «հասարակական ու քաղաքական ամենահրատապ հարցեր շուշափող դրույցները... կղերամատվորական շրջաններում և վտարանդիների մոտ զգալի ժողովրդականութիւն ձևը բերեցին» հատկապես 1878—1879 թթ. (113, 245—246), ապա առավել հավանական է, որ 1876—1877 թթ. ալ-Աֆղանիին, նաև Արզոյին ու մյուսներին իրենց Խուրի տանողը Մանուն և Իսահակն էին։

Բանն այն է, որ Մանուն իր գործունեութիւնը չէր սահմանափակել ու չէր էլ կարող սահմանափակել մասնավոր զաստատի թե թատերադիր-բեմարդի շախտատարների շրջանակներում և խորապես հետաքրքրվում էր ու պարուն հասարակական-քաղաքական կյանքով։ Եվ ոչ պատահաբար։ Իսախոյում իր ուսումնասցութիւնը ընթացքում նա ծանոթացել էր և հրապուրվել իտալական ժողովրդի XVIII դարավերջի միջև 1870 թ. շարունակված ազգային-ազատագրական շարժման Ռիտորչիմետտի (բառացի՝ Վերածնութիւն) ձախ-ընմկրատական թեկզարդափարախոսութիւնը, վերադարձին իր անմիջական շրջապատում

պրոպագանդելու համար հատկապես այդ թվի պարազոլուխ և տեսաբան Ջուզեպպե Մացցինիի (1805—1872) դեմոկրատական-հանրապետական գաղափարները՝ եզրպատկան պայմաններին պատշաճեցված։ Բացառված չէ, որ Սանտու եղած լինի նախաձեռնարկը ներկայտես սպաստանած մացցինիական հեղափոխականների հետ համագործակցության, ինչը որ փաստ է իսհական «Նրիտատարզ ներկայտեսի» շրջանակներում։ Դրա շնորհիվ էլ նա երիտասարդական որոշակի մի շրջանում համարվվել էր որպես երկրի բուրժուա-դեմոկրատական կարգերի ներքո, օտարերկրյա ամեն մի օտանգությունից զերծ պարբերու իրավունքի բարդողը (126, 253)։ 1870-ական թթ. նա մինչև իսկ ստեղծել էր իր նախադահույնական ներքո գործող դիտալուսավորական երկու խմբակներ՝ 1872 թ. «Մասֆիլ ալ-Թակագոստի» («Առաջադիմություն ակումբը») կամ «օթյակը», որ առնվազն իր անվամբ կրկնում էր մասունականները), իսկ ստանաձայնի կենտրոն «Ջամիյա աուհիբբ'ի-իմը» («Գիտության երկրպագուների ընկերություն»)։ Ավելին, 1874 թ. բազմաթիվ գրությունն ու ներդրական մտայնությունն ուսումնասիրելու նպատակով երկրորդ անգամ արտասահման ուղևորվելով՝ Հայրենիք վերադարձին նա նվիրվել էր «դարի ոգին եզրպատկան ժողովրդին ներարկելու գործին» (156, հտ. 2, 283)։ Հենց այդ ժամանակաշրջանում էլ Սանտու սերտ կապեր է հաստատել ալ-Աֆղանիի և Արզոյի հետ, որոնք Ֆրանսիայի ուսումնասիրող իր աշակերտների թվում էին։ Չբացառելով մասնիզական երկու գործիչների հայացքների այս կամ այն շափով ազդեցությունը Սանտի վրա, նաև շենք կարող բացառել փոքրաթվաբար նրա էլ ազդեցությունը՝ հատկապես բաժանել Գոլինիանի զեղումը։ Ե՛րբ Ֆրանսիայի ուսումնասիրող իր աշակերտների թվում հայտնվեցին ալ-Աֆղանին և Արզոն, Սանտուն անմիջապես փարզվեց ալ-Աֆղանիի գաղափարներին և ուսուցչին վերածվեց աշակերտի» (102, 42)։ Դի Թարբազին այս կապագցությունը գրել է, ալ-Աֆղանին և Արզոն Սանտի հետ «կապված էին սիրո կապով», «նա նրանց Ֆրանսիայի լեզու էր սովորեցնում» և «երեքով համաձայնության եկան հրատարակելու արարներն մի թերթ՝ մերկացնելու խղիվ Բամալիի գործունեությունը։ Եվ համաձայն եղան, որ թերթը զեկավարի Սանտուն ու իր հետ այն խմբագրին նաև երկու գործիչները» (169, հտ. 2, 283 և հտ. 3, 8)։

Գոլինիան ասանց որևէ կովանի նաև պնդել է, որ «աշակերտ» Սանտուն «համախում և ալ-Աֆղանիի դասախոսություններին ու գրույններին և ավելի ու ավելի հուսաբարվելով խղիվի բաղաբանություններից՝ հեռանում է իր նախկին հովանավորից, աստիճանաբար մերձե-

նում է ընդդիմադրության համարին» (102, 42)։ Իսկ ինչո՞ւ պնդել, եթե անալոգիան հոգեփոխող ազդակ է որոնվելու, Իսհակի ներգործության հովանակնությունները վրա, մասնավորապես որ այդ դեպքում կարելի է եթե ոչ շոշափելի, գոնե կոահելի կովան էլ գտնել։ Իսհակ-նակիաշյան «ալ-Հալուսի» դեմ խղիվի կատարանքից և Խալլաթի թատերախմբի արտասերունդ կարճ ժամանակ անց, 1876 թ. վերջերին և կամ 1877 թ. սկզբներին կատարանքի արժանացավ ու փակվեց նաև Սանտու թատերը, որը ներկայացրել էր թատերաբար «Հայրենիք և արատություն» փոխաբերվի կողմից նույնպես իրեն և իր սերունդը թիրախ դարձրած համարունդ պիեսը։ Զե՞ որ թատերական մոպսեական գործիչը շփման և ընդհանուր հայտարար գտնելու ավելի լայն եզրեր կարող էր ունենալ թատերական քրիստոնյա գործիչ, քան թե մասնիզական բարոյագիտների հետ և նրա «Հայրենիք և արատություն» պիեսի, քան թե ալ-Աֆղանիի հետ մասնում «Բնականաբար» պիեսի, քան թե ալ-Աֆղանիի հիմնականում հոգեոր-խաղհական մտորումների հետ։

Աֆղանի-Սանտու-Իսհակ կասեղամ շղթայի օղակներինց անկասկածելիորեն ավելի ներդրանակ ու որոշիչը Սանտու-Իսհակի գույզը մասունչին շախազանց կարևոր հիմք ենք համարում նույն՝ 1877 թ. երկու գործիչների համաժամանակա հրապարակախոսական գործունեության նվիրվելը, առաջինը «Արտ նազդարա գորհա» («Կապույտ ապակով ակնոց կրողը») և երկրորդը «Մըս» («Վերադարձ»), հաջորդ ապակով նաև «ալ-Թիբթարա» («Առեուտը») պարբերականների հրապարակումը, բայտ որում հենց այդ թերթերն են, որ մեզ թույլ են տալիս պրեզիդել, որ ալ-Աֆղանին, Արզոյի հետ միասին, ավելի շուտ Սանտուի և Իսհակի ուղեկիցն էր, քան թե ստանշորը։

Ի միջի այլոց Գոլինիան վերոհիշյալ երեք, նաև Սանտուի և Իսհակի հետագա թերթերն անվանել է «ալ-Աֆղանիի շրջանակի թերթեր» (102, 43)։ Չեռնապահ մնալով այս դեպքում Իսհակի անունն առաջին պլանը բաշելու փորձից, թեկուզ և դրան շատ ամուր հիմք է տալիս Իսհակի հրատարակախոսական ուղադրավ անցյալը, այդ թերթերի «ալ-Աֆղանիի շրջանակից» ավելի լայն ընդգրկմամբ մի այլ շրջանակի պատկանելը, այլալ դեպքում սեյլիդի ոչ թե ստանշորը, այլ առ առաջին մասնակից լինելը մասունչինու համար դի Թարբազիի մեզ ծանոթ վկայությունից հետո օգնության կանչներ նաև սկզբնաղբյուրներին բաշտանող Կրիմեյուել Հաստատելուց հետո, որ Սանտու «1874 թ. նորից եղավ Եվրոպայում և և Հայրենիք վերադարձին խոստ փոխեց իր հայացքը նախկին մեկնեսախի՝ խղիվ Բամալիի նկատմամբ», Կրիմեյին ավել-

լացրել է. «Յակոբ Սանուն մահմեդական նոր ընդդիմադրության այդ երկու լուսավորչալ առաջնորդների (ալ-Մֆղանիի և Արքոյի—Ն. Ն.) Հետ մտերմիկ զրույցների ընթացքում նրանց հակեց խզիվ Իսմայիլի բարակականության դեմ հասարակական կարծիք գարթնեցնելու Հտորին (Երեքով, ընդհանուր ուժերով)՝ երգիծական մի թերթիկ հրատարակելու միջոցով, ոչ թե զանգվածների համար զգվար (բժմեակից) դասական մեծած լեզվով, այլ՝ եզրպատական ասովակական թեթև խոսակցական կարբարտով, որը իրենց երգիծաթերթին ընթերցողներին ամենայն շրջաններին համար գերհասկանալի պիտի դարձներ» (116, 204):

1877 թ. մարտի 21-ին Սանուի խմբագրությանը Կահիրեում սկսեց լույս տեսնել «Արու նազդարա զարկա» տասներորակը, որը առաջին Հերթին հանդես էր գալիս Արևմուտքի քաղաքական և տնտեսական ազդեցության ուժեղացման դեմ, միաժամանակ քննադատելով որպես «թաղապետ» (շեյխի ալ-Նարա») հանդես բերվող խզիվի արտաքին և ֆինանսական քաղաքականությունը, որը դարձաւ էր բաց անում այդ ազդեցության առաջը ժողովրդական բառ ու բանով սպանել երգիծանքը պատճառ դարձավ, որ «մինչև իսկ Սանուին վերացնել տալու պատրաստ, այլ հարմար միջոց չգտնող» խզիվի կարգադրությունը՝ արտապարզ ժողովրդականություն վախելով թերթը 15-րդ համարից հետո վերջնականապես արգելվի և հրատարակվելը, որպես իտալական հուլիանոսարանի ռպաշտպանչալ» դատաստանից խուսափելով երրորդ արտադրում (169, հտ. 2, 284 և հտ. 3, 9): Ի դեպ, ինչպես ալ-Մֆղանին, այնպես էլ Արզոն փոխարարայի զայրույթից անմասն մնացրին, քանի որ հեռանստորեն հանդես չէին եկել իրենց իսկական ստորագրություններով:

Սանուն հաստատվեց Փարիզում և այնտեղ էլ 1877 թ. օգոստոսի 7-ից շարունակեց հրատարակել իր թերթը՝ «ալ-Մաշաթ Արու նազդարա զարկա» («Կապույտ ապակով աննցավորի ուղևորությունը») անվամբ (30 համար) և 1879 թ. մարտի 21-ից վերադաննալով սկզբնական անվան Ավելացնենք, որ խզիվական տան կամ անգլիական դիվանագիտության բողոքների հետևանքով հաճախ խափանվելով, Սանուի պարբերականը, մինչև 1910 թ. դեկտեմբերի 31-ին վերջնականապես փակուժը, հարկադրվեց վերերևալ նաև այլ՝ շուրջ մեկ տասնչորս տարբեր անուններով, ըստ որում 1886 թ.՝ «ալ-Սարաար ալ-Մաշաթի» տարբեր անվանումով կամ «ալ-Ռադր էֆիպիեհն» («Եզրպատական արշադր») անվամբ, արևելյան և արևմտյան ութ լեզուներով, այդ թվում հայերենով շարադրված նյութերով (169, հտ. 2, 254—257):

Իր հրատարակչին արարական հասարակայնության թե մշակույթի պատմաբաններին Սանու ազգանունից ավելի Արու նազդարա կեղծանվամբ ծանոթ դարձրած թերթն իր հակադեմ համատրեն պահպանել է «Եզրպատոր Էզրպատացիներին» լուղունքը: Շուրջ տասնհինգ հազար տպարանակով լույս տեսնող «Արու նազդարան» ուղին էր և գտել մշտնապես թափանցելու եզրպատու, արարածվել և լայն ունկնդրություն գտել մահմեդական Արևելքում, հսկայական դեր խաղացել միջնադարանա զանգվածների հասարակական-քաղաքական ճահախիցի գիտաստեղծության թարմ հոսանքներով խողովը-շարժելու և ավելի ու ավելի նոր հունի մեջ գցելու անկասկածից: Եվ հրատարակչին ամենայն իրավունք էր ունեցել պնդելու, որ «կառավարողների ճնշման ու բռնակալության վրա բացեց ժողովրդի աչքերը. ֆելլախի գարթնեցրեց իր անզգայնությունից և իր իրավունքների ու ուժի գիտակցմամբ բերեց» (254, 137):

Ավելի քան անհրամեշտ է ընդգծել, որ Սանուն մշտապես հանդես է եկել որպես Արևելքում եվրոպական տերությունների գաղութային տիրապետության ծավալման դեմ պայքարում արևելյան, այդ թվում առաջին Հերթին մահմեդական բուր ժողովուրդների միասնականացման շատազուլ: Եվ սակայն նրա բարոյք արամագծորեն հեռու է եղել Պանիսլամականության հետ որևէ եզր ունենալուց և Օսմանականությունն անգամ չի բնորոշել որպես գաղութարարական տիրապետության այլընտրանք: Սանուն արևելյան ամեն մի մահմեդական երկրի ու ժողովրդի, այդ թվում եզրպատական արար ժողովրդի համար ազգային անկախության ու զերիշխան պետականության և ինքնուրույն զարգացման անկապտելի իրավունք է նախատեսել: Այդպես լինելով հանդիս հարաբերելյան մի շարք միապետների, որոնք նախես համապակից հարաբերության թույլ ներկրամասերի նկատմամբ միշտ էլ սուր ախորժակներ են ունեցել, առաջին Հերթին Արզուլ Համիդ սուլթանն ու Իրանի շահը, փորձել են սիրաշահել և իրենց կողմ հրապուրել մեծազգային հրատարակատեսին և ժողովրդական երգիծարանին: Երգիծարանից Արուս-Էլի-թի II-ը 1901 թ. մինչև Գիթոն զեալով հատուկ այցելություն է տվել Սանուին, ջանալով նրան համոզել, որ հայերենի վերադառանա, սակայն անկաշառ Արու նազդարան մինչև մահ մնացել է անդրդիլի, որ ծեղրության զիջելով միայն ու միայն արևմտյան թե արևելյան ուղին քան մեկ տասնչորս պետական շքանշաններ ընդունելու հարցում (169, հտ. 2, 281—286):

Արու նազդարայի ամբողջական դիմանկարը, իր պարբերականներին հատկապես վաղ շրջանի հավաքածուների անգլոյնություն հետևանքով,

առ այսօր մնում է արարագիտության համար դժվարմատչելի գործ։ Այնուամենայնիվ այն բիւն էլ, որ հայտնի է, թույլ է տալիս Սանտին առաջնակարգ տեղ վերապահել արարական ազգային-մշակութային շարժումների գործիչների շարքում։

Սանտի և նրա «Մերո նազդարայի» եղիպտական հասարակական կյանքի հեռացումը «վաթսհի» շարժման համար զգալի կորուստ էր, անշուշտ։ Եվ սակայն այդ կորուստն անդարձանելի չէր լինելու շնորհիվ այն իրողության, որ ասպարեղում էր մնում Իսահակ 1877 թ. հուլիսի սկզբներին Կահիրեում լույս տեսնել սկսած «Մբար» շաբաթաթերթը, որին 1878 թ. փետրվարի 15-ին Ալեքսանդրիայից արձագանքելու էր նմանապես Իսահակին եղող առևտրատեսեսական ու քաղաքական «այ-Քիջբարա» օրաթերթը։

Եղիպտական ազգային շարժման առաջին իսկական բուրաններն եղող Իսահակյան պարբերականներին վերաբերյալ արաբագիտական գրահանութան էջերում անդժովել են մի քանի շփոթություններ, որոնց ազդույթը մասամբ առավել խոշոր գրապահոցներում իսկ ավելի վեր-վերի ժողովածուների խիստ անկատարությունն է։ Այդ և պատճառը, որ առավել զգալի թյուրմտացություններ կենտրոնացած են հարաբերարար երկարակյաց և մի քանի անգամ անվանափոխված «Մբարի» շուրջ, սկսած այն հաստատումից, որ պարբերականն իբր ոչ թե Իսահակի, այլ նակկաշի հրատարակությունն է եղել (102, 32)։ Այս թյուրմտացությունից էլ բոտ ինքնաբ ընկել է երկրորդը. եթե հիմնականում Կահիրեում սարգոլ ու գործող Իսահակը չէ հենց Կահիրեում էլ սկզբնափոխված «Մբարի» հրատարակիչը, ապա նա առավել ևս հիմնադիրն ու գլխավոր խմբագիրը չէ «այ-Քիջբարայի», որը Ալեքսանդրիայում է լույս տեսել, իսկ այդ բողաքում ապրում և աշխատում էր նակկաշը...

Սա առավել հեշտ փարսախի թյուրմտացությունն է, քանի որ ժամանակակիցներից Ջիզանը հաստատելով արձանագրել է, որ նակկաշը պարզապես «ընկերակցեց Աղիբին խմբագրելու այն թերթերը, որ Իսահակը լույս ընծայեց Կահիրեում և Ալեքսանդրիայում» (156, հտ. 4, 260)։ Նույնպես ժամանակակից դի Քարրազին, վկայակոչելով եղբորը Աունին, ավելի հաստատելով հաստատել է, որ Իսահակը «Մբարը» մեկնակն է նախաձեռնել Կահիրեում, այն էլ այն ժամանակ, երբ «բողաքում ըսան ֆարսից ավելի չունեն» և որ մի կարճ ժամանակ անց «թերթի գրավարները տեղափոխեց Ալեքսանդրիա, որտեղ վարչական և խմբագրական գործին մասնակից էր լինում Սելիմ նակկաշը» (169, հտ. 2, 107)։ Դի Քարրազին մի այլ կապակցությամբ հարկ է համարել կրկնել, որ

Իսահակը «Մբարը» Կահիրեում հիմնադրել է այն ժամանակ, երբ նակկաշն Ալեքսանդրիայում էր, իսկ այնուհետև թերթը տեղափոխել է Ալեքսանդրիա, որը արտասահմանյան «լուրերի սկզբնադրություններն ավելի մտոտի էր» և որտեղ էլ նակկաշն սկսել է համազործակցել իր վաղեմի ընկերոջ (169, հտ. 3, 13)։

Ինչ խոսք, որ ավելի լուրջ և սկզբունքային նշանակություն ունի այն շփոթությունը, որ Սանտի պարբերականի հետ Իսահակիններն էլ են եղել են «այ-Աֆղանի շրջանակի թերթեր» (102, 42), որ ինչպես «Մբարը», այնպես էլ «այ-Քիջբարան» «պարզազանգում էին այ-Աֆղանի ուսմունքը», որ «հասկապես առաջին կանոնավորարար հրատարակում էր նրա դասախոսությունները» (102, 33)։

Այս շփոթության համար անուցիչ հոգ են դարձել, անկասկած, այ-Մախզումիի հետևյալ առղերը. «Ալ-Աֆղանին հեռացավ խղիվի մեջիսից և իր ծրագրի զործնականացման հետամտեց մատենական օբյեկտում։ Արտասանում էր նաև, որոնք զարթնեցնում էին քնածներին ու ցնցում թմբրածներին, որոնք երկշտին արի էին դարձնում և վախկոտանին՝ հանդուգն առյուծ։ Նա իր աշակերտներին և համախոհներին հանձնարարեց հրապարակայնորեն քացահայտել երկրի և եգիպտացիներին ոտնահարված իրավունքները։ Եվ առաջին զործներն եղան սիրիացիները՝ ողբալցյալ Ա. Իսահակի գլխավորությամբ։ Դրանից հետո ազգային-զղազփարական շարժումն իր սկիզբն առավ, կառավարություն սկսեց զղոշանալ, ողորկել հայրենասերներին, բարի խոստումներ տալ ժողողորդին, նույնիսկ երեսփոխանական ժողովի սանդղման խոստում՝ եթե ժողովուրդը հանդուսություն պահպանի և խիստ պահանջկոտ լինի ազգային հարցում» (25, 36)։

Եղիպտական մամուլի պատմագիրներից Սամի Աղիզի հետ Ալլուշն էլ է հաստատել, որ այ-Աֆղանին «իբ մեքնավորներին խորհուրդ էր տալիս որպես ասպարեզ մամուլն ընտրել և իրենց ուժերը նրան նվիրարելը»։ «Որպեսզի օգնեն իրեն քացահայտելու իր մտքերն ընդդեմ հետամնացության, բռնության ու թշնամու», որ Իսահակի «պատրաստականությունն ու կարողությունը» տեսնելով նրան էլ է նույն խորհուրդը ավել և նույնիսկ օժանդակել արտոնություն ձեռք բերելու գործում։ Եվ սակայն եթե այդ ու այլ «գործնական» փաստերից «տեսական» կորահանդում կատարելը, ինչպես ցու արել է Ալլուշը՝ պնդելով, որ այ-Աֆղանին է իսահակյան պարբերականներին «ողջին զծել» (21, 10—12), արտաֆղանիական «հղինակներին ղեկարում հասկանալի է ու բուռնատերի, ապա սովետական արարագետի ղեկարում սկզբնադրություն-

րին անոխազն անբննադատ մտեցման հետևանքն էլ եմ հետո, թո՛ղ որ այլ-Մախդումին էլ սկամա վազերագրել է եզրպտական ազգային շարժման հրապարակայնորեն կյանքի կոչման հարցում Իսհակի առաջնայնությունը, վերջին հաշվով արարական պատմագրությունն ի՛նչն էլ ներկայացրել որպես այլ-Աֆղանի կողմից Իսհակի թերթերի համար «գծված ուղի»: Ըստ Ալլուշի, նրանք «այլ-Աֆղանիի գծած ուղիով» ընթանալով՝ «շտատգովիլ են խորհրդարանականությունն ընդդեմ բռնակալությունն», «տարածել են ֆրանսիական հեղափոխության գաղափարները» և վերջապես «բուռն բննադատել են բրիտանական քաղաքականությունը» (21, 12): Կարթը շինք զգում ծանրանալու արարական գրականության թև լիրանանյան հրապարակախոսության պատմությունից հանրահայտ այն իրողությունը, որ «աֆղանիական ուղու» թվարկված առաջին երկու արահետները մյուս Իսհակի հաստատուն կանգնած է եղել զիտ Բեյբուլում, «ֆրանկությունն ծաղիկը» ընկերության նախագահությունն ու «այլ-Քակազդումի» խմբագրապետությունը վարած օրերին, իսկ երրորդ արահետն էլ հենց այն էր, որի մյուս կրաչուպիկու բառերով «ֆրանսիական հրապարակախոսության բոցն ու շերտությունը յուրացրած երիտասարդ» Իսհակի ինք էլ անկասկած ղեկավարել սեյլիդի առաջին քայլերը (114, հտ. 3, 127):

Չի կարելի կասկածել, որ Իսհակն է իր թերթերում այլ-Մախդումիի նշած «ազգային-գաղափարական», այն է՝ հասարակական-քաղաքական որոշակի վարքագիծն ու կեցվածքը սամանել և այլ-Աֆղանիի դրանց համահնչուն հողվածներով երբեմնակի աշխատակցություն է բերել, այն էլ «Մարտ» Ալեքսանդրիա տեղափոխումից հետո, ինչպես որոշակիորեն մասնանշված է մատենագիտական-տեղեկատու գրականության մեջ (169, հտ. 3, 54—55): Ի միջ այլոց, արարական մամուլի պատմարանը հենվել է ժամանակակիցներից Ս. Անհուրիի այն վկայությանը, որ Իսհակին ու նրա անմիջական աջակից նակիպաշին խմբագրման գործում նախ և առաջ օգնում էին սիրիացիներ Զիրբախի Մհալլան և Հունելյն Բին Նիմաթալլա Խուրին, ապա և այլ-Աֆղանիի եզրպտացի համախոսներից Մ. Արզոն և Թ. այլ-Լիզանին: Այս կապակցությամբ ավելացնենք, որ ըստ Ալլուշի սեյլիդի առաջին հողվածը «Մարտ» էջերում տեղ է գտել 1879 թ. փետրվարի 4-ին, թերթի երկրորդ տարեշրջանի 33-րդ համարում, իսկ Արզոնի առաջին հողվածը, ուսման և արհեստի օգտավետության վերաբերյալ, նույնիսկ ավելի ուշ՝ 1879 թ. հունիսի 5-ին (21, 11):

Ինչ խոսք, որ այլ-Աֆղանին «Մարտ» թեկուզ և ուշ շրջանի, բուրբ զեպերում կարևոր աշխատակիցներից է եղել, սակայն այդ աշխատակցությունն այնքան հաճախազեպ ու քանակականորեն այնքան զգալի չի եղել, որպեսզի որոշի որակ դասնար: Ինչպես որի է հայտարարան, «թերթում երբեմն միայն լավում էր աֆղան քարոզչի ուսմունքի արձագանքը» (178, 73): Այլ-Աֆղանին ավելի շատ հանդես է եկել ոչ թե իր իսկական անունով, այլ՝ Մուզհիր Բին Ուազզահ՝ ժամկանունով, թեպես ավյանները խոսում են այն մասին, որ հողվածագրի ինքնությունն անհայտ չի եղել գոնե վերնաշրջանային քննորոշողների համար: Այսպես, օրինակ, վկայված է, որ այլ-Աֆղանիի առավել ազդեկատարայն երկու հողվածները («Արևելյան պետություններն ու նրանց տեսակները» և «Բացահայտման օգին»), ճիշտ է, օգնել են եզրպտական մահմեդական մտավորականության շրջանում թերթի հեղինակության բարձրացման, սակայն նույնքան հաշակ են բերել իրենց հեղինակին, մասնավանդ արտասահմանյան քաղաքական շրջաններում, րանի որ Գլադստոնը, հարկադրվելով անդունյան մամուլում հանդես գալ «Մարտ» աշխատակցի հակաքրիստոմական մեղադրանքների դեմ, այլ-Աֆղանիին ընդունել է որպես «Արևելյան ուղեմայի առաջնորդներից մեկը» (169, հտ. 3, 13):

Համեմատյան զեպս «Մարտ» էջերում բուրբ աշխատակիցներից բարձր կանդնած է եղել քաներկուամյա խմբագիր-հրատարակչի անունն ու հեղինակությունը: Գի Քարբազիի հավաստմամբ թերթը հուշակված է եղել այն իրողությամբ, որ Իսհակը թեպես «հասակով պատանի էր, բայց կարճես աճելի ապրիք ունեցր» և մի քանի անում «նրա թերթն այնքան ընթիցող է շահեց, որքան ուրիշ թերթեր տարեների ընթացքում չեն ապահովում» (169, հտ. 3, 13):

Մատենաշինք էս մի հանգամանք: Ընդգծելով, որ Իսհակը ծնվել է Եզգախոսությամբ կաթոլիկ ոչ հարուստ աստիճանավորի ընտանիքում, Գոլիերինան լուրջան է մատենել այդ աստիճանավորի ազգային պատկանությունները (102, 32): Երևույթապես անմեղ այդ մտացունը բուսկոմիան զարմանալի էլ Բանն այն է, որ հեղինակին արարական հրապարակախոսության նպիլով իր մենագրության էջերում ներկայացնելով ութ հրապարակախոսների, որոնցից չորսը ծագումով արաբ չեն և ինամբով շեշտելով, որ Յակոբ Սանուն «հրեա ընտանիքից է», Ուալի ուլ-Գին եղենք՝ «Թուրք ընտանիքից», իսկ Քասեմ Ամիրը՝ «բուրգ իշխանի թոռ» (102, 41, 69 և 75), միայն շարքորդի՝ Իսհակի հայ ընտանիքից լինելն է մոռացել, այն էլ այն զեպերում, երբ իր ձեռքի տակ եղած սեղանազրյուրները, որպես կանոն շրջանցելով մյուս երեքի ծագման հարցը,

Ի զիպ «Երիտասարդ եգիպտոս» կազմակերպության հարցում մի թյուրիմացություն էլ կապված է եգիպտական մասնեղական մտավորականության 1870-ական թթ. երկրորդ կեսին ասպարեզ իջած և հետագայում «վաթնաթի» շարժման դիմադրանքում տեղ գրավելիք սերնդի առավել առաջավոր ներկայացուցիչ Նեղիմի անվան հետ:

Անկասկածելի համարելով այն, որ ալ-Աֆղանին պատանի Նեղիմի հասարակական-բաղադրական հայացքների ձևավորման վրա իր անուրախալի դրոշմն է թողել, հարկ է ալեկացնել, որ այդ հայացքների առավել կամ նվազ աշխարհականացման ու զեպի ազդային ու մշակութային Զարթոնքի շարժում նպատակադրման գործում իր քայահայտ զերն է ունեցել իսհակյան մամուլը, որը, սկսած «Մարտից» ու «ալ-Թիջջար-ից» մինչև «Մարտ ալ-Ֆաթավ», իր էջերը կանոնավորաբար բացել է Նեղիմի լուսավորական թոթովանքների առաջ (96, 44): Նույնքան քայահայտ պիտի համարել և այն զերն, որ այդ թոթովանքներին ազդային հնչեղ շեշտ տալու գործում խաղացել է իսհակյան «Երիտասարդ եգիպտոս» կազմակերպությունը, որին Նեղիմն անդամացնել է հիմնադրման օրից: Ի միջի այլոց այդ զերն այնքան քայահայտ է եղել, որ Թաթմաշը Նեղիմին ներկայացրել է որպես «Մարտ ալ-Ֆաթավի» առաջին խմբագիր (126, 253), մինչև Չեռնովսկայան թյուրիմացությունը խորացրել է Նեղիմի գարնանից վերթի «հիմնադիր, հրատարակիչ և խմբագիր» (142, 46):

Լեինը գրելով, որ «Երիտասարդ եգիպտոս» կազմակերպությունը «չդիվի Իսմայիլի բուժատիրության զեմ, հանուն սահմանադրության և երկրում ամբողջ կյանքի վերակառուցման» հանդես եկող «ընդհատակյա խմբակ» էր, ավելացրել է. «Սակայն դավադրական գործունեությունը անհասկանալի էր Նեղիմի համոզմունքների հետ ու նա դուրս եկավ խմբակից, որը շուտով բախտվեց» (119, 165): Ալ-Սադիկ իր հեթիմն նշել է, որ Նեղիմը ժողովրդական զանգվածի հետ իր կապերն ամրապնդելու նկատառումով է շուտով դադարեցրել իր անդամակցությունը իսմայիլի (160, 111): Ավելին ենք, որ Լեինը 1879 տարով թվագրելով իսհակյան կազմակերպության Նեղիմի կարճատև անդամակցությունը, շարունակել է նա անմիջապես «հարեց եգիպտոսի լուսավորական առաջին կազմակերպությունը՝ Իսլամական բարեփոխական ընկերության» (119, 165), ըստ որում Դուլիհիան «լուսավորության կողմնակից երևելի հրատարակախոսների և հասարակական գործչների» համախմբող այդ ընկերության՝ «Մականեստի» ստեղծման նախաձեռնությունն է իրավամբ տվել Նեղիմին (102, 44):

Դժվար էլ նկատել, որ Լեինի համար Նեղիմի «հակադավադրականությունը», իսկ ալ-Սադիկի համար՝ զեպի ժողովրդորդ զնալու միտումը, որպես իսհակականներից խզվելու հիմնապատճառներ, փաստորեն արձանագրված են որպես դրական զեմահատականներ և «Մարտ ալ-Ֆաթավ»—«Մականեստ» լուսային համեմատությունն էլ «օգուտ առաջինի չի կատարվել բնավ: Մինչդեռ Նեղիմի՝ իսհակականներից խզվելու իսկական պատճառը այլ է եղել և այն եգիպտացի առաջադեմ պատմաբան Աբդ ալ-Սալեբը թեկուզ թուոցիկ բացահայտել է, գրելով, որ 1879 թ. ապրիլին «բազաբական-կրոնական սուր տարածաշունթյունների հետևանքով» «Մարտ ալ-Ֆաթավ» կազմակերպության շարքերում պատակտում է առաջացել. Նեղիմն ու «Երիտասարդ եգիպտոսին» անդամակցող մյուս փոքրամիթվ մասնեղականները, որոնք ոչ այնքան մեացիներական «Երիտասարդ Իսլամ» կազմակերպություն, որքան «Նոր օսմաններին» հայացքներից էին նեղշելվում, զորս են եկել իսհակյան բաղադրական կազմակերպություններից և ապրիլի 18-ին հիմնադրել մասնեղական «Մականեստը» (192, 440):

Եթև վերհիշենք, որ վճառակառության հողի վրա ալ-Աֆղանիից դրժգո՝ Իսհակն ևս նրա հետևողությունը էլ Նեղիմը սեյիդի մասնական օթյակից խզվելով էին փաստորեն միմյանց գտել «Երիտասարդ եգիպտոսի» հեղափոխական միջավայրում և որ 1879 թ. պարսակը «վաթնաթի» Նորաստեղծվող կուսակցությունն ինչպես բաղադրացիական, այնպես էլ զինվորական թեկի խզիվ թառափերի հետ իր ինքրաշնչությունն պատճառով «բահամարված» ալ-Աֆղանին փաստորեն չհարեց ազգային ճամբարի առաջին «ալ-Լաիհային», այսպե հասկանալի կզատվ, որ Նեղիմն ու իր մասնեղական ընկեր-համախոհները ալ-Աֆղանիին լեին ոչ հետադիմական, այսպե անվզեց պահպանողական և անպայման ուսյթան-խալիֆի նկատմամբ բարոյացակամ հայացքների ոլորտը վերընկնելով են խզվել իսհակյան կազմակերպությունից, հետևաբար և այն կազմակերպությունը՝ «Մականեստը», որում խմբվել են, չէր խոթը լի-ենել «եգիպտական առաջին լուսավորական», մասնավորապես լեին խոթը գեմ է մեծատառ Լուսավորականության մասին: Բոլոր զեպերում Իսհակից Նեղիմի խզումը չի կարելի շատ էլ խորը և վերքնական համարել թեկուզ էլեկելով միայն այն իրողությունից, որ Իսլամական բարեփոխական ընկերության կանոնադրությունը գրողվել է նույն 1879 թ. հրատարակվել է հենց Իսհակի «Մարտի» ալեքսանդրյան տպարանում (159, 2012):

Նախ բան առաջ գնայն սաներ, նաև, որ ինչպես նեղիմին, այնպես էլ նրա ավագ ընկեր Աբդոլայի ընկերային ու Հասարակական գործունեության մեղոց խթանների թվում այ-Աֆղանի և սիրիական անհոգալականների հետ շփումի կողքին հարկ է անպայման ընդգծել օսմանական իրականության անզորագործը: Ըստ որում արարական մասնեղական հասարակության կյանքում թուրքական միջավայրում արևանազգոված մտավոր-մշակութային թևեղող սահմանափակ տեղաշարժերի արձագանքն ու կրկնօրինակումը ոչ մի ղեկավարում գարմանայի չհամարվելով, պետք է ընդգունվին որպես օրինակական:

Հարուստ գյուղացու որդի, Աբդոն այ-Ազհարի փայլուն սաներից էր և 1874 թ. արդեն իսկ հրատարակել էր Ալլահի գոյության աշխարհում միակ ռեալականությունը լինելը փաստարկող «Ուղիներ» երկը, երբ հանդիպեց այ-Աֆղանին և միասին ճայացրեցին «Նեղհետն անցում կատարեց ղեպի Իսլամի բարենորոգման գիրքերը Այդ գիրքերից էլ 1876 թ. Քաջապաղի ղեպի «այ-Ահմադուն» նա հրատարակեց Արեվիկե և Արևմուտքի մշակութային փոխներգործման հարցին նվիրված ընդարձակ մի հոդվածաշար: Որքան աֆղան սելյիդի, նույնքան և ավելի սիրիական նահաջականների ազդեցությամբ շարագրված այդ հոդվածաշարում Աբդոն իր համաներկարացիների հիշեցնում էր, որ Եգիպտոսը նեազարում եղել է մեծագույն ու ամենաբաղաճաբարկրթյալ պետություններից մեկը և որ ժամանակն է վերածնելու իրենց երկրի փառահեղ անցյալը: Նմանօրինակ վերածնության համար տե՛հրածնա է հենվել նվորական մամանականից բաղաբաղկաբութային վրա, որի հիմքը վերջին հաշվով արևելյանն է: Հեղինակն օփոստանք էր հայտնում, որ երկրի բաղաբաղան թն մտավոր իշխանադրուրերը ներփակված են անստեղի ինքնազոհության պատյանում, խորքում են գրականության ու հրատարակախոսության առաջնիքացից, գիտության ու փիլիսոփայության նվաճումներից և շին զգում, որ հետամնաց Եգիպտոսն ավելի ու ավելի է ենթարկվում օտարերկրացիների (102, 24—25):

1877 թ. այ-Ազհարում իր ուսումնասիրությունն ավարտած Աբդոն այ-Աֆղանին միջոցով կապվեց իսահական մամուլին ու նոր թափ հազորեց իր հրատարակախոսական-լուսավորչական առաքելության: Դուրիմուն իրավամբ մատնանշելով, որ կրոնափիլիսոփայական նրա պատկերացումները, սոցիալական և քաղաքական առաջնիքացի վերաբերյալ նրա մտքերն անխզվիթերն կապված էին ժողովրդի լուսավորման անհրաժեշտության գաղափարի հետ, այսպես է բնութագրել իսահական գործչին. «Աբդոն ընդգծում էր, որ Իսլամն այն կրոնն է, որ

գիժում է անում մարդկային բանականության և զրա համար էլ իսահական հավատացյալը պետք է հասկանա հավատքի ուսմունքի հիմքերը, նրա այս կամ այն պահանջի միաբեր: Անզետի ազոթքը ոչինչ արժի,—ասում էր նա և ժողովրդի շրջանում կրոնական գիտելիքների տարածման (հասկանալի է՝ մողեռնիցի օգով) անհրաժեշտությունը կերականցնելով, ապացուցում էր, որ դարոցների կատուցումը ավելի կարևոր է, քան մզկիթները: Իսահական հավատացյալի գլխավորագույն առաջադրանքներից մեկը նա տեսնում էր այն բանում, որ մարդիկ, ովքեր ընթանում են ճիշտ ուղիով, ուղղեն մոլորյալներին, իսկ գիտունները սովորեցնեն անգետներին: Լուսավորությունը,—հաստատում էր Աբդոն,—պետք է նպաստի մասնեղական միասնության և օրինական կառավարման գաղափարների տարածման, պետք է ոչնչացնի սեռահավատությունը և հետազոտական հասարակական ինստիտուտները, կուլված է ժողովուրդների մոտ դաստիարակելու վերածնության կամբ, այլ խոթրով լուսավորությունը ղեպի առաջընթաց գլխավոր ուղին է» (102, 27):

Աբդոյին իսահականության և ընդհանրապես մասնեղական լուսավորականության հանգեցնող ուղիները որոնելիս չի կարելի աչքբող անել Թաշքի Թիգայի այն վկայությունը, որ ապագա շեյխը այ-Ազհարում իր ուսումնասիրության սկզբում պոլսական ռիվալի անգամ ուսանողների օգնությամբ օսմաներեն սովորելով, կարդում էր նոր օսմանական «Մուխրիթ», «Հուրիթիթ», «Իրթիթ» և այլ թերթերի Կահիրե հասցով համարները, ըստ որում հատուկ ուշադրություն էր դարձնում Ալի Սուավիի հոդվածներին: Ալլահ ու շարիաթ, Ալլահի կամքի կատարածու միայնակ ու վեղիթներ և շարիաթի պահպան ուլեմա, նախասկզբնական մարբամարու Իսլամ ու նրա Հուրանի, սուննայի ու շարիաթի վրա հիմնված իդարեթ-ի մեշեդեթ՝ փորձրգակցական վաղալկառավարում: Ե՛հա այն սկզբունքները, որ փոշահարվում էին Սուավիի կողմից (105, 99—104; 249, 373—374): «Մուխրիթ» շուրջ մի տարվա (1867—1868 թթ.) նյութերի ուսումնասիրությամբ ժելյալագովը հանգեղ է հետևյալ եզրակացուցում: Սուավին ճառացնորգում էր այն համոզմունքով, որ նախասկզբնական Իսլամը զերազանցությունն ունի կրոնական մյուս բոլոր սխառմաների, նախ և առաջ քրիստոնեության նկատմամբ, որ «իշմայի սկզբունքն առաջ բաշող Իսլամն ապահովում է առավել արգարացի պետականության ստեղծումը և բարձրելու ու խոնարհների իրավահավասարությունը շարիաթից է բխում», ավելի ճնշուց իշմայն ապահովում է նաև տեսնություն վրա վերահսկողություն:

նր և Իսլամը, որպես ճշմարտացի կրոն, ընդգնում է գիտելիքների հո-
րիզոնը» (105, 109):

Հասկանալի է, որ Սուտվիի այգօրինակ հոգիվածները, ինչպես և
1870-ական թթ. սկզբներին «Բրբրեթի» էջերից «Իսլամի միավորման»
կենսական անհրաժեշտության վերաբերյալ Ն. Քեմալի կոչերը, ընդ-
հանրապես Օսմանյան կայսրության շրջանակներում ու նրա շուրջ
ստեղծված բոլորք իրադրությունը կարող էին մտահուզել երիտասարդ
Արդոշին ու շարժել նրա պրպոտուն միտքը: Հասկանալի է, նաև, որ աչը
ուղղությամբ անկասկած խիստ ներգործուն եղած պիտի լինեն այ-Աֆ-
ղանիի բարձրաձայն մտորումներն էլ, որոնք մի տասնամյակ անց իր
խկ որոշակի ներգրմամբ կտա ու ավարտուն քաղաքական ուսմունքի
էին վերածվելու՝ հանձին սեյյիդին վերջնականապես զգիտելիք Պանիս-
լամականության:

Եվ սակայն տվյալ պահին տեղիվազն նույնքան ներգործուն պետք
է եղած լինի նաև Արդոշի կողմից հաստատ գիտակցումն այն իրողու-
թյան, որ եզրիպտական միջավայրում սփրիական նահաջականներից զոր-
ծունեությունը, թևկուղ և բոտ էուլթյան ոչ թե ինչ որ երկրամասային,
այլ համաարարական նահաջային նպատակավորված, վերջին հաշվով
տեսանելիորեն դրսևորում էր իր «սփրիական-քրիստոնեական» առանձ-
նահատուկ երանգները: Այդ երանգները, սուային հերթին ազգային-
մշակութային, ուրեմն աշխարհիկ վերածնության շեշտադրումը, եզրիպ-
տական հասարակական կարծիքի վրա իրենց ներգործություն ունեւն
խոկ, չէին կարող շտահուզել Արդոշի տեղի ալիմին ու նրան շնդել հե-
տևորներով հանդերձ վերջ էր վերջը միախառնվելու «վաթանի» շարժ-
ման և որպես տեսարան կանդիկելով նրա գլխին՝ վաթանիականության
տալու գերազանցապես հոգևոր-կրոնական երանգավորում, ստեղծազն
զարթնած հասարակական կարծիքի ստաշ րացելու մահճեղանկան վերա-
ծերություն հուն, ուղվազովից հասարակական-քաղաքական տեղաշար-
ժերը տանելու Իսլամի նորացման և ամրասելիման ուղիով:

Օսմանյան իրականություն անդրադարձը Արդոշից ոչ սակավ հաս-
տատելի է նաև նեղիմի դեպքում:

1870-ական թվականների սկզբներից, «նոր օսմանների» և հաս-
կապես Ն. Քեմալի շանքերով պանիսլամական գաղափարների աշխույժ
պրոպագանդման ու տարածման պայմաններում (249, 61, 204 և 332)
Պլուրի թուրքական միջավայրում ստեղծված «Իսլամական երկրների
աշխարհացրության ուսումնասիրման ընկերություն», «Իսլամական լու-
սավորական ընկերություն» և պանիսլամական մյուս կազմակերպու-

թյունների օրինակով արաբական երկրամասերի կենտրոններում ծնունդ
էին առնում համանման ընկերություններ: Այդպիսի մի ընկերություն էր
նաև այ-Աֆղանիի օրնությունամբ և Հ. այ-Շամսի գործակցությամբ նե-
ղիմի դեռ 1878 թ. Ալեքսանդրիայում հիմնադրած Իսլամական բարե-
գործական նկրտումների ընկերությունը՝ «Մակասուր»: Այն իրոք էլ
համարյա պատանենահանաված էր 1864 թ. Պլուսում ստեղծված «Զեմի-
համարյա պատանենահանաված էր 1864 թ. Պլուսում ստեղծված «Զեմի-
ն-թի թիտորսի-ի իսլամիի» վրա, որը մահճեղանկան արհեստավոր-
ների և մանր առևտրականների երեխաների համար թուրքական առա-
նգանքի «աշխարհիկ» մասնավոր պարոնները բացելուց հետո, 1873 թ. հիմ-
նականում որբերի համար բացել էր նաև «Գար ուլ-շիֆակա» լիցեն,
դասագրքերից բացի հրատարակում էր «Մեքահե-ի իմիյե» («Դիտա-
դասագրքերից բացի հրատարակում էր «Մեքահե-ի իմիյե» («Դիտա-
կան ասուլիսներ») հանդեսը, «Զեմեթ» («Պայտոսակ») պարոնական թեր-
թեքներ: Ավելացնենք, որ Արդուշի Համիդի գահակալությունից հետո «Զե-
մեթ» մեջ կերտվել էր Պանիսլամականության գիտավոր գորակենտրոնի
(105, 85), որ աշխույժ կապեր էր պահպանում Դամասկոսի, Բաղդադի,
Թեյրուքի, Կահիրեի և արաբական այլ խոշոր կենտրոնների մահճեղա-
կան մտավորականություն հետ:

Նեղիմի և ընկերների «Մակասուր», թևկուղ և առաջադրում էր
ուսում ու լուսավորություն տարածել և երիտասարդությունը վարակել
լուսավորության ոգով՝ որպեսզի միտքը բարձրանա ու բարբերը տղի-
քություն կղտուր մաքրվեն» (102, 44), համեմայն դեպ աշխարհուղ չէր
ստեղծ ժողովրդի շրջանում ուսման ծավալման գուղընթաց «Իսլամա-
կան միանություն ողին տարածելու» առաջադրանքը ևս (119, 165):
«Մակասուրին» կից ստեղծված պարոնում, որտեղ աղքատ ու որս երե-
խաները ձրի «աշխարհիկ» ուսում էին ստանում, նեղիմ գրասովան-
լում էր գրականություն և ճարտասանություն, կազմակերպում դասա-
լուսական հավաքույթներ և թատերական ներկայացումներ, բոտ որում
բեմ էր հանում իր իսկ հեղինակած պիեսները՝ «Չարիներ», «Աքարներ»
ու մյուս պիեսների խորագրերն իսկ մեկ թավարար հիմք են տալիս
պնդելու, որ թևկուղ համամահճեղանկան եղբայրության բարոյով հան-
դես եկող և Իսլամը համախմբման հիմնական շաղակա զավառող նե-
ղիմը շանում էր գլուխ բերել նաև հայրենասիրական առաքելություն և
եզրիպտացիների շրջանում դաստարակել ազգային զգացմունքներ: Ինչ-
պես իր մյուս, այնպես էլ հատկապես «այ-Վաթան» պիեսում նա զա-
սուպարտում էր եզրիպտական հասարակության հիմնական գրասովոր-
գրի՝ աստիճանավոր ազնվականության, մանր ու խոշոր առևտրական-
ություն, արհեստավորների և գյուղացիության, անտարբերությունը

«մայր Վաթանի» կարիքների ու պահանջումներների նկատմամբ (102, 48):

Այս բոլորից բացառակապես չի կարող բխել այն եզրակացություններ, որ այլ-Աֆղանին է հիմնադրել «Մբար այլ-Ֆաթավթ» կազմակերպությունը՝ իր ժամանակն օթյակի «Վաթանի անկախ արևազարթյալան» վերածման զուգընթաց, ինչպես պնդել են մեր մի շարք կրեակագետներ՝ Ախիբը, Գոլիկիսեան, Մտեփանյանքը և այլք (131, 9; 119, 165; 102, 44): Ընդհակառակ այդ բոլորից ակնհեր է դառնում, որ Իսհանում, «վճռականութիան» հողի վրա այլ-Աֆղանիից զոտ՜, խզվել է նրա օթյակից և ստեղծել հեղափոխական կազմակերպություն, իր հոտից տանելով նաև պատանի նեղիմին: Այդ իրողությունն ուղազրավ ապացույց կարելի է համարել այն վատ բողոքված թշնամաները, որով Աբգուս արտահայտվել է «Երիտասարդ եղիպոս» կազմակերպության հասցեին, գրելով. «Կազմակերպության մեջ չկային իսկական եզրիտացիներ, քանի որ անշամների մեծամասնությունը իբրցյուլացի երիտասարդներ էին, որոնք հարել էին օտարերկրացիներին»: Ի ղեպ, Իսհանը չի թաքցրել, որ իր բնկերությունն անդամակերթիվում կան նաև եզրիտացի մոլոխսականներ և այդ իրողությունն առանձին կարևորությամբ մի բանի անգամ ընգզծել է ամիր Աբգ այլ-Կազրեին ուղարկված նամակում (21, 27): Գծվար չէ ենթադրել, որ նրանք մանուի շրջանակի երիտասարդներն էին, որոնց համար եզրիտական օթյակից անհատները զաղափարները առնվազն նույնքան սրտատու էին, որքան՝ շեյխ Աբդոյի համար: Եվ հետո պարսիկամական Ի. այլ-Կղզանին 1883 թ. փետրվարի 15-ին Քեյրութից այլ-Աֆղանիին ուղարկված մի նամակում մտտիկ անցյալի վերհանուլով տեղեկագրել է, որ «Մբար այլ-Ֆաթավթ» անդամները բացառապես սիրիական բրիտանոյաններ էին, որոնց հաջողվել էր միտոմամանակ «մոլորեցնել» ու նեղրավել տրոշ մասնիկաններին» (233, 30): Հինց այս նամակը, որը լույս է տեսել Իրավ Աֆշարի և Աշղար Բահադուլի «Սնյիդը Ջուալը այլ-Գին այլ-Աֆղանիին վերաբերող աշտիպ փաստաթղթեր» գրքում (Թեհրան, 1963) հերքում է սնյիդի ամեն մի անմիջական անշություն «Երիտասարդ եզրիտացի» հետ:

Այլևհին. Իվանովը հաստատել է, որ ղեռ մինչև խզիվ Իսմայիլի հրամարումը այլ-Աֆղանին իր «խմբակուլ» կամ «մասունների ճանապարհով» կազմված էր զահաժառանգ Քաուֆիիի հետ և հենց այդ պատճառով էլ «ինչպես սպաները, այնպես էլ երեկիները խորը արհամարհանք էին զգում այլ-Աֆղանիի նկատմամբ», լստ որում Ռիպ փաշայի մի նամակից մեջբերված էր «Մի հատված այն մասին, որ «վաթանի»

սպաներն ու երեկիները սնյիդիին «մեղադրում էին նիհիլիստների (անարիստների—Ե. Ն.) և սոցիալիստների հետ կապերի մեջ» (107, 197): Եվ վերջապես նույնքան ուղազրավ է այն, որ Իվանովը շեշտելով, որ «իր հերթին այլ-Աֆղանին կրքեն կրեկիներին և սպաներին պայմանականորեն թիկունք տալուց հետո չզնաց» (այստեղ խոսքը գուցե թե պնում է «Ազգային հայտագրի» ընդունման ժամանակաշրջանի մասին—Ե. Ն.), մեջ է բերել նաև սնյիդիի հայտարարությունը անդիտական «Քայմզի» թղթակցին. «Շերիֆ փաշային կարելի է հանդուրժել, սակայն լուկ ժամանակավորապես, քանի ղեռ երիտասարդ եզրիտացու մեծը չի հավաքել» (107, 197): Ընդ է, մեջբերման «Երիտասարդ» փոքրաստով է, սակայն մեք հակված ենք այն մեծատու տեսնելու ու պնդելու, որ այլ-Աֆղանին նկատելի ունեցել ոչ թե եզրիտական երիտասարդությունն ընդհանրապես, այլ՝ «Երիտասարդ եզրիտացու» կազմակերպությունը, որքան նաև վարկածիցու, որ աֆղան սնյիդը համենայն ղեպու մի որոշ ժամանակ, ամենայն հավանականությամբ 1879 թ. ապրիլի սկզբներին, առնվել է վճռականության հողի վրա իրենից զոտ՜ համա ու խզված իսհանյանների հետ:

Մբար այլ-Ֆաթավթ» անվամբ 1877—1879 թթ. միջև առավել կամ եվազ Շչորտովյամբ տեղադրումը կարևոր ենք համարում կննելով այն իրողությունից, որ «Երիտասարդ եզրիտացու» ինքնանվանումն անվիճելիորեն քաղաքական մի ամբողջ դիվանանքի վկայագիր էր: Այդ ինքնանվանման նշանակությունը համեմատել են վերհիշենք, որ թուրք սահմանադրականները 1860—1870-ական թվականներից եվրոպական միջավայրում իրենց արվող «Երիտասարդ թուրքեր», որքան և իրենց իղեկալ-հայրենիքին տրվող «Երիտասարդ թուրքա» անվանումները մինչև 1908 թ. հեղաշրջումը մերթելով մեքծում էին (124, 5): Եվ մերթում էին անշուշտ որ իրավամբ, որպես օսմանյան-կայսերապաշտական իրենց առաջադրանքներին, հետևաբար և ազատական թե հեղափոխական բուրժուանականության հետ անառնչակից իրենց օսմանա-թուրքական ծեր էությունն անպետքաճ Իսհանը, որ զի Քարազիլի վկայությամբ ղեռ պարտապես «Մբար» անվանվող իր թերթում առաջինն է օգտագործել և ազգայնական մտավորականության աշխարհում շրջանառության մեջ ղրել «Երիտասարդ եզրիտացու» զարմվածքը (169, հտ. 3, 13): Հարկ էր նկատել էր եզրիտացու տեսնական, սոցիալապես, քաղաքականապես և մշակութայինորեն նորացած-երիտասարդացած տեսնելու իր զավանսերից, որը չէր կարող բուրժուազգայնական հայրենասիրական արմատ չունենալ:

Ավելի ուշագրավ է այն փաստը, որ Ջեյզանը խղիվ Իսմայիլի վերջին տարիների եզրատական քաղաքական կազմակերպությունների մասին խոսելիս գործողների թվում հիշատակել է «այ-Ջամիյա Մըսր ալ-Ֆաթիմա» (որը այլ աղբյուրներում հիշված է ավելի ճշգրիտ՝ «այ-Ջամիյա Իթիհանգ Մըսր ալ-Ֆաթիմա»—«Երիտասարդ եզրատուսի միության ընկերություն»), որ ուներ իր օրգանը՝ հանձին Խահաի «Մըսր ալ-Ֆաթիմա» թերթին: Ընկերության անդամներից թվարկվում Իսմայիլի, ալ-Ֆիզանեթի, Նակահչին, Նեղիման և Նիկոյա Թուսմային (ու զարմանալիորեն մտանալով սիրիական քրիստոնյաներից Սուրսոթ, ՄՈւլլա, Ջզեյբ, Կիտաա ու մյուս տոհմերի երիտասարդներին), Ջեյզանը նաև շեղտել է, որ պաշտոնավեճերը երկնզվյան էր, արարերենի կողքին ուներ ֆրանսիական լատին, որպեսզի կարողանար «եկրոպացիներին տրամադրել խղիվ Իսմայիլի դեմ» (156, հտ. 4, 79): Գի Փարրապին իր հերթին նույնպես վկայել է, որ «Մըսր ալ-Ֆաթիմա» քաղաքական շարժումները երկնզվյան օրգանն էր «Երիտասարդ եզրատուս» կազմակերպությունն և որ այն Քաուֆիթի խղիվության օրոք մինչև արգելումը լույս էր տեսնում «Մասնող յուրաքանչյուր մարդ-անհատի իրավունքներն ապահովելու» առաջադրանքը ճակատին տղամ (169, հտ. 3, 56—67): Երանահավում է, որ Իսահայան կազմակերպությունը ևս գոյություն է ունեցել դեռ մինչև 1879 թ. ամառը, սկզբնավորված լինելով ոչ ուշ, քան փետրվար ամսին, ըստ մեզ անհայտ՝ աղբյուրի վրա հիմնվող Իվանովի տարեկարգին: Այդ իրողությունը, նաև այն, որ Իսահայան կազմակերպությունը եղել է զերազանցապես քաղաքական մի ժողովուրդ, ապացուցվում է այն փաստով, որ 1879 թ. Ալեքսանդրիայում լույս էր տեսել 67 էջանոց մի գրքույկ՝ «Լաիհա իսլամ», որի ամբողջական խորագրին է «Երիտասարդ եզրատուսի միության ընկերության կողմից նորին վսեմություն Եզրատուսի խղիվ Քաուֆիթ I իշխանին ներկայացված բարենորոգությունների հայտարարություն» (159, 2019):

«Երիտասարդ եզրատուս» ինքնանվանումից ոչ սակավ ուշագրավ ենք համարում նաև այն փաստը, որ ելին Սանտի «Արու Նաղաբան» փարիզյան իր մտարանդիությունն ժամանակաշրջանում, Նալանասըր 1877 թ. աշնանից եղել է արարալուստ առաջին պարբերականը, որ իր ճակատին կրել է «Եզրատուս եզրատուսի» լոգոնոգը, ապա Իսահայի «Մըսր ալ-Ֆաթիմա» եղել է բուն իսկ եզրատուսական հոդատարճանում լույս տեսնող առաջին արարական թերթը, որ առաջարկել է ոչ միայն զարմեկների եզրատուսական ժողովրդին, նրան միությունն ու միասնության օգին ներարկել և մարանչել նրան հասցված ու հասցվող նյութական ու

քարոչական վնասարարության դեմ, այլև ու մանավանդ «Նաուսպեղեկ նրա ազգային իրավունքները, հետաքննել Եզրատուսի օգտանացող օտարերկրյա թափը» և ապահովել զերազույն նպատակը՝ «Եզրատուս եզրատուսիներին» կարգախոսը (169, հտ. 3, 57): Ի միջ ալլոց, ելին զի Քարրապին հակված է այդ լոգոնոգի հայրությունը Խահային վերագրելու, ապա խայրալյան պնդել է, որ «Աղբրի աշխատակից Սիլվե Նակիաշն է հետագային հաջողություն գտած լոգոնոգն առաջինը հրապարակ նետողը» (237, 73): Խայրալյային ըստ երևույթին մուրթերը է այն իրողությունը, որ Նակիաշը 1880-ական թթ. սկզբներին Ալեքսանդրիայում լույս է բնծայել մի բազմահատորյակ, որի խորագիրն է «Եզրատուս եզրատուսիներին»: Ալ-Մախլուսին (25, 54—55) և նրա հետևողությունը Մասր Հասանը (256, 190) պնդել են, որ լոգոնոգն իրր առաջինն օգտագործել է ալ-Աֆզանին, Լոնդոնում լոգո Սալլերերի հետ մի զբոյլի ժամանակ: Մեր արարողությունը զարմանալիորեն կարգախոսի ծագումը նարավորին շափ հետաքննել են սիրիական արմատական նահաջակականների միջավայրից, այն բնևնացնելու համար աֆգանիական կամ օսարիական միջավայրում: Եվ իրոք կարգախոսի ծնունդը «վաթանիներին» շրջանում տեղագրելով, Լուցիկը Օրարիի, իսկ Գուլդրինը, Ստեփանյանցը և ուրիշներ ալ-Աֆզանիի հետևորդներին են առանց անձնավորված հեղինակ դարձրել (120, 176, 123, 473, 131, 91, 101, 325), մինչ Չեռնովսկայան ավելի որոշակիորեն ցույց է ավել «Օրարի փաշայի գլխավորած մի խումր սպաներին» (141, 74):

«Երիտասարդ եզրատուս» կազմակերպության ալ-Աֆզանիի կողմից հիմնադրված լինելու վերաբերյալ պնդումը հերքելու կապակցությունը անհրաժեշտ է ուրի առաջ ունենալ երկու իրողություններ: Առաջինն այն է, որ իր մասնական օրջակ հիմքի վրա ալ-Աֆզանիի ստեղծած «Վաթանի» անկախ կուսակցությունը լավագույն դեպքում «Վաթանի» ինքնանվանը հանդես եկող երկրորդ կազմակերպությունը կարող էր լինել: 2^և որ իր «անկախ» մակերթումն իսկ այն վավերաբարում էր մինչև իր ծնունդը արդեն իսկ գոյություն ունեցած «Վաթանի» ինչ որ կուսակցություններից սամանակազատ իր ինքնուրույնությունը: Եվ հետո սկզբնադրություններից 1879 թ. վերջերին հաստատապես հիշատակվում է «Վաթանի (հին) կուսակցությունը» (21, 15), որի հույության վավերականությունն իր հերթին անշուշտ որ աֆգանիական «անկախությունն» իսկ է Մյուս իրողությունն այն է, որ ժամանակակիցներից Արդ ալ-Ալիմ ալ-Կարաբանի և ուրիշներ վկայել են, որ Իսահայ աֆգանիական «Վաթանի անկախ» (կամ նոր) կուսակցության հիմնադրումից հետո մնում

էր ղեկավարներէից մեկը «Վաթանի հին» (կամ նախակղերնական) կուսակցութեան ու նույնիսկ նշանակվելու էր Փարիզում նրա լիազոր ներկայացուցիչը: Այլ խոսքով ալ-Աֆղանին որպէս հիմնադիր, իսկ Իսահակը որպէս ղեկավարութեան անդամ 1879 թ. աշնանը պատկանում էին անովազն կազմակերպականորեն իրարից տարանջատ երկու տարբեր «Վաթանի» կուսակցութեանները:

Այս երկու իրողութեաններէից բխում է մի հասարակ եզրակացութիւն.— Եզրկապական «Վաթանի» շարժման երկու տարբեր բեռնակիր դիւստանում կանգնած ալ-Աֆղանին և Իսահակը չէին կարող միասնականանալ «Երիտասարդ եզրկապտի» շրջանակներում: Այլ խոսքով ալ-Աֆղանին, հակառակ արարագիտութեան մեջ տարածված պնդման, չէր կարող խնդրու առարկա կազմակերպութեան հիմնադիրը լինել, քանի որ մի կողմից վավերական են տարբեր սկզբնաղբյուրներով վկայված այն նամակները, որոնցում Իսահակը հանդես է եկել որպէս այդ կազմակերպութեան լիազոր ղեկավար, մյուս կողմից էլ դժվար է տրամաբանութեան տեսանկէ մեկ ու նույն գործչի՝ ալ-Աֆղանի կողմից միաժամանակյա երկու կազմակերպութեաններ («Վաթանի անկախ կուսակցութեան» ու «Երիտասարդ եզրկապտու ընկերութեան») հիմնադրելու վերաբերյալ պնդման մեջ: Նույնքան կարևոր է և այն, որ թվարկված երկու իրողութեաններէից դժվար չէ եզրակացնել նաև հետևյալը.— «Եզրկապտու եզրկապտացիներին» լուրուզը դրոշ գարձրած և «Վաթան-հայրենիքի կուսակցիցներ» հավաքական անկամք մատուցելուց տարբեր ու տարածական շրջանակներէ (այդ թվում իսահականների) կազմակերպականորեն համախմբման շնորհիվ ինչ որ պահ՛ի առաջացած է եղել «Վաթանի» կուսակցութեանը և ալ-Աֆղանին, իսահակյան կազմակերպութեան թէ նախակղերնական «Վաթանի» կուսակցութեան հետ որոշ անշակցութիւն ունենալուց հետո, ինչ որ պահ՛ի անըստովել է և ստեղծել սեփական «Վաթանի անկախ կուսակցութեանը»:

Արարական սկզբնաղբյուրների թէ հետազոտողների ամլյանները լուրջ կամքներ չեն առաջադրում ինչ որ պահ՛ի նիշտ թվարկելու: Հաժմանարար դրանից երևիով էլ արարագիտութեանը ցարդ չի փորձել թվարկման հարցը ճշգրտապէս լուծել: Մինչդեռ այդ հարցը էական նշանակութիւն ունի նախ «Եզրկապտու եզրկապտացիներին» լուզուցի ետեից բալլող խայտադրեալ դասերի և հոտանքների խառնարանում որոշակի կարգ ու կանոն մտցնելու, ապա և արարական ազգային-մշակութային Զարթոնքի գիտնականների կարևոր մի զիմ հասակացնելու, վերջապէս

Թահսին թէ ալ-Աֆղանին ամլից հիմնադրապէս ճանաչելու և որչե՛կ տիգորեն ղեահատելու տեսակետից:

Ար կարծիքով «Վաթանի» լինել հավանեղ անհատների թէ խմբերի, դասերի թէ հոտանքների կազմակերպականորեն համախմբման «Վաթանի» մայր կուսակցութեան ստեղծման համար «ինչ որ պահ՛ի» հնարավոր է մտաւոր ճշգրտութեամբ, այլ որոշակի պայմանականութեամբ, թվարկել 1879 թ. մարտի վերջերով կամ ապրիլի սկիզբներով, այն ժամանակաշրջանով, երբ Երևելիների ժողովի «Ազգային հայտադրի» ու դրանից ներշնչված խզիվ Իսմայիլի մանիֆեստի շուրջ, «Եվրոպական» դահլիճի վերջնական լուծարքի, Շերիֆ փաշայի «ազգային կառավարութեան» կազմութեան և Մոհամմեդ Սուլթան փաշայի նախադասութեամբ Երևելիների ժողովի կողմից սահմանադրութեան քննարկման պայմաններում բավականին կոտ մի համաձայնվածք էին դարձել օտարերկրյա գիվանդախմբութեան ու կապիտալի անձնութեաններէից և քղհանրապետ երկրի իրավիճակից ցիտ՛ի խամայիկան սատիճանավոր ազնվականները, լիբերալ կալվածականներն ու վաճառականները, տեղաբնիկ տոհմիկ աշխարհականներն ու հողերականները, կալվածատեր կամ կուլակ սպանները, բյուրժուառեալարկանները և բնականաբար նրանց բոլոր համախո՛ւ մտաւորականները, սկսած պահպանողական-արեւմտաչաց այիմներէից ու վերջացրած լուսավորական-արեւմտամտ սահմանաշակներնորս: Այդ ժամանակաշրջանում «Վաթանի» կուսակցութեանը, «Հայտադրով» ու մանիֆեստով ծրարալին փաստաթղթեր ձևը բերած, փաստորեն մարմնավորում էր «ազգային» համարքը, որից դուրս էին և որին զեմ էին միայն ու միայն օտար ժողովուրդ, իսկ տեղաբնիկներից աստիճ պահպանողական ֆեոդալ ազնվականները, աստիճանավորները և բարձրագոյն սպանները, վաճառականներն ու կոմպրադորները, բրիտտոնյա փոքրամասնութեանների հետագեմ բնական և բնականարար նրանց բոլոր համախո՛ւ մտաւորականները: Հասկանալիորեն «ազգային» համարքի հետ չէին, առանց սակայն բացահայտորեն հակառակորդ ճակատում դիրքորոշվելու, մուլկերն հետագիմական տարաբնույթ տարբերը, որոնք, բարձրագիբր և մեծազդեցիկ շեխերի գլխավորութեամբ, սուլթան-խալիֆի բարերների հորդորներով էին շարժվում:

Առանց պատճառի չէ, որ «Վաթանիներն» բավականին կոտ համաձայնվածքի «Վաթանի» կուսակցութեան վերածման թվարկում որոշակի պայմանականութեամբ ենք հայտանշում: «Վաթան-հայրենիքի կուսակցիցներն» համախմբող «Նոր ալ-վաթանը», 1879 թ. ապրիլի սկզբն-

րից արդէն հաստատուած «Տրդր ալ-վաթանի» դարձած, արարական այբուբենի մեծատառ շունենալու պատճառով եթէ կարող է ընկալվել որպէս «Վաթանի կուսակցութիւն», ապա նույն հաջողութիւնը կարող է ընկալվել նաև որպէս «վաթանիների համախմբում» (կամ «վաթանիների ճակատ»)։ Վերջին հաշիվով եթէ «Հայտագիրն» ու մանիֆեստը, որպէս ծրագրային փաստաթղթեր, կարող են թույլատրել, որ հակվենք զնպի կուսակցութեան գոյութեան տեսակետը, ապա այդ փաստաթղթերում մի կողմից նորատիպ ու առաջավոր, մյուս կողմից անվճար զանազան պահանջողական (չսակելու համար՝ հետազոտական) դրույթների հաշտ գոյակցումը կարող են մեզ հասկել այն հիմնավոր մտքին, որ այդ փաստաթղթերը, որպէս ծրագրային, չէին կարող անվերապահորեն ընդունվել անխտիր բոլոր «վաթանիներին» կողմից։ Այլ խոսքով ինչպես արժատական նահաջականները ձախ ծայրամասում, այնպես էլ մտեւաճող տիմներն ու սուլթանականները աչ ճամբամասում, չէին կարող սինկրոն կուսակցութեան շրջանակներում միասնականանալ և ուրեմն նրանց համախմբումն էլ ավելի շուտ շարունակում էր մնալ «վաթանի» միասնական մի ճակատ, թեպէտ «Տրդր» բառն արդեն ավելի ու ավելի էր ստանում «կուսակցութեան», ավելի շուտ «համախոհների խմբագրման» իմաստ։ «Կուսակցութիւնը», սակայն, ղեկ քաղարձակպահն և ընդհանրորեն համախոհների մի կազմակերպութիւն չէր, բնավ։ Այս իմաստով էլ, վերհիշելով մանավանդ մեր էլ կողմից պայմանականորեն «Վաթանի» կուսակցութեան պաշտոնական առաջին փաստաթուղթի համարվող «ալ-Լաիհա ալ-վաթանիյային» հակասական բովանդակութիւնը, նաև այն ստորագրողների սոցիալական պատկանելիութեանը, պատճառովոր ենք շեշտել, որ ընդհանրապես մեր արարազօտների շրջանում, առանձնապէս Զեռնոսկական շրջանի մոտ խիտ բարեբարդված է լեզուպտական ազատագրական շարժման պատմութեան մեջ առաջին այդ քաղաքական կուսակցութեան զննքը, իսկ զա՛մ այն բանի հետեանքով, որ իբր «կիսալեզու» այդ կազմակերպութիւնը «բուրժուա-արժատական տարրերի մեծամասնութեան հետ միավորում էր նաև լիբերալ տրամադրութեամբ կալվածատերերին» (141, 74)։ Վերջին հաշիվով 1879 թ. դարեանը «Վաթանի» թեկուզ պայմանական կուսակցութիւնը չէր կարող ավելի բան լեզու լինել, բանի որ այն, ինչպես առաջինը, քաղաքական կազմակերպութիւնից ավելի խզվի Բամայիլի շուրջ «ազգային» միասնական ճակատի բնութի ունեւ, ճակատ, որի շրջանակներում միջին, առավել ևս ցածր խավերի ներկայացուցիչներին կարելի էր հանդիպել կախարդական լուպուերով որոնելիս միայն և որում «բուր-

ժուա-արժատական տարրերը» տեղաբնիկ թն եկվոր-սիրիացի հատուկնտ լրագրողները և ուսումնական երիտասարդներն էին, այդ թվում հատկապես առանց իր ինքնուրույն գոյութիւնը դադարեցնելու ճակատին միախառնված ու նրա ամենին արժատական ու առավել ղեմնորատական թն դարձած «Մրբ ալ-Ֆաթաթի» անդամները։

Համենայն դեպս իր գոյութեան սկզբնական հանգրվանում «ազգային» ճամբարի շրջանակներում ամեն էր երկփեղկում, որ սոցիալական թն քաղաքական լուրջ և առաջավոր նախարդայնիքից չէր մեկնարկում, օջրեկտիվորեն նպատ էր հետադիմութեան ճակատին։ Եվ, ինչքան էլ զարմանալի թվա, փաստորեն հենց այդպիսի մի երկփեղկում էր առանց այդ էլ «Ազգային հայտագրից» անձնապէս հնարավորին շափ հետ մնալ շանացող և ուրեմն ոչ առանց հիմք տվալ պահին «Վաթանի» մայր կուսակցութեան արդեն իսկ ձևավորված «քաղաքացիական թնից» թն ձևավորող «զինվորական թնից» արհամարհվող ալ-Աֆղանիին երկչուղածորեն լսող «վաթանիներին» տարանջատումն ու իրենց պահի նախաձեռնութեամբ «ազգային» ճամբարից դուրս մի նոր կուսակցութեան հիմնադրումը։ Վերջինիս ղեկավարն «ինչ որ պահը», հակառակ էկզրնադրութիւններում համապատասխան տվյալների անդրութեան, կարելի է համեմատաբար հաստատուած թվագրել 1879 թ. հունիս ամսին անձիշականորեն հաջողող ժամանակաշրջանով, այն շրջանով, երբ խղիվական անոտի վրա Խամայիլի արդեն փոխարինված էր Թաուֆիրով, թեկուզ Երեթիֆ փաշան շարունակում էր ձևականորեն պահպանել կոտաւարութեան ղեկավարի պաշտոնը։

Բամայիլը «ազգային» ճամբարի առաջավոր թնի համար կրեք էլ զրոշ չէր եղել։ Որպէս որոշակի և բառ էութեան հետադիմութեան նկատմամբ զիջողական, անվճար անվճարական քաղաքականութեան կրող, նա Սանոսի և Իսհակի տիպի գործիչների խտացութիւն ըննուցատութեան թիրախ էր դարձնել ընդհուպ մինչև իր մանիֆեստի «բուրժուալիզմը»։ Բամայիլի դահընկեցութիւնը, ահա, որոշ իմաստով պարզութիւն մտքից այն հարցում, թն «վաթանի» ճամբարում ովքե՛ր էին ներքաղաքական իրադրութեան գնահատականի, ուրեմն և ոչ թն անհատներ, այլ ազգային որոշակի զգձանքներ որպէս զրոշ պարզելու հողի վրա կայուն ու հետեողական։

«Վաթանի» կուսակցութեան, ավելի շուտ «վաթանի» (ազգային) ճամբարի քաղաքականանքն ընդհանուր ամամբ Բամայիլի անկումն ու նրա որդու բարձրացումը գնահատեցին համարյա որպէս «ազգային աղետ»։ Ժիշու էլ, ումանց համար զգրպին պաշտոնանկված Խոթիլ անձն

էր, ուրիշներէ համար վերաժողութեանն ու զարթոցողիչը եզրպատական փոխարարչութեան ինքնուրուշութեան վերաբերյալ վերաբաժանուած հաճախորդին սուլթանական հրովարտակով հասցնած հարզամն էր, երբորդներէ համար գարշէին Քաուֆիքի անձնավորութիւնը, ալիւի շուտ իրենց կըրօպաւոյաց-հակադրիտութեան միտումներէ կիզակեոտ Անգլիան լիազոր սեղիդեաններէ հետ նրա հանրահայտ և արտակցութեան հասնող ներդաշնակութիւնուն էր: Սակայն «վաթնամիներէ» առաջին առաջավոր-արմատական ներկայացողիչներէ համար էականը Իսմայիլի կողմից տարածամի կենսագործելի սկսած եզրպատական ազգային բաղաբանութեան անակնկալ պարտութիւնուն էր, զաղութարարներէ բաղաբանական և ֆինանսատնտեսական ստնձգութիւններէ առաջ անխուսափելիորեն հարթ մարտդի բացելիք Քաուֆիք-դիազայան իշխանութեան հարթանակը:

Այս պայմաններում է, որ անիրազեկներէ համար անակնկալ, եզրպատական «վաթնամի» շարժման զիսավոր ոգեշնչողները մեկը համարելով և «նիպատար եզրպատացիներին» լողունգի շուրջ Սանուի և Իսմայիլ արմատական ճամբարին տեղաբնիկ մահմեդական մտավարձականութեան խոստումնայից ներկայացողիչներին մատակարարող ալ-Աֆղանին սուլթանի կողմից Իսմայիլի գահընկեցութիւնուն ու Քաուֆիքով փոխարինումը սղունեց որպես հաղթանակ (131, 92): Ի դեպ, ժամանակակիցներէց Ռ. Ռիզան վկայել է, որ «Քաուֆիքը կապած էր ալ-Աֆղանիի հետ, որ իրեն թիկունք էր տալիս»: Իր հերթին Ալլուշը նակկայանի վկայակոչելով արձանագրել է, որ աֆղանիական մատոններէ մի պատվիրակութիւն Քաուֆիքին ներկայանալով շնորհավորել է ու համարտել, որ Ազգային օթկանը թեպետ հեռու է կանգնած քաղաքակալանութիւնց, սակայն շահագործմանն է առաջնութեամբ ու քաղաքակալութեամբ, այն բանով, որ մարդիկ սովորեն տեր լինել իրենց իրավունքներին և պարտավորութիւններին (21, 12):

Ալ-Աֆղանին իր զիրբորոշմամբ ու միայն նվիրագործում էր իր խղճով երեկի իր զինակիցներէ՝ սանտական և իսմայիլան նահազայականներէ հետ, այլև փաստորեն երկպառակում ու թուլացնում էր առանց այդ էլ ներքաղաքական ծանր իրադրութեան առաջ կանգնած «ազգային» ճամբարը: Ի միջի այլոց, ալ-Աֆղանիի ետ-հուրիսյան պաշտոնական զիրբորոշման մէջ հնարավոր է որոնել շատ շուտով նրան մենատառ Պանիսլամականութեան հանգեցնելիք ուղու մի սահմանանիշը: Մինչդեռ «վաթնամիներէ» մեծամասնութիւնը ցատումով էր լցված սուլթանի հրովարտակի դեմ, աֆղանիական «վաթնամիներէ» փաստարկում էին խա-

լիֆ Արդուլ Համիդի իրավազորութիւնն ու նրա կարգադրութեան օրինականութիւնը, շանալով նաև ունկնդիրներ գտնել սեյյիդի այն դատարարութեան, որ եզրպատական ժողովրդի բղձանեները, որոնք խոչնդում էին Իսմայիլի «տատանողականութեան» հետևանքով, Քաուֆիքով «վճռակատար» կենսագործման հուրի մէջ էին ընկնելու (21, 12):

Գծվար չէ նկատել, որ ալ-Աֆղանին փորձել է իր երկպառակտիչ զիրբորոշումը բացատրել որպես ոչ թե նպատակների, այլ գրանց հասնելու միջոցների ընտրութեան հողի վրա, այլ խոսքով սուլթանիական ընտրիքի տարածայնութիւն: Եվ սակայն պետք չէ կասկածել, որ ոչ թե այդ տարածայնութեան մակերեսայնութիւնը, այլ Քաուֆիք-Ռադայան քաղաքակալանութեան հակաժողովրդական էութեան մերկապարսոց բացահայտման պայմաններում «վաթնամի» շարժման շրջանակներում սեյյիդի զիրբոքի խախտումն ու վերջնական փլուզման սպառնալիքն են, որ ալ-Աֆղանիին, ուրեմն և նրա հետևորդներին հարկադրել են խուսափել վերջնական խղճումից և աստիճանաբար վերադառնալ զեպի «վաթնամի-հայրենիքի կուսակիցներին» ճամբարի զիրբոքը, որոնց շարունակում էր հետևողականորեն տոն ապլ իսմայիլան մամուլը: 1879 թ. օգոստոսին արդեն ալ-Աֆղանին Աղկր Իսհակի ու նրա ընկերների հետ Քաուֆիքին ու Ռիազին ամբաստանում էր ազգային շահերը ստանալով առաջ ժողովրդաբացիներին զավակցելու հանցանքով, պահանջում էր խղճով իշխանութիւնը սահմանափակել ու հաստատել իրբորոշարանական կարգը նա գրում էր. «Տգնտ կատավարողները հաճախ իրենք իրենց նույնացնում են կատավարութեան հետ: Նրանց կարծիքով թաղավորի կամքը թաղավորութեան համար օրենք է: Նման գրույթը հակառում է ազգի շահերին և անհրաժեշտ է բոլոր ուժերով պայքարել դրա դեմ: Ընմարտութիւնն այն է, որ ժողովրդի, ոչ թե խոսքով, այլ գործնականում ազատ ժողովրդի կամքն է իսկական օրենքը, որին կատավարողը պետք է ենթարկվի և անպայման կենսագործի» (96, 14—15): Մի այլ կապակցութեամբ բանավոր իր կրօնով նա ընդգծում էր. «Դուք ծնվել էք սարկութիւն մեջ և ապրում էք բունկալիցների իշխանութեան ներքո: Դարեր շարունակ նվաճողներն ու ճնշողներն լծի տակ էին: ...Շացը, որ ձեռք էր բերում քրտինքով, ձեզանից խլում էն առանց ձեռ կարծիքն առնելու: ...Այլևս թոթափեցը ձեռ անտարբերութիւնը, թափ ալկեք սեղիտութիւնն ու հուլութիւն փոշին: Կամ ազատ սպրիլ ինչպես մյուս ժողովուրդները, կամ էլ մեռնել որպես նահատակ» (107, 194):

Եվ սակայն նույն 1879 թ. ալ-Աֆղանիի հետ համաձայն լինելով այն բանով, որ խղճն «անգլխակալ հաճակնութիւններէ անազատ ծա-

ուն է», եզրպատկան ներքաղաքական իրադրության համար որոնվող հանգուցյալուծման խնդրում զգաստ ու հավասարակշիռ Իսահակ ազգային գերիշխանության պահպանման միակ և առավել խելամոծ ուղին տվյալ պահին ստարերկրացիների դեմ սրբազան պատերազմ սկսելու մեջ չէր կարող առնել, ժողովրդական զերյուրված զանգվածին չիհասքի կոչ ընդ որոշի, ինչպես զա փաստորեն արեց այլ-Աֆղանին Հասանի մզկիթում իր ելույթի ժամանակ, ելույթ, որը եկրոպական տերությունների հյուպատոսների ու նրանցից սիրբաշահված այինները բողբոջներին պատճառ հանդիսացավ և եղավ այն հիմքը, որից կառուցվել կառավարությունը օգոստոսի 24-ին դրոշմ սեչյիդին երկրից արտաբան (253, 347, 21, 12): Ի միջի այլոց, Աբգ այ-Կադերին հասցեագրված իր նամակում Իսահակը «Երիտասարդ եզրպատու» կազմակերպության մասին խոսելիս շեշտում էր, որ «մեր շարժումը շատում է բարենորոգչությունները ձևը բերել խաղաղ ճանապարհով, իսկ խաղաղությունը պահպանել հնազանդությունը», այն է՝ օրինական իշխանության նկատմամբ հպատակությունը» (20, 73):

Իր տեղում նշեցինք, որ բազմամանր ու բազմարդյուն գրող Ա. Իսահակից շատ քիչ բան է հասել մեզ, բայց որում այդ քիչ մեջ չի մտնում և ոչ մի անտիպ էջ, նազի Ալլուշը Քեյրուքի, Կահրեհի և այլ կենտրոնների գրապահոցներն ու արխիվները մազկուց հետո սրտի կակիծով է հաստատել, որ Իսահակի լույս ընծայած պարբերականներին և ոչ մեկի քիչ մեջ շատ ամբողջական հավաքածուն չի պահպանվել, որպեսզի հնարավոր լիներ համախմբել նրա հրատարակատեսական բազմահարյուր էջերը, գոյություն չունեն «Անար այ-աղճար» հանրագիտարանի օրինակները, որպեսզի ծանոթանայինք Իսահակի պատմագիտական հոդվածների հետ, ոչ իսկ մեկ օրինակով մեզ չեն հասել ոչ պարզվեստական «Նուզհամ», նաև բարբերի ու առողջապահության հարցերին նվիրված մյուս երկու գրքուկները, անհետ կորել է «ժամանակակից» հանրագիտարանի տպագիր թարգմանությունը, ոչնչացված են «Գրականության ժողովի» շրջանակում ունեցած ելույթների տպագիր քննարկ բնագրերից շատերը, «Եզրպատուի այս դարի երևելիները» աշխատության մեկուսյալը, հեղինակած-հեղինակացած պիեսները (բացի «Անդրամակից» և «Կարլոս Մեծից»), այդ թվում Ալեքսանդրիայում բեմականացվելով մեծ տպավորություն գործած «Համաձայնությունը տարբերակությունները» և «Ռուսների դուստրը», անտիպ արձակ և լսափածո բանաստեղծությունները, պատմվածքները, երգիծական էջերը են (21, 9 և 21): Թանգարանային ցուցանմուշի արժեք ունի «Փարբիզ կոմսոհին» վեպի

Իսահակյան թարգմանությունը, որը 1884 թ. լույս է տեսել՝ բայց ունանց ալ-Պարիսիյա այ-հանա» («Դյուբլիզ զեղեցուհին»), բայց այլոց՝ «այ-Մունթախաբաթ» խորագրով և որի առաջարանը, բայց կրակվածով, «պատիվ է բերում զեղարվեստական նոր գրականության առաջգրաններին ճիշտ հասցեաղությունը» (114, հտ. 3, 28):

Բարբախտարար դեռևս 1886 թ. Իսահակի մտերիմներից Ջ. Նահաբը, «այ-Մահրուսա» թերթի հրատարակությանը (Ալեքսանդրիա) «Մարգարիտներ» խորագրի ներքո և շուրջ 300 էջերում համարներով է մեծ գրողի ու հրատարակատեսի վաստակի գուն մի մասը, որը հետագանցում էրս գրքուկով վերահրատարակվելուց հետո, 1909 թ. ավելի կարգավորված ու ճոխացած շուրջ 600 էջով Բեյրութում տպագրության է արժանացել Առնի Իսահակի շանքերով Բացի «Անդրամակի» և «Կարլոս Մեծի» թարգմանություններից, որոնք նահանգյան հրատարակությունից նույնությամբ փոխանցվել են առնելականին, վերջինս գրախորհն լայն (մինչև կրկնակի և ավելի) ընդգրկում ունի ինչպես գրական-գեղարվեստական նյութերի (թերթվածներ, գրական ճառեր, ստույթներ են), այնպես էլ հրատարակատեսական հոդվածների մարդում (հատկապես «այ-Փակազգամի»՝ Երկրորդ շրջանից 2-ի փոխարեն 97 էջ, «Մարից»՝ 17-ի փոխարեն 30 էջ, «Մարս այ-Ֆաթաթից»՝ 2-ի փոխարեն 18 էջ են): Ավելացնենք, որ Ալլուշը իր «Աղբի Իսահակի. քաղաքական և բեկեթային հոդվածները» ժողովածուի էջերում ոչ միայն զգալի լրացումներ է բերել Իսահակյան մամուլի նորահայտ համարների շնորհիվ, այլև առաջին անգամ լինելով նյութերը հնարավորության սահմաններում բայց հարցերի խմբավորված ու թվագրված է ներկայացրել, ինչ որ խիստ կարևոր է Աղբիի հասարակական-քաղաքական հայացքների գործազմման ընթացքին հետևելու համար:

Արարական գրականության պատմության նվիրված արարվելու հիմնական բոլոր աշխատություններին հեղինակները (Ջեյզան, Մարգիս, Աբբուզ, Համզա, այ-Ֆախուրի, Գաշեր և այլք) հասկանալիորեն ստապին հերթին և բայց արժանվույց գիտատեղ են Իսահակի գրական-գեղարվեստական վաստակը, որին պարբերական մամուլը ևս մեծաթիվ հոդվածներ է նվիրել: Եվ սակայն ան այսօր արար բուստմանակներից ոչ ոք պարտ չի համարել մենագրական հետազոտության ենթարկել մեծանուն գրողի կյանքն ու հասարակական-քաղաքական և գրական-մշակութային գործունեությունը: Արևմտյան արարագետները, համառարար տվյալների սղությունից ենթելով, որպես կանոն բավարարվել են թուուցիկ հիշատակություններով: Ինչ վերաբերում է սովետական արև-

լազեաներին, ապա Կրիմսկու կենսագրական ուրվագրություններին տասնամյակներ անց միայն Գոլիբիևսն ու Լեինն են, որ հիորմէ են փորը ինչ բնորոշներ Իսահակի գրական-հրապարակախոսական դիմապատկերը և խորացնել նրա հայացքների պարզարանումը: Նշանակում է, որ իր մշակած հիմնական սեռերի գծով Իսահակ բանաստեղծը, Թատերագիրը, հրապարակախոսը, գրաքննադատը, պատմաբանն ու Թարգմանիչը դեռ սպասում են իրենց համակողմանի հատադոտողին:

Մեր խնդրի մեջ չի մտնում, անուշուտ, նման հետազոտություն և սակայն մեր պարտքն է հնարավորության սահմաններում շեշտել, այստեղ, սեռերից հիմնականների՝ քերթողության և հատկապես հրապարակախոսության գծով Ադիբի ներդրման տեղն ու նշանակությունը արաբական ազգային և մշակութային Զարթոնքի շարժման շրջանակներում:

Որպես բանաստեղծ Իսահակը մշակել է արաբական դասական քերթողական ավանդական համարյա բոլոր հիմնական տեսակները (102, 39—40), առանց սակայն աչքաթող անելու հենց իր սեռերի հետ կյանքի կոչված նոր՝ հեղափոխական-հայրենասիրական քերթողությունը, բայց որում հրապարակախոսի իր ոգուն և բանաստեղծական տաղանդի միահյուսումից ստացվել է դեղատիպետական ուրույն մի որակ: Արգարն հայրենասեր գրողի հրապարակախոսական էջերի ամեն մի բնթերցող հեշտությամբ կնկատի, որ հասարակական-քաղաքական իր զավանդներ բաց հայտախոսի, ամեն անգամ, երբ խոհերի ընթացքը հասնել է բռնկանքի մի կետի, Իսահակը, կապույտներից արձակելով իր զգացմունքները, լրագրական արձակը դարձրել է քերթողական ընդմիջարկություններով, որոնք նրա առանցքողողները դարձրել են գերներդարձում: Եթե Իսահակի հրապարակախոսությունը իր ձևով, լեզվով ու բովով անչափ նպաստավորվել է գրողի քերթողական տաղանդից և դարձել նրա բանաստեղծական վաստակի կիսասրձակ շարունակությունը, ապա քերթողությունն էլ, իր հերթին, զգալիորեն նորացել է ու Թարգմանից հրապարակախոսական բանկուն ու կլանող խոհերից և ու գատումներին: Ադիբի բանաստեղծական վաստակի համար բնորոշը ոչ թե Օմար Բին Աբու Ռաբիայից մինչև Աբու Ալյա ալ-Մաարի մեծերի նորագույն քնարականության թե փիլիսոփայական խոհականություն կրկնումն է, այլ ժամանակից և պայմաններից Թելադրվող դարթնելու, ինքնագիտակցման գալու, պայտարի ծննդու և հաղթանակին հավաստույու կանչերը: «Մարդիկ, — բանաստեղծել է նա, — մեր կյանքն անցնում է նվաստացման ու վիրավորանքների մեջ: Ժողովուրդն ինչպե՞ս կարող է հրճվել այն բանով, որ

բայում է նվաստացման հանապարհով ու դեռ ասել:—Մենք հպարտ ժողովուրդ ենք» (20, 479):

Արաբների «հպարտ ժողովուրդ» տեսնելու երազանքն էլ Ադիբի՝ Լեինի բնութագրմամբ «արաբական ազգայնություն իսկական մտեհտիկ» (119, 64) համար բնորոշ մնաց սկզբից մինչև վերջ, հակաթուրքական-հակարոնտատիական իր առաջին լուսավորական քերթումներինց մինչև հակարրիտանական-հակազադաթարաբական իր հենչեղությունները: Եվ, ինչքան էլ տարօրինակ թվա, հենց արաբական ազգայնությունները: Եվ, ինչքան էլ օսմանականությունը լուի տակտիկական նկատառումներով զավանդող Իսահակին կյանքի վերջին տարիներին դարձրեց յուրօրինակ համոզմունքային օսմանական, որի Օսմանականությունը, սակայն, ուրույն էր, ինքնատիպ, պարզապես այն հողը, որում անցյալում էր հասարակական-քաղաքական մի նոր ուսումնք՝ Արաբականությունը, ալ-շամիլյա ալ-արաբիլյայի գաղափորը, այն, ինչ ներկայիս ճանաչում ենք որպես Պանարաբիզմ:

Իսահակ օսմանական հայացքների գիտական համակարգչալ վերլուծությունը, իր հրապարակախոսական վաստակի զգալի մասի անմատչելիության և առ այսօր համախմբված էջերի ժամանակագրական դասավորության անավարտության իսկ հետևանքով, անժամանակ հասարակություն անավարտության իսկ հետևանքով, անժամանակ հասարակություն կլինի: Այնուամենայնիվ պարզ է մի բան. Օսմանյան կայսրությունը «մեր պետությունը» զավանդելու (20, 136), հարցում Ադիբը ավելի հաստատական է դարձնել կյանքի վերջին տարիներին, երբ Եգիպտոսից արտոյալ, նա երրորդ անգամ ձեռն էր վերցրել «ալ-Թակադդին» դեկը:

Մունիք Մուսան իր «Արաբական միտքը նոր ժամանակներում» աշխատության էջերում Իսահակի հասարակական-քաղաքական զավանդանքի անդրադառնալիս ոչ միայն շեշտել է, որ «Ադիբը օսմանյան հակաբանականությունը (օսման) իր ուսման և օսմանյան հայրենիքի իր հայրենիքի է զավանդում», այլև ավելացրել է. «Նրա մատչանում մենք ոչ իսկ մեկ հիշատակություն գտանք արաբական ուսման, արաբական հայրենիքի, արաբական ժողովուրդի և արաբների պաշտպանության վերաբերյալ, քանի որ նա ամբողջ կատաճ է իր Օսմանականությունից և արևելքիցիությունից: Իսկ նրա այս զավանանքը գալիս է իր ուսուցիչ ալ-Աֆղանիից» (187, 55):

Թե՛ղ, որ Մուսան կամուսին կույր է ձևացել «ալ-Գուրարն» ընթերցելիս և չի ցանկացել նկատի, որ Իսահակի մատչանում առավել հաճախազեպը «արաբները», «արաբական արյուն», «արաբական խոռովածք»,

«արար սասպետ ու հերոս», արարական սկտությունն է այլ համանման դարձվածքներն են (20, 108, 140, 200 են): ԵՖեն շմտանանք, որ արարական մտավոր-մշակութային կյանքում նոր ու որոշ իմաստով զև անսովոր այդ դարձվածքներն Իսահակի հետ համաժամանակյա առատորեն ի հայտ էին գալիս սուկ Իրրուհիմ ալ-Յազիջիի ընդհանուր առմամբ ընդհատակյա բերթողությունում և որ Իսահակ «հավատացյալների ումանից» դուրս այլ հավաքականություն չգալանող եզրագլուխանմանակական և հարկադրարար այդ հավաքականությունը միայն «սուամանյան ուման» հարակցող սիրիական միջավայրում, այն էլ մամուլում, որքան հրապարակայնորեն, այն էլ Արզուլ Համիդի զուլումի հենց սկզբնականում էր խոսում արարականության մասին, ապա հասկանալի կդառնա, թե գրողն ինչքան առաջ էր ընկած իր ժամանակակիցներից:

Այս իմաստով կեինն ամենայն իրավամբ է ընդգծել, որ Իսահակ «կող արեց համարարական միավորման (այ-զամիյա այ-արարիյա), որը, իր կարծիքով, միակ ընդունակն է արարելերին ընձեռնելու իրենց կորած իրավունքները վերագործնելու հնարավորությունը»: Լեկիկ նույնքան իրավամբ է գիտել սովել, որ «արարական միասնության գաղափարն առաջ բաշելով, Իսահակի գրուել է զայն կրոնական սահմանափակության շրջանակներից, հաստատում արարական հայրենիքի սահմաններում բազաթաթիական ընդհանրության սկզբունքը» (119, 64):

Պայքարի զեմկրատական մեթոդները նախընտրելու, գործունեության հիմնականում երկու՝ հրապարակախոսական և կուսակցական գետիններին նախապատվություն տալու իսահակյան զավանսերը բերավ էլ գործանալիք՝ շմամբող Ալուշը, Իսահակի սանցած զորոցներին հասցնելու որոնելիս Ֆրանսիական բուրժուական մարի կողքին մասնանշել է նաև մահմեդական իսլամական միտքը, թեպետ անմիջապես էլ կատարել է մի կարևոր վերադասություն. իսլամական մարի ազդեցությունը Աղիբի մոտ բազաթաթիականի ավելի ի հայտ եկավ լեզվական ու մշակութային հոգի վրա (21, 25):

Ալուշի տեսակետի մեջ ուշադրավոր ու-այնքան Իսահակի հասարակական-քաղաքական հայացքների վրա մահմեդական իսլամականության առավել կամ նվազ ներգործությունը տեսնելու անհեթեթությունն է, որքան առաջին հայացքով պարագորսային թվացող այն պնդումը, որ հրապարակախոս Ֆրանսիական բուրժուական մտքից յուրացրել է ու-այնքան հեղափոխականությունը, որքան (կամ բացառապես) զեմկրատականությունը:

Այս կապակցությամբ առաջին հաստատումը, որ հարկ է անել, Իսահակի ազատագրության փաստն է: Նա հրաշալի է յուրացրել որ-ան մտրդ անհատի բնական, անհրաժեշտ և անկասկալի իրավունք սահմանվող ազատության վերաբերյալ Ֆրանսիական լուսավորչների ամբողջ ուսմունքը և ոտից զուլիս բռնկված է իրեն ժամանակակից Ֆրանսիական առաջավոր հրապարակախոսության ազատասիրական բացողն ու ընդունվածը: Այդ հանգամանքներն էլ Իսահակին սղում են իրեն իրեալ դարձնել իրավահավասար և եզրայրորեն ապրող բոլոր մարդկանց կողմից վայելիլով ու նրանց առաջ զարգացման ու կատարելագործման ուղի հարթող քաղաքական ազատությունը, որ իշխում է «հասարակության իրավունքների պահպանման» և «անձի իրավունքների պաշտպանության» ներդաշնակության պայմաններում (102, 33—34, 119, 59):

Երկրորդ հաստատումը, որ նույնքան անհրաժեշտորեն պետք է արվի, վերաբերում է հեղափոխության իսահակյան պաշտամունքին, բոտ որում կոնկրետ՝ եվրոպական բուրժուական հեղափոխությունների, որոնց զեհենում անձուրաց հայրենասիրելը զեն ի ձեռին արձանացել են ճնշման և անարգարության զեմ, հանուն լուսավորյալ մարդու կատարյալ ազատության և հանուն լուսավորյալ սողովորչների անկասկության (102, 35):

Յվ, վերջապես, երրորդ ու մեղ համար կենտրոնական երկչրտ հաստատումը Ազատությունը, նախ, Իսահակի համար ոչնչով չասանանափակվող ու անհիշատակյան հետ սահմանակցվող լել, սալ այն, որ իր շրջանակ ունի «ազատությունը չվճարելիս և անկասկածով լուշրեպանող ճշմարիտ օրենքը» (21, 84—89): Հեղափոխություն, այնուհետև, ալյալ զեպում Ֆրանսիական բուրժուական մեծ հեղափոխությունը, ոչ միայն և ոչ այնքան զինյալ ու արյունալի գործողություն է, այլև ու նույնքան՝ մտքերի ու գաղափարների, օրենքների և սկզբունքների մի ամբողջ համալիր, որը պետք է ոչ միայն յուրացնել, այլև ստեղծագործարար զարգացնել:

Վերջին ու երկչրտ հաստատումը մեղ համար կենտրոնականն է այն իմաստով, որ Իսահակի հայացքը բեռնացած է ընդհանրապես Արեվելիքի ու մասնավորաբար արարական երկրամասերի, ավելի որոշակիորեն՝ եզրագլուխական իրականությունն վրա:

Ասեմ, որ «ճշմարիտ օրենք» որոնող Իսահակին չի հաջողվում այն գտնել աշխարհի և ոչ մի երկրում, բոտ որում այն ամեն մի որոշակի ներկում այնքան ավելի անկատար է ու սողովորչի համար էլ իսկական

ազատության նվաճումն այնքան ավելի զովարեն, որքան ավելի արհա-
կան են ցանկացած առաջընթաց արգելափակող հասմունքի բարբերն ու սո-
վորայթները, որքան ավելի խոչընդոտեն են կուսակից լուսավորու-
թյան ու լուսավորականության թմրերից, թափ առլ զտաճալը ավան-
դույթները, որոնք երկպառակում են իրենց շարքերը, երկուսսարգաներին
ներշնչել ազատության ու հարկնասիրության և այլ զազափարները Այ-
լապես նրանք ստրուկներ են լինելու Այլ զեպրում ավելի լավ է մեռ-
ել» (147, հտ. 2, 29):

«Ստրուկությունը, որպես ստրկացնողների բնության հետանք,
կյանքի սրբազնագոյն օրենքի կապտումն է ու ստրուկութիւնը»,—հաստա-
տում է Իսահակը (148, 133): Կյանքի սրբազնացումն օրենք ազատու-
թյան կենսավորումը հնարավոր է միայն ու միայն այն զեպրում, երբ
սակա են ժողովրդի վավերական ներկայացուցիչների մասնակցութեամբ
մշակված օրենքները: Ի զեպ, Իսահակը ընդհանրապես զեմոկրատական
բարենորոգութիւններն ու վարչաքաղաքական զեմոկրատական ինստի-
տուտանքը չի պատկերացնում առանց ժողովրդի ամենագործուն մաս-
նակցութեան և աշակցութեան: «Ճշմարիտ օրենքին» և ազատութեան
նկատմամբ հարգանք երաշխավորող ամեն մի անկախ պետութեան մեջ
հասարակութեան բոլոր անդամները, որպես քաղաքացիներ, օրենքի
ստեղծ անտարականորեն հավասար են ու վայելում են հավասար իրա-
ւունքներ ու հնարավորութիւններ, ինչ խոսք՝ անդալման նաև հավա-
քութիւն, խոսքի, տեղաշարժման և ազատութեան (258, 143—144): Եվ
քաղաքական ազատութիւնը անօգուտ ու նույնիսկ աննպատակահար-
մար է համարել այն երկրների համար, որոնցում տիրապետում են
ազատութիւնն ու ստոր բարբերն նման երկրներում ազատութեան
կվերածիլ իր հակադրութիւն և թուլակի իրավունք բնախող ուժեղ-
ների ձեռքին կցանա բռնակալութեան գործիք (119, 59, 252, 143):

Ի միջի այլոց, Ռ. Խուրին շնչաւով, որ Իսահակի մտա օրենքների կի-
բառման երաշխավորումը կապակցված է իրավունքների և պարտկա-
նութիւնների հասարակութեան բոլոր անդամների վրա հավասարաշար-
տարածման, ավելացրել է. թեկուզ և սպառիչ հասակութեամբ շեռ-
կերպված այդ միտքը հետաքրքրական է շնորհիվ այն փաստի, որ Իս-
ահակը ըստ էութեան ավելիքն է նկրտել քան այն, ինչ ֆրանսիական լու-
սավորիչները ճշտորոշել էին և ֆրանսիական մեծ հեղափոխութեան
էպ զործանակնացրել էր: Եւ մարդկանց իրավունքներ շնորհելն ու նրանց

պարտականութիւններ սահմանելը բավարար չի համարել և բարոյել
է այց իրավունքները վայելելու և պարտականութիւնները կատարելու
հնարավորութեան ընձեռման անհրաժեշտութեան (148, 137—142):

Հասկանալի է, որ մեզ համար էականը ոչ թէ ֆրանսիական բուր-
ժուա-լուսավորական մտքից Իսահակի յուրացրած ու զարգացրած դրոյթ-
ների փաստն է, այլ այն, որ կենցիվ արարական երկրամասերի ստանձ-
նահատակ սոցիալ-տնտեսական ու մտավոր-մշակութային իրավիճա-
կից, նա շնչուր զրել է ոչ թէ հեղափոխական վերափոխութիւնների, այլ՝
զեմոկրատական բարենորոգութիւնների և լուսավորական առաջընթա-
ցի վրա:

Սկզբից ենթ առնք, որ Իսահակը թերահավատ է եղել արարական
երկրամասերում, այդ թիւում և եզրպատումս հեղափոխութեան հաջողու-
թեան հնարավորութեան հարցում: Նրա կարծիքով նախկինում փորձված
բոլոր «հեղափոխութիւնների» արդիւնքը անհրաժեշտ է եզրակացնել,
որ Արևելքը տակալին պատրաստ չէ հեղափոխութեան, որ արևելյան
հեղափոխական շարժումներում զեկավար գիրքերին որպես կանոն մե-
նասիրում են եւսարիական թէ նեղ-գասալին շահերի զրգումը գոր-
ծող մարդիկ, մինչ հեղափոխութեան շարժիլ զիսավոր ուժը ժողովուրդը,
երբմնիք ծանր կապակցները խորտակելով, կաշկանդվում է ավելի դա-
ւան նորերի մեջ, ճիշտ ու ճիշտ «նման տապից փախչող այն մարդուն,
որ ապատան է որոնում կրակների մեջ» (102, 35): Այս իմաստով էլ
Աբը ալ-Մուկերը, հաստատելով հանգրծ «արևելյան զանգվածների» որ-
պես հեղափոխական ուժի անհրաժեշտութեան» վերաբերյալ Իսահակյան
հեղափոխութեան, անիրավամբ է պնդել, որ «Իսահակը շտակացավ սրբա-
կան հեղափոխութեանը: Իսահակը չէր կարող «ճասակնալ» Արևելքում
ամեն մի հեղափոխութիւն, որում զանգվածները «չեն պարբրում
իրենց համար ու հասակ պտեկերացում լուսնն այն նպատակի մասին,
որին պետք է նկրտի», զանգվածներ, որոնք «լոկ այսինչի կամ այինի-
չի կողմնակիցներ են» (192, 205):

Եվ սակայն անմիջապես էլ շնչուր, որ արևելյան հեղափոխական
շարժումների հետանկարի հարցում թերահավատ, Իսահակը ընդհանրա-
պես հեղափոխութեան և հեղափոխական գործողութիւնների հակառա-
կորդ չի եղել բնավ, քանի որ իր ազատապաշտութեանցի բխող զավ-
հանքի էլ վերածել «Ռեստը ազատութեան կայք վրա» լողունը:

«Եվ զրույսն ու Իրևելքը» նշանավոր էր Նոյվածում, որ լույս է տեսել
1879 թ. զեկտեմբերի 24-ին, փարիզյան «Մըսը ալ-Կահրա» թերթի
առաջին իսկ համարում, նա զրել է. «Արևելքը թիրախ է դարձել տար-

բիւր օտար պետութիւններէ ձեռքեր: Սրանց թվում կան այնպիսիք, որոնք մարզկախութեան ապարկեցում չբնակեցան ևն ձևանում: Ուրիշներ ալ տասեղ են թափանցում քաղաքակրթութեան գործին աջակցելու պատրվակով: Եւ սակայն երանցից ոչ մէկը իր հավակնութիւններէ վերաբերյալ ճշմարտութիւնը չի ասում. չէ՞ որ նրանք բոլորն էլ օտակիրենց շահագործական նպատակն ու ձգտումներն են հետապնդում: Ընկալելու է, որ իտալական մերկաբանները ամէլի անխառն էին լինելու երկրպագուին անմիջակասորեն սպանեացող անպիտան գաղութարարութեան դէմ. «Բրիտանական կայսրութիւնն իր սարկացումը ժողովուրդներէ կլանը բաշխում է միայն այն բանի համար, որ նրանց հարկաբի իրեն ծառայէ: Նա նման է այն մագործին, որ չի խոտում ոչխարը, որպեսզի մորթի հետ, երբ այն բաժանաշափ պարտաւարացած կրկնի, իսկ մշակելուց հետո նրա շիջ խարազան կտարրի, որպեսզի մնացած ուշխարներին սպանալուց ըլի»: Արեւելյան ստրկացված ժողովուրդներէ դրո՞վունը պատկերելուց հետո Իտալի կորակացրել է «Մի՛թն մա՛ր նախարարին չէ աղբիսի կեղծորումը: Սազակա՛ն է մի՛թն ալաբիսի բնութեան հանգուրծի այն մարդուն, ում երակներում արեւելցու արշունն է հոտում: Մի՛թն բորբոք հոգին կարող է հանգուրծել նման նվաստացման: Եվ մի՛թն տեղին չի լինի (ալ-Մուսանարբի բանաստեղծի հետ) գուշկ-Ալէ՛ս պատմիչը վերածկորակելու չէ մարմնի բանի դեռ արշունով չի լվացվել» (20, 144—147, 21, 189—191):

Եվ սակայն 1879 թ. հեղափոխութեանը՝ «արշունով լվացումը» բնուցելուով օտարերկրյա լծի դէմ պայքարի շրջանակներում, իր կեղծ պատկան ազգային շարժման արշուն մէջ խնդրելուց հետո գրելով, որ օտապատմութեան համար հանցագոր է եւ, ով իր լծով և անարդարութեամբ այն առաջ բերցն» (148, 117), Իտալի փաստորեն չուշում էր այն մասին, որ օտարերկրյան շարժումն իր համոզմամբ թեկուզ և օտարյան լվացում էր, այնուամենայնիվ իր իրեղև մեծատառ Հեղափոխութեանը չէր բնավ Ռ. Խորեն ճիշտ է նկատել, որ Իտալիի համազումը Հեղափոխութեանը կարող է իր նպատակին հասնել այն դեպքում միայն, երբ այն զլուխ բերելու համար ոտքի է կենում նպատակների ընդհանրութեամբ միասնական, իր շահերը հասունորեն գիտակցող և իր իրավունքներն անպիտան պաշտպանող ժողովուրդը: Առանձին անձնավորութիւններ, ինչպան էլ մեծ ու արժանավոր լինեն նրանք, նաև բանական, ինչպան էլ նա վճռական լինի իր գործողութիւններում, ու վիճակի ընն հեղափոխութեանը զլուխ բերելու և հիմնովին վերափոխելու ֆիզիկական ու հոգեպետ ստրկացված ժողովուրդի դրո՞վունը, այնքան ժամանակ, որ

հենց ինք՝ ժողովուրդը կատարելապես գիտակից չէ իր դրո՞վյան ու հատակորեն չի պատկերացնում իր նպատակները: Այդ պատճառով էլ ամեն մի հեղափոխութեան շարքի կվերածվի, եթէ ժողովուրդի ներքին հասունացած պահանջումներն զբաւորումը չհանդիսանա (148, 119):

Իտալիի համար, որնմն, առաջնային եզրիպատկան ժողովուրդի միջնադարական մտայնութեան ու համատարած սոցիալութեան դէմ պայքարն էր, լուսավորական աշխատանքով նրա ինքնագիտակցութեան մակարդակի բարձրացումը, նրա մտտ հոգեկան (և ոչ թէ հոգեոր-խաշտական) հեղափոխութեան առաջացումը ենթադրարար 1880 թ. գրված «Հեղափոխութեան» հոդվածում նա շեշտում էր. «Երզվում եմ, որ գրիչը ձեռքս բաց չեմ թողնելու և մտքերը պատրաստելու եմ մարդկային հոգու հեղափոխութեան, մինչև որ իմ հայրենիքում էլ տեսնեմ հրաշալի արդուններն այդ հեղափոխութեան, որոնք այլ երկրներում անկեղծ են: Երզվում եմ, որ պիտի շտաբարմ պայքարել բոնակարների դէմ, մինչև շտեմենմ, որ իմ ժողովուրդն ասում է այն, ինչին հավատում է և անում է այն, ինչ ասում է: Արեւելքի լուսավորչու մարդկանց միշտ հիշեցնելու եմ մեր անցյալ փառքի կորստում բոցավառեն պայքարի ու խանդավառութեան կրակը, որպեսզի Արեւելքը դառնա հպարտ ու անկախ թանկագին (ազիզ) հայրենիք» (20, 172—175, 21, 134—135):

Այս բոլորից հետո զգ՞մար չէ հասկանալ, որ ինչ՞ու շուրջ մի դար առաջ Ջեյդանի ձեակերպած այն զեհաստականը, որ իտալական թիրթիրը «Տրապարակախոսական նահաջի ամենաերևելի պարտադրուներից էին» (169, հտ. 3, 55), փաստորեն առանց վերաքննութեան ընդգծում է առ այսօր, բանի որ, ինչպան պիղծ է Հաճան, այդ «թիրթիրն իրականում պաշտպան և զրական վերածնութեան ամենազոր հիմնաքարն էին» (147, հտ. 2, 12) և կամ, ինչպան եշել է երկրպատկան մամուլի մի այլ պատմագիր, այդ թիրթիրը «բացառապես քաղաքական և ազգային գաղափարների ծառայող իսկական անկախ թիրթիրն տրպար էին» (102, 33): Ռաթման իր հերթին ընդգծել է, որ «սիրիական հայտնի բանաստեղծ» և ս՞շակութեան ու զրական վերածնութեան արարական շարժման ղեկավարներից» Իտալի «եվրոպական գաղութային քաղաքականութեան ու խղիղի բոնասիրութեան դէմ ուղղված և հանուն արարական ազգային անկախ պետականութեան ստեղծման շարարըված մարտական և առնական հոգիաններ խոշոր արդեցութեան գործեցին ազգային-ազատագրական շարժման վրա» (126, 270): Սովետական արարականները եւ, կրակակոծող սկսող ամանդութիւնով, րեղ-

Հանրապետական բարձր գնահատական են տվել իսահական մամուլին: Իվանովն, օրինակ, «Մուր» և «Գլ.Քիչջարա» թերթերն անվանել է «արմատականորեն արամացրված սիրիական վտարանդի» իսահակ «Տեղափոխական, հակաիմերիալիստական հրատարակություններ» (107, 194):

Իսահական թերթերը, որոնք ազգային-մշակութային Չարթիների և Լուսավորականության գաղափարների ոչ միայն փնթկաները, այլև խիզախ մունետիկն էին, եզրիպետի տվյալ ժամանակաշրջանի զերարված միջնորդում հարատևել էին կարող: Երկրում տիրող իրավիճակի, այդ թվում առաջին հերթին բրիտանական (ինչ խոսք նաև ֆրանսիական) քաղաքական ու ֆինանսական տնտեսությունների խտտագույն քննադատությունը նրանց յուրաքանչյուր համարի էջերում սովորական երեույթ էր: Այն աստիճանի, որ թերթերը սեպտեմբերի վերջերից հետո մի անգամ նախազգուշացման կարգով կախակալած կառավարությունը 1879 թ. նոյեմբերի 15-ին «Գլ.Քիչջարա» 123-րդ համարում լույս տեսած նոր նախազգուշացմամբ Իսահակն «իջեցնում էր, որ ըշարաշահում է ազատությունը» և պահանջում էր «մամուլ իրական համապատասխան» լինել զուտ ու շահագործ, ժամանակին և օրհորություն համահունչը: «Փոխել ձև քաղաքականությունը և չըզոզել հասարակական կարծիքը»: Այդ նախազգուշացման տեղ տալով, Իսահակ կցում էր նաև մի մեկնաբանություն, որում սպանիչ ծաղրով արձանագրելուց հետո, որ սպրում են «մի կառավարություն օրոք, որը հայտնի է իր հարգող անդամների ազատասիրությունը», շարունակում էր շեշտելով, որ իր բնորած ուղին «հայրենիքի իրավունքների պաշտպանության ազնիվ ուղին է, որից չի շեղվելու քանի» (21, 13): Ռիսոզ փառան նոյեմբերի մեկնաբան հրապարակից կառավարական մի նոր կարգադրություն, որում քնդգծելով, որ իսահական «երկու թերթերի վնասն ավելի է, քան օգուտը», հայտնում էր զրանց հրատարակությունը «հավերժորեն» արգելելու որոշման մասին (152, 69):

Ըստ Նալբանդյանի և Սամի Աղազի, Իսահակ եզրիպետից որպես «խուժարար» արտաբազկեց (237, 73, 21, 14) և Քեյրութի վրայով մեկնեց Ֆրանսիա: Ինչ խոսք, որ իրականության որոշ առումով խնդրաշարում է նեղիմ կողմից իր ժամանակին կատարված փորձը՝ Ռիսոզի կառավարությունը որոշումը բացառապես կապակցել այն փաստին, որ իսահական մամուլը թիկունք էր տալիս Շերիֆ փառային, ըստ որում վերջինիս հետ ներդաշնակությունը նեղիմը համարել է մի մեղազգորություն, որը «սանկակալ չէր առաջին հերթին ալ-Աֆղանիի բացակայությունն պատճառով» (21, 12—13): Արձանագրեր, որ «Գլ.Քիչջարա» թերթը զնուս

ապրիլի 9-ի, 27-ի և 30-ի համարներում հաստակորեն գրել ա կրկնել էր, որ Շերիֆ փառային հետ ներդաշնակ է միայն ու միայն նրա սահմանադրական նկրտումների և եզրիպետական «վախճանություն» առաջադրած բոլոր պահանջները կենսագործելու նրա պատրաստակամություն հողի վրա: Արձանագրերը, վերջապես, որ վտարանդված Իսահակ երևելիներին ժողով ատաշ իր հավատարմասարի միջոցով զատ բացեց Ռիսոզի կառավարության դեմ և թեկուզ իր ուղարկած մեղադրականից, ինչպես վկայել է ժամանակագիրը, «իշխանությունները գունաթանկեցին», իսկ Իսահակիները՝ «փաբաղվեցին», հակահանալիորեն արդյունքի չհասավ (169, հտ. 3, 14):

Սամուից և ալ-Աֆղանիից հետո Իսահակ կորուստը հերթական, այլ առավել ծանր հարվածն էր բնոհանրապես «վախճանի» շարժման, առանձնապես կազմակերպականորեն վերջնական տեք շտտացած «վախճանի» կուսակցություն համար: Կարելի է ասել, որ 1879 թ. երկրորդ կեսին ազգային շարժման առաջընթացն ուղղակի հարցական տակ ընկավ, քանի որ խղիվական ինքնակալությունն ձևական վերականգնման ու ամբարպետան պայմաններում, զործնականում հաստատվել էր օտարերկրացիների և ոչ-եզրիպետական ծագմամբ առավել հետադեմ սոցիալականների և կոմպրոպրոներ իշխանությունը: «Վախճանիները» հետադուրության ու նրա հովանավոր գաղութարարության դեմ պայքարի մի վճռական փուլ էին թեկնադրում՝ իրենց մտավորական եռապետությունը կորցրած: Իսկ այդ փուլը խթանվում էր ոչ միայն խղիվական կամավանություններին թե օտարերկրացիների հարածող տունգուրծնաներին հակահարված տալու օբյեկտիվ վճռականությունից, այլև՝ երեք զործիչների արքայուն փաստով իսկ ժողովրդական գանդվածի հուղումահարման, ուրեմն և արթնացման ընթացքին հաղորդված հետադա աշխարհամայրից:

Իրավիճակը ծանրանում էր այն իրողությունը, որ Սամուի, ալ-Աֆղանիի և Իսահակի վտարանդումից հետո եզրիպետական ժողովրդի ազգային շարժման ղեկակետում հայտնված ֆեդոզալ-ազնվական և կալիսածատեր-զինվորական տարրերը, խճճվելով մի կողմից իրենց գոսակարգային թե դոսային ողորմելի շահերի, մյուս կողմից արմատական նահրայականների փոխարեն քաղաքական զործնեսությունն առաջարկեք զրաված աշխարհական թե հողերը փորքամիտ ալիմների հակաազգային զիրքորոշումների, երրորդ կողմից խղիվական վերնախավի, սուլթանական զորակենտրոնի և զաղութարարների մեթոնաթությունների սարգոտայնում, «վախճանի»—ազգային շարժումը ավելի ու ավելի պիտի շեղվի իր վճիտ նպատակակետից:

Ե Ջ Ր Ա Ւ Փ Ա Վ Ա Ռ Մ

Ազգային-մշակութային Զարթոնքի ու նրա և՛ հիմնական բազադրատարր, և՛ կարևորագույն շարժիչ լուսավորականության հարցը արարական երկրների նոր ժամանակների պատմության առանցքային պրոբլեմներից մեկն է:

XIX դարավերջից ինչպես այլուր, հատկապես աֆիական մայր ցամաքի շատ երկրամասերում, այնպես էլ պատմաաշխարհագրական Սիբիրայի և եզրիպատի հողատարածքում իր գոյությունը հաստատեց և աստիճանաբար պարտադրեց հին, ֆեոդալական արտագրահարաբերությունների տաղանապի հետ առնչվող, ազնիվ շուտ այդ տաղանապից իսկ բխող օրինաչափ մի երևույթ՝ արևելյան ֆեոդալական հասարակության նորացման և ժամանակակից տեսքի գալուստը պրոցեսը: Հին կաղտոթանների տաղանապից անկախաբար, այն պայմանավորված էր մի ամբողջ շարք փոխակապակցված խթանների ստեղծությամբ. եկրոպական գաղութարարների ներթափանցման խաղաղ թև բռնի փորձերը, բնիշտերապան զեմհանդեմանումն Արևմուտքի հետ, արտաքին աշխարհի հետ բազմաբնույթ կապերի համախառնացումն ու ամրապնդումը, աստիճանաբար համաշխարհային նոր-նոր կազմավորված շուկայի ոլորտը ներթափվելը, եկրոպական դիտակն և տեխնիկական (առանձնապես ռազմական) նվաճումների շլամեղուցիչ տպավորությունը, հասարակական մտավիճակում անխուսափելի տեղաշարժերը ևն:

Արարներն իրենք, ոչ այնքան ընդհանրապես հասարակական կայուն քի նորացման պրոցեսը, որքան նրա թեկուզ և կարևորագույն, այլ բոլոր դեպքերում մեկ ու միակ՝ մտավոր-մշակութային մարզն են անվանում «Նահգա»: Սովետական արարագիտությունն ընդհանուր առմամբ հակված է «Նահգա» անվանելու արարական ֆեոդալական հասարակության նորացման ամբողջ պրոցեսը, թեպետ վերջինիս փուլերի ու նրանցից յուրաքանչյուրի բովանդակության, թե պատմական շրջանակների հարցում առ այսօր միաբանություն գոյություն չունի: Հենվելով մեր նախորդների քաներով կուտակված ամբողջ դրականի վրա, մենք

«Նահգա» ընկալում ենք որպես լայն իմաստով արարական ազգային Զարթոնք, որի նախատարբերը կարելի է հաստատել XIX դարի առաջին տասնամյակներին և որն այնուհետև, հաստատապես 1840-ական թվականներից սկսած ու մինչև 1870-ական թվականների վերջերք, հիմնականում ընթացել է մշակութայինի գերակշռությամբ, այլ խոսքով կրել է ազգային-մշակութային Զարթոնքի բնույթ, գրեթեբոլորով է որպես հասարակական մտքի ծննդյան ու վերելքի, կրթական-լուսավորական գործի աշխարհականացման ու աշխուժացման, մտավոր-մշակութային ամբողջ կյանքի նորացման, այդ թվում հատկապես գրական լեզվի թարմացման և նորատիպ գրականության զարգացման երևույթ:

Ազգային-մշակութային Զարթոնքի գործին ծառայազրված առանձին նահգայականների շրջումում դարանցիկ կարգերի ընկալատարիչները նորարարական և բանական մտքորո, ռացիոնալ հիմքի վրա հասարակության վերափոխության, սոցիալական արդարության և պետական վայելուչ կարգերի ձգտող ակախվ մարդու անունով, պայքարը զատելի կաշխատեցիչ առանձնաշարժների և կրոնադավանական հեղձուցիչ կաշխուժանների զեմ, կյանքի ու կենցաղի նորմերի վերանայման, լուսավորության արդիականացման ու տարածման, կանանց իրավահավասարության և այլ պահանջների բարձր հետզհետ համաձուլվածք դարձավ զազափարախոսական նոր ու կուռ մի համալուրիչ լուսավորականության մեջ: Սա էլ, իր ինքնահաստատման համար միջոց գրոհային մարտում, XIX դարի շուրջ կենտրին Քեյրլոթի, իսկ մեկ-երկու տասնամյակ անց կահիրեի ու Ալեքսանդրիայի նահգայականների միջազարմում պահանջ դարձրեց գրական արհեստի նորացման ու հասարակական իդեալներին ծառայելու ասպարեզում մարտունականցումը, առաջին հերթին ազատ հրատարակախոսության սկզբնավորումն ու արարելիքային ամրապնդումը, թատերգության ու թատրոնի, երգիծանքի ու երգիծական մամուլի, լայնակտավ արձակի, այդ թվում պատմական, ուղեղարական, բնիկային և կենցաղային թեմաներով վեպի ի հայտ գալը, դասական-ավանդապաշտական կապանքները թուրքալուծության քաղաքացիականացումը:

Ինչ խոսք, որ արարական Արևելքում հիմք-բազիսում ընթացող տաղանապի անձեղնամատչելությունը, արարական հասարակության շախախիչ մեծամասնության կրոնը հանդիսացող Իսլամի յուրահատկությունից բխող ազգայինների ներգործությունը, թվառ անվանվածների զժվարեանակալելի խավարամտությունը, օսմանյան բուհարական դարալարարքի ճնշումը և թուրքական տիրապետության հետևանքով մշտ-

կուսիային ժառանգության դիմադրվումն ու ազդատացումը՝ չափազանց լուրջ արգելափակներ էին, որոնք դանդաղեցնում, դժվարին ու տանջալից էին դարձնում նոր գաղափարախոսության առաջընթացը, հարկադրում նահաջային իր առաջին՝ ազգային-մշակութային հանգրվանում հեծվելու վերածննդականության ու կուսավորականության յուրօրինակ մի համախոսովածքի վրա, որեմն և հանդես գալու որպես համաշխարհային-պատմական երևույթի՝ իր ամբողջության թև մասնավորությունների մեջ ինքնատեղեակ տեղական-արբանյակն ստարբերակի:

Պա լի նշանակում, բնավ, որ արարական յուրօրինակ վերածննդականությունը դրոշմանշված լուսավորականությունը, որ արարների ազգային Զարթոնքը հայտանշող և նրա բարդ պրոցեսներն արտացոլող գաղափարական հոսանքների, բնոճանորպես հասարակական մտքի շրջանակներում հիմնախարսխային բուլժոտական հոսանքն էր, կարող էր իր իսկ շրջանակներում տեղ տալ ըստ էության իրեն խորթ բաղադրատարրերի, հատկապես Իսլամի բարենորոգության (Իսլամիզմ) շարժման, ինչպես փոքրուստ են փաստարկել սովետական արարագետներինց ամառը: Իսլամի բարենորոգության շարժումը, որպես արարական հասարակական մտքի շրջանակներում գաղափարախոսական ուրույն մի հոսանք, սնվելով կուսավորականությանը ժամանակակից, այլ ոտից զուրկ հակալուսավորական Պանիսլամականությունից, կազմավորվելու էր կուսավորականությունից սնվելով ինքնուրույնացող ազգային-ազատագրական գաղափարախոսության կողքին ու որպես նրա բնական մրցակից, որեմն և նրան հակամարտ ու դրանով իսկ անսպայման հակարժուական:

Ավելացնենք, որ արարական ազգային-մշակութային Զարթոնքն առաջին հերթին ֆեոդալական միջնադարաչնության, այդ թվում կրոնի, հատկապես մասնիդականության, նուև թուրքական-սուլթանական ներշնչանքով կենսավորված Օսմանականության և Պանիսլամականության բազմարևույթ կաշկանդումներն ու խոչընդոտները կուսավորականության օգնությամբ հաղթահարելով, XIX դարի երեք բառորդի բնթացքում պատկանելի ճանապարհ էր կտրել՝ գոնե իրենց սոցիալ-տնտեսական, սոցիալ-բաղաբական ու մտավոր-մշակութային զարգացման աստիճանաշարիով արարական մյուս երկրամասերից զգալապես առաջ բնկած երկու երկրամասերում, նախ պատմաաշխարհագրական Սիրիայում, ապա և Եգիպտոսում, իսկ լիբանանյան ըրիստոնյա համայնքների միջավայրում նույնիսկ թեևկոտիկ էր իր ավարտահատվածը և ուր որ է փառապատկվելու էր ազգային-բաղաբական Զարթոնքով, երբ

արարական աբիական երկրամասերում արդուհամիդյան զուլումով, իսկ Եգիպտոսում սուլթանի և անգլիական գաղութարարների դրածոների իշխանության հաստատմամբ կանգնեց ճգնաժամի առաջ:

Եվ սակայն արարական երկրամասերի համաշխարհային շուկայի ոլորտը անդառնալորեն ներբաշմամբ կապիտալիստական արտագրահարաբերությունների անկասելի ներթափանցումը, սոցիալ-տնտեսական նոր կապիտի սպասարկող սոցիալական նոր խմբի կազմավորումը, կենցաղի ու մտայնության ոլորտում բուլժոտական նորների անխուսափելի արմատավորումը, հասարակական կյանքում բնական տեղաշարժերը և եվրոպական ժամանակակից ինստիտուտների նկատմամբ հակումների խորացումը, ինչ խոսք՝ նաև հակասուլթանական-հակարևուստիական և հակաբրիտանական-ազատագրական պայքար օրյնկտիվ նախադրյալ հանդիսացան, որպեսզի արարների Զարթոնքը հաղթահարի իր ճգնաժամը և շարունակի խորանայ, ազգային-մշակութայինից վերածնել ազգային-բաղաբականի, թեևկող և իր ապրած վերիվայրում-ներից, օրյնկտիվի հետ նաև սուլթանկտիվ վրիպումներից ու անկումներից պահպանելով ակնբախ դրոշմներ:

Նահայի զարգացման նոր հանգրվանը, որի սկզբնակետը արարական ազգայնական գաղափարախոսության տեղական (սիրիական, ապա և եգիպտական) արարտեսնություն-հոսանքների ծնունդն ու միասնականացման նկրտումներն են և որի առաջնային պահը ազգային-ազատագրական շարժումների կազմավորումն ու բաղաբական ազատամարտի միահյուսումն է ֆեոդալական հնորյա կացուցվածքի ու կենսանորմերի մնացուկների դեմ պայքարին, մեր աշխատության հաջորդ գրքի առարկան է լինելու: Այդ հանգրվանն առաջինից ոչ սակավ ուշադրալ է արարական հասարակության կյանքում ինչպես հիմնային, այնպես էլ վերաշենբային բուսն տեղաշարժերով, որոնց օգնությամբ արարական ազգային Զարթոնքը հասավ իր հաղթական ավարտակետին:

ԱՂՔՅՈՒՐՆԵՐ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Մարտիզմ-Անթիպոնի դասականների եկեր

1. Կ. Մաբո, Ֆ. Լեգիս, *Կոմոնիստական պարտիայի ժամկետային Երևան, 1960:*
2. Մարքոս և Լեգիսը արվեստի մասին, Երևան, 1934:
3. Կ. Մաբո, *Կապիտալ, հտ. 1-2, Երևան, 1947-1954:*
4. Маркс К., Энгельс Ф., *Сочинения*, изд. 2.
5. Կ. Մաբո, Ֆ. Լեգիս, *Քառեր երկեր, հտ. 2, Երևան, 1978:*
6. Վ. Ի. Անթիպ, *Երկեր, 4-րդ հրատ., Երևան:*

Աղբյուրագրություններ

7. Արզումանյան Ի., *Սարգսյանները պիլքերը Սարգսյանների նկարագրումը մեր հիշատակի վախճանական թվականներին ներքին արշավային խողովքայնաց, Յրգ. Ս. Վարժապետյան, Բնչրուի, 1933:*

8. Базили К. М., *Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях* Перизадне подготовлено И. М. Смиланской, Э. Г. Астапатурян и Е. К. Голубовской, под ред. Е. А. Беляева, М., 1962 (1 изд.: ч. 1-11, Одесса, 1861-1862).

9. Джабарті Абд ар-Рахман. *Аджаиб ал-асар фи-т-тараджим ва-л-ахбар* (Удивительная история прошлого в жизнеописаниях и хронике событий), т. III, ч. 1. Египет в период экспедиции Бонапарта (1798-1801), пер., предисл. и прим. И. М. Филиппинского. М., 1962; т. IV. Египет под властью Мухаммеда Али (1806-1821), пер., предисл., и прим. Х. И. Кильберг, М., 1963.

10. Лейн Э. У. *Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в.*, М., 1982.

11. (Успенский), Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского, т. 1-VIII, СПб., 1894-1902.

12. (Успенский), Материалы для биографии епископа П. Успенского, изд. тип. АН, исполненное под ред. П. В. Безобразова, т. 1. Официальные документы, т. II, Переписка, СПб., 1910.

13. Անկարի Ռիոս Ասկներ ' Խր Յիմն Նիայի Ե Լարբ Գի Ալիար. *Երևան, 1867:*
14. Անկարի Ռիոս Ասկներ ' *Րուճէ Լարբի Գի Տարբ Երևան, 1858:*

15. Անկարի Ռիոս Ասկներ ' *Րիչանէ Լարբի Գի Ալիար Լարբ Երևան, 1888:*
16. Ա. Ասկներ ' *Մնարբ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1299:*
17. Անկարի Ռիոս Ասկներ ' *Մնիէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1864:*
18. Անկարի Ռիոս Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1883:*
19. Անկարի Ռիոս Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1892:*
20. Ա. Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1909:*
21. Ա. Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1978:*
22. Ա. Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1852:*
23. Ա. Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1968:*
24. Ա. Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1955:*
25. Ա. Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1980:*
26. Ա. Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1899:*
27. Ա. Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1899:*
28. Ա. Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1884:*
29. Ա. Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1884:*
30. Ա. Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1884:*
31. Ա. Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1897:*
32. Ա. Ասկներ ' *Նիշէ Լարբի Գի Ալիար Երևան, 1850:*

33. «الجنان» بيروت
34. «حد يفة الاخبار» بيروت 1860-1868
35. حسون رزق الله، كتاب النفثات لندن 1878
36. احمد فارس الشدياق، الساق على الساق فيما هو القارياني ايام الشهور عجم العرب والاعجام باريس 1855
37. رفاعة رافع الطيطاى، كتاب تخلص الابريز في تخلص باريز والديوان النفيس بابوان باريس، بولاق 1250 (1834)
38. مراش فرسيس، رحلة الى باريس، بيروت 1878
39. مراش فرسيس، قبة الحق، بيروت 1877
40. مجموعة العلوم فى اعمال الجمعية السورية فى بيروت، سنة 1 (1878)، ج 1-10، سنة 2 (1879)، ج 1-7
41. مشافة ميخائيل، الرسالة فى الصناعة الموسيقية «المشرق» 1899
42. «نقىر سورية» بيروت
43. «الوقائع المعربة» بولاق مصر
44. (Abkarius), J. F. Scholtema, The Lebanon in Turmoil, Syria and the Powers in 1860, Book of the Marvels of the Time concerning the Massacres in the Arab country, by Iskandar Ibn Yakub Abkarius, New Haven, 1923.
45. Afghani J., Réfutation des matérialistes, Paris, 1942.
46. Bird L., Bible Work in the Bible-Lands or Events in the History of the Syrian Mission, Philade,phia, 1872.
47. Blunt W., The Secret History of the English Occupation of Egypt, Being a Personal Narrative of Events, London, 1937.
48. Cadalvène E. de, Barraut E., Histoire de la Guerre de Méhémed Ali contre la Porte Ottomane en Syrie et en Asie Mineure (1831-1833), Paris, 1837.
49. Cadalvène E. de, Barraut E., Deux années de l'Histoire d'Orient 1839-1840, faisant suite à l'Histoire de la guerre de Méhémed-Ali en Syrie et en Asie Mineure (1832-1833), Paris, 1840.
50. Cameron D. A., Egypt in the Nineteenth Century or Méhémed Ali and his Successors until the British Occupation in 1882, London, 1898.
51. Clot-Bey A.-B., Aperçu général sur l'Egypte, t. I-II, Bruxelles, 1840.
52. (Chlidac A.-F., Dugat G.), Grammaire Française à l'usage des Arabes de l'Algérie, de l'Egypte et de la Syrie, Paris, 1854.

53. Churahill Ch., The Druzes and the Maonites under the Turkish Rule from 1840 to 1861, London, 1862.
54. Co'vin Aucland, The Making of Modern Egypt, London, 1906.
55. Cramer E. B., Modern Egypt, vol. II, New York, 1903.
56. Description de l'Egypte ou Recueil des observations et de recherches qui ont été faites en Egypte pendant l'Expédition de l'Armée Française, 2e éd., t. 1-24, Paris, 1821-1829.
57. (Djabarti) Merveilles biographiques et historiques ou Chroniques du cheikh Abd-el-Rahman el-Djabarti, traduites de l'arabe par Cheik Mousor bey, Abdulaziz Kahl bey, Gabriel Nicolas Kahl bey et Iscander Ammoum effendi, vol. I-IV, VIII, IX, Le Caire, 1888-1897.
58. Dugat G., Poème arabe, traduit en vers français et accompagné de notes, Paris, 1871; *Ewald*, Eine nearabische Qaside, Zeitschrift der Deutschen Margenländischen Gessallschaft, Leipzig, Bd. 5, 1851.
59. Dugat G., Histoire des philosophes et des théologiens musulmans (de 632 à 1218 de J.-C.), Scènes de la vie religieuse en Orient, Paris, 1878.
60. Fleischer H. L., Kleinere Schriften, Gessammelt, Durchgeschen und Vermehrt, Bd. 1-III, Leipzig, 1885-1888.
61. (Gabarti) Journal d'Abdurrahman Gabarti pendant l'occupation Française d'Egypte, suivi d'un Précis de la même Campagne par mouallim Nicolas at-Turki, secrétaire du Prince des Druzes, traduit de l'arabe par A. Cardin, Paris, 1838.
62. Gliddon George, An Appeal to the Antiquaries of Europe on the Destruction of the Monuments of Egypt, London, 1811.
63. Jessup H., Fifty three years in Syria, t. I-II, New York, 1910.
64. (Kayat) A Voice from Lebanon, with the Life and Travels of Assaad J. Kayat, London, 1817.
65. Khéredine Le général, Réformes nécessaires aux états musulmans, Paris, 1863.
66. de Lamartine A., Souvenirs, Impressions, Pensées et Paysages, pendant un voyage en Orient (1832-1833) ou Notes d'un voyageur, t. 1-3, Leipzig-Stuttgart, 1835
67. Lane E. W., The Manners and Customs of the Modern Egyptians, London-Toronto-New York, 1923 (or: An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, written in Egypt during the years 1833, 1834 and 1835, partly from Notes made during a former visit to that Country in the years 1825, 1826, 1827 and 1828, vol. I-II, London, 1836).
68. (Mushakah) A Treatise on Arab Music, chiefly from a work by Mikhâll Mashâkâh of Damascus, translated from the arabic by E. Smith, -Journal of the American Oriental Society*, New York-New Haven, vol. I, 1851, pp. 171-217; Un Traité de musique arabe moderne, Préface, traduction française, texte et notes par L. Ronzevalle, -Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth*, vol. 6, 1913, pp. 1-120.

69. Mengin F., Histoire sommaire de l'Égypte sous le gouvernement de Mohammed-Aly ou Récit des principaux événements qui ont eu lieu de l'an 1823 à l'an 1838 (précédés d'un introduction et suivie d'études géographiques et historiques sur l'Arabie par M. Jomard), Paris, 1839.

70. Narrative and Report regarding Lebanon schools superintended by John Lowthian, Esq. of Carlton House, Carlisle. Mr. Elijah George Saleeby, Mount Lebanon and his brother, Mr. Solomon Saleeby, Britain, 1836.

71. Paton A. A., A History of the Egyptian Revolution from the Period of the Mamelucks to the Death of Mohammed Ali. From Arab and Europeans Memoirs, Oral Tradition and Local Research, t. 1—II, second edition, enlarged, London, 1870.

72. de Perceval A. Caussin, Relation d'un voyage en France, par le cheikh Rifaa, — *Journal Asiatique*, 1833 (I. sér.), t. XI, pp. 222—231.

73. (Planat) Histoire de Régénération de l'Égypte, Lettres écrites du Caire à M. le Comte Alexandre de Laborde, membre de la chambre des Députés, par Jules Planat, ancien officier de l'artillerie de la Garde Impériale et chef d'Etat-major au service du pacha d'Égypte, Paris, 1830.

74. Poujoutat B., La Vérité sur la Syrie et l'Expédition française, Paris, 1861.

75. Reinoud J. T., De la gazette arabe et turque imprimée en Égypte. — *Journal Asiatique*, (ser. 2), t. VIII, 1831, pp. 238—249.

76. Reinoud J. T., De l'Etat de la littérature chez les populations chrétiennes arabes de la Syrie. — *Journal Asiatique*, sér. 5, t. IX, 1837, pp. 465—489.

77. Reinoud J. T., Notice sur la gazette arabe de Beyrouth. — *Journal Asiatique*, sér. 5, t. XII, 1858, pp. 309—321.

78. (Robinson) Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea. A Journal of Travels in the year 1838. By Edward Robinson, Elie Smith and others. Drawn up from original diaries, with historical illustration, vol. I—III, New York, 1841 (Biblical Researches in Palestine and the adjacent regions: A Journal of Travels in the years 1838 and 1838... with new maps and plans, Vol. I—III, London 1858).

79. Rustum Asad, The Royal Archives of Egypt and the Origins of the Egyptian Expedition to Syria, 1831—1841, Beirut, 1936.

80. (Toussouy) 1) Voyage au Ouady par le cheikh Mohammed-ebn-Omar el-Toussy, traduit de l'arabe par le dr. Perron, Paris, 1851; 2) Voyage au Dar-el-Dour, par le cheykh Mohammed-ebn-Omar-el-Toussy, traduit de l'arabe par le Dr. Perron, Ouvrage accompagné de cartes et de planches et du portrait du Sultan Abou-Madian, Publié par les soins de M. Jomard, membre de l'Institut, etc., précédé d'une préface contenant ces remarques sur la région du Nil supérior par le même, Paris, 1851.

81. Turk Nicolas, Chronique d'Égypte 1798—1834, éd et trad. G. Wiet, Caire, 1930.

82. (Turk) Histoire de l'expédition des français en Égypte par Nakoula el-Turk, publié et traduit par Mr. Desgranges aîné, Paris, 1839.

83. L'Univers ou Histoire et Description de tous les peuples, de leurs Religions, moeurs, coutumes, etc., Paris, 1848.—Pt. III: Égypte Moderne, par P. et H.

84. de Vogué Ch., Syrie-Palestine-Mont Athos. Voyage aux pays du passé, Paris, 1878.

85. (Voüney) Voyage en Syrie et en Égypte t. 1—II, Paris, 1822.

86. Wortabet G., Syria and the Syrians, vol. 1—II, London, 1856.

87. Wortabet John, Researches into Religions of Syria, London, 1860.

88. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig, Bd. 2 (1838), Bd. 8 (1854), Bd. 12 (1858), Bd. 31 (1880).

Պատմագրություններ

89. Աղզալյան Հ., Արարական ազգային ապստոսական գործերը, Քեյրթթ, 1959:
90. Աղզալյան Հ., Հայագրի դեմքեր արարական գրականության մեջ Երեկոցի Արարիկ (1825—1885), Երևանի հասարակ, է տարի (1962) № 6 (333):
91. Առաջալյան Ե. Հ., Կրթականը XVIII դարի վերջին և XIX դարի ստույն կեսին, Երևան, 1955:
92. Սյունյան Ա., Պատմության Հայկի հայտ, հտ. 9, Փարիզ, 1950:
93. Վարժապետյան Ա., Հայերը Կրթականի մեջ, Քեյրթթ, 1951:
94. Օրմանյան Ա., Ազգագրություն, հտ. 9, Քեյրթթ, 1961:
95. Աхмедов А., Социальная доктрина Ислама, М., 1982.
96. Босухевич О. В., Мухаммед (Джемаль) ад-Дин аль-Афгани как политический деятель.—Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР», № XLVII Арабские страны М., 1961.
97. Босухевич О. В., Первая египетская конституция 1879 г.—«Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР», № XLV, М., 1961.
98. Боджоян М. Т., Реформы 20—30-х гг. XIX века в османской империи, Ереван, 1984.
99. Брандт Юрген, К вопросу о некоторых основных тенденциях сирийско-ливанского освободительного движения перед первой мировой войной.—«История и экономика стран Арабского Востока», М., 1973, стр. 43—51.
100. Гиргас В., Очерк арабской литературы, СПб., (1874, литогр.).
101. Губер А. А., Ким Г. Ф., Хейфец А. Н., Новая история стран Азии и Африки, М., 1975.
102. Долинина А. А., Очерки истории арабской литературы нового времени. Египет и Сирия. Публицистика 1870—1914 гг., М., 1968.
103. Долинина А. А., Очерки истории арабской литературы нового времени. Египет и Сирия. Просветительский роман 1870—1914 гг., М., 1973.
104. Долинина А. А., О некоторых характерных чертах Просвещения на арабском Востоке.—«Труды межвузовской научной конференции по истории литератур зарубежного Востока», М., 1970, стр. 21—27.

105. Желтяков А. Д. Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции (1798—1908 гг.). М., 1972.
106. История философии, т. 4, М., 1959.
107. История национально-освободительной борьбы народов Африки в новое время, М., 1976.
108. Кахарова Н. Путешествие в Париж Рифаа ат-Тахтави. Душанбе, 1968.
109. Кахарова Н., Рифаа Рафи ат-Тахтави.—«Известия Отделения общественных наук АН Таджикской ССР».—Душанбе, 1968, № 1.
110. Каллберг Х. И. Восстание Араби-паши в Египте (Антибританское национально-освободительное движение в Египте в 1879—1882 гг.). М.—Л., 1937.
111. Комиссаров Д. С. О некоторых вопросах Просветительства в литературах стран Ближнего и Среднего Востока.—«Труды межвузовской научной конференции по истории литератур зарубежного Востока», М., 1970, стр. 14—20.
112. Конрад Н. И. «Средние века» в исторической науке.—«Из истории социально-политических идей», М., 1955.
113. Котлов Л. Н. Становление национально-освободительного движения на арабском Востоке (середина XIX в.—1908 г.). М., 1975.
114. Крачковский И. Ю. Избранные сочинения, т. I—VI, М.—Л., 1955—1960.
115. Крачковский И. Ю. В. Ф. Гирас (к сорокалетию со дня его смерти).—«Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской АН (АН СССР)», Л., т. III, 1928, стр. 63—90.
116. Крымский А. Е. История новой арабской литературы (XIX—начало XX вв.). М., 1971.
117. Крымский А. Е. Из бейрутской церковной летописи XVI—XVIII вв. (Рукопись Мохтасар тарих аль-васкифа из собрания А. Е. Крымского).—«Древности Востока», Труды Восточной комиссии Имп. Моск. арх. общ., т. III, вып. I, 1907, стр. 25—89.
118. Кубелин А. Б. О путях развития новой арабской поэзии.—«Взаимосвязи африканских литератур и литератур мира» (Сборник статей), М., 1975, стр. 7—24.
119. Левин Э. И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте (Новое время), М., 1972.
120. Луцкий В. Б. Новая история арабских стран, М., 1965.
121. Мурокс Г. А. Новейшая литература арабов.—«Всеобщая история литературы», под ред. В. Ф. Корша и А. Кирпичникова, т. II, СПб., 1885.
122. Нерсесов Г. А. Дипломатическая история египетского кризиса 1881—1882 гг. (в свете русских архивных материалов), М., 1979.
123. Новая история стран зарубежной Азии и Африки, Л., 1971.
124. Петросян Ю. А. Младотурецкое движение (вторая половина XIX—начало XX вв.), М., 1971.
125. Петросян Ю. А. «Новые османы» и борьба за конституцию 1876 г. в Турции. М., 1958.

126. Ратман Лотар. Проблемы восстания Ораби 1879—1882 гг. в Египте.—«История и экономика стран Арабского Востока», М., 1973, стр. 247—274.
127. Ротштейн Ф., Захват и закабаление Египта, М.—Л., 1925 (изд. 2, М., 1959).
128. Салиби К. С. Очерки по истории Ливана, пер. с англ., вступ. статья и ред. Н. С. Лушковой, М., 1969.
129. Сафрастин Р. А., Доктрина Османизма в политической жизни Османской империи (50—70 гг. XIX в.), Ереван, 1985.
130. Смидьянская И. М. Социально-экономическая структура стран Ближнего Востока на рубеже нового времени (на материалах Сирии, Ливана и Палестины), М., 1979.
131. Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX—XX вв.), М., 1974.
132. Усманов Н. К. Развитие просветительских идей на арабском Востоке в XIX в.—«Просветительство в литературах Востока», М., 1975, стр. 48—67.
133. Усманов Н. К. К характеристике некоторых особенностей арабского просвещения.—«Труды межвузовской научной конференции по истории литератур зарубежного Востока», М., 1970, стр. 28—36.
134. Фареева И. Е. Мидхат паша. Жизнь и деятельность, М., 1977.
135. Аль-Фахури Ханна, История арабской литературы, т. 2, М., 1961.
136. Фильштинский И. М. Египетский историк ал-Джабари и его хроника.—«Вестник истории мировой литературы», 1960, № 4.
137. Фридман Л. А. Развитие капитализма в Египте, М., 1965.
138. Хакимов И. М. Антиколониализм Джемаль ад-Дина аль-Афгани на страницах «Ал-Ураат аль-вуска» (1884 г.).—«Арабские страны. История. Экономика», М., 1970.
139. Халиди Мустафа, Фаррух Омар, Миссионеры и империализм в арабских странах. Дейтельность миссионеров, направленная на подчинение империализму. Сокращ. перев. с араб., М., 1961.
140. Хелп Герхард, К вопросу об истории социалистической мысли в арабских странах (до 1917 г.).—«История и экономика стран Арабского Востока», М., 1973, стр. 275—287.
141. Черновская В. В. Офицерский корпус Египта как социальная группа (1850—1952 гг.).—«Народы Азии и Африки», 1975, № 3.
142. Черновская В. В. Формирование египетской интеллигенции в XIX—первой половине XX в., М., 1979.
143. Юсупов Д. И. Антиабсолютические и национально-освободительные идеи в арабских странах Османской империи.—«История и экономика стран Арабского Востока и северной Африки», М., 1975, стр. 386—394.
144. محمود أبو رية، جمال الدين الألفننى (١٨٣٨—١٨٩٨). القاهرة، ١٩٦١.
145. أحمد بدوى، رفاة رافع الطهطاوى، القاهرة، ١٩٥٩.

145. محمد حسين، 'الانجازات الوطنية في الادب المصري الحديث'، ج ١-٢، القاهرة، ١٩٥٤-١٩٥٦
147. عبد اللطيف حمزة، 'ادب المقالة الصحافية في مصر'، ج ١-٧، ١٩٥٠-١٩٥٩
148. رثيف خوري، 'الفكر العربي الحديث واثر الثورة الفرنسوية في توجيهه السياسي والاجتماعي'، بيروت، ١٩٤٣
149. يوسف اسعد داغر، 'مصادر الدراسة الادبية'، الجزء الثاني، 'القسم الاول: الراحلون (١٨٠٠-١٩٥٥)'، بيروت، ١٩٥٦
150. عمر السوسق، 'في الادب العربي الحديث'، ج ٢-١، مصر، ١٩٤٨
151. عبد العزيز الدري، 'الجنود التاريخية للقومية العربية'، بيروت، ١٩٦٠
152. عبد الرحمن الرفاعي، 'الثورة العربية والاحتلال الانكليزي'، القاهرة، ١٩٣٧
153. عبد الرحمن الرفاعي، 'عصر محمد علي'، القاهرة، ١٩٥١
154. عبد الرحمن الرفاعي، 'عصر اسما عيل'، ج ٢-١، القاهرة، ١٩٣٧
155. شمس الدين الرفاعي، 'تاريخ الصحافة السورية'، ج ١: الصحافة السورية في العهد العثماني، ١٨٠١-١٩١٨، القاهرة، ١٩٦٦
156. جرجي زيدان، 'تاريخ ادب اللغة العربية'، ج ١-٤، مصر، ١٩١١-١٩٢٢
157. جرجي زيدان، 'تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر'، ج ٢-١، مصر، ١٩٠٢-١٩٠٣
158. (جرجي زيدان) المدرسة الكلية صفحات من مذكرات جرجي زيدان، مجلة «الابحاث»، السنة ٢٠، ج ٤، كانون الاول ١٩٦٧
159. معجم المطبوعات العربية والمعربو هوشامل لاسماء الكتب المطبوعة في الاقطار الشرقية والغربية مع ذكر اسماء مؤلفيها ولمعة من ترجمتهم وذلك من يوم ظهور الطباعة الى نهاية السنة الهجرية ١٣٣٩ الموافقة لسنة ١٩١٩ ميلادية: جمعه وترتب يوسف سركيس، ج ١-١١، مصر، ١٩٢٨-١٩٣٠

160. رفعت السعيد، 'الاسس الاجتماعية للثورة العربية'، القاهرة، ١٩٦٧
161. محمود الشرفاوي، 'دراسات في تاريخ الجبرتي مصر في القرن الثامن عشر'، ج ١-٢، القاهرة، ١٩٥٥-١٩٥٦
162. جمال الدين الشبال، 'رفاعة رافع الطهطاوي'، القاهرة، ١٩٥٨
163. لويس شيخو، 'الادب العربية في القرن التاسع عشر'، ج ١: من سنة ١٨٠٠-١٨٧٠، ج ٢: من سنة ١٨٧٠-١٩٠٠، بيروت، ١٩١٠ (الطبعة الثانية ١٩٢٤)
164. لويس شيخو، 'الادب العربية في القرن التاسع عشر (ادب) النصراني في ختام القرن التاسع عشر'، «المشرق»، ج ١٣، ١٩١٠ العدد ١-٤
165. جميل صليبا، 'محاضرات في الانجازات الفكرية في البلاد الشامية واثرها في الادب الحديث'، القاهرة، ١٩٥٨
166. ميخا نيل صوايا، 'المعلم بطرس البستاني'، بيروت، ١٩٦٣
167. ميخا نيل صوايا، 'احمد فارس الشدياق (حياته-اثره) (اعلام (فكر العربي-١٩) بيروت، ١٩٢٢
168. فيليب دي طرازي، 'السلال التاريخية في اسافة الابريشيات السريانية'، بيروت، ١٩١٠
169. فيليب دي طرازي، 'تاريخ الصحافة العربية بحثوى على اخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقا وغربا مع رسوم اصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم'، ج ١-٤، بيروت، ١٩١٣-١٩٢٣
170. احمد طربين، 'ابنات منةعهد المتصرفية الى بداية الانتداب ١٨٦١-١٩٢٠'، القاهرة، ١٩٦٥
171. عمر طوسون، 'البعثة العلمية في عهد محمد علي ثم في عهدهي عيسى الاول سعيد'، القاهرة، ١٩٣٤

172. عبد اللطيف الطيباوى، نصوص وحقائق لم تنشر عن أصل النهضة العربية في سورية.— «مجلة المجمع اللغة العربية بدمشق» المجلد ٤٢، الجزء ٤٠، تشرين أول، ١٩٦٧
173. محمد عبد الغنى حسن، أحمد فارس الشدياق، القاهرة، ١٩٦٥
174. إبراهيم عبده، تطور الصحافة المصرية، القاهرة، ١٩٤٥
175. إبراهيم عبده، اعلام الصحافة العربية، القاهرة، ١٩٤٨
176. مارون عبود، رواد النهضة الحديثة، بيروت، ١٩٥٢
177. مارون عبود، صفر لبنان، بحث في النهضة الادبية الحديثة، فرجلها الأول الشدياق، بيروت، ١٩٥٠
178. إبراهيم أحمد العدوي، قادة التحرير العربي في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٥٨
179. عيسى محمود العقاد، الرحلة «كافى» عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة، ١٩٥٩
180. الفكر العربي في مائة سنة (بحوث مؤتمريهة الدراسات العربية المنعقد في تشرين الثاني ١٩٦٦ في الجامعة الاميركية ببيروت) بيروت، ١٩٦٧
181. حسين مروة، محمود امين، محمد دكروب، سمير سعد، دراسات في الاسلام، بيروت، ١٩٨٦
182. انيس المقدسى، الاتجاهات الادبية في العالم العربي الحديث، ج ١-٢، بيروت، ١٩٥٢
183. انيس المقدسى، الفنون الادبية واعلامها في النهضة العربية الحديثة، بيروت، ١٩٦٣
184. محمد يوسف نجم، المسرحية في الادب العربي الحديث ١٨٧٧-١٩١٤، بيروت، ١٩٥٦
185. ندوة الفكر الوطني في مواجهة المشكلة الطائفية (٥-٨ آذار ١٩٨١)، منشورات «فكر»
186. أحمد امين، زعما' الاصلاح في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٤٨

187. منير موسى، الفكر العربي في العصر الحديث، ب. م. ب. ن.
188. صابات خليل، تاريخ الطباعة في الشرق العربي، مصر، ١٩٦٦
189. A hundred years of Education in Egypt. Cairo, 1947.
190. *Abd-al-Jalil J.-M.*, Histoire de la Littérature Arabe. Paris, 1960.
191. *Abd-al-Raziq M. H.*, Arabic Literature Since Beginning of the Nineteenth century.—, Bulletin of the School of Oriental Studies, vol. II (1922).
192. *Abd-al-Malek Anouar*, Idéologie et renaissance nationale. L'Egypte Moderne, Paris, 1969.
193. *Abu-Loughod I.*, Arab Rediscovery of Europe. A study in Cultural Encounters. Princeton—New Jersey, 1963.
194. *Abu-Loughod I.*, Transformation of the Egyptian Elite: Prelude to the Arabi Revolt. "The Middle East Journal", Wash., 1967, № 3.
195. *Abu-Manneh Butrus*, The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism. The Ideas of Butrus al-Bustani.—, "Middle East Studies", II (1980). pp. 287—304 (Cambridge University Press).
196. *Adali Hasan*, Documents on the Egyptian Question in the Yildiz Collection.—, "Political and Social Change in Modern Egypt", London, 1968.
197. *Adams Ch. C.*, Islam and Modernism in Egypt, London, 1933.
198. *Ahmed J. M.*, The Intellectual Originies of Egyptian Nationalism, London—New York—Toronto, 1960.
199. *Ancel J.*, Manuel Historique de la Question d'Orient (1792—1923). Paris, 1923.
200. *Anderson R.*, History of the Missions, vol. III, Boston, 1875.
201. *Antonius J.*, The Arab Awakening. The History of Arab National Movement, Philadelphia, 1978.
202. *Azoury N.*, Lé Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque. Paris, 1935.
203. *Archarouni Victoria*, Noubat Pacha (1825—1899). Alexandria, 1931.
204. *Asali K.*, Progressive Trends in Modern Arabic Thought, 1798—1818. Phil. Diss., Berlin, 1967.
205. *Barbour N.*, The Arabic Theatre in Egypt.—, Bulletin of the Seminar of Oriental and African Studies, London, vol. VIII, pt 1, 1935, pp. 173—187 and pt- IV, pp. 991—1012.
206. *Boustany F. E.*, Nicolas at-Turk.—, Les Cahiers de l'Est, Beyrouth, 1946, № 6.
207. *Carra de Vaux*, Les Penseurs de l'Islam, vol. I—V, Paris, 1921—1926.
208. *Chafic A.*, l'Egypte Moderne et les influences étrangères. Le Caire, 1931.
209. *Dahdah N.*, Evolution de la Nation Libanaize.—, Les Cahiers de l'Est, Beyrouth, 1946, № 5.
210. *Davison Roderic*, Reform in the Ottoman Empire, 1856—1876 (Princeton, 1963).

211. *Dawn C. E.*, From Ottomanism to Arabism. Essays on the Origins of Arab Nationalism, University of Illinois Press, Chicago—London, 1973, XI.

212. *Dodwell Henry*, The Founder of Modern Egypt, A Study of Muhammed Ali Pasha of Cairo, Cambridge, 1931.

213. *Dor. V. E.*, L'Instruction publique en Egypte, Paris, 1872.

214. The Encyclopaedia of Islam, new ed., Leiden—London, (from) 1960.

215. *Fahmy M.*, La Révolution de l'Industrie en Egypte et ses conséquences sociales au XIX siècle (1800—1850), Leiden, 1954.

216. *Gibb H. A. R.*, Studies in Contemporary Arabic Literature,—In: "Bulletin of the School of Oriental Studies",

I—The Nineteenth Century, sér. IV, 1928, pp. 745—760.

II—Manfaluti and the „new style“, sér. V, 1929, pp. 311—322.

III—Egyptian Modernists, sér. V, 1929, pp. 445—466.

IV—The Egyptian Novel, sér. VII, 1933, pp. 1—22.

217. *Gibb H. A. R.*, Modern Trends in Islam, Chicago, 1950

218. *Gibb H. A. R.*, *Bowen H.*, Islamic Society and the West, t. 1—II, London, 1950—1957.

219. *Hall I. H.*, The Arabic Bible of Drs. Eli Smith and Cornelius V. A. Van Dyck.—"Journal of the American Oriental Society", New York—New Haven, vol. II, 1885, pp. 276—286.

220. *Harik Ilyā*, Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon, 1711—1845, Princeton, 1968.

221. *Hartmann M.*, The Arabic Press in Egypt, London, 1899.

222. *de Héroul P.*, Manuel d'Histoire de l'Egypte de Méné à Abbas II Hilmi, Alexandria, 1910.

223. *Heyworth-Dunne J.*, An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, London, 1939.

224. *Heyworth-Dunne J.*, Printing and Translations [under Muhammad Ali of Egypt, The Foundation of Modern Arabic,—The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland], London, 1940, July, pp. 325—349.

225. *Heyworth-Dunne J.*, Religious and Political Trends in Modern Egypt, Washington, 1950.

226. *Hitti Ph. K.*, Lebanon in History from the Earliest Times to the Present, London, 1957.

227. *Hitti Ph. K.*, History of Syria, Including Lebanon and Palestine, New York, 1951.

228. *Hourani A.*, Arabic Thought in the Liberal Age (1798—1935), London, 1962.

229. *Holynski*, Nubar Pacha devant l'histoire, Paris, 1886.

230. *Huari C.*, Littérature Arabe, t. 1—IV, Paris, 1902—1923.

231. *Jouplain M.*, La Question du Liban: Etude d'Histoire diplomatique de droit international, Paris, 1908.

232. *Jowett W.*, Christian Researches in the Mediterranean, London, 1822.

233. *Kedourie Elie*, Arabic Political Memoirs and other Studies.

234. *Kedourie Elie*, Afghani and Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam, London, 1966.

235. *Kerr M. H.*, Islamic Reform, The Political and Legal Theories of Muhammed Abduh and Rashid Rida, Berkeley—Los Angeles, 1966.

236. *Khalrallah K. T.*, Le Problème du Levant—Les Régions arabes libérées, Syrie—Irak—Liban, Lettre ouverte à la Société des Nations, Paris, 1919.

237. *Khalrallah K. T.*, La Syrie (Territoire, Origines ethniques et politiques, Evolution, Esquisses: la vie sociale et littéraire, la vie politique en Syrie et au Liban), Paris, 1912.

238. *Kohn H.*, The Idea of Nationalism, New York, 1945.

239. *Kohn N.*, Western Civilization in the Near East, London, 1936.

240. *Kramer A.*, Notice sur Shaarany,—"Journal Asiatique", Sér. 6, T. XI, 1868, pp. 273—271.

241. *Kramer A.*, Mittelsyrien und Damascus, Geschichtliche, ethnographische und geographische Studie, Wien, 1853.

242. *Lammens H.*, La Syrie (Précis historique), vol. I—II, Beyrouth, 1921.

243. *Landau J. M.*, Parliaments and Parties in Modern Egypt, N. Y., 1954 (Parliaments and Parties in Egypt, Tel. Aviv., 1953).

244. *Landau J.-M.*, Prolegomena to a Study of Secret Societies in Modern Egypt,—"Middle East(ern) Studies", t. 1, № 2, 1965.

245. *Landau J.-M.*, Al-Afghani's PanIslamic Project,—"Islamic Culture", vol. XXVI, № 3, July, 1952.

246. *Lichtenstadter I.*, Islam and the Modern Age, New York, 1960 (2e éd.).

247. *Mahfouz-pasha N.*, The History of Medical Education in Egypt, Cairo, 1947.

248. *Ma'oz Mosha*, Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840—1861. The Impact of Tanzimat on Politics and Society, Oxford, 1968—

249. *Mardin Serif*, The Genesis of Young Ottoman Thought, A Study of Modernization of Turkish Political Ideas, Princeton, 1962.

250. *Marcel J. J.*, Egypte depuis la conquête des arabes jusqu'à la domination française,—"L'Univers ou Histoire et Description de tous les peuples, de leurs religions, moeurs, coutumes, etc.", Paris, 1848 (pt. I).

251. *Nasrallah J.*, L'Imprimerie au Liban, Beyrouth, 1948.

252. *Nuseibeh Hazim Zaki*, The Ideas of Arab Nationalism, Ithaca, New York, 1959 (2e éd.).

253. *Pakdaman H.*, Djamal-ed-Din Assad Abadi dit Afghani, Paris, 1969.

254. *Palmer E.*, The Arabic Manual, London, 1881.

255. *Ryne Amédée*, Egypte Moderne de la domination française,—"L'Univers ou Histoire et Description de tous les peuples, de leurs religions, moeurs, coutumes, etc.", Paris, 1848 (pt. II).

256. *Saab Hassan*, The Arab Federalists of the Ottoman Empire, Djambatan—Amsterdam, 1958.

257. *Sabry M.*, L'Empire Egyptian sous Mohamed-Ali et la Question d'Orient (1831—1849). Egypte—Arabie—Soudan—Morée—Crète—Syrie—Palestine, Paris, 1930.

258. *Sabry M.*, L'Empire Egyptian sous Ismail et l'ingérence anglo-française (1863—1879), Paris, 1933.

259. *Sabry M.*, La genèse de l'Esprit National Egyptien (1863—1882), Paris, 1924.

260. *Salibi Kamal S.*, The Modern History of Lebanon, London, 1965.

261. *Salibi Kamal S.*, The Maronite Church in the Middle Ages and its Union with Rome,—„Oriens Christianus“, XIII, 1958, pp. 92—104.

262. *Salibi Kamal S.*, Maronite Historians of Mediaeval Lebanon, Beirut, 1959.

263. *Samne G.*, La Syrie, Paris, 1921.

264. *Sanjian A. K.*, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Domination, Harvard (1965)

265. *Sharabi H.*, Arab Intellectuals and the West: Formative years 1875—1914, London, 1954.

266. *Sharabi H.*, Transformation of Ideology in the Arab World,—„Middle East Journal“, 1965, № 4.

267. *Sherer G. H.*, Mediterranean Missions, 1808—1972.

268. *Tibawi A. L.*, The American Missionaries in Beirut and Butrus al-Bustani, „St. Antony's Papers“, № 16, ed. Albert Hourani, London, 1963.

269. *Tibawi A. L.*, A Modern History of Syria, London, 1969.

270. *Yacoub Artin Pacha*, Boghos Bey Youssouf, Ministre de Méhémét Aly Pacha (1768—1844), Le Caire, 1891 („Bulletin de l'Institut d'Egypte“).

271. *Yacoub Artin Pacha*, Artin Bey (1800—1859), Ministre de Méhémét Aly Pacha, Le Caire, 1896.

272. *Yacoub Artin Pacha*, Journal de Tambour Arouline sur la conquête de l'Inde par Nadir Schah..., traduit de l'original en langue turque, écrit avec des caractères arméniens, Le Caire, 1914.

273. *Yoang L.*, Egypt, London, 1927.

274. *Zotoudek L.*, The French Revolution in Arabic Literature of the XIX century.—„The Muslim World“, vol. LVII, № 3, 1967.

275. *Zotoudek L.*, Socio-Political Views of Salim al-Bustani (1848—1884),—„Middle Eastern Studies“, t. II, January, 1966.

276. *Zeine Z. N.*, Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism, Beirut, 1958.

277. *Deny Jean*, Sommaires des archives turques du Caire, Le Caire, 1930.

Ա Ն Ջ Ն Ա Ն Ո Ւ Ն Ե Ե Բ

Արապ Անձեղ — 185

Արապ Սուկեման — 185, 352

Արբաս Հիմի 1 — 10, 89—91, 341, 345,

347, 356, 369, 391

Արբաս Հիմի II — 439

Արբասան (տո՛ւմ) — 140, 257

Արբուզ Մարան — 207, 457

Արբուզ Սպիրիդոն — 134

Արգարես (տո՛ւմ) — 187

Արգարես Իսկնդր — 13, 24, 116, 117,

130—132, 142, 146, 173, 183

Արգարես Հաննա (Յու՛սաննա) — 183

Արգարես Յազար ապա — 196 (տես

հան՛ Սարգսյան Հ., Ազնե՛րքի Հ.,

Իրն Արգար Յ., Լրատարացի Հ., Յա-

զար ապա)

Արգարյան Հակոբ — 106

Արդ ալ — Կարկեր (ալ-Ջազարի) — 216,

217, 266, 446, 456

Արդ ալ-Հալիմ (Իրն Մա՛ւ. Ալի) — 55,

343, 351, 389, 390

Արդ ալ-Հանի Հասան — 209

Արդ ալ-Մալեք Անուար — 75, 347, 441,

463

Արդ ալ-Մալեք (տո՛ւմ) — 109

Արդ ալ-Ջալիլ Փ.—Մ. — 37, 96

Արդ ալ-Բադրի Մ. Ա. — 132

Արդ ալ-Մալլեք ալ-Մորրի Միխայիլ —

239, 369

Արդալլա — 31 (տես հան՛ Միքոն Ժաճ)

Արի (Իրի Մո՛րգար) — 53, 61

Արթո Մո՛ւսմմեղ — 60, 269, 372, 400,

407, 410, 415, 416, 420, 429—432,

436, 442—446

Արզուլ Ազիզ (տո՛ւմ) — 166, 205,

217, 220, 221, 244, 245, 318, 346,

361, 362

Արզուլ Համիդ II (տո՛ւմ) — 9—11,

175, 214, 215, 221, 241, 253, 263,

322, 323, 328, 329, 333, 335, 366,

371, 384, 389, 409, 421—425, 433,

445, 455, 460

Արզուլ Մեյիզ (տո՛ւմ) — 137, 141,

166, 189, 194, 204, 244

Արի Ազարի Նիկոլա Յաննա — 98

Արի Հուրի Մա՛ւրի ալ-Գրն — 328

ալ-Արի Անձեղ Բզբի — 328, 329

Արիդի Անձեղ — 328

Արիլ-Մալլեք — 112 (տես հան՛ ալ-Մա-

լիանորի)

Արու Բաքր (խալիֆ) — 255

Արուլ Դուաֆա — 332, 333 (տես հան՛

ալ-Կառակիրի Ա.)

Արու Լուրու Բրբանձ — 27, 28, 52, 53,

65, 68, 204

Արու հալիլ — 86 (տես հան՛ Բրբանձի

փառա)

Արուլ Հուրա ալ-Մալլեքի ալ-Թիթոն —

425

Արու Մանն Բուբրուս — 170, 241, 243,

246, 249

Արու Նազգարա — 433 (տես հան՛ Մա-

հու Յ.)

Արու Նախա (տո՛ւմ) — 186

Արու Սաար (տո՛ւմ) — 226

Արու Սաար Հաննա Բին Ասուդ — 163,

226, 227

Արուլ Մուրզ Արգալա — 354

Ազնե՛րքի Հակոբ (Խարիսկոսոս) — 196

Ազուլ Հասան — 389

ալ-Ազար Բոկնեղր — 290—292, 307

Ազիզ Սամի — 435, 466

ալ-Ազմ (տո՛ւմ) 127

Աթալա հալիլ — 233

Աբուայ Մաշից — 262
այ-Աբասի Կալից — 323
այ-Աբիմար Հաշմ — 331
այ-Աբիմար Հասան Բին Մո՛ւսամմեղ — 34,
35, 50, 64, 66, 67, 203
Աբրահամյր Մակեղոնացի — 194, 212,
231
Աբրահամյր II Նիկողոսեհը (ցար) — 211,
212
Ալի բէյ մամուր — 54
Ալի Էֆենդի — 44 (տե՛ս Կան՛ Թարեհ-
ցո)
Ալի փաշա (ձե՛ն զեղիբ) — 223, 362, 364
Ալուշ Նեյբ — 264, 268, 294, 316, 317,
428, 433, 436, 454, 456, 457, 460
Ալուսա (շեխ) — 53
այ- Ալուսի (տո՛ւմ) — 127
այ-Ախիմալ — 213
այ-Անգար Իբրահիմ — 142, 194, 308
Աճճեղ (Բին Իբրահիմ Բին Մա՛ւ Ալի) —
55
Աճճեղ բէյ — 203
Աճճեղ Կան — 407, 408
Աճճեղ Խաբըշի փաշա — 39
Աճճեղ Ջ. Մ. — 35, 37, 61, 68
Աճճեղով Ա. — 68
Ագրաշան Ն. — 131
Ադալի Էֆենդի — 363
Ամին Ալի (առարազամ) — 202, 326
Ամին Համից — 388
Ամին Քասեմ — 410, 437
այ-Ամիրանի Ա. — 121
Ալգազ (տո՛ւմ) — 89
այ-Ալուրի Աճճեղ Մա՛ւղի — 282
Անդրեղի — 32
Անիմար Արս — 131
Ան՛ուրի Բուբրուս — 124
Ան՛ուրի Հանեա — 329
Ան՛ուրի Նոնեյն — 52
Ան՛ուրի Սելիմ — 329, 369, 375, 436
Անտոնիուս Ջորջ — 135, 136, 188, 282 —
285, 288—290, 294, 300, 301, 304,
326, 329
Ապրտան Առաբել — 89

Ասայ Էֆենդի — 329
Այ-Ասիր Ցուսուֆ — 115, 121, 180, 184,
227, 240, 262, 308, 309
այ-Անտոնի Արց այ-Քա՛նան — 328
այ-Ասուազ Իբրահիմ — 229
Արարո — 351
այ-Արեշի Անճեղ — 34
Արիֆ Աճճեղ — 329
Արիֆ փաշա — 332
այ-Արմանի Ցաղար — 54 (տես Կան՛
Հակոբ Հալչ, Արմանի Ցաղով)
այ-Արմանի Ցուսուֆ — 54 (տես Կան՛
Հովսեփ Հալազղի)
Արմանին Ցաղով — 54
Արտան Մո՛ւսամմեղ Բին Ամին — 184
Արտան Մուսլիմա — 184
այ-Արջ Մախ Ֆաղլ — 262
Ատոնի Հուսեյն — 246
այ-Աֆղանի Մո՛ւսամմեղ Ջեճալ այ-Գին —
194, 198—205, 259, 260, 265, 269,
281, 388, 399, 400, 402—412, 415—
422, 424, 425, 428—432, 435—456,
466, 467
Աֆշար Իրաժ — 446

Բարխի Արղալու — 145
այ-Բաղասի Կալիլ — 325
Բաղաս Արց այ-Քա՛նիմ — 184
Բաղ Ջ. Ն. — 122
Բաղիի Կ. Մ. — 85, 99, 101, 134, 189,
395, 397
այ-Բակի Մու՛ւրի այ-Գին — 189
այ-Բակի Մո՛ւսամմեղ Ալի — 52
Բա՛րբի (տո՛ւմ) — 163, 187
Բա՛րբի Հանեա — 163
Բանա — 334
այ-Բարալի (տո՛ւմ) — 127
Բարալիայ (տո՛ւմ) — 200
Բարալով Տաուտ — 383, 389, 394
Բարդոսի բէյ մամուր — 39
Բարթա Ն. — 49
այ-Բարդի (տո՛ւմ) — 127
այ-Բարդի Մո՛ւսամմեղ Մամի — 388—391,

այ-Բարդի Ցաղար Մամի — 388
այ-Բարբի Ալի — 382
այ-Բարբի Կալիլ — 34
Բասրիկ Ջ. — 58, 59, 79
դը Բալլիֆան Լիան — 44
Բեյճամ (տո՛ւմ) — 184
Բեյճամ Հալ Հուսեյն — 142, 184, 323
Բեյճամ Հասան — 240
Բեյճամ Մո՛ւսամմեղ — 184, 187, 188
Բեյճամ Մու՛ւրի այ-Գին — 184
Բեյբի II Եհ՛ւար (ամիր) — 19, 99, 103,
105, 106, 108, 112, 124, 147, 163,
184, 222
Բեյբի III Եհ՛ւար (ամիր) — 173
Բեանոն բէյ — 44
Բեթլեհ — 32
Բերկ Ժաղ — 378
Բերսելու — 7
Բերբըր — 81
Բին Աբու Բարթա Օմար — 458
Բին Ռազզա՛ւ Մուղ՛չիբ — 406, 437 (տես
Կան՛ այ-Աֆղանի Ջ.)
Բիրք Իսա՛նկ — 106
Բլակ Ալեքսանդր — 49
Բլեա Ու. — 376
դը Բլեիկը — 374, 377, 378
Բլեա Գանիել — 181
Բագաշեհի Յ. Վ. — 383, 418
Բալանիին — 51
Բեհազարա — 30—34, 26—39, 51, 67,
78, 103, 162, 254, 399 (տես Կան՛
Նազրեան)
Բոսարի (Նալազղի բժիշկ) — 44
Բրեկեղովի (գրույտար Վալախիայի) —
94
Բրանդա Ցորգնե — 422
Բրանո Ն. Ջ. — 199
Բրանո Վ. — 54
Բրեան — 51
Բրեկեճան Կ. — 63
Բուալեհուս — 83, 85, 86
Բուալի (գեներալ) — 51
այ-Բուսթանի Արղալու — 262

այ-Բուսթանի Ամին-Եֆրեճ — 262
այ-Բուսթանի Բուրբուս — 3, 24, 101,
105, 110, 114, 115, 118, 121, 122,
125, 126, 137, 139—142, 146, 169—
172, 178—180, 183, 189, 194, 207,
209, 230, 231, 233, 236—256, 261—
263, 272—274, 304, 317, 318, 321
այ-Բուսթանի Լուիզ — 261
այ-Բուսթանի Սելիմ — 5, 178, 179, 183,
184, 184, 236, 240—242, 254—263,
318
այ-Բուսթանի Սուլեյման — 180, 194,
240, 267, 271, 273, 286, 291, 321
այ-Բուսթանի Ֆուսուֆ-Յիբեճ — 104, 105,
131
Բուսթան (տո՛ւմ) — 123, 124, 183
Բուսթան Հարթ — 183
Բուրբեհեբ — 72
դը Գազալին Ն. — 49
Գամպետա — 267
Գարգնե Ա. — 104
Գարգաղի (տո՛ւմ) — 124
Գարաղի Ցազալու — 249
Գարալայի Գիմեհիտա (Լեզիկոպուս) —
106, 107 (տես Կան՛ Կարապետ Գ.)
Գարբի — 78
Գիրբ Ն. Ա. Բ. — 227
Գիզան (տո՛ւմ) — 124
Գիճ Գ. Յ. — 330
Գիբրաա Վ. — 135, 137, 176
Գլազտեան — 437
Գրեգորի Ջորջ — 44
Գոգ — 51
Գուլջորին Ա. — 41, 227, 359, 380, 392,
449
Գուլուս — 93
Գովրոն-Սեն Սիր — 51
Գրեթո XIII (ցար) — 99
Գրեթոյան Համբարձում — 89
Գրուշի (մարշալ) — 51
Գուբեթ Ա. Ա. — 380
Գուբել Ուլլիամ — 106

ալ-Գարբա Արանատես — 94
 Գալազ Արցալա — 366
 Գալազ Նարայա — 366
 Գալազ Ջիրբալի (Ջիրբան) — 214, 366—368
 Գազաճ (տաճ) — 186, 240
 Գազաճ համթար — 184
 Գազաճ Նեշեր — 177, 228
 Գազաճ Ռաշեղ — 54, 172, 173, 209
 Գազեր Յուսոֆ Ասազ — 428, 438, 457
 ալ-Գամանկուրի Մուսաֆա — 34
 ալ-Գասաի Իրբաճիմ — 51, 64, 353
 Գարեճ (արքայից արքա) — 212
 Գարվին — 259, 419
 ալ-Գարվիզ Ալի — 66
 Գարբար Մաճամեղ — 201, 331, 411, 429
 ալ-Գասաճիկի Մաճամեղ — 34
 Գևարանձ-աճազ — 104
 Գեմեհեա — 32
 Գեմիրջան Սահփան — 54, 55, 61, 90
 Գեմիրջան Սահփան — 54, 55, 61, 90
 Գեմուրթա — 419
 Գեհի ժան — 45
 Գեհե Վրվան — 32
 Գեղզինգ ժ. Բ. — 63
 Գիսար Յրանիս — 227
 Գիսար Յուսոֆ — 180
 Գյուհա Գ. — 204
 Գյուհա Ա. — 232
 Գյուրի Ա. — 50
 Գյուրի Բ. — 24
 Գոգվի Ն. — 84
 Գոլմիհա Ա. Ա. — 8, 5, 13, 135, 254, 258—260, 272, 413, 419, 430, 437, 438, 440, 442, 446, 458
 Գոսա Մաճամեղ — 200, 201, 205
 Գոր Վ. Ե. — 60
 ալ-Գուլեյի Իսաֆան — 94, 95, 99
 ալ-Գուսանի Հանես — 144
 Եգնե (տաճ) — 426
 Եգնե Աճեղ — 426

Եգնե Մանսար — 373
 Եգնե Ռալի ուլ-Գիթ — 437
 Զալուս փաշա — 85 (տես Եան՝ Մաճ. Ալի)
 Զախիր Արցալա — 94, 97 (տես Եան՝ Իրև Ջախիրիլա)
 Զաղուլ Սասազ — 402, 410
 ալ-Զարսրի Մուսաֆա — 52
 ալ-Զարսրի Իսմայիլ — 34
 Զալուս Ջրիթ — 53, 59, 68, 103, 104, 116, 126, 135, 136, 162, 165, 207, 272, 288, 289, 294, 306, 311, 317, 320, 351, 367, 424, 427—429, 434, 448, 457, 465
 Զեյն Ե. Զեյն — 197, 283, 284, 286, 288—290, 294, 301, 304
 Զիա — 363—365 (տես Եան՝ Էրուզիս Թ.)
 Զիա Արցուլ Համիդ — 220
 Զիզեր (տաճ) — 448
 Զուղեղնի Լ. — 241
 Զուեյն Ջրիթ — 263
 Զուլալայան Իսահ (Իսահակ) — 266
 Զուլալայան Արցալա — 266 (տես Եան՝ Իսահակ Արցալա)
 Զուլ-Ռամմա — 217
 Էրուզիս Քեֆիր — 221, 362
 Էլֆի բեյ մամուր — 29
 Էմին Հֆեհգի — 47
 Էնգիս Ֆ. — 15, 17, 18, 21, 23, 242
 Քարեթ (տաճ) — 174, 187
 ալ-Քարթիզի Մաճի խան — 332
 Քալուբ (տաճ) — 109, 156
 Քալուբ Սահի — 154
 ալ-Քալուբուրի Աճեղ — 66
 ալ-Քալուբուրի Ինֆուսաթ Բին Ռազադի Բին Ռաֆիթ — 50, 52—54, 61, 67—75, 90, 193, 204, 348, 349, 354, 355, 380
 ալ-Քանիսուրի Մաճամեղ Ալլազ — 75
 Քասա Իսկենդեր Բին Շուրա — 307
 Քաթրին Աճեղ — 228

զի Քաթրուզի (տաճ) — 187
 զի Քաթրուզի Յիլիզ — 45, 103, 116, 162, 165, 170, 205, 269, 279, 235, 237, 256, 294, 307, 309, 317—321, 328, 351, 334, 367, 368, 372—374, 424, 430, 431, 434, 437, 447—449
 Քարա (տաճ) — 187
 Քարա Քարա — 369, 372, 373, 442
 Քարա Սեյիթ — 180, 369, 372, 373, 442
 Քասաֆի Ի Մեճեղ (Մաճամեղ) — 329, 377, 384, 387, 388, 441, 446, 448, 453—455
 Քեյսր — 81
 ալ-Քիբուրի Արց ալ-Լաթիֆ — 36, 145, 161, 220, 244, 284, 300, 326
 Քիլի Վ. — 419
 Քոթ — 32
 Քոստան Ուրվաճ — 106, 109, 121, 125
 Քոֆուզյան Ն. — 41
 Քրա (տաճ) — 123
 Քրաս Իրբաճիմ — 308
 Քրաս Նեշեր Բին Իրբաճիմ — 307
 Քուեյնի (տաճ) — 123, 124, 187
 Քուեյնի Միշել — 240
 ալ-Քուլուբի Բալթա — 94, 95
 Քուսա Նիկոյա — 448
 ալ-Քուսուրի Արա Առիզ — 144
 ալ-Քուսուրի Աճեղ բեյ — 365
 ալ-Քուսուրի հայր ալ-Գիթ — 365—367
 ալ-Քուսուրի Մաճամեղ բեյ — 365
 ալ-Քուսուրի Մաճամեղ Բին Օմար — 51, 64
 Քուստան Օմար — 53
 ալ-Քուրբ (տաճ) — 103
 ալ-Քուրբ Յուսոֆ — 103
 ալ-Քուրբ Նասիֆ — 103
 ալ-Քուրբ Նիկոյա — 103—105, 226
 Քուրբյան Ալիխյա (Կոնիսուպա) — 103
 Ժնյուշակոյ Ա. Գ. — 65, 228, 362, 364
 զր Փիրարզին — 287
 ժամար Լ. Ֆ. — 61, 85, 86
 ժուհի — 44

Իրև Արցար Յարար ազա — 196
 Իրև ալ-Ախր — 64
 Իրև ալ-Զահեա ալ-Նուլուկի Մակարիս — 96
 Իրև Ջախիրիլա Արցալա — 94 (տես Եան՝ Զախիր Ա.)
 Իրև Ջեյրուս — 194
 Իրև հալլիկան — 64
 Իրև ալ-Յախիր Իրաս — 94
 Իրև Յարճա Ջեբուհես (Ջիրբալի) — 94—95, 173, 333
 Իրբաճիմ ազա — 44 (տես Եան՝ Ռուճան)
 Իրբաճիմ փաշա (Քին Մաճ. Ալի) — 55, 59, 77, 81, 83—90, 108, 116, 163, 341, 358, 383, 385
 Իրեանտես պատրիարք — 117
 Իզգիզգին (որդի Արցուլ Ազիզ սուլթանի) — 361
 Իսա Ջիրբա — 180
 Իսմայիլուզի (տաճ) — 103
 Իսահ (Քին Իսահ) Արցալա — 266
 Իսահ Ազեր — 10, 13, 25, 116, 126, 209, 240, 241, 262—261, 286—297, 307—310, 316, 317, 369, 379, 381, 401, 403, 410, 412, 452, 427—429, 431, 434—441, 446, 447
 Իսահ Աուրի (Արցալա) — 266, 295, 296, 308, 434, 457
 Իսահ Նար — 256 (տես Եան՝ Իսահ Աուրի)
 Իսմայիլ խզիվ — 10, 27, 40, 55, 185, 329, 341—348, 351, 354—364, 370, 371, 374, 375, 378—391, 395, 426, 427, 430—432, 439, 440, 446, 448, 451—455
 ալ-Իսազադարի Հաջ Հուսեյն — 53
 Իվանով Ե. Ա. — 41, 61, 80, 247, 357, 378, 379, 387, 390, 391, 418, 439, 440—448, 466
 զր Լամարիս Ա. — 93
 Լամեղ Ն. — 135, 172
 Լանգրե — 32
 Լարբե — 32
 Լախոտեն — 354

Ջեյն է. Ու. — 60, 63, 65, 76, 353, 386,
395, 398, 399
Անջ Չ. — 389
Անճին Վ. Բ. — 156, 194, 195
Առևտու — 55, 359
Առեղիս — 44
Արդեր — 32
այ-Արդանի Իրրահիմ — 436, 446
Արդեր — 287
Արդարիկոս XVIII — 72
Արտաբայի Հակոբ կղերական — 196,
197
Արտիկան Ջ. — 109
Անի Զ. Բ. — 6, 8—10, 12, 25, 29, 61,
65, 76, 122—129, 132, 135, 206,
236, 241, 265, 271, 272, 284, 294,
354, 413, 414, 421, 438, 440, 441,
446, 458—460, 462
Արմեր — 24
Արիս Ջիրբան — 329
Արցիկ Վ. Բ. — 9, 41, 83, 138, 344,
357, 360, 378, 379, 384, 391—393,
449

Խաղար Թղզալու — 184
Խաղին (տո՛ւմ) — 186
Խաղիկ Հարթեր — 330
Խալիս Արցախյան — 367
Խալիկի Մ. — 118
այ-Խալիկի Յուսուֆ Գրս — 323
Խալիկով Ա. Բ. — 5, 7, 38
Խալիկով (տո՛ւմ) — 89
Խալիկով Ա. — 101
Խալիկով Յուսուֆ — 427, 431
Խալիկյան Ք. — 37, 287, 290—293, 273,
428, 437, 438, 449, 466
այ-Խալիկյան Առաջ — 31
այ-Խալիկյան Իսմայիլ Բին Առաջ այ-Վա՛-
րի — 31, 66
Խալիկյան Հարություն — 55
Խալիկյան — 369, 373, 374
Խալիկյան Գևորգ — 419
այ-Խալիկյան — 184

այ-Խալիկյան Խալիկ — 124, 129, 142, 166,
171, 183, 224, 226, 229, 236, 239,
243, 308
Խալիկյան Հունիս Բին Նիմայալու — 184,
436
Խալիկյան Մուրադ — 103
այ-Խալիկյան Նասան — 240
Խալիկյան Ռաֆի — 21, 462, 464
Խալիկյան Ռաֆայիլ — 241
այ-Խալիկյան Սեփի Բին Ջիրբանի — 317
Խալիկյան փաշա — 155, 311

այ-Կարբանի Արց այ-Արմի — 449
այ-Կարբանի Արց այ-Կարբ — 309
Կարբան (տո՛ւմ) — 124
Կարբան Գ. Ա. — 43, 58, 90, 386
Կարբան Գ. Ա. — 43, 58, 90, 386
Կասեմ Մամուդ — 404
Կասար Ս. — 151, 192
Կասաբաթ (տո՛ւմ) — 123
Կարսեան (Կարսեանյան) Գրիգորիոս
կղերական — 106
Կարսեանի Մանսուր — 172
Կարսե X (արքա Յրեանիայի) — 72
Կարսե XII (արքա Շեկեհյանի) — 66
այ-Կասաբաթի (տո՛ւմ) — 127
այ-Կասաբաթի Արց այ-Ռաման — 127,
224, 330—333, 410, 420
Կեմուրի — 81
Կերբեր Կ. Բ. — 388, 392
Կիկան Յուսուֆ — 262
Կիստա (տո՛ւմ) — 448
Կիրիլոս IV Մեծ (պատրիարք զպոստե-
րի) — 353
Կլոս-Բեյ Ա. Բ. — 36, 40, 44, 50, 51,
56—58, 60, 61, 76—78, 349, 354
Կյուրեղ-Արցալու Քրիստոս — 94
Կուլիկ 0. — 345, 357, 354, 386, 395
Կուրդիկով է. — 69
Կուրդիկյան Կիկանի — 229
Կուսեկ — 310
Կուսով է. Ե. — 12, 118, 135, 155, 204—
206, 264, 271, 272, 284, 285, 294,

309, 304, 319, 327, 328, 367, 403,
408, 410, 413, 425, 429
Կուրդի — 217
Կրաչկովի Բ. Յու. — 5, 6, 5, 38, 54,
62, 95, 113, 114, 162, 178, 208, 210,
211, 214, 216, 218, 237, 254, 265,
272, 311, 429, 436, 457, 465
Կրիմսի Ա. Ե. — 5, 8, 9, 35, 54, 67,
70, 89, 103, 109, 113, 121, 125, 131,
165, 167, 168, 172, 192, 206, 211,
215, 216, 233, 234, 239, 262, 272,
292, 307, 309, 318, 355, 359, 367,
428, 431, 458
Կուրդի Ա. Բ. — 38, 413

Հարբանի (տո՛ւմ) — 187
Հարբանի Բիսա Բին Յուսուֆ — 227,
285—287, 300, 352
Հարզազ Հաննա — 330
Հարզազ Նեչիր — 126
Հարզազ Ռիզ — 262
Հաբեմ Քալ — 218
այ-Հալիկի այ-Խալիկի Սուլեյման — 94
այ-Հալիկի Նիմայալու — 94
Հալիկ — 54
Համագե (տո՛ւմ) — 156
Համագե Ալի — 184
Համագե Հաջ Սուր — 308, 309
այ-Համագեի Արց — 368
այ-Համագեի Ալի — 368, 425
Համագեի Արց այ-Կաթիֆ — 457, 465
այ-Համագեի փաշա — 391
Համան — 5
Համա Մկրտիչ — 94 (տես նաև՝ այ-Քե-
սի՛)՝
այ-Հաջար Մաղիմ — 163
այ-Հաջար Յուսուֆ Զեկիյի — 163
Հասան Կիկանի — 52
Հասանի Խալիկյան — 330
Հասանի Խալիկյան — 330
Հասան (Հասանյան տո՛ւմ) — 162, 163,
211

Հասան Թղզալու — 13, 24, 116—118,
162—165, 206, 209—218, 239, 260,
311, 323, 366, 438
Հասանյան (պատրիարք) — 163, 212
Հասանյան Ալի — 217
Հասանյան Աստվածատուր — 212 (տես
նաև՝ Հասան Բ.)
Հարզիզ Ա. Հ. — 425
Հարթան Մ. — 262
այ-Հարթի — 122, 194
Հարթուլ (տո՛ւմ) — 186
այ-Հարթանի — 89
այ-Հարթի Մամուդ Ալի — 353
Հասարան Ա. — 37, 127
այ-Հասարանի Իրրահիմ — 283, 288, 289
այ-Հասարանի Հարթ Խալիկ — 227
Հեկեկյան Հովակիմ — 55, 61, 82
Հեկեկյան Ա. Ե. — 380
Հե Հեռ — 358
Հեղախիմ Բեյ — 47
Հիթիլ Յ. — 177, 302
Հինի (տո՛ւմ) — 89
Հիստա — 298
Հիստա Վ. — 287
Հիստա Յուսուֆ — 110
Հիստա Հեղախիմ — 180
Հիստան Հինի արքեպիսկոպոս — 103
Հիստանի Կասաբի — 368
Հովակիմ Հարթ — 54
Հովակիմ (տո՛ւմ) — 124
այ-Հովան Յուսեփ — 110
Հուսար — 44
Հունիս (Բին Մա՛. Ալի) — 55
Հունիս (իմամ) — 309
Հունիս Արցախյան — 52
այ-Հունիսի Մամուդ Համագ — 143

այ-Կարբի Սուլեյման — 96
Կահիմ Խալիկ — 323

Մալուֆ Իսա Իսկանդեր — 95, 215
այ-Մալուֆի Արս Ալա — 311, 458
Մալուֆ (տո՛ւմ) — 95
Մալուֆ-Բրան Ա. — 67

այ-Մակգրոմի Մահամեղ - 402, 404, 406, 435, 436, 449
Մակգրոմի Շահին - 283, 288-290
այ-Մակգրոմի Ա. - 60
Մահադուր Աղսար - 446
այ-Մահադի Արց այ-Հադի - 34, 35, 66
Մահմուդ II (սուլթան) - 79, 80
Մահմուդ բեյ - 44
Մաշայանի Նեջեր - 262
Մասարանի Նիկողա - 45
Մասադ Հասա - 116
Մասպերս - 351
Մասրաֆի Հասուհ - 350
Մարենդո - 44
Մարինա Օդուս - 349, 351
Մարտին Շերիֆ - 364
Մարքաշ Աջգուլա - 214, 240, 311, 367
Մարքաշ Բուրբուս Բին Նաբարալա - 311
Մարքաշ Մարինան - 311
Մարքաշ Ֆաթիլա Մահադուրա - 311
Մարքաշ Ֆրանսին - 126, 155, 204, 240, 311, 313-316
Մարք Կ. - 15, 41, 42, 242
ՄաչքիմիՋուգոպուհ - 430, 439
Մարիադիկի - 24, 58
Մարքուտի Մահմուդ - 131
Մզաուր (սահմ) - 123, 187
Մզաուր Միխայիլի (Նախիկ) - 122, 123, 139, 142, 155, 166, 167, 310
Մզաուր Նիկողա - 123
Մհնմեղ Ֆուսադ - 414
Մհնմեղ Ֆուսադ - 414
Մհնմեն - 53
Մհտերիխ - 78
Մընա ժակ - 31
Միզնա Ահմեդ փաշա - 215, 221, 246, 252, 260, 282, 322, 323, 326-329, 332
Միլներ - 359
Միտաբյան Ակերան - 89
Միլադ Հուսեյն խոս - 185
Մուսուլի - 445
Մուսուլա Ջիրբայի - 436
Մշակա (սահմ) - 124

Մշակա Միխայիլի - 122, 124, 143, 144
Մսիկոն - 193, 355, 426, 427
Մահմուդ (ժարգարե) - 67, 82, 127, 172, 199, 210, 215, 261, 298, 350, 407
Մահմուդ Ալի - 8, 10, 13, 19, 24, 27, 37-50, 52-68, 75-91, 101, 128, 150-152, 162, 163, 186, 193, 203, 241, 342-345, 347, 348, 354, 355, 357, 360, 361, 364, 365, 369, 381, 383-385, 389, 405, 412, 426
Մահմուդ Աբիֆ փաշա - 351
Մահմուդ Օւեյի փաշա - 185
Մահմուդ Սաիկ փաշա - 10, 79, 91, 241, 343-345, 347, 348, 354, 356, 369, 385, 391
Մահմ - 32
Մահմեյ - 44
Մահտաբյա - 69
այ-Մաուրի՛յի Բրբա՛իմ - 354, 355, 410
Մալբարս Կ. - 35, 349, 350, 355
այ-Մալմահարրի - 112, 142, 464
Մալթան (սահմ) - 187
Մալթար բեյ - 61, 86
Մալխիկ Ե. - 76
Մանիֆ փաշա - 367
Մասա Մանիր - 459
Մալաբյան Աբրահամ - 353
Մուսաֆա (Ֆեկդի) - 53
Մուսաֆազպե Ահմեդ 224
Մուսաֆա Օւեյի փաշա - 137
Մուսաֆա Ֆադիլ - 135
Մուրադ V (սուլթան) - 221, 246, 329, 361
Մուրադ Գևորգի - 134, 215
Մուրաբրամ Օմար - 39, 86
Ֆադրիկ Ֆուսաֆ Բրբա՛իմ - 116, 215
այ-Ֆադրի (սահմ) - 209
այ-Ֆադրի Բրբա՛իմ - 182, 188-190, 234, 239, 240, 281, 283, 288, 289, 291, 292, 300, 460
այ-Ֆադրի հալիլ - 240, 320
այ-Ֆադրի Հարիր - 183

այ-Ֆադրի Նասիֆ Բին Արզուլա - 165, 112-115, 118, 120, 122, 125, 142, 146, 166, 180, 183, 207, 231, 237-240, 320, 328
Ֆադր - 52
Ֆադր արա Բին Արզար Ար-Արձանի - 116-118
Ֆադր Արիֆն - 351, 352
Ֆադուդ Սևիմ (սուլթան) - 14
Ֆարիկ Գևորգի - 134
այ-Ֆաֆի Մահի այ-Գիկ - 144
Ֆուսուլուդ Գ. Բ. - 337, 438
Ֆուսուլ Ազար - 54
Ֆուսուլի Բալալի փաշա - 185
Ֆուսուլի Օլլի Օման - 354
Ֆուսուլյան Փարս - 56, 65, 81, 82, 89, 358
այ Նաբարա՛ի Բրբա՛իմ - 53
Նազի Ադիր - 324, 329
Նահիպոլ (սահմ) - 124
Նահիպոլ Մարտ - 124, 193
Նահիպոլ Նիկոլա - 124, 142, 193, 323
Նահիպոլ Սևիմ - 240, 287, 294, 307, 310, 427, 428, 434-436, 445, 449, 454
Նահուս Զուրա Բին Միխայիլի - 307, 457
Նամբր Քեմալ Մհնմեղ - 220
Նազդոյան - 26, 58, 72, 75, 104, 365 (սեռ Նահի Բեհագարա)
Նազդոյան III - 167
Նաջար Բրբա՛իմ - 173
Նասիֆ Մուսաֆա - 329, 330
Նաբարալա (կադի) - 329
Նասաֆալ (սահմ) - 123
Նասաֆալ Բ. - 215
Նասաֆալ Նիմաթուլա Ե. - 122, 123, 122, 262, 323
Նասաֆալ Սևիմ - 122, 123, 134
Նեկեմ Արզուլա - 273, 401, 410, 439-442, 444-446, 448, 466
Նեկեմ Մահմուդ - 221, 245, 250, 252
Նեյ (ժարգուլ) - 51

Նեկեր փաշա - 144
Նեկեմ Մահմուդ Ֆուսուլի - 255
Ներսեսով Գ. - 379, 392, 418
Նիմր Բին Ֆարես Աբի Նասուս - 219
Նիմր Ֆարես - 240, 283-291, 297, 301, 304, 319, 320
Նիկոլա I (ցար) - 76
Նովիկ Ա. Գ. - 221
Նուպարյան Առաքիլ - 89
Նուպարյան Նուպար փաշա - 55, 86, 345, 346, 357-359, 373, 374, 377, 380, 385
Նուբա՛մ Փուլ - 224
Նուսուլա Հ. Զ. - 37, 462
այ-Շաֆի Ահմեդ - 328
այ-Շաֆիկ Ֆուսաֆ Բին Ֆարես - 184, 227, 232, 236, 286, 306, 307
այ-Շաֆիկ Սևիմ - 262
Շահին փաշա - 355
Շամադոյան - 32
այ-Շամա Հասան - 445
այ-Շարահի Արց այ-Սուլթար - 14, 15
այ-Շարաբուրի Ա. - 34
այ-Շաֆիֆի Մահմուդ - 52
Շաֆիբ Ա. - 358
Շեխա Նուր - 135, 136, 267, 438
Շերիֆ փաշա Մահմուդ - 357, 374, 379, 552-554, 447, 451, 453, 466, 467
Շերիֆ (Ֆեկդի) - 120, 147
Շիրիկ (սահմ) - 124
Շիրիկ Արզուլա - 240
այ-Շիրիկի Ասադ - 107, 108, 237
այ-Շիրիկի Ահմեդ-Ֆարես - 108, 126, 194, 203-210, 212, 213, 216, 217, 222, 238, 239, 248, 259, 260
Շիւնար (սահմ) - 104, 120, 162, 183, 186
Շիւնար Ամիր - 226
Շիւնար այ-Գիկ Մահմուդ - 50, 64, 203
Շիւնար Սասադ - 184
այ-Շիւնարի Հազար Բին Ահմեդ - 104
Շիւնարի Բրբա՛իմ - 221

Շիր Ալի — 201, 205, 411
Շիբլեանի Մեհմեդ Յեյնիզ (Մոսնամեդիզ — 97)
 (Բյուշդի) — 244—246, 249
Շնացի (տուն) — 124, 183
Շնացի Մ. — 121, 124
Շնացի Սելիմ — 153, 154, 317, 318
ալ-Շարահիբի Յուսուֆ — 34
ալ-Շամսիլի Շիրի — 126
Շարեյի (տուն) — 240
Շարիխ Շարիբ — 318

Չափանոցլու Աղլախ — 221
Չևոտովսկայա Վ. Վ. — 377, 382, 384, 440, 449, 452
Չիբլիլ Չարիզ — 109
Չիքիզ Շահան — 246
Չարբանե կալիլ — 55
Չարբանե կուրով — 54
Չարբանե Շարիբ — 54, 55, 58, 61, 65, 89, 90, 357

Պաշմեհուսան — 81
Պաննա Ֆիլիպ — 163
Պապաստոպոլու Ջորջ Յանի — 240
Պասան Ա. Ա. — 35, 63, 64, 82, 90, 145, 358
Պարթիարի (տուն) — 124 (տես նաև՝ Մշակոյ)
Պարթևնեհ — 270, 294
Պարթու Մեծ (ցար) — 66, 76
Պարթույան Աղապար — 89
Պարթույան Յու. Ա. — 362
Պերթուս Ա. — 76
Պիմառի Ժան — 362
Պիլանի — 86
Պլանա Ժյուլ — 56
Պուլեյի (տուն) — 102
Պուլուի Շահր — 106—108, 116, 121 (տես նաև՝ Վարդապետ Գրիգոր)
Պուլի — 93
Պուսա Ջորջ — 105
Պրոնիզ-Սուսան Ա. — 40, 78, 83
Պուսուլա Բ. — 396
Պուրիզ-Մուսուլու — 40, 55

ալ-Ջարարիի Աբդ ալ-Բահման — 30, 34,
40, 68, 104, 151, 355
ալ-Ջարի Շահան — 282
ալ-Ջարրի Նաֆի — 323
ալ-Ջալաֆի Քալիբ — 248
Ջաղար Աննիզ — 104
ալ-Ջալլուլ ալ-Վանալի Օսման — 354, 355, 372
ալ-Ջալլա Շարիբ — 184
Ջարրի Շարիբ — 180
ալ-Ջարրի — 218
Ջեմիլ փաշա — 332
Ջեղով Շ. — 136, 152, 252
Ջեղիփ փաշա — 224
ալ-Ջուբայիլի Շ. — 52
Ջուբայիլի (տուն) — 186
Ջուբայիլի Քեյիբ — 105
ալ-Ջուբայի Քիլի կալիզ — 144
Ջուբայի Շահին — 94

Ջուբանե կոթար — 293, 307, 384, 411, 440, 465
Ջաղար Ռամալի — 382
ալ-Ջաղար Մոսնամեդ — 53
Ջամադան Աբգուլ Ղանի Սելիմ — 164, 194
Ջանին — 69, 287, 310, 428
ալ-Ջանիի Աբդ ալ-Բահման — 327, 358
Ջեյ — 51
ալ-Ջեյհանի Ամին — 126
Ջեյնա Ժ. — 45, 48
Ջեյնիզ փաշա — 223
Ջեյնիբ Մուսուֆա — 221
Ջեյուլու (տուն) — 187
Ջեյուլ փաշա — 337, 374, 384, 388, 400, 402, 446, 455, 466, 467
Ջիդա Ռալիզ Մոսնամեդ — 127, 410, 425, 443, 454
Ջիֆ ալ Աննիզ — 343
ալ-Ջիֆաի (տուն) — 127
Ջիրիսան Է. — 109
Ջիրիբի — 425
Ջուլման (Իբրահիմ աղա) — 44

Ջուշուխի Յ. — 391
ալ-Ջուրի Ալի — 257, 388, 391
ալ-Ջուշուխի Աննիզ Շահան — 72
Ջուսուս Ժ. Ժ. — 69, 313, 409
Ջուսուս Աննիզ — 75, 53

Ջուսուս Շահան — 421, 449
Ջուսուս Սելիմ — 232
Ջուսուս կալիլ — 45
Ջարրազ (տուն) — 89
Ջարրի Մոսնամեդ — 36, 40, 57, 58, 79, 358, 384
Ջարրի Յուսուս-Ալի — 35, 155, 209, 214, 232—236, 306—307, 368
Ջարրու Աննիզ — 331
Ջարրու Միխայիլ — 331
Ջարրու Իբրահիմ — 105
ալ-Ջարրու Մոսնամեդ — 365
Ջարրու Քեյ — 362
ալ-Ջարրու Քեյ — 387, 420, 449, 441
Ջարրի Շարիբ — 449
Ջարրի Իբրահ — 109, 110
Ջարրի Սուլեյման — 109, 110
Ջարրի Ք. Ս. — 37, 103, 123, 139, 176, 207, 302
ալ-Ջարրու Քեյ — 89
Ջամիլ փաշա — 50
ալ-Ջանիլ Նիլուա — 94, 96, 97
Ջանե Յուզուֆ (Ջեմա) — 369, 381, 401, 410, 412, 425—435, 437, 446, 448, 453, 454 (տես նաև՝ Աբու Նազարա)
Ջանու Ռաֆայիլ — 426
ալ-Ջամիլ Մուսուֆա — 34
Ջարրու Ամին — 230, 231
Ջարրու Քիլի Մարթա (տուն) — 230, 261
Ջարրու Իբրահիմ — 230, 231, 238
Ջարրու կաթար — 230
Ջարրու կալիլ — 230, 231, 261—263
Ջարրու Յուսուֆ — 124, 270, 294, 208, 309, 215, 367, 368, 457
Ջարրու Շահին — 230, 231, 240
Ջարրու Սելիմ — 230, 261, 281—283, 326

Սարրի Յակուբ — 240, 283, 298 — 291, 319—321
Սարրի Յուզուլու — 134
Սարրու Միխայիլ — 207
Սարրուի Աննիզ — 53
Սաֆարույան Ռ. Ա. — 361
Սերասուր Սահիբան — 54, 55
զր Սեֆարա Ա. — 51
Սեֆար — 152
Սելիմ կալիլ — 376
զր Սեյ Քիլի Բ. — 354
Սեֆիլ Քեյ — 44
զր Սեյ Օղուս-Օղուլ — 43, 51, 383 (տես նաև՝ Մուլիման փաշա)
ալ-Սիմանի (Աստվածու ժ. Ա.) — 89
ալ-Սիրուս Մուսա — 34
Սէլիլ լիլ — 109, 119, 121, 125, 135, 230
Սելիմյանայա Ի. Մ. — 129
Սիրուսան — 298
Սահիբանյան Մ. Տ. — 200, 380, 407, 415, 446, 449
Սուպի Ալի — 221, 329, 443, 444
ալ-Սուլա Մուլեյան — 144
Սուլեյան փաշա — 43, 51, 383 (տես նաև՝ զր Սեյ)
Սուլեյան Մոսնամեդ փաշա — 327, 382, 451
Սուրուբ (տուն) — 123, 448
Սուրուբ Յուսուֆ — 187, 188
ալ-Սուլու Շահան — 52
ալ-Սուլուի Աբդ ալ-Բահման — 50

Վան-Գիլի Ասիլիլ — 24, 109, 114—116, 118—121, 125, 139, 140, 181, 183, 231, 286, 321
Վասա փաշա — 229
Վարդապետ Գրիգոր (Գրեգորի) — 106, 108, 132—134 (տես նաև՝ Պուլուի Շ.)
Վարդապետ Շուհաննես (Յուսուս) — 13, 136, 117, 119, 121, 125, 132, 181—183, 321
Վարե — 51
Վարդապետայան Ս. — 133, 228

Վեյլ Գ. — 76
 Վրացական ջոն — 131 (տես եսե՛ վար-
 ցապետ Ն.)
 զյոս Վենյոյս Գ. — 51
 Վեֆթր Աճձեզ — 221
 Վիլս Ժ. — 104
 Վիլսոն Թիվերս — 374, 377—379
 զա Վիկի Ն. — 24
 Վերդիլեոս — 234
 Վոսիկ Ս.—Յ. — 98
 Վոյտեր — 5, 66, 287, 409

Տատա փաշա — 227, 228, 232 (տես
 եսե՛ Տատայան Վ.—Ն.)
 Տատայան Վարպետ-Նարսիսյան — 176—
 178, 224—28, 300, 303

Ուսմանով Ն. Ք. — 38, 68, 93, 122
 Ուպոկոնիկի — 134—136

ալ-Քաթրի Մահմեդ Նալեմ — 330
 Քամիլ Մուսաֆա — 410
 Քարամ (տա՛ճ) — 186
 Քարամ Տատաֆ — 302, 303
 Քարամի Բուլբուս — 163, 164, 226
 Քեղզուրի Էլի — 270, 333
 Քեշիֆ Տատաֆ — 55
 Քեմալ Կամբ — 250, 260, 362—364,
 444
 ալ-Քեմալի Բիլրոսի — 94, 95 (տես եսե՛
 Նաճի Միլլոսի)
 Քյուսիֆ փաշա — 185, 234, 331
 Քոչուրեյ — 14
 Քրիտոս — 279, 280
 Քուրդ Ալի Մահմեդ — 224, 325, 330

Յրեյզ Ռաֆայիլ — 353, 369
 Օճար Նաչի — 44
 Օճար փաշա — 173
 ալ-Օճար Գա՛խր — 54

Օճարա Մահմեդ — 404
 Օսման — 43
 Օսմանեկեր (տա՛ճ) — 128
 Օրբարի Աճձեզ — 269, 389—392, 449
 Օրբով — 54
 Օրսիկի — 167

Ֆազիկա Ի. Ե. — 327
 Ֆազիլ Մուսաֆա — 343, 361—364, 389
 ալ-Ֆախր Մահմեդ — 52
 Ֆախրի (զոյար Մահմեդի) — 67
 Ֆախրալի (տա՛ճ) — 89
 ալ-Ֆախրի Մահմուդ — 351
 Ֆախրի Լիկեղի — 42
 Ֆախրի փաշա — 352
 Ֆախրուլ-Պի 11 Մասն — 92, 93
 ալ-Ֆախրի Նանա — 31, 59, 66, 93,
 165, 204, 457
 Ֆահի Ալի — 355
 Ֆահի Աճձեզ — 352
 Ֆալգուլ Ջրի — 52
 ալ-Ֆալուդի Սուլեյման — 34
 ալ-Ֆարադի — 218
 Ֆարա՛ Նեյնու — 126, 410
 Ֆարգուս Տատաֆ — 52
 Ֆարուս Օճար — 118
 Ֆենեյան — 91, 194
 Ֆերուզարզի — 64, 96, 169, 203
 Ֆերրի Արզալի — 248
 Ֆիլիշի Ն. Կ. — 137
 Ֆոն Քրեմեր Ա. — 122, 143, 242
 զր Ֆորեստ (տա՛ճ) — 124
 զր Ֆորեստ Ն. — 122
 Ֆրանչո-Նուրի փաշա — 185, 229
 (ղի) Ֆրեյլ (տա՛ճ) — 124, 187
 զի Ֆրեյլ Մուսա — 184, 191
 Ֆրեյնի Յ. — 76
 Ֆուսզ փաշա — 185, 209, 243
 Ֆուրիկ — 32

ԲՈՎԱՆԳՆՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱՍԻՐՅՈՒՆ 5

ԱՌԱՋԻՆ ԳՈՒՆ
 Հասարակական և մշակութային սեփականությունները ներգրտում XVIII դարի
 վերջին և XIX դարի առաջին կեսին 14

ԵՐԿՐԻՐ ԳՈՒՆ
 Կրթական հոգաբարձրում ազգային-մշակութային շարժանի սկզբնա-
 վորման նախադրյալները 92

ԵՐԿՐԻՐ ԳՈՒՆ
 Արտադրական ազատ հրատարակախոսության նախադրյալներ և Քեյրոսում
 նախաշարժական շարժանի վերքննույթ 162

ՉՈՐԿՐԻՐ ԳՈՒՆ
 Բնութագրում Հուսափորական շարժանի վերքննույթը և արտադրական ազգաբա-
 կան գաղափարախոսության ծնարկակա՛մը 219

ՉՈՒՅԵՐԻՐ ԳՈՒՆ
 Ազգային-մշակութային շարժանի շարժանի վերքննույթը ներգրտում և
 զգալուծի հասանելիության առաջադր 341

ԵՋՐԱՓՈՒՐՄ 468

ԸՎԲՈՒՐՆԵՐ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ 472

ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐ 487

ԵՂԻՔ ԸՅՎԱԵՓԻ ՆԱԶԱՐԱՅԱՆ

ԱՐԱՐԱԿԱՆ ԱԶԳԱՅԻՆ-ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԶԱՐԹՈՆՔԸ

Հրատ. խմբագիր Փ. Հ. Մալանյան
Նազար Ա. Ս. Ղուլյանի
Տեխ. խմբագիր Լ. Կ. Հատարյանյան
Սրբագրիչ Զ. Գ. Նարանյան

ИБ № 911

Հանձնված է շտրվածքի 8. 02. 1988 թ.: Ստորագրված է տպագրության 1. 11. 1988 թ.:
ՎՁ 04655: Չափը 60×84¹/₁₆: Թուղթի № 2: Տառատեսակի տրքի սովորական բարձր
տպագրություն: Պայմ., 29,06 մամ., տպագր. 31,75 մամուլ: Կնիք. մամուլ 29,09
Հրատ.-հաշվարկ. 27,5 մամուլ: Տպարանակ 1000: Հրատ. № 7101: Պատվեր № 112:
Գինը 3 ա. 80 կ-»

ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատարակչություն, 375019, Երևան, Մարշալ Բաղրամյան պող. 24 գ-»
ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատարակչության տպարան, 375019, Երևան, Մարշալ Բաղրամյան պող. 24:

Издательство АН Арм. ССР, 375019, Ереван, пр. Маршала Баграмяна, 24 г.
Типография Издательства АН Арм. ССР, 375019, Ереван,
пр. Маршала Баграмяна, 24.