

**REPUBLIC OF ARMENIA  
NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES**

# **MIDDLE EAST**

HISTORY  
POLITICS  
CULTURE

**XIV**

**YEREVAN 2019**

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ  
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ  
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

# ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔ

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ  
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ  
ՄՇԱԿՈՒՅԹ

XIV  
ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

ԵՐԵՎԱՆ 2019

*Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի  
գիտական խորհրդի որոշմամբ*

**ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ ԽՈՐՀՈՒՐԴ**

**Գլխավոր խմբագիր՝ Թամարա Աղամալյան, խմբագրի տեղակալ՝  
Սուշեղ Ղահրիյան**

**Խմբագրական խորհրդի անդամներ՝ Ռոբերտ Ղազարյան, Գոռ  
Մարգարյան, Կարոլինա Մահակյան, Արամ Գասպարյան, Համիկ  
Հնայակյան, Տաթևիկ Մանուկյան, Ռուսլան Ցակաևյան  
Համակարգչային ձևավորումը՝ Նաիրա Կարախանյանի**

«Մերձավոր Արևելք. պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ» ժողովածուի 14-րդ հատորը ներառում է 2019 թ. Աղվերանում ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի երիտասարդ արևելագետների խորհրդի կազմակերպած Երիտասարդ արևելագետների հոբելյանական՝ 40-րդ միջազգային գիտաժողովի նյութերը: Հեղինակներն անդրադառնում են Մերձավոր և Միջին Արևելքի, Կովկասի երկրների ու ժողովուրդների պատմության և բանասիրության, միջազգային հարաբերությունների մի շարք հիմնահարցերի: Ժողովածուն նախատեսված է արևելագետների, հնագետների, ազգագրագետների, հայագետների, միջազգայնագետների, բուհերի ուսանողների և ընթերցողների լայն շրջանակի համար:

The 14<sup>th</sup> volume of Middle East: History, Politics, Culture is recommended for publication by the Scientific Council of the Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences, RA.

**EDITORIAL BOARD**

**Editor-in-chief T. Aghamalyan, Vice-editor M. Ghahriyan, R. Ghazaryan, G. Margaryan, K. Sahakyan, A. Gasparyan, H. Hmayakyan, T. Manukyan, R. Tsakanyan, Layout by: Naira Karakhanyan**

The volume includes the articles presented in the 40<sup>th</sup> International Conference of Young Orientalists (Yerevan, 2019)

ISSN 1829-0833

© ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ, 2019

## **ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ**

**ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության Գիտությունների Ազգային Ակադեմիա

**ԱԻ** - ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ

**ՀԱԻ** - ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և Ազգագրության ինստիտուտ

**ԱԻ** – ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտ

**ՇՊՀ** – Շիրակի պետական համալսարան

**ԵՊՀ** - Երևանի պետական համալսարան

**ՀՅԹԻ** – «Հայոց Ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտ»  
հիմնադրամ

**ՃՇՀԱՀ** – Ճարտարապետության և շինարարության Հայաստանի  
ազգային համալսարան

**ՎԶԱԿ** – Վրաստանի ձեռագրերի ազգային կենտրոն

## **ABBREVIATIONS**

**NAS RA** - National Academy of Sciences, Republic of Armenia

**IOS** - Institute of Oriental Studies, NAS RA

**IAE** - Institute of Archaeology and Ethnograph, NAS RA

**IOA** - Institute of Arts, NAS RA

**SHSU** – Shirak State Univesity

**YSU** - Yerevan State University

**AGMI** – The Armenian Genocide Museum-Institute Foundation

**NUACA** – National University of Architecture and Construction of  
Armenia

**GNCM** – Georgian National Center of Manuscripts

**ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ**

**ՀԻՆ ԵՎ ՄԻՋԻՆ ԴԱՐԵՐ**

**ԱՆԻ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ**

ՄՈԳԵՐԻ ՄԱՍԻՆ ՀԻՇԱՏԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԱՆՏԻԿ  
ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐՈՒՄ ..... 12

**ԳԱՅԱՆԵ ՊՈՂՈՍՅԱՆ**

ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ԿՆԻՔՆԵՐԻ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԵՎ ԴԻՅԱԲԱՆԱԿԱՆ  
ՄՈՏԻՎՆԵՐԻ ԽՈՐՀՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ..... 24

**ԹԱԹՈՒԼ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ**

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԸ ՄԱՍԱՆՑԱՆՆԵՐԻ III-IV ԴԱՐԵՐԻ  
ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ  
ՄԿՁԲՆԱՂԲՅՈՒՐ ..... 39

**ՄԱՐԻԱՄ ԽԱՆՁԱԴՅԱՆ**

ՋԱԲԵԼ ԹԱԳՈՒՀՆՈՒ ԾԱԳՈՒՄՆԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ..... 57

**ՇՈՒՇԱՆ ԿՅՈՒՐԵՂՅԱՆ**

ՀԱՆԲԱԼԻԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՄՈՒՆՔԸ  
ՍՈՒՖԻԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆԸ ԻԲՆ ԱԼ- ՋԱՌԻՋԻԻ «ՄԱՏԱՆԱՅԻ  
ԽԱՐԴԱՎԱՆՔՆԵՐԸ» ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ ՕՐԻՆԱԿՈՎ..... 65

**ՍՈՒՍԱՆՆԱ ԱԴԱՍՅԱՆ**

ՏԱՊԱՆԱԳԻՐ՝ ՊԱՐՍԱՄ ՎԱՐԴԱՊԵՏԻ..... 73

**ՎԱՀԵ ՀԱԿՈԲՅԱՆ**

ՀԱՆԱՅԻԱԿԱՆ ՄԱՋՀԱԲԻ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ  
ՍՈՒՆՆԻԱԿԱՆ ԿՐՈՆԱ-ԻՐԱՎԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑՆԵՐԻ  
ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ ..... 82

**ՏԱԹԵՎԻԿ ՄԿՐՏՉՅԱՆ**

«ՆԱԶՋ ԱԼ-ԲԱԼԱՂԱ» ԺՈՂՈՎԱԾՈՒԻ ԱՍՈՒՑԹՆԵՐԻ ԵՎ  
ԻՄԱՍՏՈՒՆ ԽՈՍՔԵՐԻ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԱՅԻՆ ԵՎ  
ԲՈՎԱՆԴԱԿԱՅԻՆ ՈՐՈՇ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ  
ՔՆՆԱՐԿՈՒՄ ..... 90

**ՆՈՐ ԵՎ ՆՈՐԱԳՈՒՅՆ ՇՐՋԱՆ**

**ԱՆԺԵԼԱ ԵՌԻՑՅԱՆ**

ՀԱՅ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՉՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ ՍԱԿԱՎ ՀԱՆԴԻՊՈՂ  
ԹԱՂՈՒՄԸ ՆԵՐԿԱՅԱՑՆՈՂ ՈՐՈՇ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՆԵՐ  
(17-րդ դար)..... 106

**ԱՆՆԱ ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ**

ՄԵՍԻԱՅԻ ՄԱՍԻՆ ՄԻՖԸ ԱՅԱԹՈՂԼԱՀ ԽՈՍԵՅՆԻԻ  
ԳԱՂԱՓԱՐԱԽՈՍՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ..... 117

**ԱՍՏԴԻԿ ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆ**

ԱՄՆ ՄԵՐՁԱՎՈՐԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ  
ՀԻՄՆԱԿԱՆ ՈՒՂՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՋՈՐՋ ԲՈՒՇ ԿՐՏՍԵՐԻ  
ՆԱԽԱԳԱՀՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԻՆԵՐԻՆ (2001-2009 թթ.)..... 125

**ԱՐԱՍ ԳԱՍՊԱՐՅԱՆ**

ՎԵՐԱԲՆԱԿԵՑՈՒՄԸ ՈՐՊԵՍ ԱԼԺԻՐԻ ԳԱՂՈՒԹԱՑՄԱՆ  
ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԱՐԴՅՈՒՆՔ ..... 138

**ԱՐԱՔՍ ՓԱՇԱՅԱՆ**

ՇԻՍ ՓՈՔՐԱՄԱՍՆՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐՆԵՐԸ ՄԱՈՒԴՅԱՆ  
ԱՐԱԲԻԱՅՈՒՄ. ԱՐՏԱՔԻՆ ԵՎ ՆԵՐՔԻՆ ԳՈՐԾՈՆՆԵՐԻ  
ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ ..... 144

**ԳԵՈՐԳԻ ՄԻՐՋԱԲԵԿՅԱՆ**

ՂԱԶԱԽԻ *ՀԻՎԱՆ* ԸՍՏ ԹԻՖԼԻՍԻ ՎԻԼԱՅԵԹԻ 1728 թ. ՕՍՄԱՆՅԱՆ  
ԸՆԴԱՐՁԱԿ ՀԱՐԿԱՄԱՏՅԱՆԻ ..... 155

**ԳՈՌ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ**

2019 թ. ԹՈՒՐՔԻԱՅԻ ՏԻՄ ԸՆՏՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻՆ ԹՈՒՆՋԵԼԻՈՒՄ  
ԹՈՒՐՔԻԱՅԻ ԿՈՍՈՒՆԻՍՏԱԿԱՆ ԿՈՒՍԱԿՅՈՒԹՅԱՆ  
ՀԱՂԹԱՆԱԿԻ ՇՈՒՐՋ ..... 165

**ՀԱՅԿ ՍԱՍՍՈՆՅԱՆ**

ԲԱՆԱԿԻ ԿԱԶՄԱՎՈՐՄԱՆ ԳՈՐԾՆԹԱՅԸ ԵՎ ՆՐԱ ԴԵՐԸ  
ՄԻՐԻԱՅԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔՈՒՄ (1916-1946 թթ.)..... 172

**ՀՐԱՉՈՒՀԻ ԹՈՒՐՎԱՆԴՅԱՆ**

ԱՄՆ-Ի ԴԵՍՊԱՆԱՏԱՆ ՏԵՂԱՓՈԽՈՒՄԸ ԵՐՈՒՍԱՂԵՄ. ՆՈՐ ՇԵՇՏԱԴՐՈՒՄՆԵՐ ՄԻԱՅՅԱԼ ՆԱՀԱՆԳՆԵՐԻ ԱՐՏԱՔԻՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ ԵՎ ՀԵՏԵՎԱՆՔՆԵՐԸ ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔԻ ՀԱՄԱՐ..... 189

**ՄԱՆՈՒՉԱՐ ԳՈՒՆՑԱԶԵ**

ՕՍ ԲՈԼՇԵՎԻԿՆԵՐԻ ՀԱԿԱԿԱՌԱՎԱՐԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՆԵՆՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՃԱՌԸ ՎՐԱՍՏԱՆՈՒՄ..... 202

**ՄԱՐԻԱՍ ՌԵՎՈՅՑԱՆ**

ՎՐԱՑԵՐԵՆԸ ԹՈՒՐՔԻՍՅԻ ՎՐԱՅ ՄՈՒՀԱԶԻՐՆԵՐԻ ԺԱՌԱՆԳՆԵՐԻ ՀԻՇՈՂՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ..... 211

**ՆԱՐԻՆԵ ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ**

«ՀԱՅ ՈՐԲԵՐ. ՏԵՂԵԿԱԳԻՐ ՀԱՅ ՈՐԲԵՐՈՒ ԿԱՅՈՒԹԵԱՆ, ՈՐԲԱՆՈՑՆԵՐՈՒ, ՀՈԳԱՏԱՐ ՄԱՐՄԻՆՆԵՐՈՒ ՄԱՍԻՆ ԵՒ ՎԻՃԱԿԱԳՐԱԿԱՆ ՑՈՒՑԱԿՆԵՐ» ՓԱՍՏԱԹՂԹԻ ՄԱՍԻՆ..... 221

**ՌՈՒՋԱՆՆԱ ՄԻՔԱՅԵԼՅԱՆ**

ՆՈՐԱԳՈՒՅՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ (1998-2018) ՀՀ-ՈՒՄ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐԻ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ..... 237

**ՄԱԼՎԻՆԵ ՄԱՐԿՈՍՅԱՆ**

ՊՈԼՍԱՀԱՅ ՀԱՄԱՅՆՔԻ ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԿԱԶՄԻ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ XIX ԴԱՐՈՒՄ..... 248

**ՄՈՆԱ ՄԻՆԱՍՅԱՆ**

ՀԱՅԱՏԱՌ ԵՎ ՀՈՒՆԱՏԱՌ ԹՈՒՐՔԵՐԵՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ՆԱԽԱԴՐՅԱԼՆԵՐԸ ԵՎ ՀՈՒՆԱՅ ԱՅԲՈՒԲԵՆՆԵՐԻ ԿԻՐԱՌՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՏԱՌ ԵՎ ՀՈՒՆԱՏԱՌ ԹՈՒՐՔԵՐԵՆ ՏԵՔՍԵՐՈՒՄ..... 259

**ՎԵՐՈՆԻԿԱ ԹՈՐՈՍՅԱՆ**

ՀՅՈՒՍԻՍՄԱՅԻՆ ԿԻՊՐՈՍԻ ՀԻՄՆԱԽՆԴՐՈՒՄ ԱՄՆ ՀՈՒՆԱԿԱՆ ԵՎ ԹՈՒՐՔԱԿԱՆ ԼՈՐԲԻՍՏԱԿԱՆ ԿԱՌՈՒՅՑՆԵՐԻ ԳՈՐԾՈՒՆԵՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ..... 272

**ՏԻԳՐԱՆ ՍԱՐԳՍՅԱՆ**

ԺԱՄԱՆԱԿԱՎՈՐ ԱՄՈՒՄՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ԻՐԱՆՈՒՄ .....282

**ՔՆԱՐԻԿ ՍԱՐԳՍՅԱՆ**

ԿԱՏԱՐԻ ԱՐՏԱՔԻՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ «ԱՐԱԲԱԿԱՆ  
ԳԱՐՈՒՆԸ» .....294



## CONTENTS

### ANCIENT AND MEDIEVAL HISTORY

#### **ANI NAHAPETYAN**

THE RECORDS ON MAGI IN ANCIENT SOURCES ..... 12

#### **GAYANE POGHOSYAN**

THE SYMBOLISM OF THE RELIGIOUS AND MYTHOLOGICAL  
MOTIVES OF URARTIAN SEALS ..... 24

#### **TATUL KHACHATRYAN**

THE ARMENIAN SOURCES ON SASSANID RELIGION POLICY IN  
III-IV CENTURIES ..... 39

#### **MARIAM KHANZADYAN**

ABOUT CERTAIN ASPECTS OF QUEEN ZABELS GENEALOGY ..... 57

#### **SHOUSHAN KYUREGHYAN**

HANBALI SCHOOL ATTITUDE TO SUFISM IN THE CASE OF IBN  
AL-JAWZI'S "DEVIL'S DECEPTIONS" ..... 65

#### **SUSANNA ADAMYAN**

THE EPITAF OF PARSAM ARCHIMANDRITE ..... 73

#### **VAHE HAKOBYAN**

THE PECULIARITIES OF THE HANAFI MAZHAB IN THE CONTEXT  
OF SUNNI RELIGIOUS AND LEGAL SCHOOLS ..... 82

#### **TATEVIK MKRTCHYAN**

THE EXAMINATION OF THE CONTENT AND COMPOSITION OF THE  
SAYINGS AND VIRTUES OF IMAM ALI IBN ABI TALIB IN NAHĠ  
AL-BALĀĠĀ ..... 90

### MODERN AND CONTEMPORARY HISTORY

#### **ANJELA YERITSYAN**

SOME MINIATURES REPRESENTING THE BURIAL SCARCELY  
ENCOUNTERED OF ARMENIAN MINIATURE PAINTINGS (17TH  
CENTURY) ..... 106

#### **ANNA GEVORGYAN**

THE MYTHS OF THE MESSIAH IN THE IDEOLOGY OF AYATOLLAH  
KHOMEINI ..... 117

<b>ASTGHIK HAYRAPETYAN</b>	
THE MAIN THRUSTS OF THE US MIDDLE EAST POLICY DURING THE PRESIDENCY OF GEORGE W. BUSH (2001-2009).....	125
<b>ARAM GASPARYAN</b>	
THE RESETTLEMENT AS THE MAIN CONSEQUENCE OF THE COLONIZATION OF ALGERIA.....	138
<b>ARAKS PASHAYAN</b>	
THE PROBLEMS OF SHIA MINORITIES IN SAUDI ARABIA: THE IMPACT OF EXTERNAL AND INTERNAL FACTORS.....	144
<b>GEORGI MIRZABEKYAN</b>	
QAZAKH <i>LIVA</i> ACCORDING TO THE OTTOMAN GREAT DEFTER OF TBILISI <i>VILAYET</i> 1728 .....	155
<b>GOR HOVHANNISIAN</b>	
ABOUT THE VICTORY OF THE COMMUNIST PARTY OF TURKEY IN TUNCELI DURING LOCAL ELECTIONS OF TURKEY IN 2019.....	165
<b>HAYK SAMSONYAN</b>	
THE FORMATION OF THE ARMY AND ITS ROLE IN POLITICAL LIFE OF SYRIA (1916-1946) .....	172
<b>HRACHUHI TURVANDYAN</b>	
MOVING THE US EMBASSY TO JERUSALEM: NEW ACCENTS IN THE UNITED STATES FOREIGN POLITICS AND THE CONSEQUENCES FOR THE MIDDLE EAST .....	189
<b>MANUCHAR GUNTSADZE</b>	
REASON OF ANTI-GOVERNMENTAL ACTIVITIES OF OSSETIAN BOLSHEVIKS IN GEORGIA .....	202
<b>MARIAM REVAZYAN</b>	
GEORGIAN LANGUAGE IN THE MEMORY OF DESCENDANTS OF TURKEY’S GEORGIAN MUHAJIRS.....	211
<b>NARINE MARGARYAN</b>	
ON THE DOCUMENT “ARMENIAN ORPHANS: BULLETIN ON SITUATION OF ARMENIAN ORPHANS, ORPHANAGES, CARING OFFICES AND STATISTICAL LISTS” .....	221
<b>RUZANNA MIKAYELYAN</b>	
ARCHITECTURAL FEATURES OF CHURCHES CONSTRUCTED IN REPUBLIC OF ARMENIA IN THE MODERN PERIOD (1998-2018).....	237

<b>SALVINE MARKOSYAN</b>	
THE CHARACTERISTICS OF THE CONSTANTINOPLE ARMENIANS’ SOCIAL CLASS IN THE 19 <sup>th</sup> CENTURY .....	248
<b>SONA MINASYAN</b>	
THE PREREQUISITES FOR THE FORMATION OF THE ARMENO- TURKISH AND THE KARAMANLIDIKA LITERATURE: THE USE OF THE ARMENIAN AND GREEK ALPHABETS IN ARMENO-TURKISH AND KARAMANLIDIKA TEXTS.....	259
<b>VERONIKA TOROSYAN</b>	
ON THE ACTIVITY OF US GREEK AND TURKISH LOBBY ORGANIZATIONS OVER THE ISSUE OF NORTHERN CYPRUS.....	272
<b>TIGRAN SARGSYAN</b>	
TEMPORARY MARRIAGE IN IRAN .....	282
<b>QNARIK SARGSYAN</b>	
QATAR’S FOREIGN POLICY AND THE ARAB SPRING.....	294

ԱՆԻՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ  
(ՇՊՀ)

ՄՈԳԵՐԻ ՄԱՍԻՆ ՀԻՇԱՏԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԱՆՏԻԿ  
ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐՈՒՄ

Անտիկ աղբյուրները բավականին շատ տեղեկություններ են հաղորդում մոգերի մասին և, չնայած դրան, մինչ այսօր էլ գիտական գրականության մեջ շարունակվում են քննարկումները մոգերի ծագման, նրանց գործունեության և հին աշխարհում ունեցած դերակատարման մասին:

Քննելով սկզբնաղբյուրներում պահպանված տեղեկությունները՝ փորձենք հասկանալ, թե ովքե՞ր էին մոգերը, ի՞նչ գործառույթներ ունեին և ինչպիսի՞ բովանդակությամբ են հիշատակվել անտիկ հեղինակների երկերում: Հավանաբար, մոգերի մասին ամենավաղ հիշատակությունը հանդիպում ենք Հերակլիտոս Եփեսացու մոտ<sup>1</sup>, սակայն այն համարվում է ընդմիջարկություն<sup>2</sup>: Մոգերը հիշատակվում են bakchois-ի, l@nais-ի, mystais-ի հետ<sup>3</sup>: Այս անուններն առնչվում

<sup>1</sup> Clement of Alexandria, The Exhortation to the Greeks, translated by Butterworth G. W., London, New York, Loeb Classical Library, 1919, 2.22.2.

<sup>2</sup>Фрагменты ранних греческих философов, ч. 1, От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики, Москва, 1989, с. 240; Lloyd G. E. R., Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science, London, 1979, p. 12; Graf F., Magic in the Ancient World, London, 1997, p. 21; Kirk G. S., Heraclitus, the Cosmic Fragments, Cambridge, 1954, p. 309.

<sup>3</sup> Bremmer Jan N., Veenstra Jan R., The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period, The Birth of the term ‘Magic’, Paris-Leuven, 2002, p. 2. Տե՛ս նաև De Jong A., Traditions of Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature, Leiden, New York, 1997, p. 387-388; Lloyd G. E. R., նշվ. աշխ., էջ 13:

են տարատեսակ գաղտնի պաշտամունքների, խորհրդավոր ու անհասկանալի գործողությունների հետ: Հերակլիտոսի հաղորդումներից կարելի է ենթադրել, որ մոգերին չեն ընդունել որպես քրմերի՝ տարբերություն դնելով երկուսի գործունեության ու գործառույթների միջև: Քրմերի անունը կապված էր կրոնահասարակական գործունեության, իսկ մոգերինը՝ գաղտնի ծեսերի ու կախարդանքների հետ, որոնք պայմանավորված էին նրանց նեղ անձնական շահերով<sup>4</sup>: Սակայն սա չի նշանակում, որ մոգերը միայն կախարդանքներով կամ գուշակություններով զբաղվող անձինք էին. ակնհայտ է, որ նրանք խորը գիտելիքների և որոշակի աշխարհաճանաչողության կրողներ էին: Նաև հնարավոր ենք համարում, որ մոգերը օժտված էին արտասովոր ընդունակություններով, ինչն էլ ստիպում էր նրանց անունը կապել տարատեսակ անբացատրելի երևույթների հետ: Բացասական երանգավորում կա նաև Սոֆոկլեսի մոտ, որտեղ մոգերի գործունեությունը ձեռք է բերում հանդիմանական-կշտամբողական իմաստ: «Էդիպ արքա» ողբերգության մեջ գուշակ-մոգի դերում հանդես եկող Տիրեսիասին Էդիպոսն անվանում է «դավադիր կախարդ, խորամանկ խաբեբա»<sup>5</sup>՝ կարծելով, որ ամենագետ մոգը, կաշառված լինելով Կրեոնի կողմից, իր դեմ դավադրություն է կազմակերպել<sup>6</sup>: Սակայն պետք է նկատել, որ սկզբում թագավորը վստահում է մոգին՝ որպես ամենագետ և հեռատես գուշակի, և միայն այն ժամանակ, երբ այլևս չի կարողանում զսպել իր զայրույթը, մոգին սկսում է անվանել կախարդ, իր արվեստի մեջ կույր- խաբեբա: Բայց այն, որ Էդիպոսը ճշմարտությունը փորձում էր պարզել ոչ թե քրմերի, այլ մոգի օգնությամբ, թույլ է տալիս խոսել մոգերի գիտակներ լինելու, ինչպես նաև արքունիքում լուրջ դերակատարում ունենալու մասին: Ասվածը

---

<sup>4</sup> Берснев П., Энциклопедия шаманской мудрости, Москва, 2017, с. 97.

<sup>5</sup> Սոֆոկլես, Ողբերգություններ, Էդիպոս արքա, թարգմ. Թոփչյան Ա., Երևան, 2016, 380: Տե՛ս նաև Bremmer Jan N., Veenstra Jan R., նշվ. աշխ., էջ 3; Kent Rigsby J., Teiresias as Magus in Oedipus Rex, U. S. A., Duke University, 1976, p. 113.

<sup>6</sup> Տիրեսիասի և Էդիպոսի հանդիպման վերլուծությունը տե՛ս Sophocles; Oedipus Rex, edited by Dawe R. D., Cambridge, 1982, p. 10-12.

հաստատում է նաև Կիկերոնը, որը մոզերին առանձնացնում է որպես գիտակ և իմաստուն մարդկանց խումբ<sup>7</sup>:

Կարծում ենք՝ մոզերին որպես կախարդներ կամ պարզապես գուշակներ ներկայացնելու փորձերը չեն դիմանում քննադատության, քանի որ սկզբնաղբյուրները հստակ ցույց են տալիս, որ մոզերը, բացի կրոնահոգևոր գործունեությունից, լուրջ դերակատարում են ունեցել նաև հասարակական-քաղաքական կյանքում: Եվ այն, որ «մոզ, մոզություն»<sup>8</sup> բառերը հետագայում սկսեցին նույնացվել միայն կախարդությունների, գուշակությունների և այլ գաղտնի գործողությունների հետ, անհիմն է: Տեղին է հիշել որոշ անտիկ հեղինակների հաղորդումները, որոնք թույլ չեն տալիս մոզերին վերաբերվել որպես խաբեբա-կախարդների կամ գուշակ-հմայողների: Ապուլեյոսը հստակ հաղորդում է, որ պարսիկների մոտ «մոզ» ասելով նկատի են ունեցել քրմերին, այլ ոչ թե կախարդներին<sup>9</sup>: Հին աշխարհում քրմերը միայն հոգևոր գործունեությամբ զբաղվող անձինք չէին, նրանք գիտության ու արվեստի գիտակներ էին, որոնք մեծ դեր ու կշիռ ունեին երկրի քաղաքական կյանքում: Նույն իրողությունը տեսնում ենք նաև Դիոգենես Լաերտացու մոտ, որը, վկայակոչելով Արիստոտելի «Մոզեր» և Դիոնի «Պատմություն» գրքերը, հաստատում է, որ մոզերը

---

<sup>7</sup> Марк Туллий Цицерон, О Дивинации, пер. Рижского М. И., Москва, 1985, I, 23; 46.

<sup>8</sup> Հայերենում նշված բառերը առաջին իմաստով նշանակում են *գրադաշտական կրոնի հոգևոր պաշտոնյա, քուրմ կամ նույն կրոնի հետևորդ*: Հետաքրքիր է նաև այն, որ մոզ բառը նույնացվում է *կախարդի, գուշակի* հետ, միաժամանակ նշված է, որ *մոզը բացառիկ հատկությամբ կամ արտակարգ ձիրքով օժտված մարդ է*: «Մոզ, մոզություն, մոզական» բառերի բացատրությունը տե՛ս Աճառյան Հ., Հայերենի արմատական բառարան, հ. Գ, Երևան, 1977, էջ 337; Աղայան Է., Արդի հայերենի բացատրական բառարան, հ. Բ, Երևան, 1976, էջ 1022-1023:

<sup>9</sup> Apuleius Lucius, The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura, trans. by Butler H. E., London, 1909, 26. Տե՛ս նաև Plato, Alcibiades, trans. by Lamb W. R. M., London, Cambridge, Massachusetts, 1927, Loeb Classical Library, I, 121; Chrysostom Dio, Discourses, trans. by Crosby H. L., Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1968, III, XXXVI, p. 40-42.

կախարդությամբ չեն զբաղվել<sup>10</sup>: Այս տեսանկյունից հիշատակության է արժանի նաև Եվրիպիդեսի «Օրեսթես» դրաման, որտեղ փոյուզացի ստրուկը Ելենայի (Հեղինե) անհետացումը<sup>11</sup> համարում է «մոգերի գործադրած հնարների կամ աստվածների կողմից նրան առևանգելու արդյունք»<sup>12</sup>: Փաստորեն, փոյուզացին փորձում է տեղի ունեցածը կապել մոգության արվեստի կամ աստվածների գործադրած ջանքերի հետ՝ Ելենայի անհետացումը համարելով անհասկանալի, ինչ-որ տեղ արտակարգ երևույթ, որը հակասում էր բնության օրենքներին: Թեև, առերևույթ՝ «մոգ» բառը նույնանում է «կախարդ» բառի հետ, այնուամենայնիվ, վերջինիս գործնական կիրառությունն ավելի մեծ է: Այսինքն՝ Ելենայի անհետացումը դիտարկվում էր ոչ թե կախարդությունների, այլ ավելի շուտ մոգերի որոշակի հմտությունների արդյունք, իսկ այդ հմտությունները կարող էին արտահայտվել ազնիվ և անազնիվ ձևերով: Կարող ենք եզրակացնել, որ Եվրիպիդեսը մոգերին խաբեբաներ կամ կախարդներ չի համարում, պարզապես նրանց վերագրում է բացառիկ ունակություններ, հնարավոր է՝ գերբնական: Այդ իսկ պատճառով Ելենայի անհետացումը հակասություն է ստեղծում բնական, սահմանված օրենքների հետ, փոյուզացու համար դառնալով անհասկանալի ու տարօրինակ երևույթ:

Շատ սկզբնաղբյուրներ, մոգերին ոչ թե դրական կամ բացասական հատկանիշներ են վերագրում, այլ դիտարկում են որպես առանձին տոհմ: Այս կերպ Հսքյուլեսը հիշատակում է Արաբ անունով մեկին, որը մոգերի ցեղից էր<sup>13</sup> և մահացել է Սալամինում

---

<sup>10</sup> Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, пер. М. Л. Гаспарова, Москва, 1979, I, 8.

<sup>11</sup> Պիլադեսն ու Օրեսթեսը ծրագրել էին սպանել Ելենային, բայց Ապոլոնի տեսիլքի միջոցով այդ ծրագիրը ձախողվում է. աստված նրան տանում է Օլիմպոս, որտեղ նա դառնալու էր աստվածուհի: Մանրամասն տե՛ս Еврипид, Орест, пер. И. Аннеского, т. 2, Москва, 1999, IV, 19, 1630.

<sup>12</sup> St. u Kent Rigsby J., նշվ. աշխ., էջ 110-111; Bremmer Jan N., Veenstra Jan R., նշվ. աշխ., էջ 3-4:

<sup>13</sup> Հսքիլես, Ողբերգություններ, թարգմ. Ա. Թոփչյան, Երևան, 1991, Պարսիկներ, 318:

տեղի ունեցած ճակատամարտում: Այստեղ մոզերը հիշատակվում են էթնիկական համատեքստում, ավելի կոնկրետ՝ ցեղ, տոհմ իմաստով: Ասվածը հաստատում է Հերոդոտոսը, ըստ որի, մարերը բաժանվում էին վեց ցեղի, որոնցից մեկը մոզերն էին<sup>14</sup>: Ըստ երևույթին, այս ցեղի ներկայացուցիչները եղել են քրմեր, որոնցից սերում էր ոչ միայն մարական<sup>15</sup>, այլև պարսկական քրմությունը<sup>16</sup>: Որոշ հետազոտողներ մարացի մոզերին համարել են թուրանացիներ կամ սկյութական ցեղեր<sup>17</sup>, որը չի հաստատվում ոչ մի սկզբնաղբյուրով: Ինչպես իրավամբ նշում է Մ. Դանդամանը, այսպիսի կարծիքները հիմնված են մարացի մոզերի կրոնը քաղղեական աստղագիտության հետ միաձուլելու սխալ փորձերի վրա<sup>18</sup>: Մինչդեռ Ստրաբոնը մոզերին ներկայացնում է որպես պարսկական ցեղ<sup>19</sup>: Այլ աղբյուրներ ևս նշում են, որ մոզերի մեջ եղել են բազմաթիվ պարսիկներ: Ժամանակակից հետազոտողներից Ի. Ալիևը այն կարծիքին է, որ Աքեմենյանների օրոք,

---

<sup>14</sup> Հերոդոտոս, Պատմություն ինը գրքից, թարգմ. Ս. Կրկաշարյանի, Երևան, 1986, I, 101: Տե՛ս Փрай Р., Наследие Ирана, Москва, 2002, с. 111; Элиаде М., История веры и религиозных идей, т. 1, Москва, 2001, с. 294; De Jong A., նշվ. աշխ., էջ 391:

<sup>15</sup> Մարական սատրապության կազմում գտնվող մազերի ցեղի՝ օրթոկորյութանտիների հետ նրա նույնականացման մասին տե՛ս Хорикян О., Об этническом составе X сатрапии ахеменидской Персии, «Метаморфозы истории», Научный альманах, вып. 6, Псков, 2015, с. 130.

<sup>16</sup> Այստեղ մենք կարող ենք համեմատություն անել Հին Կտակարանի ղևտացիների հետ: Սկզբնապես ղևտացիները եղել են Իսրայելի 12 ցեղերից մեկը: Ժամանակի ընթացքում ղևտացիները, ավելի ճիշտ նրանց մի ճյուղը՝ Ահարոնը և նրա որդիները, կարգվեցին որպես քահանաներ: Այսպիսով, Ղևիի ցեղի ներսում պետք է տարբերել Ահարոնի ցեղի քահանաներին, ինչպես նաև քահանայապետին և մնացած ղևտացիներին, որոնք թեպետև սերում էին Ղևիից, բայց Ահարոնի սերնդից չէին: Տե՛ս Берснев П., նշվ. աշխ., էջ 96:

<sup>17</sup> Skyes P., A History of Persia, Vol. I, London, 1921, p. 99. Տե՛ս նաև Olmstead A. T., History of Persian Empire, Chicago, 1948, p. 31.

<sup>18</sup> Дандамаев М. А., Луконин В. Г., Культура и экономика древнего Ирана, Москва, с. 314.

<sup>19</sup> Страбон, География в 17 книгах, перевод, статья и комментарии Г. Стратановского, Ленинград, 1964, XV, 3,1. Տե՛ս նաև Диоген Лаэртский, I, 1.



չնայած քրմական դասը հիմնականում ներկայացրել են մարացի մոզերը, սակայն հայտնի են եղել նաև պարսիկ մոզեր<sup>20</sup>:

Պլինիոս Ավագը փաստում է, որ շատ պարսիկներ զրադաշտականության հետևորդներ էին և կոչվում էին մոզեր<sup>21</sup>: Ասվածը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ մոզերի մեջ կային և՛ մարեր, և՛ պարսիկներ: Հնարավոր ենք համարում այն, որ պարսիկները ժամանակի ընթացքում ընդունեցին մարացի մոզերին, սովորեցին մոզության արվեստը և զրադաշտական կրոնով պայմանավորված հետզհետե ձևավորվեց պարսիկ մոզերի դասը: Ակնհայտ է, որ մարական ժամանակաշրջանում մոզերը եղել են ժառանգական քրմական կաստա՝ նման դևտացիներին և բրահմաներին<sup>22</sup>: Հավանաբար, Աքեմենյանների օրոք նրանց դերն ու նշանակությունն ավելի է կարևորվել:

Գրեթե բոլոր սկզբնաղբյուրները՝ անկախ մոզերի ազգային պատկանելությունից, նրանց ներկայացնում են որպես առանձին ցեղ, որն ապրում էր որոշակի օրենքներով, փակ կենցաղով՝ շրջապատված առեղծվածային միջավայրով: Ամմիանոս Մարկելիոսը գրում է, որ մոզերի բազմաթիվ սերունդներ, լինելով նույն ցեղի ներկայացուցիչներ, հնագույն ժամանակներից մինչ իր օրերը շարունակում էին ծառայել աստվածներին: Մոզերի մասնակցությունը պարտադիր էր բոլոր արարողակարգերին, նրանց ծառայություններից օգտվում էին պարսից արքաները սրբազան ծեսերի ժամանակ<sup>23</sup>: Նրանք հավաքվում էին տաճարներում, փոխանակվում մտքերով և գիտելիքներով, կազմակերպում տարատեսակ քննարկումներ<sup>24</sup>: Միաժամանակ,

---

<sup>20</sup> Алиев И. Г., Очерк истории Атропатени, Баку, 1989, с. 102.

<sup>21</sup> Pliny the Elder, Natural History, Vol. VIII, with an English translation by Jones W. H. S., Cambridge-London, Loeb Classical Library, 1963, XXX, 1-3, p. 279. Տե՛ս Apuleius Lucius, նշվ. աշխ., էջ 25-26; Plato, Alcibiades, I, 121.

<sup>22</sup> Zaehner, R. C., The dawn and twilight of Zoroastrianism, London, 1961, p. 163.

<sup>23</sup> Տե՛ս Ammianus Marcellinus, History, Vol. II, 1940, XXIII, 6, translated by Rolfe J. C., Cambridge M. A., p. 34-35.

<sup>24</sup> Марк Туллий Цицерон, О Дивинации, I, 41, 90, 91. Ըստ Կիկերոնի՝ այն մարդը, որը չէր ուսումնասիրել մոզերի կրոնն ու ուսմունքը, չէր կարող դառնալ պարսից թագավոր:

Հերոդոտոսի տեղեկությունները փաստում են մոզերի՝ երագահան-գուշակներ լինելը<sup>25</sup>, որոնց բազմիցս դիմում էր Աստյուազեսը: Վերջինս լիարժեք վստահում էր մոզերին և կարևոր քայլ ձեռնարկելուց առաջ պարտադիր քննարկում էր նրանց հետ: Պարզ է դառնում, որ մոզերը նաև արքայի խորհրդականներն էին, իսկ մոզերի և Աստյուազեսի զրույցը վեր է հանում մոզերի՝ մարական ցեղ լինելու փաստը: Երբ թագավորը խորհուրդ է հարցնում մոզերից, նրանք պատասխանում են. «Մենք ևս մեծապես շահագրգիռ ենք, որ քո իշխանությունը կանգուն մնա: Քանզի եթե այն անցնի տղայի ձեռքը, ապա իշխանությունը կօտարվի և կանցնի պարսկին, իսկ մենք, մեղացիներս, կդառնանք ստրուկներ, և իբրև օտարազգիներ, պարսիկներից արհամարհված»<sup>26</sup>: Փաստորեն, ըստ Հերոդոտոսի, մոզերը մարեր էին, որոնք, որպես թագավորի խորհրդականներ, մասնակցում էին երկրի կառավարմանը: Ոչ մի կարևոր հարց առանց մոզերի մասնակցության չէր լուծվում: Հերոդոտոսի երկի այլ մասերում երևում է, որ առանց մոզի իրավունք չկար և ընդունված չէր զոհաբերություն կատարելը<sup>27</sup>: Ջոհաբերությունների ժամանակ մոզերի պարտադիր ներկայությունը բացատրվում է նրանով, որ նրանք ունեին սրբազան տեքստերը կարդալու գիտելիքներ և հմտություններ, բացի այդ կարող էին բացատրել այն ամենը, ինչ հասկանալի չէր մյուսներին: Ստրաբոնը հայտնում է, որ աղոթքներն ու հմայությունները բոլոր տեսակի զոհաբերությունների ժամանակ պարտադիր էին<sup>28</sup>:

Մոզերի նույն գործառույթները ի դերն են ելնում նաև Քսենոփոնի «Կյուրոպեդիա»-ում: Բոլոր վճռորոշ հարցերում երևում էին մոզերը, այն ամենը, ինչ ընդունելի էր նրանց համար, համարվում էր

---

<sup>25</sup> Հերոդոտոս, I, 107; I, 108; I, 120: Մոզերը որպես երագահան-գուշակներ հիշատակվում են նաև Աքեմենյան մյուս արքաների օրոք: Այսպես, օրինակ, Քսերքսեսի տեսիլը մոզերը մեկնաբանեցին որպես վերջինիս գերիշխանություն ամբողջ երկրի և բոլոր մարդկանց վրա (տե՛ս նույն տեղում, VII, 19):

<sup>26</sup> Նույն տեղում, I, 120:

<sup>27</sup> Նույն տեղում, I, 132; I, 86; I, 120:

<sup>28</sup> Страбон, XV, 3, 14-15.

ճիշտ և անսխալական: Հեղինակը առանձնահատուկ կերպով ընդգծում է մոզերի «կրոնական հարցերի» գիտականեր լինելը<sup>29</sup>: Հետաքրքիր է, որ Հերոդոտոսի և Քսենոփոնի աշխատություններում, որոնք մեծ մասամբ նվիրված են հույների և պարսիկների ռազմական հակամարտություններին, բավականին հաճախ երևում են մոզերը՝ կապված տարբեր գործառույթների հետ<sup>30</sup>: Մոզերը նույնիսկ իրականացնում էին գործառույթներ, որոնք առերևույթ ոչ մի կապ չունեին կրոնահոգևոր ոլորտի հետ: Ակներև է, որ մոզերը պետական ապարատում լրջագույն դեր ունեին և շատ հաճախ իրենց գուշակություններով կամ ցուցումներով պարսից արքաներին դրոյում էին ընդունել երկրի ներքին ու արտաքին կյանքին վերաբերող կարևորագույն որոշումներ:

Այս տեսանկյունից հետաքրքրություն են ներկայացնում Ագաթիասի հաղորդած տեղեկությունները: Ելնելով ասվածի կարևորությունից՝ պատմիչի խոսքը մեջբերում ենք ամբողջությամբ. «Այժմ բոլորը երկրպագում և փառաբանում են նրանց (մոզերին), և բոլոր հասարակական գործերը կազմակերպվում են նրանց խորհրդով ու կանխագուշակություններով: Յուրաքանչյուր անհատի, երբ գործը վերաբերում է դատարանին կամ այլ դեպքերի, նրանք պատվիրում են այն, ինչ պետք է անել: Եվ ընդհանրապես, պարսիկների մոտ ոչինչ չի ճանաչվում օրինական և արդարացի, եթե դա հավանության չի արժանացել մոզերի կողմից»<sup>31</sup>: Ինչպես արդեն նշել ենք, մոզերի գործառույթները դուրս են գալիս կրոնահոգևոր ոլորտից՝ առնչվելով երկրի պետական կառավարման և հասարակական կյանքի տարաբնույթ հարցերին:

---

<sup>29</sup> Քսենոփոն, Կյուրոպեդիա, թարգմ. Ս. Կրկյաշարյանի, Երևան, 2006, VIII; 3,11: Քսենոփոնը հաղորդում է նաև, որ մոզերը հիմներ էին երգում ծագող արևի և բոլոր հայտնի աստվածների համար: Տե՛ս նույն տեղում, VIII, 1, 23:

<sup>30</sup> Հերոդոտոս, VII, 113; VII, 191; Քսենոփոն, Կյուրոպեդիա, IV, 5, 14; VII, 3, 1, VII, 5, 57:

<sup>31</sup> Агафий, О царствовании Юстиниана, пер. М. В. Левченко, Москва-Ленинград, 1953, II, 26.

Մոզերը երկրպագում էին չորս տարրերին՝ կրակին, օդին, հողին, ջրին<sup>32</sup>, որոնցից կրակն առավել հարգի էր<sup>33</sup>, այդ պատճառով բարձր տեղերում կառուցում էին կրակատներ՝ գիշեր ու ցերեկ այն անշեջ պահելու համար: «... Մոզերն այն պահպանում են անշեջ՝ առանձնացված սուրբ շինություններում և նայելով նրան, կատարում են գաղտնի կրոնական ծիսակատարություններ և գուշակում ապագան»<sup>34</sup>: Մոզերը հազնում էին սպիտակ պատմուճան, չէին կրում ոսկի կամ այլ զարդեր, «...անկողին նրանց համար ծառայում էր հողը, սնունդ՝ բանջարեղենը, պանիրը, կոպիտ հացը<sup>35</sup>, գավազան՝ եղեգը...»<sup>36</sup>: Պերսեպոլիսի ապադանայի պատին պահպանվել է մարական մոզերի բարձրաքանդակ, որը հնարավորություն է տալիս տեսնել նրանց արտաքինը. մոզի գլխին դրված է թաղիքե գլխարկ, բերանը ծածկված է, ձեռքին կա ծիսական առարկա<sup>37</sup>:

Մոզերն իրենց կյանքը կառուցում էին աստղային երկնքի շարժման և տիեզերքի բարոյական-էթիկական օրենքների համաձայն: Մոզերից գրավոր աղբյուրներ չեն պահպանվել, քանզի նրանք նախապատվությունը տալիս էին բանավոր խոսքին՝ համարելով, որ գիրը գտնվում է Ահրիմանի<sup>38</sup> ազդեցության տակ: Դիոզենես

---

<sup>32</sup> «... Արեգակը, լուսինը, աստղերը, կրակը, ջուրը, հողը, որոնք մոզերի և հեթանոսների կողմից պաշտվում են»: Տե՛ս Եզնիկ Կողբացի, Եղծ Աղանդոց, գլուխ I, Երևան, 1970, էջ 34:

<sup>33</sup> Մոզերը գոհաբերություններ էին անում բաց երկնքի տակ՝ հավատալով, որ կրակն ու ջուրը աստվածության խորհրդանիշներ են: Տե՛ս Clement of Alexandria, The Exhortation to the Greeks, V, p. 147.

<sup>34</sup> Агафий, II, 25: «Մոզերը աստվածներ էին համարում կրակը, հողը և ջուրը, մերժում էին աստվածների պատկերները՝ հատկապես տարբերակումը արականի և իգականի» (տե՛ս Диоген Лаэртский, I, 6):

<sup>35</sup> Զրադաշտականության վերաբերյալ տեքստերում մոզերի բուսակերներ լինելու մասին որևէ խոսք չկա: De Jong A., նշվ. աշխ., էջ 395:

<sup>36</sup> Диоген Лаэртский, I, 7.

<sup>37</sup> Հառմայի պատրաստման ծիսակարգի, մոզերի հագուստի, ծիսական առարկաների և այլ մանրամասների մասին տե՛ս Дандамаев М. А., Луконин В. Г., նշվ. աշխ., էջ 318-319:

<sup>38</sup> Զրադաշտական կրոնում Ահրիմանը համարվել է չարի աստվածը:

Լատերտացու հաղորդումներից երևում է, որ մոզերը եղել են բազմագործառույթ անձինք՝ հանդես գալով և՛ որպես գիտնական-փիլիսոփաներ, և՛ գուշակ-մարգարեներ, որոնք զբաղվում էին տարատեսակ հմայություններով: Նրանք երգում էին հիմներ ու բացատրում բնության երևույթները:

Սկզբնաղբյուրները տարբերակում են մոզերին մյուս մարդկանցից՝ փաստելով, որ նրանք տարբերվում էին նույնիսկ Եգիպտոսի քրմերից. «Այս վերջինները սուրբ են համարում չսպանել ոչ մի շնչավոր, այլ միայն այն, ինչ պետք է զոհաբերվի. մինչդեռ մոզերն իրենց ձեռքով սպանում են ամեն ինչ, բացի մարդուց և շնչից, և մեծ ծառայություն համարում այն, որ սպանում են մրջյուններ, օձեր և այլ սողուններ ու թռչուններ»<sup>39</sup>:

Փաստորեն, անտիկ աղբյուրներում բավականին շատ տեղեկություններ կան մոզերի մասին, և անկախ նրանց վերագրվող հատկանիշներից, պարզ է դառնում, որ մոզերը հին աշխարհում ունեցել են կարևոր դեր ու նշանակություն, հակառակ դեպքում նրանց գործունեությունն ու ուսմունքը չէին դառնա քննարկման առարկա:

Մակայն քննարկել «մոզ» տերմինի նշանակությունը և մոզերի դերն ամբողջ անտիկ ժամանակաշրջանի համար, թերևս դժվար է՝ հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Ալեքսանդր Մակեդոնացու արշավաքներից հետո նրանց ուսմունքը ենթարկվել է որոշակի փոփոխությունների: Չնայած տեսակետների բազմազանությանը, ակնհայտ է, որ մոզերը սկզբնապես ցեղի անվանում է եղել, ցեղային-կրոնական կազմակերպություն, այլ ոչ թե քրմական դասի անուն<sup>40</sup>: Այսինքն՝ այդ ցեղի ոչ բոլոր անդամներն են եղել քրմեր:

Սկզբնաղբյուրների վերլուծությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ ի սկզբանե մոզերը եղել են քրմական գործառույթներ կատարող մարական ցեղ: Չնայած մոզերը ծագումով մարական ցեղ էին, բայց այդ բառով հաճախ կոչվում էին պարզապես քրմերը՝ անկախ

---

<sup>39</sup> Հերոդոտոս, I, 140:

<sup>40</sup> Хорикян О., նշվ. աշխ., էջ 130:

Էթնիկական պատկանելությունից<sup>41</sup>: Հետևաբար, այն տեսակետը, որ մոզերի մեջ եղել են նաև պարսիկներ, ավելի քան հավանական է: Ըստ երևույթին, պարսից քրմական դասի որոշ ներկայացուցիչներ կոչվել են մոզեր, իսկ զրադաշտականության տարածմանը զուգընթաց նրանք սկսել են մեծ դեր խաղալ ոչ միայն երկրի կրոնական, այլև աշխարհիկ կյանքում: Եվ քանի որ կրթված մարդիկ միշտ էլ պահանջված են, մոզերը՝ որպես գիտականեր, պետության մեջ ձեռք բերեցին լուրջ դեր ու նշանակություն: Նրանք հանդես էին գալիս որպես գիտնականներ, տեսաբաններ, դիվանագետներ, կրոնահոգևոր հարցերով զբաղվող մարդիկ, որոնք հին աշխարհում վայելում էին մեծ հեղինակություն՝ գրավելով սոցիալական բարձր կարգավիճակ: Երկրի գերագույն առաջնորդը մեծ վստահություն ուներ մոզերի նկատմամբ, ուստի ոչ մի կարևոր հարց չէր վճռվում առանց մոզերի հետ խորհրդակցելու. նրանք առաջնորդում էին թագավորներին՝ նրանց առջևից տանելով սրբազան կրակը: Ինչպես կրոնահոգևոր, այնպես էլ հասարակական-պետական կյանքի բոլոր հարցերը այս կամ այն կերպ առնչվում էին մոզերի հետ, հետևաբար, ոչ մի բան օրինական ու արդարացի չէր համարվում առանց նրանց հավանության:

---

<sup>41</sup> Նույն տեղում, էջ 130-131:

**ANI NAHAPETYAN**

**(SHSU)**

**THE RECORDS ON MAGI IN ANCIENT SOURCES**

There is quite a lot of information about magis in an ancient sources, regardless of their attributes. It becomes clear that the magis had an important role and significance in the ancient world, otherwise their activity and doctrine would not become a subject of discussion. From the very beginning magis have been a Median tribe, who carried out the functions of priests. Although the magis were a Median tribe, they were often called priests, regardless of their ethnic origin. Consequently, the idea that there were Persians among Magis was quite possible. Magis presented themselves as scholars, theorists, diplomats and people dealing with religious issues, who had great respect in the Ancient World and gaining social prominence.

**ԳԱՅԱՆԵ ՊՈՂՈՍՅԱՆ**  
**(ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ)**

**ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ԿՆԻՔՆԵՐԻ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԵՎ**  
**ԴԻՑԱԲԱՆԱԿԱՆ ՄՈՏԻՎՆԵՐԻ ԽՈՐՀՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ**

Վանի թագավորության տարբեր շրջաններից հայտնաբերված բազմատեսակ կնիքների դրոշմապատկերագրությունը հանդիսանում է ուրարտացիների հասարակական ու կրոնական կյանքի տարբեր դրվագների վերաբերյալ տեղեկության կարևոր աղբյուր: Սույն ուսումնասիրության շրջանակում քննարկվում են թեմատիկ պատկերագրությամբ որոշ կնիքներ, որոնց գեղարվեստական հարդարանքում ներկայացված են առավելապես ծիսապաշտամունքային սյուժեներ: Դեկորատիվ-կիրառական արվեստի յուրահատուկ այս բնագավառում պատկերամոտիվների ուսումնասիրությունը մեծ կարևորությունը ունի ոչ միայն կերպարվեստում պատկերագրական հատկանիշների դուրս բերման, այլև Վանի թագավորության կրոնական ու հասարակական կյանքում տեղ գտած պատկերացումների, հավատալիքների ու ծիսական արարողությունների բացահայտման գործում:

Վանի թագավորության կնիքների գեղարվեստական հարդարանքում իր ուրույն տեղն է զբաղեցնում վիշապի կամ օձի նետահարման դիցաբանական մոտիվի պատկերագրությունը: Կարմիր-բլուրում 1946 թվականին հայտնաբերված զլանաձև մի կնիքի պատկերագիր հատվածում ներկայացված է որսորդ-ռազմիկի կողմից եղջրավոր օձի կամ վիշապի նետահարման տեսարան (*նկ. 1*): Մարդկային կերպարը ներկայացված է երկարափեշ նախշազարդ զգեստով, վրայից կրում է կարճ-բաճկոնակ, մազերը հասնում են ուսերին, պատկերված է ոտքերն ու գլուխը կիսադեմ, մարմինը  $\frac{3}{4}$  թեքվածությամբ, նետուղեղը վիշապին ուղղած դինամիկ կեցվածքով: Վիշապի ու մարդու միջև պատկերված է ոճավորված կենսաց ծառ՝ կազմված կենտրոնական առանցքը կազմող ուղղահայաց ծառաբնից



և այն որոշակի հեռավորությամբ կամարաձև եզերող առանձին ճյուղերից կամ տերևներից: Ծառի կամարաձևությունն այստեղ կարծես արտահայտում է Վանի թագավորության հավատալիքներում սրբազան ծառի ու կամարաձև կոթողների (ստելլա), ինչու չէ նաև աստվածությունների միջև խորհրդանշական կապը<sup>1</sup>: Բ.Պիտտրովսկին ներկայացնում է այն որպես ասուրական կնիք՝ օրինակ բերելով Աշուրից և Դուր-Շարուկիինից հայտնաբերված նմանատիպ կնիքները<sup>2</sup>: Ասուրական հայտնի կնիքներում՝ չնայած ռճական ու տիպաբանական որոշ տարբերությունների, կան նաև ուշագրավ համընկնումներ, ինչպես օրինակ մի ասուրական կնիքի վրա պտղաբերության և պատերազմի աստված Նինուրթայի<sup>3</sup> կողմից օձի նետահարման տեսարանում է (*նկ.2*): Այս և Կարմիր-բլուրից գտնված նմուշներում վիշապները եղջրավոր են, կենտրոնում առկա են նաև նույնատիպ ռճավորված ծառերը: Նմանօրինակությունը թերևս պայմանավորված է ողջ Մերձավոր Արևելքում պատկերագրական այս սյուժեի մեծ տարածվածությամբ<sup>4</sup>: Օձի հետ պայքարի մոտիվը որպես աստվածության կամ մարդու կողմից օձի ենթարկեցում կամ չարի դեմ տարված հաղթանակ, մեծ տարածում է ունեցել նաև սիրիական արվեստում դեռևս երկրորդ հազարամյակի առաջին կեսերին<sup>5</sup>: Մոտիվի ներկայացման այլ տարբերակներ հայտնի են նաև Միթանի թագավորության երկրորդ հազարամյակի կնիքներում, և շատ հավանական է, որ դրանք իրենց ազդեցությունն են թողել հետագա մ.թ.ա. 9-7-րդ դարերի ասուրական և ուրարտական կնիքների հարդարանքում<sup>6</sup>: Փաստորեն, ասվածը կարող է փաստել, որ Կարմիր-բլուրում

<sup>1</sup> Меликишвили Г., Урартские клинообразные надписи, №103, Москва, 1960, с. 267, Капанцян Г., О каменных стелах на горах Армении, Ереван, 1952, с. 5.

<sup>2</sup> Пиотровский Б., Кармир-Блур I: Результаты работ археологической экспедиции института истории академии наук АРМ. ССР и Государственного Эрмитажа 1939-1949 гг., Ереван, 1950, с. 77.

<sup>3</sup> Афанасьева В., Нинурта, Мифы народов мира, Энциклопедия (гл. ред. Токарев С.), том 2, Москва, 1992, с. 222.

<sup>4</sup> Ornan T., The triumph of the symbol: Pictorial representation of deities in Mesopotamia and the Biblical image ban, Friebourg, Switzerland, 2005, p. 106.

<sup>5</sup> Ornan T., նշվ. աշխ., էջ 107:

<sup>6</sup> Նույն տեղում:

հայտնաբերված կնիքը միգուցե ոչ թե ասուրական է, այլ ուղղակի կրում է Հին Արևելքում մեծ տարածում գտած պատկերագրության ազդեցությունը: Կարմիր-բլուրի կնիքի տեղական ծագումն է վկայում վիշապասպանության տեսարանի լայն տարածվածությունը ուրարտական տարբեր հնավայրերից հայտնաբերված պատկերագրող այլ կնիքներում: Համեմատելով ասուրական կնիքները Կարմիր-բլուրից և Աջիլևազից (Արծթե) հայտնաբերված նմուշների հետ (*նկ.3*) անհրաժեշտ է նկատել, որ ուրարտական օրինակներում վիշապները տարբերվում են իրենց գեղարվեստական հատկանիշներով: Կնիքների գծանկարային պատկերագրությունից ակնհայտ է նաև, որ միևնույն սյուժեն պատկերելիս ուրարտացի վարպետները կիրառել են տարբեր պատկերաձևեր ու ոճական լուծումներ: Ուրարտական կնիքներում նետուաղեղով զինված հերոսի կողմից օձի նետահարման թեման ներկայացված է նաև Հայաստանի հնագույն ժայռապատկերային հորինվածքներում, որոնցում նետուաղեղով զինված մարդկային կերպարներն ուղղված են դեպի օձերը<sup>7</sup> (*նկ.4*): Հայկական բազմաթիվ ժայռապատկերներում, ոճական որոշակի տարբերություններով, բազմաֆիգուր բարդ հորինվածքներում ներկայացված գաղափարապես նույն սյուժեի դրվագները վկայում են հայկական լեռնաշխարհում հազարամյակներ առաջ նետուաղեղի լայն տարածվածության, զարգացած որսորդության, ինչպես նաև դրանց միահյուսված դիցաբանության մասին<sup>8</sup>: Համաշխարհային առասպելաբանության մեջ վիշապամարտի թեման իր տարբեր դրսևորումներով ունի լայն տարածում: Հայկական մշակույթում վիշապամարտի առասպելում Վահագնը, հանդես գալով որպես քաջ դյուցազուն, պայքարում և հաղթում է վիշապին և ժողովրդի կողմից ստանում «Վիշապաքաղ» անունը: Ժողովրդական պատկերացումներում վիշապամարտը հասկացվում է որպես վիշապին երկրից երկինք վեր հանելու, այսպես

---

<sup>7</sup> Մարտիրոսյան Հ., Գիտությունն սկսվում է նախնադարում, Երևան, 1978, էջ 32-33:

<sup>8</sup> Մարտիրոսյան Հ., Իսրայելյան Հ., Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, 6, Ժայռապատկերներ, Պրակ, II, Երևան, 1971, էջ 9:

ասած «քաղելու» գործողություն<sup>9</sup>, որն իր արտացոլումն է գտել նաև լեզվում: Հայ և հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ փոթորկի ու ամրոպի չար ոգու դեմ (որը սովորաբար հանդես է գալիս հենց օձի կերպարանքով<sup>10</sup>) մարտնչում է փոթորկի աստվածության բարի անձնավորումը<sup>11</sup>: Սովորաբար վիշապամարտի մոտիվը կապվում է ամպրոպի աստվածությունների հետ, ինչպես օրինակ Վահագնի դեպքում, որին մարդիկ թե արևային (նա հուր հեր ունէր, ապա թէ բոց ունէր մորուս եւ աչկունքն էին արեգակունք<sup>12</sup>) և թե ամպրոպային հատկանիշներ են վերագրվել<sup>13</sup>: Դիտարկելով ուրարտական և ասուրական կնիքների վիշապամարտի տեսարանները, կարելի է նկատել, որ բոլոր հորինվածքներում վիշապապատկերների վերնամասում՝ այն է երկնային տիրույթում, առկա է արևապատկեր: Մրաստուգաբանության առիթով հետաքրքրական է Գ. Մրվանձտյանցի դիտարկումը ժողովրդական հավատալիքներում Վանա լճում ապրող վիշապների վերաբերյալ, որոնց հրեշտակները շղթաներով կապում ու բարձրացնում էին երկինք, ուր կիզիչ արևը նրանց մոխիր էր դարձնում<sup>14</sup>: Օձավիշապի և արևի տիեզերական պայքարի տեսարանը լայնորեն տարածված է եղել նաև մ.թ.ա. 3-րդ հազարամյակով թվագրվող հայկական ժայռապատկերներում, որոնցում արև-կայծակ աստվածությունը մարտնչում է օձավիշապ թշնամու դեմ՝ հանդիսանալով Վահագն վիշապաքաղի նախատիպը<sup>15</sup>: Արևի ու օձի պայքարի արտացոլումն է թերևս Կարմիր-բլուրից գտնված մի կնիքի ստորին շրջանաձև հատվածում փայթաթված օձապատկերն ու կենտրոնում

---

<sup>9</sup> Աբեղյան Մ., Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 89-90:

<sup>10</sup> Աբեղյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 85:

<sup>11</sup> Հարությունյան Մ., Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 84-85:

<sup>12</sup> Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Գիրք Ա, (թարգմ. և ներած.՝ Ս. Մալխասյանցի), Երևան, 1997, Գլ. ԼԱ:

<sup>13</sup> Պետրոսյան Ա., Հայկական վիշապամարտի երկու հակադիր կերպարներ, Պատմա-բանասիրական հանդես, №1, Երևան, 2010, էջ 190:

<sup>14</sup> Մրվանձտյանց Գ., Երկեր, հ. 1 (կազմ. և ծանոթ.՝ Ղազինյան Ա.), Երևան, 1978, էջ 69:

<sup>15</sup> Մարտիրոսյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 28-34:

արևի գունդը (նկ.5): Նույն վայրից գտնված մեկ այլ կնիքի ստորին մասի շրջանաձևությանը ենթարկված հորինվածքում՝ կիսակլոր փաթաթված վիշապն իր մեջ շրջափակված մարդկային գլխի և երկու այլ անհասկանալի խորհրդանշանների հետ կազմում է հետաքրքիր գաղափարապատկեր (նկ.6): Հնդկական առասպելաբանության մեջ Վահագնի կերպարը համադրելի է կայծակնային Ինդրայի հետ<sup>16</sup>, որը ևս հանդիսանալով պատերազմի ու տարերքի աստվածություն՝ հաղթում է օձ-վիշապին և իր գործառույթներով նմանվում ուրարտական դիցարանի տարերքի ու կայծակի աստված ցլակերպ Թեյշեբային: Ի դեպ, իրանական Վերերթագնա ամպրոպի և հաղթության աստվածությունը, որը համադրելի է Վահագնի հետ, ևս ներկայանում է տարբեր կերպարանքներով, այդ թվում ցլի և տղամարդու<sup>17</sup>: Հայկական լեռնաշխարհում բնության երևույթների հնագույն ոգեղենացման արդյունքում վիշապի ու ցլի՝ բարու և չարի պայքարի վերաբերյալ մարդկային հավատալիքներում տեղ է գտել նաև Տավրոս և Զագրոս լեռների միջև անձնավորված պայքարը<sup>18</sup>: Օձավիշապի ու ցլի միջև հակամարտության մոտիվի ստեղծման ակունքում ընկած են կենդանակերպ աստվածությունների վերաբերյալ հնագույն մարդկային պատկերացումները, որոնց համաձայն, որպես կենդանակերպ, հասկացվում էին երկնակամարի որոշակի հատվածի աստեղատները, որտեղ արեգակը գտնվում էր որոշակի ժամանակաշրջանում<sup>19</sup>: Այս առիթով անհրաժեշտ է անդրադառնալ Եզնիկ Կողբացու այն ենթադրությանը, ըստ որի աստղերը տարվա տաք ու ցուրտ ժամանակաշրջանի կենդանակերպ խորհրդանիշներն են<sup>20</sup>: Օրինակ,

---

<sup>16</sup> Топоров В., Индра, Мифы народов мира, Энциклопедия (гл. ред. Токарев С.), том 1, Москва, 1991 с. 533-535.

<sup>17</sup> Աբեղյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 90:

<sup>18</sup> Հարությունյան Ս., Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը. ընդհանուր ակնարկ, Երևան, 2001, էջ 7:

<sup>19</sup> Խնկիկյան Օ., Ցլազուլու կոթողներ Վարդենիսի լեռներից և «Վիշապաքարերի» մեկնության հարցի շուրջ, ՀՄՄՀ ԳԱ Լրաբեր հասարակական գիտությունների, №3, Երևան, 1997, էջ 152:

<sup>20</sup> Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց: Աղանդների հերքումը (թարգմ., ներած., ծանոթ Ա. Աբրահամյանի), Երևան, 1970, էջ 34:

տարվա եզրափակիչ և նոր տարվա սկիզբը մարմնավորող մարտ ամսվա խորհրդանիշ հանդիսացող ձկներ համաստեղության ժամանակահատվածում դեռևս շարունակվում են սառնամանիքները և ժողովրդական պատկերավոր երևակայության մեջ դա արտահայտվել է կենդանակերպերի միջև առասպելական պատերազմների տեսքով<sup>21</sup>: Եզնիկ Կողբացու մի հիշատակության համաձայն հեթանոսները սաստանային օդը շարժող ու փոփոխող իշխանություն են վերագրել, այլ կերպ ասած՝ օդի ու եղանակների իշխան են համարել, որն օդը մերթ անձրևի ու ձյան, ու մերթ կարկուտի է փոխակերպում <sup>22</sup>: Եղանակային այսպիսի իրավիճակը հատուկ է հենց մարտ ամսվան, որի տիրակալն օդը շարժելու ու փոփոխելու կարողությամբ ձկներ համաստեղությունն է<sup>23</sup>: Այս առիթով հետաքրքիր է այն, որ ջրերի իշխան Լևիաթան արքայի անունը եբրայերեն վիշապաձուկ է թարգմանվում՝ այլաբանորեն՝ սատանա<sup>24</sup>: Հաշվի առնելով այն փաստը, որ Եզնիկ Կողբացին իր գրքում վիշապ կամ սատանա է կոչում նաև խոշորամարմին օձին, ստացվում է, որ օձ-վիշապ-սատանա արտահայտությունները նույնանում են<sup>25</sup>: Հետևաբար, թե հայկական ժայռապատկերներում և ուրարտական կնիքներում ներկայացված է մարդու, ցլի կամ թռչունների (օձապան արագիլների) կողմից օձավիշապների դեմ պայքարի նույն գաղափարը, այլ կերպ բարու ու չարի կամ բնության բարեբեր ուժերի համար մղվող հավերժական պայքարը: Ձմռան ու գարնան հակամարտությունը, որն ուղեկցվում էր ամպրոպներով, կայծակով, քամիներով ու անձրևներով, ասոցացվելով հնագույն առասպելաբանության մեջ իբրև վիշապի հետ պայքար, մշտապես ավարտվում է գարնանային բարի ուժերի հաղթանակով: Փաստորեն, վերոհիշյալ կնիքներում վիշապամարտիկը հավանաբար ամպրոպի աստվածությունն Թեյեբան է, ով (հնդեվրոպական առասպելներում կայծակնային աստվածությունը մարտնչում է իր

---

<sup>21</sup> Խնկիկյան Օ., նշվ. աշխ., էջ 153:

<sup>22</sup> Եզնիկ Կողբացի, նշվ. աշխ., էջ 135-136:

<sup>23</sup> Խնկիկյան Օ., նշվ. աշխ., էջ 153:

<sup>24</sup> Նույն տեղում:

<sup>25</sup> Եզնիկ Կողբացի, նշվ. աշխ., էջ 50, 80:

կայծակնային մուրճով, ինչպես նաև նետուաղեղով<sup>26</sup>) իր կայծակնային զենքով հալածում ու սպանում է առասպելական օձ-վիշապին: Օձերն ուսումնասիրողների կողմից ընդունվում են նաև որպես երկնային որոշակի երևույթի խորհրդանշանային պատկերներ<sup>27</sup> և չի բացառվում, որ նման հորինվածքները միգուցե ներկայացնում են հնագույն մարդկանց աստեղային պատկերացումները: Հնդկական առասպելաբանության մեջ արեգակի փրկության համար Վրիտրա հրեշի դեմ Ինդրայի պայքարը համընկնում է հայկական ժայռապատկերային հորինվածքներում արեգակը կլանող օձավիշապների դեմ կայծակի ու արևի աստվածների պայքարի<sup>28</sup> հետ: Սա համընկնում է Հայաստանի շատ վայրերում հնում ընդունված այն ենթադրությանը, ըստ որի կարծում էին, որ չար վիշապը կուլ է տալիս արեգակն ու առաջանում է արևի խավարման երևույթը<sup>29</sup>: Օձասպանության մոտիվը կարող է կապված լինել նաև տարբեր ժողովուրդների հավատալիքներում մեծ տարածում գտած պտղաբերության և անձրևների գաղափարի հետ, որոնց համաձայն օձին սպանելով և զոհաբերություն մատուցելով՝ վերադարձնում են բնության համար անհրաժեշտ անձրև<sup>30</sup>:

Վանի թագավորությունում, ինչպես և Միջագետքի հոգևոր կյանքում իր ուրույն նշանակությունն է ունեցել արևի պաշտամունքը, որի վառ վկայությունն են պատկերագրական աղբյուրներում հաճախակի հանդիպող արևի երկրպագության տեսարանները: Արևի թևավոր սկավառակի երկրպագության վառ օրինակ է ներկայացնում Այանիսից (Ռուսասիսիսիլի) հայտնաբերված մ.թ.ա. 7-րդ դարակետով թվագրվող կնիքի հորինվածքը (*նկ. 7*): Նույն այս պատկերամոտիվը հայտնի է դեռևս հայկական լեռնաշխարհի բազմաթիվ ժայռապատ-

---

<sup>26</sup> Петросян А., Отражение индоевропейского корня ւել в армянской мифологии, ՀՄՄՀ ԳԱ Լրաբեր հասարակական գիտությունների, №1, Երևան, 1987, էջ 66:

<sup>27</sup> Մարտիրոսյան Հ., Բարայեյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 13:

<sup>28</sup> Մարտիրոսյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 28:

<sup>29</sup> Բենսե, Երկնային լուսատուները, Ազգագրական հանդես, Հինգերորդ տարի, Գիրք Զ, Թիֆլիս, 1900, էջ 31:

<sup>30</sup> Иванов В., Змей, Мифы народов мира, Энциклопедия (гл. Ред. Токарев С.), том 1, Москва, 1991, с. 469.

կերներից, որն ապացուցում է ուրարտական պատկերամոտիվների և ժողովրդական հավատալիքների միջև կապն ու դրանց ձևավորման հնագույն ավանդույթը: Մարդկային կերպարների կողմից դեպի երկինք՝ առավելապես դեպի արևն ուղղված դիրքը, գոյություն է ունեցել ոչ միայն հայկական լեռնաշխարհում, այլև հին արևելյան այլ մշակույթներում ևս, և դա թույլ է տալիս հնարավորինս ստույգ մեկնաբանել դրա նշանակությունը պատկերագրության մեջ:

Ուսումնասիրության արդյունքում կարելի է հանգել այն եզրակացության, որ այս պատկերները ստեղծվել են բոլոր մշակույթներում արևի՝ որպես բնության համար մեծ կարևորություն ունեցող երկնային երևույթին երկրպագություն տաճելու հավատալիքից: Կնիքում պահպանված է ռեգիստրային պատկերագրության սխեման, ուր գծային հորիզոնականներով բաժանված պատկերադաշտում տեղավորված է հիմնական սյուժեն, իսկ առանձին ուղղահայաց բաժիններում առանձնացված են կոնկրետ կերպարներ ու որոշակի գործողություններ: Արևի սկավառակին ուղղված կերպարը՝ հավանաբար որպես գլխավոր հերոս, արևի հետ ներկայացված է կնիքի կենտրոնական պատկերադաշտում՝ ընդգծելու համար սյուժեի գլխավոր գաղափարը և դրա հետ կապակցված մյուս տարրերը: Աջակողմյան հատվածում պատկերված է ողջունի դիրքով և եղջրավոր կենդանու վրա կանգնած թևավոր կերպար, որը կարող է լինել ուրարտական դիցարանի գլխավոր Խալդի աստվածությունը<sup>31</sup>: Արևի թևավոր սկավառակին երկրպագության հետաքրքիր տեսարան է ներկայացված նաև Այանիսից գտնված մեկ այլ կնիքում ևս (*նկ.8*): Պատկերագրության առումով բավական ուշագրավ է Կարմիրբլուրից գտնված կնիքում դեպի թևավոր սկավառակն ուղղված ծնկած ֆիգուրը (*նկ.9*): Վ. Լուսն այն համարում է ցուլ-մարդ, իսկ Ա.Այվազյանի կարծիքով պատկերված է գլխին խույր կրող մերկ

---

<sup>31</sup> Ayvazian A., Urartian glyptic. New perspectives, A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in New Eastern studies in the Graduate Division of the University of California, Berkeley, 2006, p. 483.

Ֆիգուր<sup>32</sup>: Նույն սյուժեն իր արտահայտությունը գտել է նաև մեկ այլ կնիք-կախիկի պատկերադաշտում (*նկ.10*):

Վանի թագավորությունում ծիսական հետաքրքիր արարողակարգի ուշագրավ տեսարան է ներկայացված Բաստամից<sup>33</sup> հայտնաբերված մի կնիքի երկայնական պատկերադաշտում (*նկ.11*): Ուրարտերեն սեպագիր արձանագրություններով եզերված հորիզոնական պատկերադաշտի կենտրոնում պատկերված է առյուծ՝ առջևում սխեմատիկ եռաժանի, իսկ առյուծի ետևից ամպիովանու տակ պատկերված է առաջ ընթացող արքան՝ օրհնելու ժեստով ձեռքերը բարձրացված: Արքայի ֆիգուրի կարևորությունը, հին արևելյան կանոնների համաձայն, առավել մեծ է, քան ամպիովանին պահող ծառայինը: Թերևս նմանատիպ ծիսական արարողակարգ է ներկայացված նաև Թոփրակ-կալեից գտնված կնիքում (*նկ.12*): Երկու կնիքներում առկա առյուծի պատկերը միգուցե հանդես է գալիս որպես Խալդի աստծո<sup>34</sup> կամ արևի հետ ասոցացվող խորհրդանշան<sup>35</sup>: Թոփրակ-կալեի կնիքի հորինվածքում առյուծի դիմաց նկատելի է կամարաձև պատկեր, հավանաբար տաճարի մուտք, որին ուղղված է ծիսաթափորը: Այս կնիքի բովանդակությունը մեկնաբանելու համար անհրաժեշտ է դիմել հին խեթերեն տեքստերին, որոնցում պահպանվել են հիշատակություններ արքաների կողմից տաճարների դարպասների դիմաց իրականացվող ծիսակատարությունների վերաբերյալ, որոնցում տաճարի մուտքը հանդիսանում էր երկրային և երկնային սրբազան աշխարհների խորհրդանշական սահմանաբաժան<sup>36</sup>: Չի բացառվում նաև, որ այս սյուժեն միգուցե ներկայացնում է Մհերի դռան արձանագրությունում հիշատակված Խալդի աստծո դարպասների<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> Ayvazian A., նշվ. աշխ., էջ 694:

<sup>33</sup> Նույն տեղում:

<sup>34</sup> Пиотровский Б., Ванское царство (Урарту), Москва, 1959, с. 223.

<sup>35</sup> Մարտիրոսյան Հ., «Առյուծ» նշանագիրը Սյունիքի ժայռապատկերներում և հին աշխարհում, Երևան, 2012, էջ 9:

<sup>36</sup> Ардзинба В., Ритуалы и мифы Древней Анатолии, Москва, 1982, с. 29.

<sup>37</sup> Հնայակյան Ս., Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990, էջ 11:



դիմաց իրականացվող ծիսակատարությունը: Բավական ուշագրավ է ձեռքերը վեր ուղղած երկրպագողի կերպարը, որի ֆիգուրի ուրվագիծը թույլ է տալիս ենթադրել, որ նախորդ օրինակում եռաժանին ոչ այլ ինչ է, քան երկրպագության դիրքով մարդկային կերպարի գրաֆիկական պատկեր: Ծիսական շքերթի մոտիվ ներկայացնող Թոփրակ-կալեից գտնված մ.թ.ա. 7-րդ դարով թվագրվող երկու այլ կնիքներում պատկերամոտիվի կենտրոնում մեծ հետաքրքրություն են գրավում ոճապես տարբեր, բայց իրենց եռանկյունաձևությամբ նման առարկաները (*նկ.13,14*), որոնք թերևս կարող են լինել այն սայլակառքերը, որոնցում ծիսակատարությունների ընթացքում տարվել է դիցարանի գլխավոր աստված Խալդիի սրբազան նիզակը կամ կենաց ծառ<sup>38</sup>: Նման ծիսական ավանդույթ պահպանված է նաև խեթերեն տեքստերում, որոնց համաձայն հավատացյալների թափորը տոնակատարության ընթացքում արքայի ուղեկցությամբ սրբազան առարկաները սայլով տանում էր պաշտամունքային մի կենտրոնից մյուսը<sup>39</sup>: Երկու կնիքներում առկա են ցլապատկերներ և սայլի կողքից գնացող երկրպագուներ: Յլագլիի այդ ուշագրավ պատկերը հանդիպում է նաև Թոփրակ-կալեից հայտնաբերված մեկ այլ գլանաձև կնիքի հորինվածքում (*նկ.15*): Այս հորինվածքում սաղավարտակիր մի կերպար գավազանով որոշակի գործողություն է կատարում դարձյալ պալատի կամ տաճարի մուտքի առջև տեղադրված ուղղահայաց կանգնեցված սալի դիմաց: Այս տեսարանը թերևս հիշեցնում է խեթական աղբյուրներում հիշատակվող գարնանային տոներին հատուկ քարաբձանների դիմաց կատարվող ծիսական արարողակարգերը: Վանի թագավորության ծիսական արարողակարգերում ևս այդպիսի ստելաները կարևոր նշանակությունն են ունեցել, որն ակնհայտ է Թոփրակ-կալեից գտնված մի կնիքի հորինվածքում: Այստեղ ներկայացված է երեք ստելաներով և կենաց ծառով շրջապատված զոհասեղան, որի դիմաց քուրմը հավանաբար կատարում

<sup>38</sup> Кальмейер П., Символ Халди, Древний восток, 4, Ереван, 1983, с. 180.

<sup>39</sup> Ардзинба В., նշվ. աշխ., էջ 10:

է խմիչքի հեղման ծիսակարգ (*նկ.16*): Ծիսական խմիչքին տրվող կարևորությունը ակնհայտ է նաև Այանիսից գտնված մի կնիքի հորինվածքում, որտեղ սեպագիր արձանագրությամբ եզերված պատկերադաշտում բովանդակային հաջորդականությամբ ներկայացված է քրմերի կողմից իրականացվող ծիսակարգի տարբեր դրվագներ: Պահպանված հատվածներից մեկում արևի թևավոր սկավառակին ուղղված քրմերի կենտրոնում պատկերված է մեծ սափոր կամ միգուցե կաթսա սրբազան խմիչքի համար, մյուսում կատարվող գործողությունները կապված են կենաց ծառի հետ (*նկ.17*): Ստելլաների և կենաց ծառի դիմաց իրականացվող ծիսակարգ է արձանագրված նաև Կարմիրբլուրից գտնված մի կնիքում (*նկ.18*): Ստելլաների միջավայրում կատարվող ծիսակատարություններում ծիսանոթների և կենաց ծառերի կարևոր նշանակության մեկ այլ ապացույց է հանդիսանում նաև Վանի թանգարանում պահվող ուրարտական մի կնիքում ներկայացված հորինվածքը (*նկ.19*): Պատկերամոտիվներում ներկայացված ստելլաների իրական գոյության ապացույցն են հանդիսանում Վանի թագավորության տարածքից հայտնաբերված բազմաթիվ քարակոթողները: 1947 թվականին Թեյշեբաինիի միջնաբերդից 70 մետր դեպի հարավ-արևմուտք հողի մեջ ուղղահայաց կանգնեցված in situ տուֆե կուռքի և նրա դիմաց գտնված խեժի հետքերով սափորի հայտնաբերումը Ա.Վայաննի կողմից<sup>40</sup> դարձյալ վկայում է Վանի թագավորության ժամանակաշրջանում քարե կոթողների դիմաց իրականացված ծիսական արարողակարգերի մասին: Ծիսական հեղման համար հավանաբար կարող էր կիրառվել ինչպես ջուր, այնպես նաև զոհաբերված կենդանու արյուն կամ արյուն խորհրդանշող գինի<sup>41</sup>: Այն, որ այդ ստելլա-կոթողները խորհրդանշել են աստվածներին՝ փաստում են Վանա ծովակի արևելյան ափերին Մենուա և Ռուսա II արքաների կողմից Թեյշեբա աստվածությանը ձոնված երկու

<sup>40</sup> Сорокин В., Древние идолы города Тейшебаини, ЗСУЗ ԳԱ Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, №5, Երևան, 1951, էջ 71:

<sup>41</sup> Çilingiroğlu A., Urartu Krallığı Tarihi ve Sanatı, İzmir, 1997, s. 102.

արձանապույունները<sup>42</sup>: Ստելլաների առջև ծիսակատարության անցկացման հիշատակություններ պահպանվել են խեթերեն տեքստերում, որոնց համաձայն այդ ստելլա-կոթողները, որոնց առջև կատարվում էին զոհաբերություններ՝ խորհրդանշում էին տարբեր աստվածությունների<sup>43</sup> (նման ավանդույթ գոյություն է ունեցել նաև Եգիպտոսում, որտեղ տարվա տարբեր տոների առթիվ աստվածություններին կանգնեցվում էին սյունակոթողներ և դրանց առջև իրականացվում ծիսական արարողություններ<sup>44</sup>), դրվում էին համարյա բոլոր պաշտամունքային վայրերում, հիմնականում բաց տիրույթներում՝ աղբյուրների մոտ կամ լեռներում<sup>45</sup>, ինչպես օրինակ վիշապաքարերը հայկական լեռնաշխարհում<sup>46</sup>: Խեթերի մոտ ծիսական «huwaši» կոչվող ստելաները համարվում էին «աստվածության տուն», պատրաստվում էին ինչպես քարից, այնպես նաև փայտից ու արծաթից՝ ղեկորատիվ թանկարժեք դրվագազարդմամբ<sup>47</sup>: Այդ ստելլաների՝ որպես սրբությունների առջև կատարվում էին ծիսական արարողություններ և զոհաբերություններ<sup>48</sup>: Ուշագրավ է, որ խեթական հնավայրերում ևս, ստելլաների կողքին հայտնաբերվել են ջրի կուտակման համար նախատեսված տարաներ<sup>49</sup>: Սարգոն արքան հիշատակում է նաև Վանի թագավորությունում զոհաբերությունների ժամանակ Խալդի աստվածությանը նվիրաբերված գինու հեղման արարողակարգում օգտագործվող հատուկ բրոնզե տարաների մասին<sup>50</sup>: Թուրաք-կալեում գտնված կնիքի բովանդակությունը թերևս

---

<sup>42</sup> Меликишвили Г., նշվ. աշխ., էջ 267:

<sup>43</sup> Капанцян Г., О каменных стелах на горах Армении, Ереван, 1952, с. 5.

<sup>44</sup> Капанцян Г., նշվ. աշխ., էջ 42:

<sup>45</sup> Ардзинба В., նշվ. աշխ., էջ 9-10:

<sup>46</sup> Пиотровский Б., Вишاپы: Каменные статуи в горах Армении, Ленинград, 1939, с. 13.

<sup>47</sup> Cammarosano M., The location of cult stelae in the light of the Hittite cult-inventories, Վիշապ քարակոթողները, Երևան, 2015, էջ 225:

<sup>48</sup> Ардзинба В., նշվ. աշխ., էջ 9:

<sup>49</sup> Cammarosano M., նշվ. աշխ., էջ 227, նկ. 3:

<sup>50</sup> Дьяконов И., Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту, Вестник древней истории, Москва, 1951, №2, №49.

ընդհանրություն ունի խեթերեն մի տեքստի հիշատակության հետ, որում տարերքի աստվածությանը խորհրդանշող ստելլայի առջև ծիսական հեղման ավարտից հետո կուռքին է ընծայաբերվում խմիչքով լի սափորը<sup>51</sup>:

Այսպիսով Վանի թագավորության հոգևոր և մշակութային կյանքում մեծ կարևորություն ունեցող հավատալիքներն ու պատկերացումները արտացոլող յուրօրինակ կնիքների ուսումնասիրությամբ հնարավոր է դարձել որոշակի պատկերացում կազմել ուրարտական ծիսակարգերի վերաբերյալ:

**GAYANE POGHOSYAN**  
**(IOA)**

**THE SYMBOLISM OF THE RELIGIOUS AND  
MYTHOLOGICAL MOTIVES OF URARTIAN SEALS**

The article is devoted to the analysis of the symbolism of religious and mythological motives of the Urartian seals. Scenes of rituals on the seals are an important source for the study of religious and mythological beliefs in the Van kingdom. The review of the motives is given by comparative art criticism analysis. As part of the work, the study of the iconographic characteristics of the Urartian seals is carried out in the context of the study of archaeological and written sources of the Armenian Highlands and neighboring cultures.

---

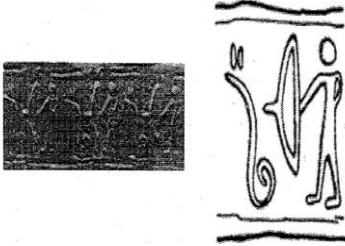
51 Ардзинба В., նշվ. աշխ., էջ 13-14:



Նկ.1. Կնիք, Կարմիր-բլուր



Նկ.2. Կնիք, Աշշուր



Նկ.3. Կնիք, Աջիլսազ



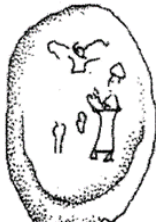
Նկ.4. ժայռապատկեր, Փոքր Պայտասար



Նկ.5, 6. Կնիքներ, Կարմիր-բլուր



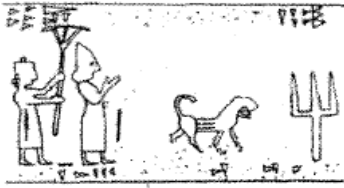
Նկ.7. Կնիք Այանիս



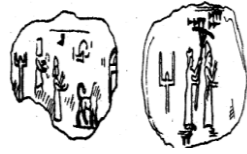
Նկ.8. Կնիք, Այանիս



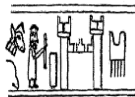
Նկ.9,10. Կնիքներ, Կարմիր-բլուր



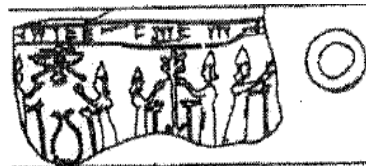
Նկ.11. Կնիք, Բաստամ



Նկ.12. Կնիք, Թոփրակ-կալէ

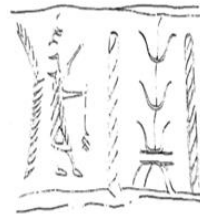
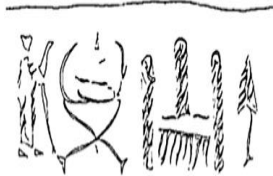


Նկ.13,14,15. Կնիքներ, Թոփրակ-կալէ



Նկ.16. Կնիք, Թոփրակ-կալէ

Նկ.17. Կնիք, Այանիս



Նկ.18. Կնիք, Կարմիր-բլուր

Նկ.19. Կնիք, Արևմտյան  
Հայաստան

## ԹԱԹՈՒԼ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ

(ՇՊՀ)

### ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՂՔՑՈՒՐՆԵՐԸ ՍԱՍԱՆՅԱՆՆԵՐԻ III-IV ԴԱՐԵՐԻ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՄԿՋԲՆԱՂՔՑՈՒՐ

Նախկինում, անդրադառնալով<sup>1</sup> III-IV-րդ դարերում հայ-իրանական հարաբերություններին և հայ պատմիչների հաղորդած տեղեկություններին, նշել ենք, որ այդ տեղեկությունները երբեմն անգնահատելի են և՛ հարևան ժողովուրդների պատմական ընդհանրությունների, և՛ բուն Իրանի պատմության ուսումնասիրության տեսանկյունից: Հարկավ հայ հեղինակների մոտ, ինչպես և պատմական երկերի մեծ մասում, նկատվում են թերություններ ու անճշտություններ, ինչը սակայն չի նվազեցնում նրանց արժեքը: Հայկական աղբյուրները մեծապես կարևորվում են III-IV դարերի Իրանի պատմության ուսումնասիրության տեսանկյունից, ուստի կփորձենք, հենվելով հայկական աղբյուրների տեղեկությունների վրա, ներկայացնել III-IV դարերում Սասանյան արքաների կրոնական քաղաքականության հիմնական ուրվագծերը և՛ Իրանի ներսում, և՛ հարևան երկրների՝ այդ թվում և Հայաստանի հետ հարաբերություններում: Գրեթե բոլոր հայ պատմիչներն անդրադառնում են Սասանյան հարստության պատմությանը՝ երբեմն սահմանափակվելով մեկ կամ մի քանի նախադասությամբ<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Խաչատրյան Թ., Հայկական աղբյուրները Սասանյան հեղաշրջման եւ Արտաշիր Ա-ի մասին «Հայաստանը եւ արեւելաքրիստոնեական քաղաքակրթությունը. Հ. Բ»: Հայագետ-բյուզանդագետ Կարեն Յուզբաշյանի ծննդյան 90-ամյակին նվիրված Միջազգային գիտաժողով (ղեկտեմբերի 7-8, 2017 թ.): Զեկուցումներ եւ զեկուցումների դրույթներ, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2017, էջ 100-106:

<sup>2</sup> Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, թարգմ., առաջաբանը և ծանոթ. Աբրահամյան Ա. Գ. և Պետրոսյան Գ. Բ., խմբագիր Աղայան Է. Բ., Երևան, 1979; Ստեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պատմություն, թարգմ., ներած. և ծանոթ. Աբրահամյան Ա. Ա., խմբագիր Թորոսյան Խ. Ա., Երևան, 1986; Կիրակոս

իսկ երբեմն էլ տալով մանրամասն և կարևոր տեղեկություններ<sup>3</sup>: Նշենք, որ Սասանյան տերության վերաբերյալ հայ պատմիչների հաղորդումներին անդրադարձել է Զ. Պատկանյանը,<sup>4</sup> սակայն որպես կրոնական քաղաքականության սկզբնաղբյուր հայ պատմիչները չեն դիտարկվել:

Հայ պատմիչներից III-IV դարերում Սասանյանների կրոնական քաղաքականության մասին կարևոր և արժանահավատ տեղեկություններ են հաղորդում գլխավորապես Մովսես Խորենացին, Փավստոս Բուզանդը, Ագաթանգեղոսը և Եղիշեն, իսկ հաջորդ շրջանի պատմիչները ամբողջությամբ կամ հատվածաբար կրկնում են նրանց հաղորդած տեղեկությունները՝ երբեմն ավելացնելով սեփական տեսակետներն ու վերլուծությունները:

Առաջինը, ով խոսում է Սասանյանների մասին, Ագաթանգեղոսն է: Նրա տեղեկությունները սահմանափակվում են Արտաշիր Ա-ի իրականացրած հեղաշրջմամբ և դրան հաջորդած շրջանով<sup>5</sup>: Ագաթանգեղոսն ըստ երևույթին ծանոթ է եղել «Արտաշիր Պապականի Կարնամակին»<sup>6</sup>, որում խոսվում է Արտաշիրի կողմից

---

Գանձակեցի, Հայոց պատմություն, աշխարհաբար թարգմ., առաջաբ. և ծանոթ. Առաքելյան Վ., խմբագիր Խանլարյան Լ., Երևան, 1982; Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի, Վենետիկ, Սուրբ Ղազար, 1862; Մանր ժամանակագրություններ XIII-XVIII դարեր, հ. II, Երևան, 1956:

<sup>3</sup> Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, թարգմ., ներած. և ծանոթ. Աբրահամյան Ա. Ա., Երևան, 1970; Եղիշե, Վարդանի և Հայոց պատերազմի մասին, թարգմ. և ծանոթ. Տեր-Մինասյան Ե., Երևան, 1989; Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, բնագիրը՝ Պատկանյան Զ., թարգմ., ներած. և ծանոթ. Մալխասյանց Ստ., Երևան, 1987; Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց, թարգմ., ներած. և ծանոթ. Մալխասյանց Ստ., Երևան, 1968:

<sup>4</sup> Патканян К., Опыт истории династии Сасанидов по сведениям сообщаемым армянскими писателями, Санкт-Петербург, 1863.

<sup>5</sup> Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, քննական բնագիրը Տեր-Մկրտչյան Գ. և Կանայանց Ա., աշխարհաբար թարգմ. և ծանոթ. Տեր-Ղևոնդյան Ա., Երևան, 1983, էջ 24:

<sup>6</sup> The Kârnâmag î Ardashîr î Babagân («Book of the Deeds of Ardashir son of Babag»). Translated by Darab Dastur Peshotan Sanjana, B. A., 1896, Книга деяний



ապստամբելու և գահը զավթելու մասին: «Կարնամակի» և Արտաշիրի մասին ավելի մանրամասն տեղեկություններ են պահպանվել Ագաթանգեղոսի հունարեն օրինակներից մեկում<sup>7</sup>: Նշենք, որ «Կարնամակին»՝ բացի Ագաթանգեղոսից, հայ պատմիչներից ծանոթ են նաև Մովսես Խորենացին և Փավստոս Բուզանդը<sup>8</sup>:

Նրան հետևելով՝ գրեթե նույնությամբ կամ առավել համառոտ Արտաշիրի մասին տեղեկությունները կրկնում են նաև այլ հայ պատմիչներ, երբեմն անդրադառնալով նաև Արտավանի և Խոսրովի միջև պայքարին ու Անակի ձեռքով Խոսրովի սպանությանը<sup>9</sup>:

Մասանյան տերության գոյության առաջին տասնամյակների մասին հայկական աղբյուրների տեղեկություններն աղքատիկ են, իսկ կրոնական քաղաքականության և երկրի կյանքում կրոնի դերի մասին հիշատակումներ գրեթե չկան:

Մ. Խորենացին, ինչպես ինքն է նշում, դուրս է թողել Արտաշիրի մասին պատմությունից իրեն առասպելական թվացածը և գրել

---

Ардашира сына Папака, Транскрипция, пер. со среднеперс., введен., коммент. и глосарий О. М. Чунаковой, Москва, 1987, Արտաշիր Բաբական Կարնամակ, Պահլավ բնագրեն թարգմանեց հանդերձ ծանօթութեամբք Թիրեաքեան Յ., Փարիզ, 1907:

<sup>7</sup> Տեր-Ղևոնդյան Ա., Հոդվածների ժողովածու, Երևան, 2003, էջ 180:

<sup>8</sup> Чунакова О. М., «Отголоски Деяний Ардашира Папакана» в древнеармянской литературе, Պատմա-բանասիրական հանդես, 1980, թիվ 4, էջ 198:

<sup>9</sup> Անանիա Շիրակացի, նշվ. աշխ., էջ 305; Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմություն Արծրունյաց տան, ներած., թարգմ. և ծանոթ. Վարդանյան Վ., Երևան, 1978, էջ 77-78; Հովհան Մամիկոնյան, Տարոնի պատմություն, աշխատասիրությամբ Վարդանյան Վ. Հ., խմբագիր՝ Սահակյան Ա. Ս., Երևան, 1989, էջ 31-32; Հաւաքումն Պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի, էջ 36-37; Ստեփանոս Աստղիկ Տարոնեցի, Տիեզերական պատմություն, խմբագիր Կիրակոսյան Գ. Ե., Երևան, 2000, էջ 98-99; Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմություն Աղվանից աշխարհի, թարգմ., առաջաբ. և ծանոթ. Առաքելյան Վ., Երևան, 1969, էջ 4; Պատմութիւն Մեքէոսի, քննական բնագիրը՝ Աբգարյան Վ., արևելահայերեն թարգմ., առաջ. և ծանոթ. Խաչատրյան Գ. և Եղիազարյան Վ., Երևան, 2005, էջ 22-23; Ղազար Փարպեցի, Հայոց պատմություն, Թուրթ Վահան Մամիկոնյանին, քննական բնագիրը Տեր-Մկրտչյան Գ. և Մալխասյանց Մտ., աշխ. թարգմ. և ծանոթ. Ուլուբարյան Բ., Երևան, 1982, էջ 6-9:

է միայն ստույգ պատմությունը<sup>10</sup>: Խորենացին, ինչպես նշեցինք, ծանոթ է նաև Արտաշիրի «Կարնամակին», ուստի տեղին է նշել Գ. Զարպիանայանի այն տեսակետը, որ Խորենացին միտումնավոր է բաց թողել Արտաշիրի և Արտավանի պայքարի դրվագը, քանզի ունեցել է Ագաթանգեղոսի մի տարբերակ, որում այդ ամենը մանրակրկիտ տրված էր<sup>11</sup>:

Ամենայն հավանականությամբ Արտավանի նկատմամբ տարված հաղթանակից և երկրում իր դրությունը կարգավորելուց հետո Արտաշիրը ներխուժում է Հայաստան և շարժվում դեպի երկրի խորքերը: Սա պետք է բնական համարել, քանի որ Հայաստանում ոչ միայն իշխում էր իր տապալած տոհմի ներկայացուցիչ արքան, որն ակնհայտ թշնամական դիրք ուներ, այլև Հայաստանը դարձել էր Արտաշիրից դժգոհ և նրան չենթարկվող ուժերի ապաստարանը<sup>12</sup>: Հայաստանի տարածքում խորացող Արտաշիր Ա-ին «դիմադրեցին տեղի բնակիչները և մեղացիներից ոմանք, ինչպես նաև Արտաքանուսի (Արտավան Ե-ի-Թ. Խ.) որդիները և նա, ինչպես ոմանք ասում են, փախավ, իսկ ուրիշներն ասում են, թե նա ետ քաշվեց, ավելի մեծ զորք պատրաստելու համար»<sup>13</sup>: Նմանատիպ տեղեկություն է տալիս նաև Զոնարասը. «...(Արտաշիրին հաղթելուց) հետո նա մտնում է Հայաստան, բայց պարտվում է հայերի ու մարերի, ինչպես նաև Արտավանի որդիների միացյալ ուժերին ու հեռանում»<sup>14</sup>: Հնարավոր է, որ այս հարձակումը պետք է փնտրել Խորենացու և Ագաթանգեղոսի հիշատակությունների մեջ: Թե որքանով է սա հավաստի տեղեկություն

---

<sup>10</sup> Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 204-205:

<sup>11</sup> Զարբիանայան Գ., Հայկական հին դպրութեան պատմություն (Դ-ԺԳ դար), Բարձրագույն դպրոցաց համար, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1897, էջ 212:

<sup>12</sup> Բայրուրյան Վ., Իրանի պատմություն, Երևան, 2006, էջ 116:

<sup>13</sup> Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 9, Հին հունական աղբյուրներ, հ. Ա, Հովսեփոս Փլավիոս, Դիոն Կասսիոս, թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Կրկյաշարյան Ս. Մ., Երևան, 1976, էջ 226:

<sup>14</sup> The History of Zonaras: from Alexander Severus to the death of Theodosius the Great. London, New York, 2009, p. 41.

և ինչ պատճառով Արտաշիրին դիմադրողների թվում չի հիշատակվում հայոց արքան մնում է հարցական:

Խորենացին նշում է, որ ճակատամարտերից մեկի ժամանակ Խոսրովը հաղթում է Արտաշիրին և նրան հալածում մինչև Հնդկաստան<sup>15</sup>: Նույն տեղեկությունը, թերևս Խորենացու օրինակով կրկնում է նաև Ասողիկը<sup>16</sup>: Թե որքանով է հավաստի այս տեղեկությունը, հնարավոր չէ համարել վերջնականապես ճշտված, քանի որ ոչ հայկական աղբյուրներն այդ մասին լռում են: Խորենացին խոսում է նաև Անակի Հայաստան գալու և նրա կողմից Խոսրովին սպանելու մասին, սակայն դրանք հիմնականում կրկնում են Ագաթանգեղոսի հաղորդած տեղեկությունները:

Խորենացին նշում է, որ Խոսրովի սպանությունից հետո Արտաշիրը ներխուժում է Հայաստան և հպատակեցնում երկիրը<sup>17</sup>: Այս հաղորդման մեջ կա շփոթ, Հայաստանը մինչև Արտաշիրի կառավարման ավարտը Իրանի կողմից չի գրավվել<sup>18</sup>: Խորենացին սխալմամբ նույնացրել է Արտաշիր Ա-ին և նրա թոռանը, որպես «Հայաստանի մեծ արքա»<sup>19</sup> հայտնի Ռմիզդ-Արտաշիրին: Խորենացու հաջորդ հաղորդման մեջ հանդիպում ենք Ռմիզդ-Արտաշիրի հետ կապված մեկ այլ շփոթի: Վերջինս է, իշխելով Հայաստանում, ձեռնամուխ լինում զրադաշտականության տարածմանն այստեղ:

Խոսելով այս մասին՝ Խորենացին գրում է. «...(Արտաշիրը<sup>20</sup>-Թ. Խ.) մեհյանների պաշտամունքն էլ ավելի զարգացնում է, այլև հրա-

---

<sup>15</sup> Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 208:

<sup>16</sup> Ստեփանոս Ասողիկ Տարոնեցի, նշվ. աշխ., էջ 98-99:

<sup>17</sup> Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 211:

<sup>18</sup> Մանրամասն տե՛ս Բայբուրդյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 115-116; Մելիքյան Ա., Հայաստանում Սասանյան թագաժառանգների գահակալության սկզբնավորման և նշանակության հարցերի շուրջ, Արևելագիտությունը Հայաստանում, հ. 3, Երևան, 2017, էջ 151-153, Луконин В. Г., Культура Сасанидского Ирана. Иран в III-V вв. Очерки по истории культуры, Москва, 1969, с. 51-52.

<sup>19</sup> Sprengling M., Third century Iran, Sapor and Kartir, Chicago, 1953, p. 17.

<sup>20</sup> Այստեղ խոսքը ոչ թե Արտաշիր Ա արքայի մասին է, այլ նրա թոռան՝ Ռմիզդ-Արտաշիրի, որին Խորենացին մի քանի անգամ շփոթում է Արտաշիր Ա-ի հետ:

մայում է անշեջ պահել որմզդակա՛ն հուրը Բագավանի բագինի վրա: Բայց այն արձանները, որ Վաղարշակը շինել տվեց իր նախնիքների պատկերով, ինչպես և արեգակի և լուսնի պատկերներն Արմավիրում, որոնք Արմավիրից տեղափոխվեցին Բագարան և նորից Արտաշատ, Արտաշիրը հրամայում է փշրել»<sup>21</sup>:

Ինչպես նշեցինք, Որմիզդ-Արտաշիրը (261-272) բազմելով Հայաստանի գահին, քայլեր է ձեռնարկում այստեղ գրադաշտականությունը արմատավորելու նպատակով: Այս նպատակն էր հետապնդում նաև հայ հեթանոսական աստվածների և Արշակունի արքաների արձանների ոչնչացումը, սակայն Որմիզդ-Արտաշիրը հաջողության չի հասնում<sup>22</sup>:

Այս շրջանում Հայաստանում գահին միմյանց հաջորդել են Որմիզդ-Արտաշիրը (261-272), Որմիզդակը (273-276) և Ներսեհը (276-293)<sup>23</sup>: Որմիզդ-Արտաշիրից հետո Հայաստանում իշխած Սասանյան հաջորդ էրկու գահակալները ևս ակտիվորեն փորձում էին այստեղ տարածել գրադաշտականությունը՝ միաժամանակ պայքարելով և՛ հայ հեթանոսական կրոնի, և՛ նոր արմատավորվող քրիստոնեության դեմ<sup>24</sup>:

Հայաստանում և Իրանին ենթակա այլ տարածքներում գրադաշտականության տարածման հարցում մեծ դեր էր խաղում մոզպետաց մոզպետ Կարտիրը, ով ժամանակի ընթացքում Իրանում ձեռք է բերում ահռելի իշխանություն և դառնում շահից հետո երկրորդ մարդը երկրում<sup>25</sup>: Սասանյան բանակի հաջողություններին զուգընթաց Կարտիրը՝ իր քրմերի հետ միասին փորձում է ամեն գնով գրադաշտականությունը տարածել գրավված Ասորիքում, Կապադով-

---

<sup>21</sup> Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 212:

<sup>22</sup> Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 2, ՀԽՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1984, էջ 53:

<sup>23</sup> Նույն տեղում, էջ 49:

<sup>24</sup> Պետրոսյան Ս., Ո՞վ էր Գրիգոր Լուսավորչին չարչարողը (Տրդատ Արշակունին, թե՞ Ներսեհ Սասանյանը), Պատմա-բանասիրական հանդես, թիվ 3, Երևան, 2001, էջ 32:

<sup>25</sup> Բայբուրդյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 124-125:

կիայում, Կիլիկիայում, Ադվանքում, Բաղասականում, Հայաստանում, Վիրքում և այլուր<sup>26</sup>:

Ինչպես տեսնում ենք Խորենացու հաղորդած Արտաշիրի (Ուրմիզդ-Արտաշիր-Թ.Խ.) օրոք սկսված կրոնական հալածանքները և զրադաշտականությունը տարածելու փորձերը շարունակվում են նաև հետագա տասնամյակներում՝ ընդհուպ մինչև 290-ական թվականները: Ուրմիզդ-Արտաշիրի հաջորդների՝ Հայաստանում վարած քաղաքականությունը ևս ապացուցում է, որ Խորենացին չէր սխալվում, երբ նշում էր, որ Արտաշիրը (Ուրմիզդ-Արտաշիր-Թ.Խ.) փորձեր էր անում Հայաստանում տարածել զրադաշտականությունը՝ արտամատախիլ անելով հայ հեթանոսական կրոնը: Այս շրջանում ձևավորվել էր Արտաշիրի վիպական կերպարը<sup>27</sup>, որն իր մեջ ներառում էր նաև Արտաշիրի թոռանը՝ Ուրմիզդ-Արտաշիրին<sup>28</sup>. հենց սրանով է պայմանավորված Խորենացու մոտ եղած շփոթը:

Հայ պատմիչների երկերում տեղեկություններ են պահպանվել նաև III դարում Իրանում ծնունդ առած նոր կրոնական ուսմունքի՝ մանիքեականության և նրա հիմնադիր, նախկին զրադաշտական մոզ Մանիի մասին<sup>29</sup>:

Խոսելով զրադաշտականության և Մանիի մասին՝ Եզնիկը փորձում է հերքել զրադաշտականությունը Մանիի միջոցով՝ ցույց տալով երկու կրոնների ընդհանրությունները և նշելով, որ չնայած այս ամենին, Մանիին մորթագերծ արեցին<sup>30</sup>:

Իսկապես Մանին իր կրոնը ստեղծելիս հիմնվել է նաև զրադաշտականության վրա և այն նույնպես կարելի է համարել դուալիս-

---

<sup>26</sup> Sprengling M., նշվ. աշխ., էջ. 51-52:

<sup>27</sup> Մելիքյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 154-155:

<sup>28</sup> Մարտիրոսյան Ա. Ա., Սասանյանների Արևմտյան նվաճումները և Հայաստանը, Պատմա-բանասիրական հանդես, թիվ 1, 1977, էջ 202; Մելիքյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 154:

<sup>29</sup> Բայբուրդյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 160:

<sup>30</sup> Եզնիկ Կողբացի, նշվ. աշխ., էջ 86-87:

տական կրոն<sup>31</sup>: Ի վերջո, Կարտիրի ջանքերով Մանին կանչվում է շահնշահի մոտ հարցաքննության, բանտարկվում, որտեղ էլ տանջանքների արդյունքում մահանում կամ սպանվում է 276<sup>32</sup> կամ 277 թվականին, չնայած կան նաև այլ վարկածներ<sup>33</sup>:

Սասանյանների կրոնական քաղաքականությունը և՛ երկրի ներսում, և՛ հարևան տարածքներում պայմանավորված էր մի շարք հանգամանքներով: Դրանցից կարևորագույններն էին երկրում գրադաշտական հոգևորականության ու արքայից արքայի փոխհարաբերությունները, ինչպես նաև պարսկահռոմեական հարաբերությունները:

Պարսկահռոմեական հարաբերությունները Սասանյանների կրոնական քաղաքականության վրա սկսեցին մեծ ազդեցություն ունենալ այն ժամանակաշրջանից, երբ Հռոմեական կայսրությունում քրիստոնեությունը դարձավ պետական կրոն: Ի դեմս Իրանի քրիստոնյաների՝ շահնշահը և գրադաշտական հոգևորականները սկսեցին տեսնել Հռոմի քաղաքական դաշնակիցների, ինչի արդյունքում քրիստոնյաների նկատմամբ հալածանքներն էլ ավելի սաստկացան<sup>34</sup>:

Քրիստոնյաների նկատմամբ հալածանքների սաստկացումը Ն. Պիգուլևսկայան ևս կապում է Հռոմի կողմից քրիստոնեության ընդունման հետ<sup>35</sup>:

Եթե մինչ այս Սասանյան գահակալները հանդուրժողական վերաբերմունք էին ցույց տալիս քրիստոնյաների նկատմամբ՝ հույս ունենալով օգտագործել նրանց Հռոմի դեմ, ապա այժմ իրավիճակը արմատապես փոխվում է, իսկ Իրանի արքայից արքաները պաշտոնական քրիստոնեության հետևորդներին հետապնդելուն զուգահեռ

---

<sup>31</sup> Բայբուրդյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 160-161:

<sup>32</sup> Նույն տեղում, էջ 162:

<sup>33</sup> Луконин В.Г., նշվ. աշխ., էջ 98-99:

<sup>34</sup> Բայբուրդյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 159, Եղիշե, նշվ. աշխ., էջ 412:

<sup>35</sup> Пигулевская Н., История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века, Ленинград, 1958. с. 45.

փորձում են սիրաշահել քրիստոնեության հիմքի վրա առաջացած տարբեր աղանդավորական շարժումներին<sup>36</sup>:

Քրիստոնյաների նկատմամբ քաղաքականության սաստկացումը գլխավորապես պայմանավորված էր քաղաքական շահով և հետո նոր միայն կրոնական զգացմունքներով: Մասանյան արքաներն անգամ, երբ բռնի կերպով տարածում էին զրադաշտականությունը, դրանով նախ և առաջ հույս ունեին մեծացնել իրենց քաղաքական ազդեցության ոլորտը և լուծել քաղաքական խնդիրներ:

Հայ պատմիչների հաջորդ հաղորդումները Մասանյանների կրոնական քաղաքականության մասին վերաբերվում են IV դարի 30-ական թվականներին:

Այլադավանների՝ այդ թվում քրիստոնյաների նկատմամբ արյունոտ հալածանքներ տեղի ունեցան Շապուհ Բ-ի (309-379 թթ.) կառավարման գրեթե ողջ ընթացքում՝ 330-ական թվականների վերջերից սկսած<sup>37</sup>: Համաձայն Թ. Նեոլդեբեի՝ Շապուհի կողմից քրիստոնյաների նկատմամբ սկսված հալածանքների պատճառը նրանց դրական վերաբերմունքն էր Հռոմի նկատմամբ և եպիսկոպոս Սիմոնի կշտամբանքներն ուղղված թագավորին<sup>38</sup>: Մեկ այլ վարկածի համաձայն հրեաներն ու պարսիկները, վտանգ տեսնելով Իրանում քրիստոնեության տարածման մեջ, Շապուհին համոզում են, թե քրիստոնյաները պետության դավաճաններ են և հռոմեական լրտեսներ, ինչից հետո էլ սկսվում են քրիստոնյաների հետապնդումներն ու կոտորածները<sup>39</sup>:

Անկախ հալածանքների առիթից, ակնհայտ է, որ Շապուհ Բ-ի կողմից քրիստոնյաների նկատմամբ սկսված հալածանքների պատճառն, ինչպես ճիշտ կերպով նշում է Նեոլդեբեն, ոչ թե կրոնական մոլեռանդությունն էր, այլ քաղաքական շահը և քրիստոնյաների

---

<sup>36</sup> Дьяконов М. М., Очерк истории древнего Ирана. Москва, 1961, с. 265.

<sup>37</sup> Բայբուրդյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 160:

<sup>38</sup> Նեոլդեբե Թ., Պատմություն Մասանեան տերութեան, ծանոթագրություններով և յաւելուածով թարգմ. Քարամեան Ն., Վաղարշապատ, 1896, էջ 24:

<sup>39</sup> Фефан Исповедник, Летопись, л. м. 5817, р. х. 317, <http://www.vostlit.info/Texts/rus2/Feofan/text2.phtml?id=9406>.

սերտ հարաբերություններն ու ցուցաբերվող աջակցությունը Հռոմին: Մրա վկայությունն է նաև այն, որ Շապուհը և զրադաշտական մոզերն ավելի մեղմ էին վերաբերվում հրաներին, որոնք նույնպես այլադավան էին և որոնց նրանք ատում էին քրիստոնյաներից ոչ պակաս<sup>40</sup>:

IV դարի 30-ական թվականներից սկսած հաճախանում են նաև հայ պատմիչների տեղեկությունները հայ-իրանական հարաբերությունների վերաբերյալ: Փավստոսը, Խորենացին և մյուսները խոսում են հայ-իրանական հարաբերությունների և Շապուհի դեմ պատերազմների մասին՝ զուգընթաց ներկայացնելով համառոտ, բայց կարևոր տեղեկություններ Սասանյանների կրոնական քաղաքականության վերաբերյալ:

Որոշ հայ հեղինակներ<sup>41</sup> տեղեկություններ են հաղորդում Տրդատ Գ թագավորի շրջանի վերաբերյալ, սակայն խնդրո առարկա թեմային մասին տեղեկություններ նրանց մոտ չկան:

Գրեթե բոլոր հայ պատմիչները հերթականությամբ ներկայացնում են Տիրանի, Արշակի, Պապի և նրա հաջորդների կառավարման շրջանները՝ կրկնելով կա՛մ Փավստոսին, կա՛մ Խորենացուն՝ չհաղորդելով որևէ կարևոր տեղեկություն: Հիմնական տեղեկությունները վերաբերվում են Արշակ Բ-ին և նրա հաջորդներին:

Բուզանդը, ներկայացնելով Արշակ թագավորի և Շապուհի հարաբերությունները, գրում է, որ Շապուհն Արշակին Տիգրոն կանչելով, պահանջում է, որ նա երդվի սուրբ գրքի վրա, իսկ որպես երդման միջնորդ հանդես է բերում Տիգրոնի եկեղեցու երեցների գլխավորին՝ Մարիին: Սակայն Արշակը հավատարիմ չի մնում իր երդմանը և Վասակ սպարապետի հետ փախչում է Տիգրոնից, ինչից հետո Շապուհը մեղադրում է Մարիին իր հավատակից Արշակին օգնելու մեջ և հրամայում է Մարի երեցին շուրջ 70 այլ հոգևորականների հետ սպանել: Շապուհը չի բավարարվում սրանով և հալածանքներ է

---

<sup>40</sup> Նեոլոքե Թ., նշվ. աշխ. էջ 24-25:

<sup>41</sup> Մովսես Կաղանկատվացի, նշվ. աշխ., էջ 20-21, Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ, նշվ. աշխ., էջ 110:



սկսում քրիստոնյաների դեմ՝ բարձրացնելով հարկերը, ենթարկելով ճնշումների և կոտորածների<sup>42</sup>:

Անկախ այն հանգամանքից, թե Շապուհի կողմից քրիստոնյաներին հալածելու պատճառը այս միջադեպն էր, թե ոչ, ակնհայտ է, որ պարսից արքան առիթը բաց չէր թողնում քրիստոնյաներին ճնշումների և հալածանքների ենթարկելու համար:

Շապուհը Մերուժան Արծրունու աջակցությամբ շուտով պատերազմ է սկսում Արշակ Բ-ի դեմ: Մի քանի անհաջողություններից հետո ի վերջո Շապուհի զորքերին հաջողվում է անակնկալի բերել հայերին և ծանր կորուստներ պատճառել: Թշնամին ավարի և ավերի է մատնում բազմաթիվ գավառներ, գրավում է նաև նախկին մայրաքաղաք Տիգրականերտը, որտեղից Բուզանդի հաղորդմամբ 40 հազար ընտանիք գերի է տարվում Իրան<sup>43</sup>:

Շապուհի դեմ երկարատև պատերազմի արդյունքում Հայաստանը թուլանում է, իսկ Արշակը միայնակ է մնում թշնամու ուժերի դեմ: Նա ստիպված ընդունում է Շապուհի առաջարկը, մեկնում է Տիգրոն բանակցությունների, սակայն այնտեղ գերվում է և բանտարկվում: Պարսկական զորքերը ներխուժում են Հայաստան, գրավում մի շարք քաղաքներ ու գյուղեր, մեծ ավարով ու գերիներով վերադառնում Իրան<sup>44</sup>:

Խորենացին, խոսելով Արշակից հետո Շապուհի արշավանքների մասին Հայաստան, գրում է. «Նույն ժամին հրաման հասավ Շապուհ թագավորից, որ բոլոր քաղաքների ամրությունները քանդեն, ավերեն և հրեաներին տեղահան անեն ու գերի բերեն. նաև այն հրեաներին, որ հրեական կրոնով ապրում էին Տոսպի Վան քաղաքում...: Սրանց Շապուհը բնակեցնում է Ասպահանում: Գերի տարան նաև Արտաշատում և Վաղարշապատում ապրող հրեաներին, որոնք սուրբ Գրիգորի և Տրդատի ժամանակ հավատացել էին Քրիստոսին... »<sup>45</sup>:

---

<sup>42</sup> Փավստոս Բուզանդ, նշվ. աշխ., էջ 196-199:

<sup>43</sup> Նույն տեղում, էջ 220-223:

<sup>44</sup> Նույն տեղում, էջ 254-269:

<sup>45</sup> Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 270-271:

Նրանց հետ էր և Արտաշատի երեց Ջվիթան, ով չի համաձայնվում ուրանալ քրիստոնեությունը և սպանվում է Շապուհի հրամանով<sup>46</sup>:

Խոսելով Արշակի գերությունից հետո Հայաստանից Շապուհի տարած գերիների մասին Բուզանդը բերում է հետևյալ թվերը՝ 95 հազար հրեա և 82 հազար հայ, որոնք գերվել էին Արտաշատ, Երվանդաշատ, Ջարեհավան, Ջարիշատ, Վան, Նախճավան քաղաքներից<sup>47</sup>: Որքան էլ, որ այս թվերը կարող են չափազանցություն թվալ, սակայն ակնհայտ է, որ Շապուհի արշավանքների արդյունքում Հայաստանից մեծ քանակությամբ բնակչություն է գերեվարվել Իրան: Քաղաքային կյանքի անկման արդյունքում թուլանում է նաև կապը երկրի տարբեր մասերի մեջ, ինչը հանգեցնում է տնտեսության անկմանը<sup>48</sup>:

Ամենայն հավանականությամբ հրեաների և հայերի գերեվարությունը կատարվում էր հաշվի առնելով ոչ միայն նրանց կրոնական պատկանելիությունը, այլև նրանց արհեստավոր կամ առևտրական լինելը: Սրանք տարվում են Իրանի խորքերը և բնակեցվում նոր հիմնված քաղաքներում<sup>49</sup>: Այս քայլով Շապուհը լուծում էր նաև տնտեսական հարցեր: Պատահական չէ, որ հայերից բացի գերության էին տարվում նաև հրեաները, որոնց իր հերթին Հայաստան էր բերել Տիգրան Մեծը: Գերեվարված հրեաների մի մասը, ինչպես և իրենց հոգևոր առաջնորդ Ջվիթան, քրիստոնյա էին<sup>50</sup>, սրա մասին է վկայում նաև այն, որ Խորենացին՝ խոսելով հրեաների գերեվարության մասին, առանձնացնում է այն հրեաներին, ովքեր ընդունել էին քրիստոնեություն, այն հրեաներից, ովքեր մնացել էին իրենց կրոնին<sup>51</sup>:

Անշուշտ Շապուհը այս քաղաքականության մեջ առաջնորդվում էր նաև կրոնական սկզբունքով, սակայն պետք է նշել այն հանգամանքը, որ նա, այսպիսի մեծ թվով հայերի և հրեաների գերեվա-

---

<sup>46</sup> Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 271:

<sup>47</sup> Փավստոս Բուզանդ, նշվ. աշխ., էջ 265-267:

<sup>48</sup> Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 2, էջ 101:

<sup>49</sup> Նույն տեղում:

<sup>50</sup> Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 271:

<sup>51</sup> Նույն տեղում:

րելով, նախ և առաջ նպատակ ուներ ոչ միայն թուլացնել հակառակորդին, այլև զարգացնել սեփական երկիրը, այսինքն հետապնդում էր բացառապես քաղաքական շահեր:

Մրանից հետո Վահան Մամիկոնյանը և Մերուժան Արծրունին Շապուհի հրամանով սկսում են Հայաստանում տարածել մազդեականությունը: Նրանք ավերում էին եկեղեցիները, բնակչությանը բռնի կերպով կրոնափոխում, իսկ չհնազանդվողներին կոտորում<sup>52</sup>:

Այս մասին խոսում է նաև Խորենացին, նշելով, որ Շապուհը կրկին Հայաստան է ուղարկում հավատուրաց Մերուժան Արծրունուն՝ մինչև այդ նրան կնության տալով իր Որմզդուխտ քրոջը և շատ կավածքներ Պարսկաստանում: Շապուհը խոստանում է նրան հայոց գահը միայն թե նախարարներին հնազանդեցնի իրեն, իսկ երկիրը դարձնի մազդեական (կրոնի): Մերուժանը, գալով Հայաստան, դաժան պայքար է սկսում հայ իշխանների և քրիստոնեության դեմ: Նա քրիստոնեությունը թուլացնելու նպատակով արգելում է Հայաստանում հունարեն սովորել և գրել՝ դրանով հույս ունենալով արգելակել կրոնը, քանի որ կրոնի հիմնական լեզուն հայերենն էր և քարոզչությունը հունարեն էր կատարվում, որովհետև հայերը սեփական գիր չունեին: Մերուժանը նաև հարկերի տակ դրեց հոգևորականներին և սկսեց նրանց ձերբակալել և ուղարկել Պարսկաստան<sup>53</sup>:

Քրիստոնեությունը Հայաստանում դեռ լիարժեք արմատավորված չէր և անշուշտ քրիստոնեության տարածման հիմնական միջոցի՝ հունարենի, արգելքը ոչ միայն հարված էր հասցնում քրիստոնեությանն ու Հայաստանի ինքնավարությանը, այլև վնասում էր հայ-հռոմեական հարաբերություններին, քանի որ քրիստոնեությունը երկու երկրները կապող հիմնական օղակն էր:

Շապուհի համար Հայաստանն ուներ չափազանց կարևոր նշանակություն, ուստի նա չէր խնայում միջոցներ երկրին տիրելու և Հռոմից կտրելու համար: Մ. Դաշկովը հաստատում է Խորենացու այս

---

<sup>52</sup> Փավստոս Բուզանդ, նշվ. աշխ., էջ 275:

<sup>53</sup> Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 271-272:

տեսակետը՝ նշելով, որ նաև հունարենի արգելքը խթան հանդիսացավ Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից հայոց այբուբենի ստեղծման համար<sup>54</sup>:

Հայաստանում գրադաշտականություն տարածելու փորձերի մասին համառոտ կերպով Խոսում է նաև Թովմա Արծրունին<sup>55</sup>: Եղիշեն, խոսելով այս մասին, անդրադառնում է Վարդանանց ապստամբության ժամանակ Ղևոնդ երեցի գլխավորությամբ կազմակերպված դիմադրությանը մոզերին և պարսկական զորքին, երբ մոզպետը, հիշելով Շապուհ Բ-ի ժամանակները, ասում է, որ նա նույնպես դաժան հալածանքներ իրականացրեց քրիստոնյաների նկատմամբ, սակայն նրան, փոխանակ քչանան կամ ուրանան իրենց կրոնը, ընդհակառակը, ավելի էին շատանում և սիրով ընդունում էին մահը հանուն իրենց կրոնի: Տեսնելով, որ պայքարն արդյունք չի տալիս Շապուհը հրամայում է, որ ամեն մարդ մնա իր կրոնին՝ մոզը, զանդիկը<sup>56</sup>, հրեան և քրիստոնյան, որից հետո միայն երկրում խաղաղություն է տիրում<sup>57</sup>:

Շարունակելով Խորենացին խոսում է Շապուհ Բ-ի հաջորդներից մեկի՝ նրա որդի Շապուհ Գ-ի մասին՝ (383-388), սակայն սխալմամբ նրան նույնացնում է Շապուհ Բ հետ: Շապուհի օրոք նկատվում է քրիստոնյաների և ընդհանրապես հպատակների նկատմամբ քաղաքականության մեղմացում<sup>58</sup>, և ընդհակառակը, նոր շահը խստացնում է քաղաքականությունը ազնվականության նկատմամբ՝ անգամ նրանց դնում հարկերի տակ<sup>59</sup>: Քրիստոնյաների նկատմամբ քաղաքականության մեղմացման մասին է խոսում նաև Խորենացու այն հաղորդումը, որ Շապուհը Հայաստանի բաժանումից (387թ.)

---

<sup>54</sup> Дашков С. Б., Цари царей-Сасаниды. История Ирана III — VII вв. в легендах, исторических хрониках и современных исследованиях, Москва, 2008, с. 109.

<sup>55</sup> Թովմա Արծրունի, նշվ. աշխ., էջ 83-84:

<sup>56</sup> Այսպես էին անվանում մանիքեականության հետևորդներին:

<sup>57</sup> Եղիշե, նշվ. աշխ., էջ 120-123:

<sup>58</sup> Wood P., The Chronicle of Seert: Christian historical imagination in Late Antique Iraq, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 172-173.

<sup>59</sup> Ат-Табари, История пророков и царей, V, <http://www.vostlit.info/Texts/rus5/Tabari/frametext.htm>.

հետո նամակով դիմում է հայ այն նախարարներին, որոնք անցել էին Հռոմի տիրապետության տակ՝ վախենալով իրենց անվտանգության համար և հետ կանչում նրանց՝ խոստանալով վերադարձնել նրանց տիրույթները և չստիպել ուրանալ քրիստոնեությունը<sup>60</sup>: Նշենք, որ Շապուհի այս քաղաքականությունը կարճ է տևում, շուտով նա սպանվում է<sup>61</sup> կամ դառնում դժբախտ պատահարի զոհ<sup>62</sup>: Համաձայն Խորենացու՝ հայ նախարարներն իմանալով, որ Հայաստանի արևելյան մասում հավատացյալ թագավոր է նշանակվել (Խոսրով Դ-Թ. Խ.) վերադառնում են իրենց տիրույթները<sup>63</sup>:

Ինչպես տեսնում ենք Խորենացու հաղորդումները՝ կապված Հայաստանում Շապուհ Բ-ի, ապա նաև Շապուհ Գ-ի Իրանում վարած քաղաքականության հետ, համընկնում են օտար աղբյուրների տեղեկություններին: Բնական է, որ Շապուհ Գ-ն իր հոր օրոք հզորացած ազնվականության և զրադաշտական քրմերի դեմ պայքարելու համար փորձում էր օգտագործել քրիստոնյաներին: Ամենայն հավանականությամբ հենց նույն Շապուհ Գ-ի կամ նրա հաջորդ Վարահրան Դ-ի (388-399 թթ.) օրոք վերոհիշյալ Խոսրով Դ մեղադրվում է Հռոմի հետ կապերի, ինչպես նաև առանց Իրանի շահնշահի համաձայնությունը ստանալու Սահակ Պարթևին կաթողիկոսական գահին բազմեցնելու համար, զրկվում գահից և բանտարկվում<sup>64</sup>:

Հովհաննես Դրասխանակերտցին ևս, անդրադառնալով IV դարի վերջերին տեղի ունեցած դեպքերին, խոսում է այն մասին, որ Սահակ Պարթև կաթողիկոսը հայոց արքա Խոսրով Դ-ի պարսից արքա Արտաշիրի<sup>65</sup> (Արտաշիր Բ 379-383-Թ.Խ.) կողմից բանտարկվելուց հետո մեկնում է Իրան և արժանանում մեծ պատվի: Արտաշիրը կատարում է նրա բոլոր խնդրանքները և մեծ պարգևներով

---

<sup>60</sup> Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 280:

<sup>61</sup> Ат-Табари, նշվ. աշխ.:

<sup>62</sup> Дашков С. Б., նշվ. աշխ., էջ 109:

<sup>63</sup> Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 281:

<sup>64</sup> Նույն տեղում, էջ 288:

<sup>65</sup> Խոսրով Դ-ն բանտարկվել է կամ Շապուհ III-ի, կամ Վարահրան IV-ի կողմից:

ուղարկում Հայաստան<sup>66</sup>: Պատմիչի մոտ կա որոշակի շփոթ. Խոսքով արքան գահընկեց է արվել ոչ թե Արտաշիր Բ-ի, այլ նրա հաջորդ Շապուհ Գ կողմից, սակայն ակնհայտ է, որ անգամ այս շփոթի պարագայում այս հաղորդումը ևս խոսում է Շապուհ Բ-ից հետո քրիստոնյաների նկատմամբ՝ այդ թվում և Հայաստանում Մասանյան արքաների վարած մեղմ քաղաքականության մասին:

Շապուհի Բ-ի հաջորդ Արտաշիր Բ-ի քրիստոնյաների նկատմամբ մեղմ քաղաքականության մասին է խոսում նաև Նեոլդեքեն<sup>67</sup>:

Սահակ Պարթևի հետ կապված այս դրվագից ևս ակնհայտ է դառնում, որ քրիստոնյաների՝ մասնավորապես հայերի նկատմամբ Իրանի քաղաքականությունը մեղմացել էր:

Ինչպես արդեն նշեցինք, Շապուհ Բ-ից հետո Իրանը վարում էր քրիստոնյաների նկատմամբ հանդուրժողական քաղաքականություն: Սա պայմանավորված էր նաև նրանով, որ Հայաստանի պարսկահռոմեական բաժանման պատճառով Իրանի արքաները փորձում էին շահել հայերի համակրանքը Հռոմի դեմ հնարավոր պայքարում և հույս ունեին մեղմ քաղաքականությամբ նրանց գրավել իրենց կողմը: Շապուհ Գ-ի օրոք Մասանյանների կրոնական քաղաքականության մեղմացման մասին է խոսում նաև Եղիշեն, երբ ներկայացնելով հայ նախարարների և Հազկերտ Բ-ի միջև խոսակցությունը, գրում է. «Քեզ հիշեցնում ենք արքայից արքա Շապուհի ժամանակները, որ քո պապ Հազկերտի հայրն էր, և Աստված նրան Հայոց երկիրը հպատակեցրեց հենց այս կրոնով, որով և մենք ենք կառավարվում այժմ և մեր հայրերն ու մեր հայրերի պապերը նրա ծառայության մեջ մնացին և սիրով կատարում էին նրա բոլոր հրամանները, և շատ անգամ էլ նրանցից մեծամեծ պարզկներ էին ստանում: Եվ այս ժամանակներից մինչև քո հայրենի աթոռը նստելը՝ մենք էլ նույն կերպով ծառայեցինք և, թերևս քեզ ավելի լավ, քան (քո) նախնիներին»<sup>68</sup>:

---

<sup>66</sup> Հովհաննես Կաթողիկոս Դրասխանակերտցի, Հայոց պատմություն, աշխարհաբար թարգմ. և ծանոթ. Թոսունյան Բ., Երևան, 1996, էջ 56-57:

<sup>67</sup> Նեոլդեքեն Թ., նշվ. աշխ., էջ 31:

<sup>68</sup> Եղիշեն, նշվ. աշխ., էջ 91:

Այստեղ խոսքը գնում է Շապուհ Գ արքայից արքայի կառավարման տարիների մասին, որի օրոք էլ (387թ.) Հայաստանը բաժանվեց երկու հարևան տերությունների միջև: Ինչպես տեսնում ենք Եղիշեի հաղորդած տեղեկությունից Սասանյան արքունիքը մեղմացնում է հայ իշխանների նկատմամբ կրոնական քաղաքականությունը, իսկ նրանք ինչպես հաղորդում է Խորենացին, վերադարձան Հայաստանի արևելյան՝ պարսկական մաս<sup>69</sup>:

Այսպիսով, III-IV դարերում Սասանյան տերության կրոնական քաղաքականության մասին հայ պատմիչների հաղորդումները վերաբերում են գերազանցապես Հայաստանին, սակայն որոշ չափով տալիս են Իրանի կրոնական քաղաքականության ընդհանուր պատկերը նշված ժամանակաշրջանում: Գալով իշխանության՝ Սասանյանները սկզբնապես վարում էին հանդուրժողական քաղաքականություն, սակայն արդեն Արտաշիր Ա-ի հաջորդներից սկսած նրանց այս քաղաքականությունը փոխվեց և ծայր առան այլադավանների նկատմամբ հալածանքներ: Այս փոփոխությունները պայմանավորված են մի քանի հանգամանքներով, որոնցից գլխավորներն են քրիստոնեության տարածումը Իրանի տարածքում և Հռոմեական կայսրությունում, պարսկահպատակ մի շարք ժողովուրդների և Իրանի հիմնական հակառակորդ Հռոմի կողմից քրիստոնեության ընդունումը, ինչպես նաև Իրանում մոզերի գնալով աճող իշխանությունը, որի արդյունքում նրանք սկսում են ուղղակիորեն միջամտել պետական գործերին, իսկ երբեմն անգամ կառավարել շահնշահների հետ միասին:

Հայկական աղբյուրների հաղորդումները Իրանի կրոնական քաղաքականության մասին գերազանցապես ստույգ են և մյուս սկզբնաղբյուրների հետ քննությամբ հիմնականում հաստատվում են, ուստի մեծ կարևորություն են ներկայացնում Սասանյան արքաների կրոնական քաղաքականության լուսաբանման համար:

---

<sup>69</sup> Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 281:

**TATUL KHACHATRYAN**  
(SHSU)

**THE ARMENIAN SOURCES ON SASSANID RELIGION  
POLICY IN III-IV CENTURIES**

The history of the Sassanid Empire is closely linked to Armenia, therefore the Armenian sources, among others, are of particular importance in exploring this period of Iranian history. In order to draw a complete picture of the close relations between the two countries we have to note that during the period of existence of Sassanid Empire, Armenia was mainly under Iranian rule. The article provides a comprehensive analysis of the Sassanids' policy on religious issues based on the study of the works of Armenian historians of the time, by the comparing and analyzing other sources. On the basis of rich historical materials, we have tried to study the transformations of the religious policy of the Sassanid Empire, their causes and consequences and their impact not only on Sasanid Iran and its population, but also on the neighboring peoples, including the Armenians. Very often the Armenian historians provide important information which requires very deep and multi-layered research. We have examined the religious policy of all the Sassanian kings of the III-IV centuries represented in Armenian sources. Given the fact that the information of Armenian authors is mainly related to the policy of the Sassanians in Armenia, the issue is examined in the context of local population, mainly Armenians and Jews. Much attention is given to the issue of the Sassanian religious policy in the context of the Persian-Roman conflict and wars. The article attempts to re-evaluate the works of Armenian historians from the new and modern perspectives.



**ՄԱՐԻԱՍ ԽԱՆՁԱԴՅԱՆ**  
**(ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ)**

**ԶԱԲԵԼ ԹՍԳՈՒՀՈՒ ԾՍԳՈՒՄՆԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՁ<sup>1</sup>**

Սույն հոդվածի նյութն ըստ էության նորույթ չէ, այլ պատմական տեղեկություններն ի մի բերելու: Խոսքը գնում է Կիլիկիայի թագուհի Զաբելի մայրական գծով ծագումնաբանության մասին: Մեր գրականության մեջ սովորաբար նշվում է միայն Զաբելի մոր՝ Կիպրոսի արքայական տան ներկայացուցչուհի Սիբիլ Լուսինյանի անունը, սակայն Զաբելի մայրական գծով նախնիների ծագումնաբանական շարքերում կան հետաքրքիր փաստեր, որոնց հանրագումարով Զաբելի մայրական կողմում աչքի են ընկնում մի կողմից՝ հայ-բյուզանդական, մյուս կողմից՝ հայ-ֆրանսիական<sup>2</sup> շարքերը՝ հայկական կոմպոնենտի ակնհայտ գերակայությամբ:

Շարադրանքը բաղկացած է 4 մասից.

**Մաս Ա. Տարոնիտիսներ:**

Բյուզանդիայի հայ նախարարական տոհմերից երևի թե ամենագեցիկն ու հայտնիին Տարոնիտիսների տոհմն էր, որը սերում էր 966 թվականին Բյուզանդիա տեղափոխված Աշոտ Բագրատունուց: Տարոնիտիսները մեծ դերակատարություն ունեցան Բյուզանդիայի քաղաքական կյանքում, ինչին մանրամասն անդրադարձել են Ն.Ադոնցը և Կաժդանը<sup>3</sup>:

---

<sup>1</sup> Այս հոդվածի անգլերեն տարբերակը լույս է տեսել «Հիմնարար հայագիտություն» էլեկտրոնային հանդեսում 2018 թվականին (տե՛ս [http://www.fundamentalarmenology.am/issues/15/ISSUE-2-\(8\)-2018.html](http://www.fundamentalarmenology.am/issues/15/ISSUE-2-(8)-2018.html)): Հայերեն հրատարակում ենք հայ ընթերցողին առավել հասանելի դարձնելու համար:

<sup>2</sup> Լիբանանի հայ արքայադասրերի մասին տե՛ս Mutafian C., *Les princesses Arméniennes et le Liban latin (XIIe – XIIIe siècle)*, in *Les Arméniens du Liban: Des Princesses et des Réfugiés du Passé à la Communauté Contemporaine*, Beirut, 2009, p. 3-30.

<sup>3</sup> Տե՛ս Ադոնց Ն., *Տարոնացիները Հայաստանում և Բյուզանդիայում*, Երկեր, հ. V, Երևան, 2012, էջ 260-324, նույնի՝ Դիտարկումներ Տարոնացիների

Աննա Դալասինայի<sup>4</sup> և բյուզանդական ազնվական Հովհաննես Կոմնենոսի (ապագա կայսր Ալեքսիոս I Կոմնենոսի հայրը) ամուսնությունից ծնված հինգ երեխաներից Մարիան ամուսնանում է Միքայել Տարոնիտիսի<sup>5</sup> հետ: Բյուզանդական աղբյուրները նշում են Տարոնիտիսների տոհմից մի օրիորդի, որը ենթադրաբար եղել է կամ Միքայելի որդի Հովհաննեսի դուստրը կամ Միքայելի որդի Գրիգորի դուստրը: Նա ամուսնացել է Մանուել I Կոմնենոսի եղբորորդի Հովհաննես Կոմնենոսի՝ Կիպրոսի դուքսի հետ<sup>6</sup>: Կոմնենոսի հարսնացուին XII դարի բանաստեղծ Թեոդորոս Պրոդրոսն անվանում է «Եփրատյան ճյուղ» և «Տարոնիտիսների փառք»: Կաժդանը ենթադրում է, որ նա կարող էր պատկանել ոչ թե կոստանադնուպոլսյան Տարոնիտիսներին, այլ նրանց՝ Եփրատի մերձակայքում տիրություններ ունեցող ճյուղին<sup>7</sup>: Մենք չգիտենք նրա անունը, հայտնի է միայն, որ ամուսնու մահից հետո նա միանձնուհի է դարձել՝ Մարիա անունը վերցնելով<sup>8</sup>:

Հովհաննես Կոմնենոսն ու Տարոնիտիսների տոհմին պատկանող այս օրիորդը ունեցել են երեք դուստր՝ Մարիա, Եվդոքսիա և

---

տոհմաբանության վերաբերյալ, Երկեր, հ. V, էջ 325-331, Каждан А., Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI-XII вв., Ереван, 1975, с. 17-24.

<sup>4</sup> Հնարավոր հայկական ծագմամբ, քննարկումն ու գրականությունը տե՛ս Каждан А., Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI-XII вв., Ереван, 1975, с. 92-97:

<sup>5</sup> Ադոնց Ն., Տարոնացիները Հայաստանում և Բյուզանդիայում, Երկեր, հ. V, Երևան, 2012, էջ 303:

<sup>6</sup> «Taronitissa, daughter of [IOANNES] Taronites [III] & his wife --- ([1125/30]-after 1176)... According to Rüd̄t-Collenberg, she was the daughter or granddaughter either of Ioannes Taronites [I] or of his brother Gregorios (sons of Mikhael Taronites)», Foundation for Medieval Genealogy, Byzantium 1057-1204, Chapter 1, Komnenos, online

<http://fmg.ac/Projects/MedLands/BYZANTIUM%2010571204.htm#MariaKdied1217>

<sup>7</sup> Каждан А., Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI-XII вв., Ереван, 1975, с. 54.

<sup>8</sup> Foundation for Medieval Genealogy, Byzantium 1057-1204, Chapter 1, Komnenos, online,

<http://fmg.ac/Projects/MedLands/BYZANTIUM%2010571204.htm#MariaKdied1217>

Թեոդորա անուններով, որոնցից Մարիան 1167 թվականին ամուսնանում է Երուսաղեմի արքա Ամորի I-ի հետ:

### **Մաս Բ. Երուսաղեմի արքայատուն**

Երուսաղեմի թագավոր Բողուն II-ը 1101 թ. ամուսնանում է Մալաթիայի հայ սեբաստ Գաբրիելի դուստր Մորփիայի<sup>9</sup> հետ: Մորփիան Բողունին չորս դուստր պարզևեց: Հետաքրքիր է, որ Բողունին առաջարկել են Մորփիայից բաժանվել և նոր կին առնել՝ արու գավակ ունենալու համար, սակայն ըստ պատմիչների, Բողունն այնչափ մեծ սեր էր տաճում Մորփիայի հանդեպ, որ կտրականապես հրաժարվել է: Մորփիան թագադրվեց որպես Երուսաղեմի թագուհի 1120 թվականին: Քաղաքական գործերին չէր խառնվում, հետաքրքրությունների շրջանակը կարծես թե սահմանապակված էր պալատով և դուստրերի դաստիարակությամբ: Բայց երբ ամուսինը 1123 թվականին գերի ընկավ, Մորփիան վճռական գոծողությունների դիմեց. նախ նա հայ վարձկան զինվորների խումբ ուղարկեց պարզելու թե որտեղ է պահվում ամուսինը, այնուհետև անձամբ գլխավորեց բանակցությունները, և, ի վերջո, Բողունն ու մնացած գերիները ազատվեցին 50 հայ զինվորների շնորհիվ, որոնք առևտրականների հագուստներ հագած թափանցեցին բերդ, սպանեցին պահապաններին և ազատագրեցին բանտարկյալներին<sup>10</sup>:

Մորփիան մահացավ 1126 կամ 1127 թվականի հոկտեմբերի 1-ին, և նրա աճյունն ամփոփվեց Երուսաղեմից ոչ հեռու գտնվող Սուրբ Մարիամի արքայությունում, որտեղ ըստ ավանդության գտնվել է Տիրամոր գերեզմանը:

Ցավոք, ո՛չ Մորփիային, ո՛չ Արդային (Երուսաղեմի թագավորության առաջին թագուհին, որը հայկական ծագում ուներ<sup>11</sup>) հայ պատմիչները չեն հիշատակում նրանց՝ քաղկեդոնական դավանանքին պատկանելու համար<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Mutafian C., *L'Arménie du Levant (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*. Vol. I, Paris, 2012, p. 374-375.

<sup>10</sup> Նույն տեղում, էջ 375:

<sup>11</sup> Mutafian C., *Les princesses arméniennes...*, p. 5.

<sup>12</sup> Նույն տեղում, էջ 6:

Բուդուենը չամուսնացավ Մորփիայի մահից հետո և որոշեց իր ժառանգորդուհի հայտարարել ավագ դստերը՝ Մելիսենդային: Մինչ հոր մահը Մելիսենդան հանդես է գալիս որպես հոր համակառավարիչ: Մելիսենդայի ամուսնու ընտրության հարցում Բուդուենը խորհուրդ հարցրեց Լուի VI-ից, որն էլ առաջարկեց Ֆրանսիայի ազդեցիկ ազնվականներից մեկին՝ Ֆալկ Անժուացուն: Ֆալկից Մելիսենդան երկու որդիներ ունեցավ՝ Բոդուեն III-ը և Ամորի I-ը: 1163 թվականին Երուսաղեմում գահ բարձրացավ Ամորի I-ը (ժառանգ չունեցող եղբոր մահից հետո): Նա կամուսնանա երկու անգամ. առաջին անգամ Ազնես դե Կուրտենեի հետ, որից կծնվեն Բոդուեն IV-ը և Սիբիլը, և երկրորդ անգամ **Մարիա Կոմնինայի** հետ, որից կծնվի **Իզաբելը**:

### **Մաս Գ. Լուսինյաններ**

Լուսինյաններն Արևմտյան Ֆրանսիայի ազնվական տոհմերից էին, Աքվիտանիայի դուքսերի վասալները: Այս տոհմի ներկայացուցիչները բազմիցս մասնակցել են խաչակրաց արշավանքներին և սերտ կապեր հաստատել արևելքի խաչակրաց պետությունների ազնվականության հետ: Հավանաբար, դա էր պատճառը, որ Ամորի Լուսինյանը, որը մասնակցել էր Անգլիայի թագավոր Հենրի II դեմ ուղղված ապստամբությանը, ստիպված էր փախուստի դիմել և դեգերումների արդյունքում գալ հասնել Երուսաղեմի թագավորություն: Երուսաղեմում նա արեց հնարավոր ամեն ինչ, որպեսզի իր եղբայր Գի դե Լուսինյանն ամուսնանա Երուսաղեմի թագավորության գահաժառանգորդուհու՝ Սիբիլի (վերոհիշյալ Ամորի I-ի դուստրը Ազնես դե Կուրտենեից) հետ: Իսկ ինքն ամուսնացավ Սիբիլի խորթ քրոջ և Մարիա Կոմնինայի դստեր՝ Իզաբելի հետ: Ամորի Լուսինյանն (որի 3-րդ ամուսնությունն էր) ու Իզաբելը (4-րդ ամուսնությունն էր) 1198 թվականին ունեցան դուստր, **Սիբիլ** անունով: Այդ նույն տարի Տարսոնում Լևոն Բ իշխանը հռչակվեց թագավոր, մինչդեռ Կիպրոսում, Լուսինյանների կալվածքներում մեծանում էր Սիբիլը՝ Լևոնի ապագա կինը:

### Մաս Դ. Ջաբել<sup>13</sup>

Լևոնի առաջին կինը՝ Իգաբելը, Անտիոքի դուքս Բոհեմունդ Գ-ի երրորդ կնոջ՝ Իգաբելի եղբոր դուստրն էր: Ամուսնությունը քաղաքական ենթատեքստ ուներ և պետք է գերծ պահեր Անտիոքի դքսին Կիլիկիայի հայկական իշխանությանը վնասող քայլերից<sup>14</sup>:

Պսակադրությունը տեղի ունեցավ 1189 թվականին: Իգաբելը մի դուստր ունեցավ, որին կոչեցին Ռիտա-Ստեփանիա: Սակայն այս ամուսնությունը տխուր վերջաբան ունեցավ: Մեզ հայտնի չէ պատճառը, գիտենք միայն, որ 1206 թվականին Լևոնը սաստիկ ծեծել է կնոջը և սպանել սովել նրա մերձավորներին<sup>15</sup>, ինչից հետո թագուհուն փակել են Վահկա ամրոցում, ուր մեկ տարի անց նա մահացել է:

Իսկ դստերը՝ Ռիտա-Ստեփանիային, ուղարկել են տատիկի՝ տիկին Ռիտայի խնամակալության տակ՝ հետագայում զրկելով նրան գահաժառանգության բոլոր հույսերից: 1209 թվականին Լևոնը, մոր խորհրդով գահաժառանգ է հռչակում իր եղբոր դուստր Ալիսի որդուն՝ Ռուբեն-Ռայմոնդին և մեկ տարի անց ամուսնանում է երկրորդ անգամ, այս անգամ Ամորի Լուսինյանի դստեր՝ Սիրիլի հետ:

Այս ամուսնությունից ծնվեց **Ջաբելը**՝ Լևոն Բ-ի երկրորդ դուստրը, որը գահ բարձրացավ 1222 թվականին:

Այսպիսով, եթե ի մի բերելու լինենք Ջաբելի ծագումնաբանությունը (տե՛ս կից տոհմաձառը), ապա ակնհայտ է, որ մայրական

---

<sup>13</sup> Ռուբենյանների տոհմաձառն ամենայն մանրամասնությամբ ներկայացված է հետևյալ աշխատություններում՝ Mutaflan C., Les princesses arméniennes..., p. 25, Mutaflan C., L'Arménie du Levant ..., Rüd-Coleberg W.H., The Rupenides, Hethumides and Lusignans; the structure of the Armeno-Cilician dynasties, Lisbonne, 1963.

<sup>14</sup> Սմբատայ սպարապետի տարեգիրք, գլուխ 637, Վենետիկ, 1956, արցանց՝ <http://digilib.aua.am/book/333/339/7559/%D5%8F%D5%A1%D6%80%D5%A5%D5%A3%D5%AB%D6%80%D6%84>

<sup>15</sup> Նույն տեղում, գլուխ 654, արցանց՝ <http://digilib.aua.am/book/333/339/7570/%D5%8F%D5%A1%D6%80%D5%A5%D5%A3%D5%AB%D6%80%D6%84>

կողմի երկու ճյուղերն էլ (և՛ Կոմնենոսների, և՛ Երուսաղեմի արքայատան) ըստ էության հայ-բյուզանդական և հայ-ֆրանսիական են: Եթե գումարելու լինենք Լևոնի նախնիներին, հայրական՝ Ռուբենյաններին (որոնցից Թորոս Ա-ի մայրը կրկին հայկական ծագմամբ Վարդ Փոկասի թոռնուհին էր<sup>16</sup>) և մայրական՝ Հեթումյաններին, որոնք սերում էր հյուսիսային Արցախից Կիլիկիա տեղափոխված Օշին Գանձակեցուց, ապա Ջաբելի նախնյաց մեջ հայկական կոմպոնենտն ակնհայտ գերակայող դիրք է ստանում:

**MARIAM KHANZADYAN  
(IOS)**

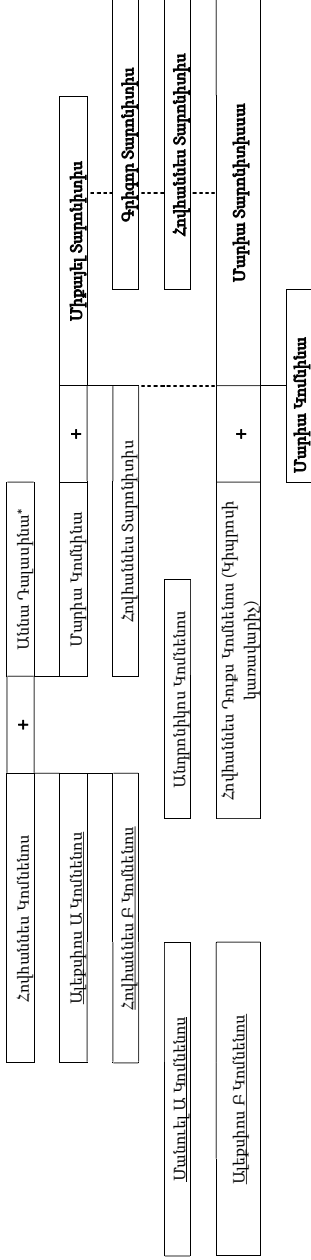
**ABOUT CERTAIN ASPECTS OF QUEEN ZABELS  
GENEALOGY**

The information in this article, is, actually, not a novelty, but an attempt to bring together other historical data. The paper considers the genealogy of Queen Zabel's maternal lineage. Thus, to summarize Zabel's genealogy (see family tree), it's obvious that the mother line branches of both Komnenos' and the Royal Family of Jerusalem are, actually, Armenian-Byzantine and Armenian-French. If we also count Leo's ancestors, among which was prince Leo I's mother, Thoros I's wife, and granddaughter of Vard Pokas, also of Armenian origin, and her mother's, Hetumian's, line descended from Oshin of Gandzak, who moved to Artsakh from Northern Cilicia, Armenian component gains an obvious predominant position among Zabel's ancestors.

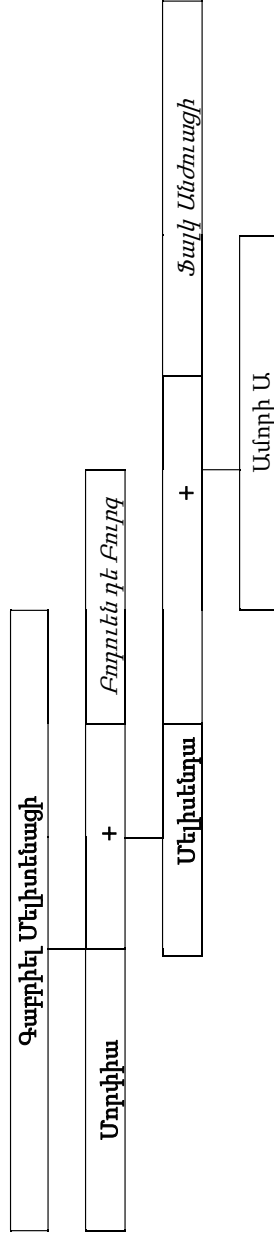
---

<sup>16</sup> Rüdts-Colenberg W. H., նշվ. աշխ., էջ 49:

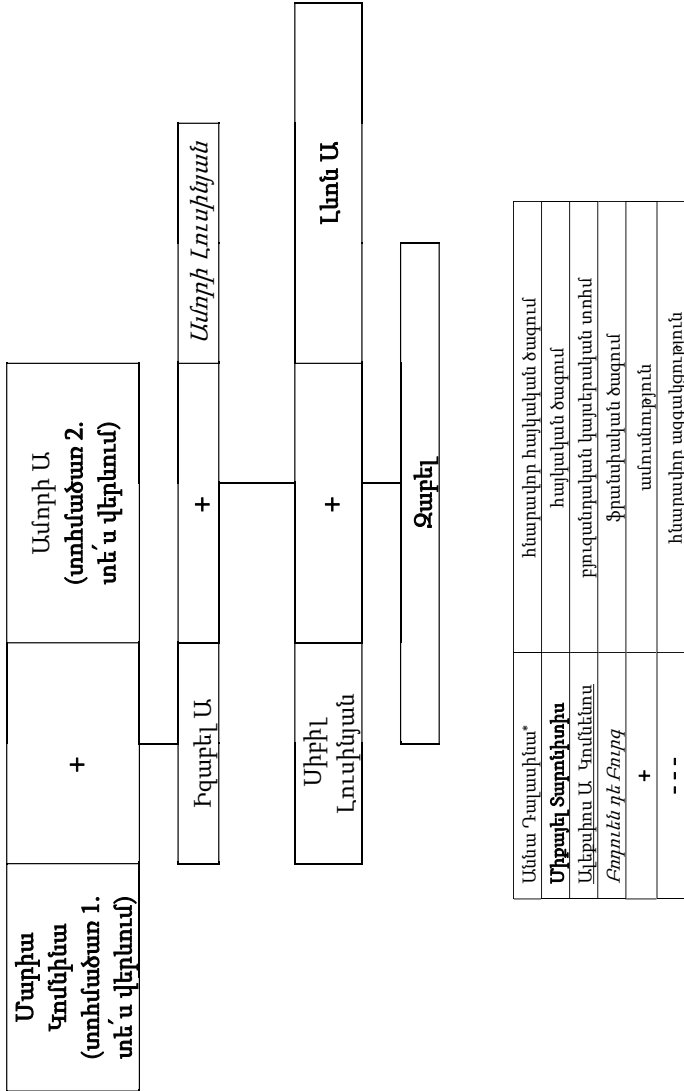
**1. ՄԱՐԻԱ ԿՈՄՆԻՆԱՅԻՐ ՏՈՂՄԱՍԾԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱՆՎՈՆ Ա ՔԱՂԱՎՈՐՆԵՐ ԵՐԿՐՈՐԴ ԿՆՈՋ՝ ՄԻԲԻԼԻՐ ՏԱՏԻՎՈՒԹՅԱՆ**



**2. ԵՐՈՐԴԱՆՈՒՄԻ ԱՄՔԱ ԱՄՈՐԻ Ա-Ի ՏՈՂՄԱՍԾԱՆՈՒԹՅԱՆ**



3. ԿՐԼԻԿՐԱՅԻ ՔԱԳՈՒՂԻ ՉԱՐԵՆԼԻ ՏՈՂՄԱՍԿԱՈՒՐ





## ՇՈՒՇԱՆ ԿՅՈՒՐԵՂՅԱՆ

(ԵՊՀ)

### ՀԱՆՐԱՒԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՄՈՒՆՔԸ ՍՈՒՖԻԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆԸ ԻՐՆ ԱԼ-ՋԱՌԻՉԻՒ «ՍՍՏԱՆԱՅԻ ԽԱՐԴԱՎԱՆՔՆԵՐԸ» ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ ՕՐԻՆԱԿՈՎ

Իսլամի տարածումն ու մուսուլմանական համայնքի ընդլայնումը 8-րդ դարի կեսից ուղեկցվում է իսլամական սոցիալական նորմերի և կրոնա-իրավագիտական համակարգի ձևավորմամբ: Մուսուլմանական օրենքը (շարիաթ) հասկանալու և մեկնաբանելու համար ստեղծվում է ֆիկհ հասկացությունը՝ իսլամական կրոնաիրավագիտությունը, որի դրույթների կիրառման շուրջ ձևավորվում են տարբեր ուղղություններ/ դպրոցներ:

8-րդ դարի վերջին և 9-րդ դարի սկզբին իսլամում կրոնա-իրավագիտական դպրոցների բյուրեղացմանը զուգահեռ մուսուլմանական համայնքի սոցիալ-քաղաքական խնդիրների, կրոնական կյանքի բարդացման, գաղափարական և հոգևոր փնտրտույթների և այլ կրոնափիլիսոփայական համակարգերի ազդեցության արդյունքում առանձնանում է նաև ասկետա-միստիկական ուղղություն: Այս ժամանակաշրջանում սուֆիականություն և սուֆի տերմինները դեռ լայն գործածություն չունեին, դրանց փոխարեն առավելապես կիրառվում էին գուհդ (ասկետականություն, աշխարհից հրաժարում), զահիդ (ասկետ) և աբիդ (երկրպագող, ճգնավոր) եզրույթները: Ավելի ուշ սուֆիականության տեսության և պրակտիկաների մշակումը, սուֆիական դպրոցների առաջացումը հանդիպում է սուննի իրավագետների, մասնավորապես հանբալիական ուղղության ներկայացուցիչների դիմադրությանը<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> Հանբալիականությունը սուննիական կրոնաիրավագիտական չորս դպրոցներից մեկն է, հիմնադիրն է աստվածաբան և իրավագետ Ահմադ իբն Հանբալը (780 – 855թթ.): Այս ուղղության ներկայացուցիչները մուսուլմանական

Մուսուլմանական միստիցիզմի, մասնավորապես՝ սուֆիականության տեսության և պրակտիկայի վերաբերյալ հանրալիականության և հանրալիների դիրքորոշման խնդրին անդրադարձել են բազմաթիվ հեղինակներ, ինչպես օրինակ Ի. Պ. Պետրուշևսկին, Վ. Վ. Նաումկինը, Գ. Մ. Կերիմովը, Ա. Կնիշը, Ի. Գոլցիերը, Ջ. Մակդիսին և այլք: Բալամագիտության մեջ այս հարցի շուրջ երկու հիմնական տեսություններ են ձևավորվել: Առաջինի հեղինակը Ի. Գոլցիերն է, որի տեսությունը հանգում է նրան, որ հանրալիական մագիաբն իր հիմնադրումից ի վեր (9-րդ դարի երկրորդ կես) և մասնավորապես՝ 10-11-րդ դարերում հանդես է եկել որպես սուֆիզմի անհաշտ հակառակորդ<sup>2</sup>:

Մյուս տեսության հեղինակը ամերիկացի արևելագետ Ջորջ Մակդիսին է, որը հրաժարվում է սուֆիզմը հակադրել հանրալիականությանը՝ պնդելով, որ հանրալի իրավագետները քննադատում էին ոչ թե սուֆիականությունն ընդհանուր առմամբ, այլ շեղումներն իրական սուֆիզմից<sup>3</sup>: Վերջինս մի շարք հանրալի հեղինակների, այդ թվում Իբն Ալիլին, Իբն Ջաուզին, Իբն Թայմիյային ներկայացնում է որպես սուֆիներ՝ հղում անելով այն փաստին, որ նրանց անունները հանդիպում են սուֆիական հաղորդողների շղթաներում: Համաձայն Մակդիսիի՝ այս երկու տեսությունները ոչ միայն չեն բացառում միմյանց, այլ նույն իմացաբանական և սոցիալական արմատներն ունեցող երևույթներ են՝ եթե հաշվի առնենք, որ ինչպես սուֆիական, այնպես էլ հանրալիական պրակտիկան ստեղծվել է Ղուրանի տեքստի խորը ուսումնասիրության և վերլուծության արդյունքում: Սուֆիները,

---

իրավունքի առաջնային աղբյուրներ են համարում Ղուրանը, Սուննան և մարգարեի զինակիցների իրավական կարգադրությունները: St. u. Laoust H., "Hanabila", The Encyclopedia of Islam, Vol. 2, Brill E. J., Leiden, 1986, p. 158-162.

<sup>2</sup> Кныш А. Д., "Ханбалитская критика суфизма" (по материалам «Талбис Иблис» Ибн ал-Джаузи»), Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения), 1983-1984, Часть 1, Москва, 1985, с 170.

<sup>3</sup> Makdisi G., "The Hanbali school and sufism", *Humaniora Isamica*, Vol. 2, 1974, p. 60-62.

ինչպես և հանբալիները «Ահլ ալ-Հադիս»<sup>4</sup> խմբից էին, ովքեր մուսուլմանական ավանդույթի տառին և ոգուն խստորեն հետևելու կողմնակիցներ են՝ ի տարբերություն ռացիոնալ մութագիլիների<sup>5</sup>:

Սուֆիականության տեսության և պրակտիկաների նկատմամբ հանբալիականության և հանբալի գիտնականների դիրքորոշման վերաբերյալ հարուստ հետազոտական նյութ է Իբն ալ-Ջաուզիի «Թալբիս Իբլիս» (Մատանայի խարդավանքները) աշխատությունը: Աբդ ալ-Ռահման իբն Ալի իբն Մուհամմադ աբու ալ-Ֆարաջ Իբն ալ-Ջաուզին սուննիական իսլամի հանբալիական դպրոցի հետևորդ էր, իրավագետ, պատմաբան, աստվածաբան և քարոզիչ, եղել է Բաղդադի հանբալիների առաջնորդը, վայելել ժամանակաշրջանի խալիֆների և վեզիրների հովանավորությունը, ուսուցչական գործունեություն է ծավալել՝ Բաղդադում ղեկավարելով երկու մադրասա: Այլախոհների դեմ պայքարի վերաբերյալ իր մտքերն Իբն ալ-Ջաուզին շարադրել է «Մատանայի խարդավանքները» աշխատության մեջ, որտեղ հեղինակը քննադատել է մուսուլմանական հասարակության գրեթե բոլոր շերտերի և կրոնաիրավական ուղղությունների՝ խարիջիների, բատինիների, մութագիլիների, կարմատների, իսմայիլիների, փիլիսոփաների և սատանայի այլ «գոհերի» պատկերացումները: Աշխատության մեծ մասը նվիրված է սուֆիների և նրանց պրակտիկայի հերքմանը, քանի որ հավանաբար Իբն ալ-Ջաուզին հենց սուֆիզմից էր զգում սուննիական իսլամի հիմնական վտանգը:

---

<sup>4</sup> Ահլ ալ-Հադիսը («Հադիսի հետևորդները»/ahl al-hadith) 8-րդ դարում իսլամում ձևավորված ուղղություն է, որի հետևորդները մերժում էին կրոնաիրավական հարցերում ցանկացած նորարարության կիրառում և հետևում էին միայն Ալլահի գրքին (Ղուրան) և Մարգարեի Սուննային: Նրանց հակադրվում էին «Կարծիքի հետևորդները» (ashab al-ray), ովքեր իրավական հարցերում հենվում էին սեփական կարծիքի և տրամաբանական դիտարկումների վրա: Մանրամասն տե՛ս՝ Ислам, Энциклопедический словарь, отв. ред. Прозоров С. М., Главная редакция восточной литературы, Москва, «Наука», 1991, с. 24-25.

<sup>5</sup> Makdisi G., նշվ. աշխ., էջ 62:

«Թալբիս Իբլիս»-ը՝ ունենալով մեծ շեշտադրում սուֆիականության քննադատության վրա, նաև բացառիկ և կարևոր աղբյուր է նրանց տեսության, սովորույթների և պրակտիկաների վերաբերյալ տեղեկատվության ստանալու համար: Հեղինակը սուֆիներին քննադատելիս հենվում է Ղուրանի դրույթների, Սուննայի, Սալաֆների (նախնիների) խոսքերի վրա: Առանձին հարցերի՝ մասնավորապես սուֆիական ծեսերի ժամանակ իրականացվող երգեցողության և պարի շուրջ դիտարկումներ անելիս հանդիպում են հղումներ սուննիական կրոնաիրավական դպրոցների հիմնադիրներին՝ Ահմադ իբն Հանբալին (մահ. 855թ.), Ալ-Շաֆիին (մահ. 820թ.), Աբու Հանիֆային (մահ. 767թ.) և Մալիք իբն Անասին (մահ. 795թ.): Մյուս մազհաբների գրքերը կամ դրանց հիմնադիրների խոսքերը մեջբերվում են միայն այն դեպքում, եթե դրանք չեն հակասում Ահմադ իբն Հանբալի մտքերին:

Սուֆիների նկատմամբ սատանայի խաբեությունները ներկայացնելու համար Իբն ալ-Ջաուզին կարևորում է այդ խմբի ծագման, դրա ճյուղերի և նրանց գործերի քննարկումը: «Մարգարեի ժամանակ մարդկանց կոչում էին հավատ ունեցող (mu'min) կամ իսլամ դավանող (muslim): Ավելի ուշ ասկետ (zāhid) և երկրպագող ('ābid) անունները սկսեցին կիրառվել աշխարհիկ կյանքից հրաժարվողների համար<sup>6</sup>: Հարկ է նշել, որ հեղինակը այս երկու խմբերի քննադատությանն անդրադառնում է աշխատության առանձին գլխում՝ այդպիսով չնույնացնելով գաիդներին և ասկետներին սուֆիների հետ:

Համաձայն «Թալբիսի»՝ «սուֆի» տերմինը սկսել է կիրառվել 8-րդ դարում, և ըստ այս անունն իրենց վերագրողների սուֆիզմ (tasawwuf) նշանակում է ինքնակատերալագործում (riyāda an-nafs), դիմադրություն բնությանը (mujaddada), ինչը ստիպում է զսպել արատները և պարտադրում այնպիսի առաքինություններ, ինչպիսիք են ասկետականությունը (zuhd), համբերությունը (ṣabr), անկեղծությունը (ikhāls),

---

<sup>6</sup> Ibn al-Jawzi, Talbīs Iblīs, Dar al-Qalam, Beirut, 1982, p. 157.

ճշմարտացիությունը (šidq) և այլ որակներ, որոնք արժանի են գովասանքի այս աշխարհում և այլ պարզևների հաջորդ կյանքում<sup>7</sup>:

Իբն ալ-Ջաուզին նշում է, որ առաջին սուֆիները հավատարիմ էին վերը նշվածին, սակայն ավելի ուշ սատանան խաբել է նրանց: Ամեն հարյուրամյակը մեկ մեծանում էր սատանայի ցանկությունը նրանց (սուֆիների) նկատմամբ գերիշխանության: Մատանան խաբել է նրանց այնքան, մինչև վերջնականապես ենթարկեցրել է իր խարդավանքներին:

Մատանայի՝ սուֆիների հանդեպ կիրառած խարդավանքների էությունն այն է, որ նա նրանց հեռացրել է գիտությունից և ներշնչել, որ պետք է ձգտել գործողությունների, այլ ոչ գիտելիքի: «Երբ նա մարեց նրանց համար գիտելիքի լույսը, նրանք ընկան մոլորության մեջ: Այս մարդկանց նպատակներն, իրապես, լավն էին, սակայն նրանք շեղվել են ճշմարիտ ուղուց»<sup>8</sup>:

Գիտելիքից և աշխարհիկ կյանքի բարիքներից հեռացման արդյունքում սուֆիները դիմեցին սովի (al-ju'), աղքատության (al-faqr), գայթակղության (al-waswās): Որոշ սուֆիներ ծայրահեղ սովի պատճառով տեսիլքներ էին ունենում: Նրանք պատկերացնում էին, թե տեսել են Ալլահին: Այս ամենը Իբն ալ-Ջաուզին դիտարկում է անհավատության և նորարության միջակայքում: Ապա սուֆի հեղինակները սուֆիականությունը ներկայացրին իբրև իսլամական մտքի առանձին դպրոց, տվեցին դրան որոշ տարբերակիչ հատկանիշներ, ինչպես կարկատված հագուստ կրելը, երաժշտություն լսելը, պարելը, ծափահարելը և այլն, ապա իրենց վերագրեցին բացարձակ մաքրություն (al-tahāra):

Համաձայն «Թալբիսի» հեղինակի՝ այս ամենի հետևանքով սուֆիների և ճշմարիտ գիտնականների միջև ճեղքը ավելի մեծացավ, այնքան, որ նրանք սուֆիզմը սկսեցին համար կատարյալ գիտելիք, ներքին գիտելիք (bāṭin), մինչդեռ շարիաթով տրված գիտելիքը

---

<sup>7</sup> Ibn al-Jawzi, նշվ. աշխ., էջ 157:

<sup>8</sup> Նույն տեղում, էջ 158-159:

դիտարկեցին որպես ակնհայտ (*dāhir*) գիտելիք: Իբն ալ-Ջաուզին նշում է, որ սատանան շարունակեց խաբել սուֆիներին, մինչև վերջիններս իրենց սուննան, հաղիսները և թաֆսիրներն ունեցան, որոնք համապատասխանում էին իրենց սկզբունքներին: «Հատկանշական է, որ նրանք ուշադիր էին, թե ինչ են ուտում, բայց ուշադիր չէին, թե ինչպես են մեկնաբանում Ղուրանը»<sup>9</sup>: Ղուրանի, ինչպես նաև Ալլահի, Ֆիկհի և Շարիաթի վերաբերյալ սուֆիների պնդումների հերքումը ևս մեկ անգամ փաստում է Իբն ալ-Ջաուզիի քննադատական վերաբերմունքը նրանց նկատմամբ:

Իբն ալ-Ջաուզին այս կերպ ներկայացնում է վաղ սուֆիների գաղափարախոսության աստիճանական փոփոխությունը, Ղուրանին հակասող դրոյթներով դրա համալրումը, վնասակար նորարարությունների կիրառումը՝ այդպիսով հանդես գալով սուֆիզմի՝ որպես իրեն վերագրվող առանձին ատրիբուտներ, հատուկ տերմինաբանություն, տեսություն և պրակտիկա ունեցող առանձին ուղղության դեմ: Իբն ալ-Ջաուզին քննադատում է նրանց գրեթե բոլոր գործողությունները, նրանց ապրելավայրերը, հարստությունից հրաժարումը, աղոթքում սուֆիների մտցրած փոփոխությունները, ծիսական ծայրահեղացված մաքրության անհրաժեշտությունը, պատառոտված բրդյա հագուստ կրելը, քիչ ուտելը և սառը ջուր չխմելը (որոշ դեպքերում մսից հրաժարվելը), երգելը, երաժշտություն լսելը, էքստազի մեջ հայտնվելը, ծիսական պարերը, ծափահարելը, ուրբաթօրյա աղոթքից հրաժարվելը և այլն: Համեմատության համար նշենք, որ մյուս ուղղությունների քննադատությունը սահմանափակվում է մեկ-երկու օրինակով, իսկ սուֆիզմին հատկացված է աշխատության գզալի հատվածը՝ գրեթե կեսը:

Սա էլ բացատրվում է այն հանգամանքով, որ 12-րդ դարում միստիցիզմը դարձել էր սուննիականության հիմնական մրցակիցներից մեկը, քանի որ այն գրավում էր շատ շարքային սուննիների, որոնցից ոմանք արդյունքում դուրս էին գալիս իրենց մազհաբների

---

<sup>9</sup> Ibn al-Jawzi, նշվ. աշխ., էջ 158-159:

աստվածաբանների ազդեցությունից: Մովորական սուննիների վրա մեծ տպավորություն էին գործում նաև սուֆիական ծիսակարգերը. հնոտիներ հագնելը, զիքքը, սաման, որոնք հաճախ ուղեկցվում էին սուննի իսլամում արգելված երգեցողությամբ և պարերով, շեյխի (ուսուցչի) պաշտամունքը սուֆիական եղբայրություններում, բարեգործական գործողությունները թաքցնելը՝ աշխարհիկ կյանքում փառքից խուսափելու համար և այլն:

Իբն ալ-Ջաուզիի հարձակումների առարկան նաև սուֆիական պրակտիկաներն են. սուֆիական սովորություններն ու ծեսերը նա հայտարարում է հերետիկոսական նորարարություններ (bid'a)<sup>10</sup>: Ուշ շրջանի սուֆիների մոտ Իբն ալ-Ջաուզիի պնդմամբ, այդ պրակտիկան հանգեցնում է շարիաթի հիմունքների լիարժեք անտեսման և ամենաթողության քարոզի: Շարիաթը՝ մուսուլմանական օրենքը, ըստ հանբալիական իրավագիտության, հավիտենական է, Ալլահից է տրված, հետևաբար բացարձակ, ճշմարիտ և հաստատագրված օրենք է, և դա չկատարելը նշանակում է մեղք գործել Ալլահի առաջ, ինչն արդեն պատժելի է:

Իբն ալ-Ջաուզիին առանձնակի քննադատության է արժանացնում նաև այն սուֆի հեղինակներին, որոնք իրենց աշխատություններում կամ կենսագրական երկերում չորս ուղղադավան խալիֆներին ներկայացնում են որպես միաստիկներ: Սա արվում էր սուֆիզմի հեղինակությունը մուսուլմանական համայնքի աչքում բարձրացնելու համար: Այդ մեթոդը կիրառել են նաև ուշ շրջանի սուֆի կենսագիրները, ուստի զարմանալի չէ, որ նրանց երկերում սուֆիզմի հակառակորդներ Իբն ալ-Ջաուզիին և Իբն Թայմիյան դարձել են նրանց հեղինակություններից<sup>11</sup>:

---

<sup>10</sup> Իբն ալ Ջաուզիին սահմանում է «բիդան» որպես մի պրակտիկա, որն ի սկզբանե չի կիրառվել, սակայն ավելի ուշ ներմուծվել է վնասակար նորարարության արդյունքում: Բիդան մեծ մասամբ հակասում է Շարիաթին, քանի որ դրանով ենթադրվում է, որ այն (Շարիաթը) թերի է և կարիք ունի լրացման կամ որոշ բաների պակասեցման:

<sup>11</sup> Кныш А., նշվ. աշխ., էջ 174:

Այսպիսով, Իբն ալ-Ջաուզիի «Թալբիս Իբլիս»-ի ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս նշել, որ սուֆիզմի հանբալիական քննադատությունն ունեւր ֆունդամենտալ բնույթ: Սա պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ սուֆիականությունն արդեն 12-րդ դարում դարձել էր սուննիականության համար մեծ մրցակից: Իբն ալ-Ջաուզիի մերժողական դիրքորոշումն իսլամում ցանկացած նորարարության հարցում բնականորեն պայմանավորված էր Աբբասյան իսալիֆայության անկման և իսալիֆայությունում մշտական մրցակցության մեջ տարբեր ուղղություններից միակն ու մաքուրը պահպանելու անհրաժեշտությամբ: Այդ ուղղությունը, համաձայն Իբն ալ-Ջաուզիի, պետք է լիներ հանբալիականությունը, քանի որ հանբալիները հանդես էին գալիս նորարարությունից իսլամի մաքրության պահպանության դիրքերից, մինչդեռ սուֆիները, ընդհակառակը, պնդում էին միստիցիզմի հավիտենական գոյությունն իսլամում:

**SHOUSHAN KYUREGHYAN**  
(YSU)

### **HANBALI SCHOOL ATTITUDE TO SUFISM IN THE CASE OF IBN AL-JAWZI'S "DEVIL'S DECEPTIONS"**

The main purpose of this paper is to review and analyze Hanbali School attitude towards Sufism and the Devil's deceptions in the relevance of Sufis according to 'Ibn al-Jawzī's "Talbīs Iblīs". Talbīs Iblīs is one of the major works of Hanbali polemic where the author vigorously defends the Sunnah against negative innovations. Most of the work is devoted to the denial of the Sufis and their practice.

The article attempts to summarize the development and the changes in Sufi theory and practices. Then it outlines that the Hanbali criticism of Sufism was of a fundamental nature and directed against the essence of Sufi teaching, not against some deviations from orthodox Isl



## ՍՈՒՍԱՆՆԱ ԱՐԱՍՅԱՆ (ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ)

### ՏԱՊԱՆԱԳԻՐ՝ ՊԱՐՍԱՄ ՎԱՐԴԱՊԵՏԻ

Հայ տեղագիր, ճանապարհորդ, պատմաբան Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Սմբատյանցն<sup>1</sup> (1833-1911) իր բացառիկ ներդրումն ունի հայ վիճակագրագիտության զարգացման գործում: Մեզ են հասել նրա երեք տպագիր և յոթ անտիպ ուսումնասիրությունները, որոնցում ներառված են 700 արձանագրություն: Դրանցից ավելի քան երեք հարյուրի քարեղեն ապացույցները մեզ չեն հասել, այդ առումով դրանք ունեն սկզբնաղբյուրային նշանակություն և կարևոր են ոչ միայն վիճակագրագիտության, այլև հայագիտության համար: Պատմագիտական, ժամանակագրական, բանասիրական արժեքավոր տեղեկություններ կան Մեսրոպ արք. Սմբատյանցի հատկապես անտիպ գործերում<sup>2</sup>:

Մեսրոպ Սմբատյանցը իր 60-ամյա հոգևոր գործունեության ընթացքում պատասխանատու մի շարք պաշտոններ է վարել Մայր Աթոռում: 1858 թ. նշանակվելով Մայր Աթոռի Վեհարանի տնտեսական մասի կառավարիչ՝ նա սկսում է ուսումնասիրել տեղի արխիվային թղթերը, որոնք «կարդացողների գլուխը կը՝ ցաւացնեն»<sup>3</sup>:

Այդ թղթերից Մ. Սմբատյանցն առանձնացրել է անհայտ հեղինակի «Պատմութիւն և տեսիլ Պարսամ վարդապետի, 1444-1557 թթ.» ձեռագիրը, որի էջերում հոգևորականը թողել է բանաստեղծություն՝

---

<sup>1</sup> Մեսրոպ Սմբատյանցի կենսագրությունը տե՛ս Ադամյան Ս., Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Սմբատյանցի վիճակագրագիտական գործունեությունը, Էջմիածին, 2007, ԺԱ, էջ 103-110:

<sup>2</sup> Հայաստանի ազգային արխիվ, ֆոնդ 429, Մեսրոպ Սմբատյանցի արխիվ, ցուցակ 1 (այսուհետ՝ ՀԱԱ), ֆոնդում կա 247 գործ, ևս 17 վավերագիր պահվում է Մատենադարանի պահոցներում: Մատենադարան, թղթապանակ 217:

<sup>3</sup> ՀԱԱ, գործ 92, թերթ 3 բ:

նվիրված վարդապետին<sup>4</sup>: 12 տողից բաղկացած բանաստեղծությունն ակրոստիքոս է՝ կազմված յուրաքանչյուր երկրորդ տողի սկզբնատառերով<sup>5</sup>:

Մեզնից քիչ առաջ՝ կար մի վարդապետ  
հասակը ծերունի և ինքը վարժապետ  
Երբեմն քարոզիչ՝ բազմիցս դպրապետ,  
Բարսամ անունով՝ հայտնի բանագետ:  
Մբ. Էջմիածնին՝ էր սա միաբան,  
ունէր գովանի՝ համբաւ բաւական:  
Ռաբունի էր սա՝ յայտնի գիտնական  
բանականության կեանքն էր համաձայն:  
Ո՛վ չէր ճանաչում Բարսամ ըոբունոյն,  
որ ճշմարտախօս էր և բանիբուն:  
Բաւական գրքեր գրեց նա գիտուն  
թողեց յիշատակ՝ և բարի անուն:

Բանաստեղծության մեջ Պարսամը բնութագրվում է որպէս գիտնական, ով հեղինակել է բազմաթիվ գրքեր՝ թողնելով վառ հիշատակ և բարի անուն միջնադարյան ուղղափառ եկեղեցու պատմության մեջ:

Ընդհանրապէս պատմագրության մեջ հիշատակվում է հետևյալ Պարսամ կրոնավորները<sup>6</sup>՝ Պարսամ Միայնակյաց, Պարսամ Ճզնավոր կամ Անապատական, Պարսամ Խոստովանող:

---

<sup>4</sup> ՀԱԱ, գործ 92, Անհայտ հեղինակի «Պատմութիւն և տեսիլ Պարսամ վարդապետի, 1443-1557 թթ.», թերթ 4:

<sup>5</sup> Ակրոստիքոսը (հուն. Akros – եզրային և stichos - տող) անտիկ պոեզիայից սկիզբ առնող բանաստեղծական ձև է, որի տողերի առաջին տառերը, վերևից ներքև կարդալիս, կազմում են որևէ բառ կամ արտահայտություն: Հաճախ սկզբնատառերից կազմվում է այն անձի անուն-ազգանունը, որին ձոնված է բանաստեղծությունը: Անցյալում ակրոստիքոսի ձևն օգտագործվել է գրաքննությունը շրջանցելու կամ երկի հեղինակի անունը թաքուն տարածելու համար: Կիրառվել է նաև չափածո հանելուկների մեջ, որի առաջին տառերից կազմվել է պատասխանը: Տե՛ս Ջրբաշյան Էդ., Մախչանյան Հ., Գրականագիտական բառարան, Երևան, 1980, էջ 11:

Պարսամ Միայնակյացի մասին տեղեկությունները սուղ են, հայտնի է, որ նա եղել է Բարսեղ Կեսարացու աշակերտը: Բարսեղ Կեսարացին (շուրջ 330 - 379) աստվածաբան էր, եկեղեցական գործիչ, համաքրիստոնեական սուրբ, ընդհանրական եկեղեցու նշանավոր հայրապետներից էր:

Պարսամ Ճգնավորը կամ Անապատականի մասին ևս պատմական տվյալներ չկան. հայտնի է, որ նա ապրել է Պաղեստինում, «ձաղկեալ ի գագա պաղեստինոյ յաւուրս յուստինիանոսի կայսեր»<sup>7</sup>:

Առավել հարուստ են պատմական փաստերը Պարսամ Խոստովանողի վերաբերյալ: Հայ առաքելական եկեղեցու տոնացույցում սուրբ Պարսամ հիշատակվում է Վարդավառից հետո չորրորդ կիրակի օրը<sup>8</sup>: Հայտնի է, որ Պարսամ կամ Բարսիմեոս Եղեսացին եպիսկոպոս էր հռոմեական Տրայանոս կայսեր օրոք (98-117 թթ.): Քրիստոնյա լինելու պատճառով նա ձերբակալվում է, սակայն մահապատժի օրը ազատության հրաման է տրվում բանտարկված քրիստոնյաներին, և եպիսկոպոսն ազատ է արձակվում: Կյանքի

---

<sup>6</sup> Չամչյանց Մ., Հայոց պատմություն (սկզբից մինչև 1784 թ.), հ. Բ, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1984, էջ 487-490:

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 488: Բյուզանդական Հուստինիանոս Ա-ն կայսրը (527-565) եղել է նշանավոր տիրակալներից:

<sup>8</sup> Հայոց սրբերի շարքում կան նաև քույր եկեղեցիների (ասորի, հույն) սրբեր, ինչպիսիք են Պարսամ եպիսկոպոսը, Հակոբ Մծբնեցին, Եփրեմ Ասորի խորին, Մարգիս Զինավորը և այլն: Ընդհանրապես, հայ ժողովուրդն իր պատմության ընթացքում քաղաքական, տնտեսական, մշակութային, կրոնական կապեր է ունեցել հարևան ժողովուրդների, այդ թվում ասորիների հետ: Ասորիները բնակվել են պատմական Հայաստանի հարավային սահմաններից մինչև Միջագետք, Պաղեստին: Ասորիները արամեական ցեղեր են, որոնք Մելիկյան պետության անկումից հետո (Ք.ա. 190 թ.) ստեղծեցին մանր իշխանություններ, որոնցից ամենամեծը Եղեսիայի թագավորությունն էր: Ասորերեն ամենավաղ գրավոր հուշարձանները Ք.ա. I դարից են, իսկ գրականության մեծ մասն ունեցել է կրոնական բովանդակություն: Մինչև հայոց այրուբենի ստեղծումը, հայոց եկեղեցու արարողությունները կատարվում էին ասորերեն ու հունարեն, դպրոցներում ևս դասավանդվում էին այդ լեզուները:

մնացած տարիները Պարսամ Ասորին «բարի վարքով ու առաքինությամբ ապրելով... խաղաղությամբ վերջացրեց իր կյանքը»<sup>9</sup>:

Հետաքրքիրն է այն փաստը, որ հայագետների կողմից նշված կրոնավորներին չի տրվել վկայի կամ սրբի բնորոշում, նրանք տեղ չեն գտել սրբերի վկայաբանություններում<sup>10</sup>: Նկատելի է, որ նշված կրոնավորները գործել են I-IV դդ., իսկ Մ. Սմբատյանցի կողմից հիշատակվող Բարսամ, Բորսիմ, Պարսամ վարդապետն ապրել և գործել է ուշ միջնադարում:

Մ. Սմբատյանցը մանրամասը հիշատակում է նաև վարդապետի տեսիլի մասին<sup>11</sup>, այդ մասին տեղեկություններ կան նաև ձեռագիր մատյաններում<sup>12</sup>:

Ընդհանրապես տեսիլը հայ բանահյուսության մեջ հանդես է գալիս XI-XV դդ.: Այն ունի կառուցվածք, ավարտուն սյուժե և սուր զարգացումներ<sup>13</sup>: Տեսիլը կարևոր պատմական աղբյուր է<sup>14</sup>, որի միջոցով ներկայացվում է բարոյախրատական գաղափարներ, ժողովրդական տարբեր պատկերացումներ, չար և բարու պայքարը և ունի մարգարեական ուղղվածություն: Տեսիլների նպատակն է եղել իրականացնել արմատական բարեփոխումներ եկեղեցու կյանքում,

---

<sup>9</sup> <http://surbzoravor.am/event/545>

<sup>10</sup> Նշվ. աշխ., էջ 42:

<sup>11</sup> ՀԱԱ, գործ 92, Անհայտ հեղինակի «Պատմություն և տեսիլ Պարսամ վարդապետի, 1443-1557 թթ.», 33 թերթ, գործ 93, Անհայտ հեղինակի «Պատմություն և տեսիլ Պարսամ վարդապետի, 1443-1557 թթ.», 24 թերթ:

<sup>12</sup> Մատենադարան, Ձեռագիր 84, Ժողովածու 1614 թ., Վարք Պարսամայ ճգնաւորի, գրիչ Զաքարիա Երզնկացի, Ձեռագիր 1533, Յայսմաւորք, Էջմիածին, 1725-1730, Ձեռագիր 1661, Ժողովածու 1594 թ., Վարք Պարսամայ, Թոխաթ, գրիչ Պետրոս արեղայ: Ձեռագիր 1952, Ժողովածու ԺԷ դար, Վարք Պարսամայ ճգնաւորին, Արղնւոյ վանք, գրիչ Ղազար: Ձեռագիր 2711, Ժողովածու, Վարագավանք, 1480 թ., Ձեռագիր 9622, Ժողովածու 1858թ., Վարք Պարսամայ, Երուսաղէմ, գրիչ՝ Յակոբոս Չիլինկերեան, և այլն:

<sup>13</sup> Տեր-Դավթյան Զ., XI-XV դդ. հայ վարքագրությունը, Երևան, ՀՄՄՀ հրատ., 1980, էջ 23:

<sup>14</sup>Նույն տեղում, էջ 156-168:

մարդկանց հաղորդել աստվածային կամքը, աստվածային ճշմարտությունները, որոնք կապ ունեն մարդկության պատմության անցյալի, ներկայի և ապագայի հետ<sup>15</sup>: Ստորև համառոտ ներկայացնենք Պարսամ վարդապետի տեսիլը:

1443 թ. սեպտեմբերին, Վարագա սուրբ Խաչի տոնին նվիրված Ս. Էջմիածնում պատարագը մատուցելու պատիվը տրված էր ազգությանը ասորի Պարսամ վարդապետին<sup>16</sup>, ով նույն օրն անհայտ պատճառներով անհետանում է Վաղարշապատից: Անցնում են տասնյակ տարիներ: Մի օր, դարձյալ Վարագա Սուրբ Խաչին նվիրված օրը, Ս. Էջմիածնում հայտնվում է նույն Պարսամ վարդապետը, ով միաբաններին պատմում է իր տեսիլի մասին: Պարզվում է, որ մի քաղցրախոս թռչնակի ետևից վարդապետը հասել է Մասիս լեռան ստորոտը: Այնտեղ թռչնակը խոսել է վարդապետի հետ, աստվածաբանական քարոզներ է արել, հորդորել է ապրել աստվածահաճո կյանքով և երբեք չթուլացնել հավատքը:

Ըստ Պարսամ վարդապետի՝ տեսիլը տևել է մեկ օր, սակայն երկրի վրա այդ ընթացքում անցել էին տասնյակ տարիներ: Մայր Աթոռի միաբանները վարդապետին հնարավորություն են տալիս հանգստանալու, սակայն, դժբախտաբար, ժամեր անց նա մահանում է:

---

<sup>15</sup> Քրիստոնյա Հայաստան, էջ 1004:

<sup>16</sup> Հայ և ասորի առաքելախիմն ուղղափառ քույր եկեղեցիներն ունեն միևնույն քրիստոնեաբանությունը, սրբազան ավանդությունը, ծիսական ժառանգությունը, ընդհանուր սրբերը, վկաները: Ուղղափառ ասորիներն միշտ էլ իրենց պաշտպանությունը գտել են հայոց եկեղեցու կողմից, հայոց կաթողիկոսները ձեռնադրել են ասորի եպիսկոպոսների: Ասորի եկեղեցու հայրերից մի քանիսը իրենց գործունեությամբ ու մատենագիտական վաստակով առնչվել են հայոց պատմության հետ և դասվել են հայ եկեղեցու սրբերի կարգը, ինչպիսիքն են Պարսամ եպիսկոպոսը, Հակոբ Մծբնեցին, Եփրեմ Ասորի խուրին և այլն, Քրիստոնյա Հայաստան, էջ 85-88:

Հայոց հայրապետ Բարսեղ Գ-ի կարգադրությամբ<sup>17</sup> Պարսամ վարդապետին ամփոփեցին Վաղարշապատ քաղաքի Ս. Գայանեի վանքին կից օտարականների համար նախատեսված գերեզմանատանը<sup>18</sup>: Նշենք, որ մատենագիտության մեջ ոչ մի տեղեկություն չի պահպանվել Ս. Գայանեի տարածքում օտարագրիների համար նախատեսված գերեզմանատան վերաբերյալ: Նրա գերեզմանի վրա հետագայում տեղադրել են տապանաքար, որն անհետացել է թուրք-պարսկական պատերազմների ընթացքում: Տապանաքարն ունեցել է չափածո արձանագրություն 12 տողից բաղկացած՝ հիշատակագրային բովանդակությամբ: Նմանատիպ վիմագրեր հանդիպում ենք սկսած XIII դարից<sup>19</sup>:

Այս գերեզման է պատմական դամբանական,  
Որ ամփոփել յինքեան զմարմին ճգնողական,  
Պարսամ անուն ճշմարտախօսէ ճիշտ վանական  
Հարիւրամեայ քնով անցած՝ մանկանց նման:  
Որոյ տեսիլն և պատմութիւն զարմացական,  
Թո՛ղ կարդացողք ուշադրութեամբ առնեն, կարդան,  
Յիշեն զհոգին՝ ինեղճ Պարսամի, ողորմի տան,  
Քնից հանգիստ հարիւր տարի և տասնական:  
Եփեսոսի մանկանց նման յարեաւ կենդան,  
Խօսեց, իրատեց՝ պատահողին շատ բաւական,  
Երկրորդ օրը՝ հանգեաւ առ ՏԸ ի յաւիտեան,

---

<sup>17</sup> Ստեփաննոս Ե Սալմատեցի կաթողիկոսն (1545-1567) ուներ այթոռակալներ (Միքայել Ա Սեբաստացի, Բարսեղ Գ, Գրիգոր), որոնց նպատակը Հայաստանի հոգևոր, քաղաքական, տնտեսական կյանքի ոտքի հանելն էր: Օրմանեան Մ., Ազգապատում, էջ 2620: Բարսեղ Գ-ն երրորդ այթոռակալն է, պաշտոնավարել է 1557-1567 թթ., Աճառյան Հր., Հայոց անձնանունների բառարան, հ. I, Երևան, 1942, էջ 492: Ստեփաննոս Սալմատեցու տկարության պատճառով կաթողիկոսական գործերը վարում էր Բարսեղ Գ-ն, Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 2622:

<sup>18</sup> ՀԱԱ, գործ 92, թերթ 29 Բ:

<sup>19</sup> Գրիգորյան Գր., Հայկական վիմագրություն, Երևան, 2000, էջ 58:

1443-1557 114 լրիւ տարի, այս է թւական<sup>20</sup>:

Մեր կողմից ուսումնասիրվել է Վաղարշապատի վիմագրական ժառանգության նոր և նորագույն շրջանի աշխատություններում առկա բոլոր վիմագրերը, սակայն այս վիմագիրը բացակայում է դրանց էջերից<sup>21</sup>: Փաստորեն, տապանագիրն ունի աղբյուրագիտական արժեք և մեր կողմից ներկայացվում է առաջին անգամ: Բացի այդ, այս տապանագիրը Ս. Գայանեի տարածքում պահպանված վաղագույնն է, քանի որ վիմական հիշատակագրություններն այստեղ սկսվում են XVII դարից: Հայտնի է, որ վանքը կառուցվել է 630 թ. Եզր կաթողիկոսի կողմից: Մինչև XVII դարը եկեղեցին եղել է կիսավեր և վերանորոգման չի ենթարկվել<sup>22</sup>: Փիլիպոս Աղբակեցի կաթողիկոսի օրոք (1632-1655թթ) հիմնովին վերակառուցվել է այն, իսկ 1688 թ. Եղիազար Ա. Այնթապցին (1681-1691) շարունակել է վանքի օժանդակ շինությունների կառուցումն ու բարեկարգումը, որի մասին հիշատակում են վիմագրերը:

Միջնադարում Պարսամ կրոնավորներին նվիրված եղել են սրբավայրեր. Ս. Բարսավմայի վանքը՝ Փոքր Հայքում (Կեսարիայից հարավ-արևելք)<sup>23</sup>, ուխտատեղի Մալաթիայի տարածքում, որտեղ

---

<sup>20</sup> ՀԱԱ, գործ 92, թերթ 29 բ:

<sup>21</sup> Վաղարշապատի վիմագրերը նորագույն շրջանում ուսումնասիրել է Արսեն Հարությունյանը, Հարությունյան Ա., Վաղարշապատ. Վանքները և վիմական արձանագրությունները, Ս. Էջմիածին, 2016, էջ 548: Քաղաքի վիմագրերի մի մասը հրատարկվել են XIX դարի տեղագրական ուսումնասիրություններում՝ Շահխաթունյանց Հովհ., Ա. արք. Մխիթարյան, Ալիշան Ղ., Էփրիկյան Ս., Կոստանյանց Կ., Հովսեփյան Գ., Օրբելի Հ. և այլոք, ինչպես նաև՝ մատենագիտության մեջ:

<sup>22</sup> Հարությունյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 295:

<sup>23</sup> Շինության թվականն անհայտ է, իսկ XIX դարում արդեն ավերակ էր, շրջապարիսպը հողի հետ հավասարվել էր, ՀՀՇՏԲ, հ. 1, Երևան, 1986, էջ 634:

բուժում են հիվանդներին<sup>24</sup>: Ելիզավետպոլի գավառում Ս. Բարսամի մատուռում եղել է երեք տապանաքար, որոնցից մեկն ունեցել է հիշատակագիր<sup>25</sup>: Խարբերդի տարածքում էլ եղել է ուղղափառ ստորինների սրբավայրը՝ Ս. Պասամէի վանքը, որի հողն օգտագործել են «ամենայն ցաւոց ի փառս Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ»<sup>26</sup>:

Այսպիսով՝

- քննության ենթակա Պարսամ վարդապետը եղել է ազգությամբ ասորի, մեծ հեղինակություն է եղել Մայր Աթոռում, քանի որ նրան էր վստահված պատարագ մատուցելու իրավունքը: Մա վկայում է ուշ միջնադարում հայ-ասորական եկեղեցական հարաբերությունների ամրապնդման մասին:
- Պարսամ վարդապետը ամփոփվել է Վաղարշապատում, որտեղ ուշ միջնադարում եղել է օտարազգիների համար նախատեսված գերեզմանատուն, որը, ցավոք, չի պահպանվել:
- Վիմագրագիտական առումով կարևոր է Պարսամ վարդապետի տապանագիրը, որն ամբողջացնում է Վաղարշապատի վիմագրերի ժողովածուն: Այն Ս. Գայանէ վանքի հարող տարածքից հայտնաբերված վաղագույն հիշատակությունն է:
- Պարսամ վարդապետի կյանքի և տեսիլի մանրամասները լրացրեց XV-XVI դդ. հայ միջնադարյան բանահյուսության էջերը:

---

<sup>24</sup> ՀՀՇՏԲ, հ. 4, Երևան, 1998, էջ 318, 1149 թ. Խարբերդի ամիրա Կարա Արսլանի հարձակման ժամանակ բնակչությունը պատսպարվել է Բարսավմայի վանքում, տե՛ս ՀՀՇՏԲ, հ. 1, Երևան, 1986, էջ 634:

<sup>25</sup> ՀՀՇՏԲ, հ. 1, Երևան, 1986, էջ 634:

<sup>26</sup> Մանանդեան Յ., Աճառեան Հր., Հայոց նոր վկաներ (1155-1843), Վաղարշապատ, 1903, էջ 117:



**SUSANNA ADAMYAN**  
**(IAE)**

**THE EPITAF OF PARSAM ARCHIMANDRITE**

The study of epigraphs enables to reveal a number of issues related to Armenology. The study of epigraphs has began in the Middle Ages, and the scientific researches have been started in the end of the XIX century. However, numerous epigraphs have been preserved in the ancient manuscripts, which are important for Armenian Studies.

Due to the rich archives historian clergyman M. Smbatyants, are revealed new epigraphs, one of which is the epitaph of Parsam Archimandrite. In this article we refer to the life and work of the Archimandrite, the contents of the epitaph, which stone proofs did not have evidence.

For this reason, the epitaph of Parsam has a primary importance in epigraphy. The archive has reached us through the manuscripts of the anonymous author, "The History and Vision of Parsam Archimandrite, 1444-1557", which was not preserved for unknown reasons, however we have its evidence due to Smbatyan's epigraphy.

Archimandrite Parsam was a clerk, a preacher, a scholar, a publisher, who authored many books, leaving a bright vivid memory and a high reputation. The archives and manuscripts provide information about him. There are also sanctuaries dedicated to the Archimandrite in the Armenian Highland and surrounding areas.

## ՎԱՀԵ ՀԱԿՈՒՅԱՆ

(ԵՊՀ)

### ՀԱՆԱՖԻԱԿԱՆ ՄԱԶՀԱԲԻ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՍՈՒՆՆԻԱԿԱՆ ԿՐՈՆԱ-ԻՐԱՎԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑՆԵՐԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ

Սույն հոդվածի հիմնական խնդիրն է պարզաբանել սուսնի կրոնա-իրավական դպրոցների միջև եղած հիմնական տարբերությունները՝ շեշտը դնելով հանաֆիական մազհաբի վրա: Հանաֆիական մազհաբի ընտրությունը պայմանավորված է նրանով, որ մեր օրերում հանաֆիները գերակշիռ դիրք են զբաղեցնում Սիրիայի, Հնդկաստանի և Չինաստանի մուսուլմանների շրջանում, և, մասնավորապես, մեր հարևան թուրք մուսուլման հավատացյալների շրջանում:

Մուսուլմանական իրավունքի ձևավորումն ու զարգացումը շարունակական գործընթաց էր: Այն սկսվել է 7-րդ դարում և շարունակվել մինչև 10-րդ դարը: Այս շրջանում ձևավորվեց մուսուլմանական իրավունքի տեսություն, որը ժամանակի ընթացքում ընդլայնեց իր մեթոդաբանական ու գործիքային զինանոցը, ու իրավական դրույթների դուրսբերման համար սկսեցին օգտագործվել մեթոդներ, որոնք տարբեր իրավագետների կողմից ստացան որոշակի բնորոշում: Արդեն 8-րդ դարում իսլամական իրավունքի՝ *ֆիկհի*<sup>1</sup> գիտնականները բաժանվեցին երկու մեծ խմբի. առաջացան մեկը մյուսին հակադիր երկու ուղղություններ: Դրանցից մեկը *սահլ ալ-հադիս*<sup>2</sup>՝ «հադիսի հետևորդներն» էին, երկրորդը՝ *սահաբ ալ-նայ*<sup>3</sup>՝ «կարծիքի հետևորդներն» էին, իսկ տարաձայնության հիմնական առարկան ֆիկհի

---

<sup>1</sup> Ֆիկհը (ֆզհ) թարգմանաբար նշանակում է «խորը ըմբռնում», իսկ «ֆիկհ» եզրույթը հայերեն մեկնաբանել կարելի է որպես «իսլամական օրենք», «իսլամական իրավունք» կամ մուսուլմանական ուսմունք վարքագծի կանոնների վերաբերյալ՝ այսինքն առավել լայն իմաստով մուսուլմանական իրավունք: Ֆիկհ բառացիորեն նշանակում է ճշգրիտ հասկացություն մտադրությունների էությունը ճիշտ ընկալելու համար:

հարցերի լուծման համար ռացիոնալ մեթոդների և սեփական կարծիքի կիրառումն էր<sup>2</sup>: Ահլ ալ-ռայի և ասհաբ ալ-հադիսի հետևորդների միջև անվերջ վեճերը և տարակարծությունները հանգեցրին կրոնա-իրավական դպրոցների՝ *մագհաբների* առաջացմանը<sup>3</sup>: Արդյունքում առաջացան շատ կրոնա-իրավական դպրոցներ և ուղղություններ, որոնցից ժամանակի ընթացքում միայն 4-ը դարձան հիմնական և ընդունվեցին սուննիական իսլամի կողմից և շարունակում են գոյություն ունենալ մինչ օրս. դրանք են՝ հանաֆիական, մալիքիական, շաֆիիական և հանբալիական մագհաբները: Այս 4 հիմնական սուննիական իրավական դպրոցների մեթոդաբանական տարբերությունը կայանում է իրավական նորմերի դուրսբերման համար կիրառվող գործիքների ընտրության մեջ: Վերոնշյալ 4 իրավական դպրոցներից իր հանդուրժողականությամբ, իրավական մեթոդների կիրառման ճկունությամբ առանձնանում է հանաֆիական մագհաբը: Հանաֆիական մագհաբի հետևորդները ահլ ալ-ռայի հետևորդներ են, ինչը նշանակում է, որ իրավական հարցերի լուծման համար առաջնորդվում էին ռացիոնալ մեթոդով: Հանաֆիականներն առաջինն էին, ովքեր սկսեցին օգտագործել համանմանության հիման վրա նորմի դուրսբերման մեթոդը՝ *կիյասը*<sup>4</sup>, և հիմք դրեցին *խթիհասնի*<sup>5</sup>

<sup>2</sup> «Հադիսի հետևորդները» (āhl al-ḥadīth) և «կարծիքի հետևորդներն» (āshāb al-rāy) իրավագետներ էին, ովքեր տարբեր կերպ էին վարվում իրավական հարցերը կարգավորելիս, ինչով էլ պայմանավորված էր նրանց բաժանումը:

<sup>3</sup> Մագհաբ (maghhab) բառն արբերներից թարգմանաբար նշանակում է ուղի, ուսմունք կամ դոկտրինա, որին պետք է հետևի մուսուլմանը:

<sup>4</sup> Կիյասը (qīās) համանմանության սկզբունքով արված դատողությունն է: Մեթոդի իրական էությունը կայանում է նրանում, որ նմանատիպ խնդիրների առաջացման դեպքում հայտնության մեջ տեղ գտած համանման դեպքի համանմանությամբ լուծում է տրվել հարցին:

<sup>5</sup> Իսթիհասն («istihāsān»)-նախընտրություն, որը հնարավորություն է տալիս հրաժարվել կիյասի մեթոդով ստացված փաստարկից կամ դրույթից, եթե տվյալ իրավիճակում համանմանության հիման վրա ստացված արդյունքը ձևով ճիշտ է, սակայն իրականում նպատակահարմար և ընդունելի չէ և այդ դեպքում ընդունվում է կիյասի հիման վրա ստացված փաստարկին

գործածմանը: Հանաֆիները մյուսներից տարբերվում էին նաև *օրֆի* կիրառմամբ<sup>6</sup>:

Դասական մուսուլմանական իրավական ուսմունքը հիմնված է ալ-Շաֆիի “Սքն al-fiqh”(«Ֆիկհի հիմքերը») տեսության վրա: “Սքն al-fiqh”-ը՝ որպես իրավական գիտություն իսլամում առաջացել է Աբդ ալ-Ռահման իբն Մահդիի<sup>7</sup> մահից առաջ 813-814 թվականներին: “Սքն al-fiqh”-ի կոնցեպցիայի համաձայն Ղուրանը և Սուրնան հանդիսանում են ֆիկհի գլխավոր աղբյուրները, քանի որ նրանք կամ անմիջականորեն պարունակում են վարքագծի հստակ կանոնները, կամ նախատեսում են ռացիոնալ միջոցներ՝ աստվածային հայտնությունից դրանք դուրս բերելու համար<sup>8</sup>: Հանաֆիական մազհաբի հիմնադիրը՝ Աբու Հանիֆան կամ Իմամ Ազամ ալ-Նուման իբն Սաբիթ ալ-Քուֆին է (699-767թթ.), ով ծնվել է Քուֆայում՝ մետաքսի առևտրով զբաղվող, պարսկական ծագում ունեցող ընտանիքում:

Աբու Հանիֆայի ուսմունքի, կանոնակարգումների պահպանման և տարածման գործում առավել մեծ դեր խաղացին նրա աշակերտներից երկուսը՝ Յակուբ իբն Իբրահիմ ալ-Անսարին (731-798), որը հայտնի է Աբու Յուսուֆ<sup>9</sup> անվամբ, և Մուհամմադ իբն ալ-Հասան ալ-Շեյբանին (754-811թթ.)<sup>10</sup>: Աբու Հանիֆայի մեթոդի առանձնահատ-

---

հակառակ վիաստարկ: Իսթիհասը կիրառվում է այն դեպքում, երբ կիյասը իջմայի կամ օրֆի (urf) հետ հակասություն է ունենում:

<sup>6</sup>Օրֆը (urf) մուսուլմանական համայնքում ավանդաբար տարածված կարծիքների կիրառումն է:

<sup>7</sup> Ծնվել է 135/742 թ., հադիսների գիտակ, մալիքիական մազհաբի ներկայացուցիչ, Իրաքի մալիքիական մազհաբի հիմնադիրներից մեկը:

<sup>8</sup>Weiss B., “Interpretation in Islamic Law, “The Theory of Ijtihād”, The American Journal of Comparative Law, Vol. 26, № 2, (Proceedings of an International Conference on Comparative Law, Salt Lake City, Utah. February 24-25, 1977), (Spring, 1978), p. 201.

<sup>9</sup> Հանաֆիական իրավական դպրոցի կարկառուն ներկայացուցիչներ, որոնք դասվում են դպրոցի հիմնադիր Աբու Հանիֆայից հետո և հայտնի են որպես վերջինիս երկու ուղեկիցներ (ṣāhibayn): Ṣāhib (صاحب) արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է ընկեր, ուղեկից:

<sup>10</sup> Abū Ḥanīfah, “The Quintessence of Islamic Law”, p. 14, <http://www.usislam.org/pdf/ImamHanifa.pdf>

կուրթունը կայանում էր նրանում, որ նա անձամբ էր կառուցում իր դատողությունները և իրավական կարգադրություններ՝ ֆեթվաներ էր արձակում՝ հիմնվելով նախ և առաջ Ղուրանի այաթների վրա, ապա մարգարեի Մուննայի և նրա զինակիցների հադիսների վրա:

Այսպիսով, եթե ընդհանրացնենք իրավական որոշումներ և կարգադրություններ արձակելու մեթոդը, ապա պետք է նշել, որ Աբու Հանիֆայի մեթոդը հիմնվում էր հետևյալ աղբյուրների վրա՝

I. Ղուրանը - Աստծո խոսքն է, այն բացարձակ ճշմարտություն է և համարվում է իսլամական իրավական համակարգի հիմքն ու առաջնային աղբյուրը:

II. Մուննան - Օրինակներ, խոսքեր, արտահայտություններ, ճառեր Մուհամմադ մարգարեի կյանքից, որոնք ծառայում են Ղուրանի այաթների մեկնաբանության համար<sup>11</sup>:

III. Մարգարեի զինակիցների խոսքերը - Այս աղբյուրը ևս Շարիաթի տարբեր ասպեկտների լուսաբանման գործիք է և կարևոր մեկնաբանական դեր ունի այնքանով, որ փոխանցողները՝ մարգարեի զինակիցները, եղել են մարգարեի կողքին և գիտեին այս կամ այն խնդրի լուծմանը տրվելիք պատասխանից բացի այդ խնդրի նախապատմությունն ու էությունը:

Կիյասը - դատողություն համանմանության միջոցով: Կիրառվել է այն դեպքում, երբ մարգարեի հայտնությունների մեջ տառացիորեն դեպքը չի համընկել և խնդրի ուղիղ լուծումը չի գտնվել: Մեթոդի իրական էությունը կայանում է նրանում, որ նմանատիպ խնդիրների առաջացման դեպքում հայտնության մեջ տեղ գտած համանման դեպքի համանմանությամբ լուծում է տրվել հարցին:

---

<sup>11</sup> Կարևոր է նշել, որ Աբու Հանիֆայի կողմից կիրառված հադիսները հետազայում Ալ-Բուխարիի կողմից համախմբվել և դասակարգվել են որպես սահիհ - ճիշտ (ṣaḥīḥ) հադիսներ, դրանք առանձնանում են իսնադի (isnād)՝ հադիսի փոխանցողների շղթայի ճշգրտությամբ, քանի որ Աբու Հանիֆան դրանք լսել է կամ անմիջապես Մուհամմադ մարգարեի հետևորդներից, կամ նրանց հետորդներից, Nadwi M. Abu, “Abu Hanifah: His Life, Legal Method and Legacy”, Oxford, Kube Publishing Ltd, 2010, p. 58.

IV. Իսլամի հասան - նախընտրություն, որը հնարավորություն է տալիս հրաժարվել կիյասի մեթոդով ստացված փաստարկից կամ դրույթից, եթե տվյալ իրավիճակում համանմանության հիման վրա ստացված արդյունքը ձևով ճիշտ է, սակայն իրականում նպատակահարմար և ընդունելի չէ և այդ դեպքում ընդունվում է կիյասի հիման վրա ստացված փաստարկին հակառակ փաստարկ: Իսլամի հասանը կիրառվում է այն դեպքում, երբ կիյասը իջմայի կամ օրֆի ('urf) հետ հակասություն է ունենում<sup>12</sup>:

V. Իջմա - Սա աստվածաբանների՝ մուջթահիդների կարծիքների միասնականությունը կամ նրանց միաձայն որոշումն է ինչպես անցալում, այնպես էլ տվյալ շրջանում տեղ գտած խնդրի լուծման վերաբերյալ:

VI. Ուրֆ կամ 'օրֆ - Տարածում ունեցող որևէ տիրապետող, ավանդական կարծիքի կիրառումն է որպես փաստարկ, երբ հայտնության մեջ ուղղակի փաստեր չեն գտնվում և հնարավոր չէ համանմանության կամ իսլամի հասանի կիրառումը: Այս պարագայում Աբու Հանիֆան ուսումնասիրում էր մարդկանց վերաբերմունքը այս կամ այն երևույթի նկատմամբ և հիմնվում էր մուսուլմանական ավանդույթի վրա<sup>13</sup>: Ուրֆը բաժանվում է երկու մասի՝ սահիհ (ṣaḥīḥ) և ֆասիդ (fāsīd): Սահիհ համարվում են այն ուրֆերը, որոնք չեն հակասում հայտնությանը և այն կարելի է կիրառել որպես փաստարկ, և համապատասխանաբար այն ուրֆերը, որ հակասում են հայտնությանը, կոչվում են ֆասիդ և կիրառելի չեն<sup>14</sup>: Այսպիսով, Աբու Հանիֆան առաջինն էր, ով սկսեց դասակարգել մուսուլմանական իրավունքը: Նրա մեթոդոլոգիան նաև հակասական կարծիքներ առաջ բերեց: Այն ռացիոնալ էր, որն էլ հակասությունների պատճառ դարձավ մուսուլմանական հասարակության մեջ:

---

<sup>12</sup> Ислам, Энциклопедический словарь, Москва, Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991, с. 318.

<sup>13</sup> Zahra M. Abu, "Imam Abu Hanifa: His life, Options and Fiqh", Maktabah Publications, 1945, p. 66.

<sup>14</sup> Петрушевский И. П., Ислам в Иране в VII-XV веках, Ленинград., 1966, с. 139.

Իր գաղափարներով մալիքիական մազհաբը ավելի պահպանողական էր: Վերջինիս հիմնադիրն էր Մալիք իբն Անաս ալ-Սահաբին: Մալիք իբն Անասը իրավական վճիռ կայացնելու համար առաջին հերթին հիմնվում էր Ղուրանի այաթների վրա, ապա Մուննայի՝ Մուհամմադի հադիսների վրա: Մալիք իբն Անասը ընդունում էր իջման և կիյասը, իսթիհասանի նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքը միանշանակ չէր, առավելապես չէր ընդունում<sup>15</sup>: Մալիքիականները օգտագործում էին իսթիսլահը<sup>16</sup>՝ շահի դուրս բերումը: Եթե որևէ խնդրի շուրջ հայտնությունում չկա հստակ լուծում, ապա պետք է կիրառել խնդրի ցանկալի այն լուծումը, որը բխում է մուսուլմանական համայնքի շահերից:

Մալիք իբն Անասի նշանավոր աշակերտներից ալ-Շաֆիին հիմք դրեց մյուս լայն տարածում ստացած շաֆիիական մազհաբին, որը հետագայում պիտի հակադրվեր հանաֆիական մազհաբի առաջ քաշած իսթիհասանի գաղափարին: Ալ-Շաֆիին նաև համարվում է առաջին իմամը, ով դասակարգել է ֆիկհի սկզբունքները մի ամբողջական աշխատության մեջ, որը կոչվում է “Al-risālah” (*«Ուղերձ»*): Բմամ Ալ-Շաֆիին իր “Al-risālah” «Ուղերձ» աշխատության մեջ առանձնացնում է ֆիկհի երեք հիմնական աղբյուրները՝ Ղուրանը, Մուննան և իջման, և հետո ի հավելումն այս երեքի ավելացնում է նաև կիյասը<sup>17</sup>: Ճանաչելով կիյասը՝ Ալ-Շաֆիին ժխտեց իսթիհասանը: Նա ասում էր, որ այս կամ այն հարցի դեպքում իսթիհասանի կիրառումը վկայում է այն մասին, որ այդ հարցի պարզաբանումը իր արտացոլումը չի գտել շարիաթում: Դրա հետ մեկտեղ ցանկացած դեպքերում անհրաժեշտ է հղում կատարել հայտնության դրույթներին, որոնք կարող են լինել ինչպես նասսերում (աստվածային հայտնություն), այնպես էլ

<sup>15</sup> Kamali M. H., Istihsan and the renewal of Islamic law, Islamic studies, 43:4, p. 569.

<sup>16</sup> Իսթիսլահը (istislāh) իրավական որոշում կայացանելն է, որը կրիսի մուսուլմանական համայնքի շահերից, Ислам: энциклопедический словарь, отв. ред. Прозоров С. М., Москва, ГРБЛ, 1991, с. 115.

<sup>17</sup> Masri A. M., “The Classical Conceptions of Treaty, Alliance And Neutrality In Sunni Islam”, Newcastle University Library, 1998, p. 52.

կառուցվեն համանմանության՝ կիյասի հիման վրա: Ալ-Շաֆիի կարծիքով եթե իսթիհասնը ճշմարիտ լիներ, ապա Մուհամմադը չէր սպասի հայտնությանը, այլ հարցերին կպատասխաներ այդ մեթոդի հիման վրա: Եվ, վերջապես, չկա ոչ մի տեսական կանոն, որի հիման վրա կիրառվում է իսթիհասնը: Դա տանում է մուջթահիդի<sup>18</sup> կողմից այնպիսի իրավական գրավոր դրույթների դուրս բերմանը, որոնք հիմնված են նրա սուբյեկտիվ նախապատվությունների վրա<sup>19</sup>:

Ի վերջո արաբա-մուսուլմանական աշխարհում մեծ տարածում գտած և առավել պահպանողական հայացքներով ու որոշումներով աչքի ընկնող մյուս մազհաբը հանրալիական մազհաբն է, որի հիմնադիրը Ահմադ իբն Մուհամմադ իբն Հանբալ ալ-Շեյբանինն է:

Հանբալիական մազհաբի հետևորդները ֆիկհի առաջնային աղբյուրներ էին համարում Ղուրանն ու Սուննան այն ժամանակ, երբ կան նասսեր (Աստվածային հայտնություն), չէր թույլատրվում հղում կատարել այլ աղբյուրների: Հաջորդիվ կարևորվում էին Մուհամմադի զինակիցների իրավական կարգադրությունները՝ ֆեթվաները: Եթե զինակիցների միջև խնդիրների շուրջ տարբեր կարծիքներ կային, ապա, ըստ Ահմադ իբն Հանբալի, պետք էր հղում կատարել դրանցից այն մեկին, որն ավելի մոտ է Ղուրանի և Սուննայի ուղիղ ցուցումներին<sup>20</sup>: Ահմադ իբն Հանբալը թույլատրելի էր համարում նաև թույլ և մուրսալ (mursal) հադիսների կիրառումը<sup>21</sup>: Այն դեպքում, եթե

---

<sup>18</sup> Մուջթահիդները (mujtahid) մուսուլման իրավագետներն են, ովքեր որակավորված են իրավական խնդիրները լուծելու ժամանակ տրամաբանական եզրահանգումներ՝ իջթիհադներ կատարելու, Ислам: энциклопедический словарь, с. 168.

<sup>19</sup> Петрушевский И. П., նշվ. աշխ., էջ 139:

<sup>20</sup> Masri A. M., նշվ. աշխ., էջ 54:

<sup>21</sup> Թույլ (daif դաի'ֆ) են համարվում այն հադիսները, որոնց մոտ բացակայում են սահիհ կամ հասան լինելու համար անհրաժեշտ մեկ կամ մի քանի պայմաններ: Հադիսը համարվում է թույլ, եթե այն փոխանցողը պակաս բարեխիղճ է իր թույլ հիշողության կամ փոխանցողների շղթայի ընդհատման պատճառով: Իսկ մուրսալ (mursal-չմիացված) էին կոչվում այն հադիսները, որոնց հաղորդողների շղթայի վերջնամասում բացակայում է Մուհամմադ



խնդիրը հնարավոր չէ լուծել առաջին չորս աղբյուրների միջոցով, Ահմադ իբն Հանբալի համաձայն այն թույլատրելի է լուծել արդեն լուծված խնդիրների համանմանությամբ՝ հենվելով հայտնության փաստարկների վրա: Ահմադ իբն Հանբալը կիրառել է նաև իսթիսլահի (istislāh) մեթոդը:

Չնայած մազհաբների միջև վերհանված և տեղ գտած տարբերություններին՝ նրանց համատեղ խաղաղ գոյակցությունը, նույնիսկ մեկ երկրի սահմաններում, թույլատրելի է: Այս չորս մազհաբներն էլ իրավահավասար են և պարտադրման ենթակա չեն:

**VAHE HAKOBYAN**  
**(YSU)**

**THE PECULIARITIES OF THE HANAFI MAZHAB IN THE  
CONTEXT OF SUNNI RELIGIOUS AND LEGAL SCHOOLS**

This article analyzes the main differences between Sunni religious and legal schools on the background of the Hanafi school. It discusses the process of formation and development of Islamic jurisprudence which began in the 7th century and continued until the 10th century. The article also considers the main religious and legal schools which are the Hanafi, the Maliki, the Shafii and the Hanbali Mazhabs. The aim of the article is to demonstrate the instruments for the extraction of legal provisions by Sunni religious and legal mazhabs.

---

մարզաբեի վկայակոչվող զինակիցի անունը: Այս կատեգորիայի հաղիսների նկատմամբ մուսուլման կրոնագետները ունեն հանդուրժողական վերաբերմունք, քանի որ դրանք պարունակում են կարևոր տեղեկություն իրենց գործունեության համար, Burton J., “The Introduction to the Hadith”, Edinburg University Press, 1994, p. 113.

## ՏԱԹԵՎԻԿ ՄԿՐՏՉՅԱՆ

(ԵՊՀ)

### «ՆԱՀՋ ԱԼ-ԲԱԼԱԴԱ»<sup>1</sup> ԺՈՂՈՎԱԾՈՒԻ ԱՍՈՒՑԹՆԵՐԻ ԵՎ ԻՄԱՍՏՈՒՆ ԽՈՍՔԵՐԻ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԱՅԻՆ ԵՎ ԲՈՎԱՆԴԱԿԱՅԻՆ ՈՐՈՇ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՔՆՆԱՐԿՈՒՄ

Նահջ ալ-բալադան ուղղահավատ չորրորդ խալիֆ և շիա իսլամի առաջին Իմամ Ալի իբն Աբի Տալիբի (մահ 661 թ.) խուտբաների՝ (241 քարոզ, ճառ, հրահանգներ), ուղերձ-նամակների (79) և ասույթների, իմաստուն խոսքերի (480) մի ընտրանի ժողովածու է<sup>2</sup>: Ալի իբն Աբի Տալիբին պատկանող նյութը բանավոր երկարատև փուլ է անցել (ավելի քան երեք դար) և ժողովրդական բանահյուսության մեջ հետագա մշակումների ընթացքում, որոշակի հավելումների և փոփոխությունների ենթարկվելով, հատվածաբար գրի է առնվել, իսկ արդեն 10-րդ դարում՝ միջնադարյան հայտնի գրականագետ, բաղդադյան միջավայրի հայտնի բանաստեղծ և շիա գրող ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին (970-1015/16 թթ.) այն հավաքագրում է մեկ աշխատության մեջ: Հավաքագրման մասին մանրամասն տեղեկություններ է պարունակում հենց ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կողմից գրված Նահջ ալ-բալադայի նախաբանը<sup>3</sup>, որում նա նշում է, որ «ճարտասանության և հոետորու-

---

<sup>1</sup> Արաբերենից nahǧ (*նահջ*) թարգմանաբար նշանակում է 1) ուղի, ճանապարհ, 2) մեթոդ, միջոց, 3) արվեստ, իսկ balāǧa (*բալադա*)՝ 1) հոետորություն, 2) ճարտասանություն, հոետորություն: Ժողովածուն ճարտասանության/հոետորության արվեստ/ուղի:

<sup>2</sup> Մեր ուսումնասիրության ընթացքում օգտվել ենք Նահջ ալ-բալադայի հետևյալ հրատարակությունից՝

نهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب عليه السلام/و هو ما اختاره الشريف الرضي. قم: أنصاريان، 2004، ص 653.

<sup>3</sup> Նահջ ալ-բալադայի ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի նախաբանի մասին առավել մանրամասն տես Մկրտչյան S., Nahǧ al-Balāǧa-ի հավաքագրման, վերնագրման, բովանդակության ընտրության և կառուցվածքային որոշ հարցերի պարզա-

թյան չափանիշներից ելնելով ընտրության արդյունքում հավաքագրել է (1009/1010 թ.) մեկ ամբողջական գրավոր հուշարձանում Ալի իբն Աբի Տալիբին պատկանող նյութից լավագույնները»: Նա նախաբանում գրում է, որ Ալի իբն Աբի Տալիբի խոսքերը երեք գլուխների է բաժանել ամբողջ նյութը հավաքագրելուց հետո՝ الخطب و الاوامر (քարոզներ և ճառեր), երկրորդ, (الرسائل و الكتب ուղերձներ և նամակներ), և երրորդ, الحكم المواعظ (իմաստուն խոսքեր, ասույթ-իմաստություններ)<sup>4</sup>:

Հոդվածում քննարկվում է ժողովածուի երրորդ բաժնի՝ ասույթների, իրատների, իմաստուն խոսքերի և իմաստնությունների կառուցվածքային և բովանդակային որոշ առանձնահատկություններ: Համեմատական վերլուծություն է արվում Աբու Ուսման ալ-Ջահիզի (776-868 թթ.) կողմից հավաքագրված իմամ Ալի իբն Աբի Տալիբի «Հարյուր խոսքի» (مائة كلمة / Mi'at Kalima)<sup>5</sup> և Նահջ ալ-բալադայի երրորդ բաժնում հավաքագրված ասույթների և իմաստնությունների միջև:

Նահջ ալ-բալադան երկու հիմնական առանձնահատկություն ունի, որը գրեթե բոլոր հեղինակներն ու ուսումնասիրողները նշում են. արձակ ժանրում գեղարվեստական հռետորության և ճարտասանության (*šasasħas* և *բալադա*) տեսանկյունից փայլուն մի նմուշ է, և մյուսը՝ նրա բովանդակային ընդգրկուն և բազմակողմանի բնույթն է:

Նահջ ալ-բալադան գիտական տեսանկյունից երկու հիմնական մոտեցմամբ է ուսումնասիրվում: Առաջինը, որպես Ալի իբն Աբի Տալիբի մտքեր ու տեսակետներ՝ խոսույթ, շիայական դավանաբա-

---

բանումը՝ ըստ հավաքագրող-հեղինակ ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի նախաբանի, Արևելագիտության հարցեր, հ. XI, Երևան, 2016, էջ 50-65:

<sup>4</sup> Št' u Nahj al-balagha, Mukaddima, Sharif al-Radi, p. 8-9.

<sup>5</sup> Այս աշխատությունն իր մեջ ներառում է Ալի իբն Աբի Տալիբին վերագրվող 100 իմաստուն խոսք/նախադասություն, ասացվածք, իրատ, որը հավաքագրվել է ալ-Ջահիզի կողմից: Այս աշխատության թարգմանությունը կատարել է Տահերա Քութբուդդինը, Al-Qudā'ī Al-Qāḍī, A Treasury of Virtues: Sayings, Sermons, and Teachings of 'Ali, with the One Hundred Proverbs attributed to al-Jahiz, (ed. and trans. Tahera Qutbuddin), New York and London: New York University Press, 2013.

նական ավանդույթ, որը արդիական է մինչ օրս մուսուլմանական համայնքի (մասնավորապես՝ շիա տասներկուականների) համար: Իսկ երկրորդը, հեղինակային ճշմարտացիությանն առնչվող կասկածներին և հարցերին ի պատասխան աղբյուրագիտական ուսումնասիրություններն են կազմում: Այսինքն առաջին մոտեցմամբ ուսումնասիրողները ելնում էին տեքստի բովանդակային վերլուծության միջոցով տվյալ ժամանակաշրջանի՝ թե՛ հեղինակի, և թե՛ հեղինակ-հավաքագրողի աշխարհընկալումից և չափանիշներից: Իսկ երկրորդ մոտեցմամբ, նրանք ելնում էին յուրաքանչյուր տեքստի հեղինակային պատկանելությունը և պատմական իրողությունների ճշմարտացիությունը ապացուցելու ելակետերից:

Մեր դիտանկյունից, սակայն, Նահջ ալ-բալադան ոչ միայն Ալի իբն Աբի Տալիբի ժամանակաշրջանի խոսույթի ու «աշխարհայացքի» արտահայտությունն է, այլև ինքնին պատմական աղբյուր է նախ և առաջ հեղինակի՝ Ալի իբն Աբի Տալիբի ժամանակաշրջանի իրադարձությունների և պատմական կերպարների տեսանկյունից, ինչպես նաև ֆոլկլորային մշակումների արդյունքում Ալի իբն Աբի Տալիբի, նրա ժամանակաշրջանի «աշխարհընկալման» մի յուրահատուկ «մեկնաբանություն», որը ներկայացվում է հավաքագրող հեղինակ ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կողմից: Նահջ ալ-բալադան այսօր Ղուրանից հետո երկրորդ «սուրբ գիրք» է համարվում շիայական՝ տասներկուական համայնքի համար:

Նահջ ալ-բալադան, փաստորեն, ոչ միայն հեղինակի՝ Ալի իբն Աբի Տալիբի ժամանակահատվածի, մասնավորապես շիայական աշխարհընկալման բովանդակության ներկայացումն է, այլև շիայական աշխարհընկալման սկզբնավորման և առաջին իմամ Ալի իբն Աբի Տալիբի տեքստի միջոցով նաև հավաքագրող-հեղինակի՝ ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի ժամանակահատվածում դրա կարևորության արտահայտությունն է:

Այս աշխատանքը և դրա ուսումնասիրությունը ենթադրում է բազմաշերտ հարցերի պատասխանների որոնում: Դրանցից են

տեքստի հեղինակության հարցերը՝ հեղինակ - հավաքագրող-հեղինակ - հավաքական հեղինակություն, բանավոր տեքստից (իսլամի սկզբնավորման փուլ) գրավոր տեքստի վերածման ընթացքը, շիայական կրոնադավանաբանական ուսմունքի ձևավորման գործընթացում գրի առնման ժամանակահատվածը<sup>6</sup>, որը շիայական ավանդույթի ներսում տեղի ունեցող կարևորագույն փոփոխությունների շրջան էր<sup>7</sup>:

Այս ամենը հաշվի առնելով, աղբյուրագիտական ուսումնասիրության համար նախ և առաջ անհրաժեշտ է ուսումնասիրել տվյալ նյութի բանավոր փոխանցման ավանդույթի առանձնահատկությունները: Հայտնի է, որ հին արաբական հասարակական գործունեությանը հատուկ էր կոլեկտիվ հիշողության մեջ նախորդ սերունդներից ժառանգած նախնիների իմաստության և փորձի մասին հստակ ու մանրակրկիտ ինֆորմացիայի պահպանումը և փոխանցումը, որն

---

<sup>6</sup> Աբբասյան խալիֆայության շրջանում Բուիների (945-1055 թթ.) գերիշխանության փուլում, որը գիտական գրականության մեջ հայտնի է որպես «շիա իսլամի դարաշրջան» և/կամ «իսլամական վերածննդի» նաև «իրանական ինտերմեցցոյի» դարաշրջան, շիա իսլամի գաղափարախոսական աշխատություններ ստեղծելու, իրենց նախնիների ժառանգությունը գրավոր դարձնելու և հետագա սերունդներին թողնելու ամենանպաստավոր ժամանակաշրջանն ու փուլն էր համարվում: Բուիների ժամանակաշրջանի մասին տես՝ Cahen C. and Pallet Ch., “Buyahids or Buyids”, Encycloaedia of Islam 2, Vol 1, p. 1350-1357, Mottahedeh R., Loyalty and Leadership in an early Islamic society, I.B. Tauris, 2001, Kraemer J. L., Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age, Paperbacks B., 1992, Donohue J. J., The Buyahid Dynasty in Iraq 334H./945 to 403H./1012, Shaping Institutions for the Future, Brill, 2003. Minorsky V., “The Iranian Intermezzo,” in Studies in Caucasian History, p. 110- 116.

<sup>7</sup> 874 թ. 12-րդ իմամ Մուհամմադ իբն ալ-Հասան ալ-Մահդիի թաքուցումից հետո՝ փոքր թաքուցման (*ալ-դայրա սս-սուղրա*) փուլից և հատկապես մեծ թաքուցման (*ալ-դայրա ալ-քուրրա*) շրջանում է սկսվում շիայական կրոնագիտական շրջանակներում սեփական կրոնաիրավական դպրոցի ներսում իմամների ավանդույթի կանոնիկացման գործընթացը: Քանի դեռ կենդանի էին համայնքի ղեկավար իմամները, շիայական համայնքի կողմից ամբողջությամբ չէր գիտակցվում շիայական ավանդույթի՝ խաբարների կանոնիկացման կարևորությունը:

Էլ հիմնվում էր բանավոր փոխանցման համակարգի վրա՝ հիմքում կրելով երկար տարիների ընթացքում մշակված ընտրության, պահպանման և տվյալ հնֆորմացիայի աղավաղման հնարավորությունների բացառումը (աբեռացիա) տվյալ համակարգի ներսում<sup>8</sup>: Աբեռացիայի սկզբունքը, ոչ թե խեղաթյուրման սկզբունք է, այլ տվյալ նյութի տեքստի-բովանադակության ձևափոխված փոխանցում՝ հեղինակի կողմից ընկալման, իմաստավորման արդյունքում: Աղբյուրագիտական տվյալ հարցադրումները և խնդիրները սերտորեն առնչվում են ժանրային կառուցվածքային խնդիրների հետ: Օրինակ, ինչու և ինչպես է ձևավորվում տվյալ ստեղծագործության ժանրային կառուցվածքը: Հետաքրքրական է, որ իմամ Ալի իբն Աբի Տալիբին պատկանող նյութը ժանրային առումով երեք ձևերով է փոխանցվում՝ քարոզների, նամակներ-ուղերձների և իմաստնությունների, իմաստուն կրճատ ստույթների, որոնք արաբամուսուլմանական գրական ավանդույթում զարգացման իրենց ուրույն հետագիծն ունեն:

Ժողովածուի երրորդ բաժնի՝ իմաստուն խոսքերի և ստույթների ուսումնասիրության համար ընտրվել է ֆոլկլորային տեքստի վերլուծության չափանիշները:

Ֆոլկլորային տեքստը համայնքի, էթնոսի, որևէ խմբի որպես մեկ ինքնություն ունեցող միավորի՝ էթնոկոնֆեսիոնալ, էսթետիկ, մենտալ, արժեհամակարգի և աշխարհայացքային ընկալումների ոչ ավարտուն անընդհատ զարգացող ու փոփոխվող մի տեքստ է<sup>9</sup>:

Ֆոլկլորային տեքստի իմաստավորումը և ուսումնասիրությունը կարելի է իրականացնել մի քանի տեսանկյունից, որոնցից յուրաքանչյուրը շատ կարևոր է տվյալ խմբի ինքնության այս կամ այն շրջանի աշխարհայացքային և արժեքային իրավիճակը հասկանալու

---

<sup>8</sup> Այս մասին մանրամասն տե՛ս Оганесян Д., К вопросу об истинности и «правдоподобности» поэтического высказывания, Арабская филология, вып. 3, сборник статей, посвященный 50-летию Института восточных языков, Москва, 2008, с. 209-210.

<sup>9</sup> Ֆոլկլորային տեքստի տեսակների մասին տե՛ս Пропп В. Я., Фольклор и действительность, Москва, Наука, 1976, с. 16-45.

համար: Ֆոլկլորային տեքստը կարելի է դիտարկել իր պատմամշակութային ծագումնաբանական տեսանկյունից, ժանրային և սեմանտիկ առանձնահատկություններով, ինչպես նաև արժեքանական տեսանկյունից: Ֆոլկլորային տեքստը պետք է ուսումնասիրել «սեմիոզիսի» շրջանակներում, որը դիտարկում է տեքստը ոչ միայն որպես մեկ անկախ ամբողջական միավոր, այլ այն դիտարկում է որպես մշակութային տարածության մեջ տարրալուծված մի երևույթ<sup>10</sup>: Ֆոլկլորային տեքստն ավանդույթի այս կամ այն կայուն տարրերի տվյալ տեքստի շրջանակներում ավարտուն համագումարն է, որի յուրաքանչյուր կատարում ունենում է տարբեր մոդելավորումներ:

Համառոտ ներկայացնենք, թե որոնք են ֆոլկլորային տեքստի միավորները՝ պարեմիաները: Դրանք բազմաշերտ, լեզվական և տրամաբանական միավորներ են, այս կամ այն մտքի արտահայտություններ, գեղարվեստական մինիատյուրաներ, իրականության այս կամ այն իրողության վառ և որոշակի ձևով արտահայտումներ<sup>11</sup>:

Պարեմիալոգիան բարդ կոնստրուկտների հետ գործ ունի, որոնք տարբեր հարթություններ ունեն. որպես լեզվական միավորներ՝ կայուն կառուցվածք, որպես տրամաբանական միավորներ՝ դրանք առնչվում են մտքի հետ, իսկ որպես գեղարվեստական միավորներ՝ իրականության/իրողության վառ կերպով մոդելավորումներ են<sup>12</sup>:

Տարբեր ժողովուրդների մոտ միևնույն մտքի տարբեր արտահայտությունների առկայությունը վկայում է այն մասին, որ յուրաքանչյուր տրամաբանական/ավարտուն մտքի բոլոր տրանսֆորմացիաները, մոդելները, տարբերակները կազմում են կյանքի և տեսական բոլոր ենթադրյալ հավանական իրավիճակներ: Այս կամ այն տարբերակները ցույց են տալիս տրամաբանական բովանդակության ինչպես նաև իրական կյանքի տարբեր երևույթների միջև փոխհա-

---

<sup>10</sup> Лотман Ю. М., Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история, Москва, 1996.

<sup>11</sup> Пермяков Г. Л., Основы структурной паремиологии, Москва, 1988, с. 13-14.

<sup>12</sup> Նույն տեղում:

րաբերությունների տարբերությունները: Ֆուլկլորի հիմքում ընկած է իմպրովիզացիան՝ ավանդույթի շրջանակում: Դրանով պայմանավորված՝ ասույթների միտումնավոր ձևափոխումները և բեկումները տվյալ տեքստի կայունությանը չեն հակասում, այլ ցույց են տալիս, որ բազային ասույթները (ինվարիանտ) յուրաքանչյուր լեզվակիր-հեղինակ կարող է ձևափոխել՝ նոր տարբերակներ ստեղծելով: Յուրաքանչյուր ասույթ ունի իր կերպարների հավաքակազմը՝ տեղային և ժամանակային իրողություններով և առանձնահատկություններով պայմանավորված:

Մշակութային կոդ-լեզուն աշխարհընկալում է, աշխարհայացք. լեզվակիր-հեղինակը պետք է կառուցի իր մտքի բովանդակությունն այդ աշխարհընկալման շրջանակում: Աշխարհայացքը և աշխարհընկալումը լեզվական ձևակերպումներ են ստանում իրենց հատուկ կերպարների, էտալոնների, արքետիպերի, միֆոլոգեմների, խորհրդանիշների և այլնի համակարգում:

Ասույթը իրավիճակների նշան է կամ տարբեր երևույթների միջև որոշակի փոխհարաբերություն: Հիմքային արտահայտությունից՝ *ինվարիանտից* տեղի է ունենում կոնստրուկցիայի փոփոխություններ՝ ձևավորելով *վարիանտներ*՝ տարբերակներ, իսկ իրավիճակների դասակարգումը հանգեցնում է *ինվերսիաների*՝ այսինքն միմյանցից կախվածության մեջ եղած անդամները պարզապես փոխում են իրենց տեղերը<sup>13</sup>:

Նաև չալ-բալադայի երրորդ մասի իմաստությունները և ասույթները բացի ֆուլկլորային տեքստ լինելուց նաև դարձվածաբանական միավորների համագումար են: Դարձվածաբանական միավորները հիմնականում ուղղված են դեպի սուբյեկտ, այսինքն դրանք ոչ միայն նպատակ ունեն նկարագրելու աշխարհը, այլև այն մեկնաբանելու, գնահատելու և սուբյեկտիվ մոտեցումներ ցուցաբերելու համար են: Դարձվածաբանական միավորների իմաստային նշանակությունը սերտորեն առնչվում է լեզվակրի ֆոնային գիտելիքներին,

---

<sup>13</sup> Пермяков Г. Л., նշվ. աշխ., էջ 22:



անհատի փորձառության, տվյալ լեզվով խոսող հանրության/համայնքի պատմամշակութային ավանդույթներին:

Դարձվածաբանական միավորները օբյեկտներին վերագրում են այնպիսի հատկանիշներ, որոնք ասոցացվում են աշխարհընկալման հետ, միևնույն ժամանակ ենթադրում են ամբողջական նկարագրողական իրավիճակ/տեքստ և գնահատում են այն: Իրենց սեմանտիկայով՝ իմաստային բեռնվածքով, դարձվածաբանական միավորներն ուղղված են մարդու և նրա գործունեության բնութագրմանը:

Ժանրային ձևափոխումները և զարգացումներն ընթանում են ներավանդութային ձևափոխումների համատեքստում, ժանրային կառուցվածքի հնարավոր ձևափոխումների կտրվածքով:

Հաշվի առնելով վերոգրյալը՝ Ալի իբն Աբի Տալիբի խոսքերը կարելի է դիտարկել տվյալ ժամանակաշրջանի մշակութային, քաղաքական, պատմական, կրոնական և սոցիալական իրադրությունների արժեքանական ներկայացում՝ տվյալ ժամանակաշրջանի ժանրային առանձնահատկությունների համատեքստում: Մակայն, լինելով բանավոր ավանդույթ, գրավոր ձևակերպումն ընթացել է այնպիսի գործընթացներին զուգահեռ, երբ Մուհամմադ մարգարեից հետո արաբականացումը և իսլամականացումը նոր մուսուլմաններին ապահովեց *իլմով*՝ աստվածային գիտելիքով, նոր արժեհամակարգով, մշակութային կոդով, իսկ նոր մուսուլմաններն էլ իրենց հերթին ներմուծեցին *ադաբը*՝ քաղաքակրթական նորմեր, երբ քաթիբների դասը իսլամի ընդունումից հետո սկսեց ձևափոխվող հասարակության նոր սերունդը դառնալ: Նրանք իրենց քաղաքակրթական հմտությունները, կառավարման դարավոր փորձը, ժառանգած հնագույն մշակութային ավանդույթները պահպանելով՝ դրանք ներմուծեցին նոր ձևավորվող արաբամուսուլմանական ժառանգության մեջ: Մեծ է նաև տվյալ ժամանակաշրջանում առկա մութագիլիականության<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Մութագիլիականությունը արաբ. *իթագալա*՝ անջատվել, առանձնանալ բայից է և ստացել է իր անվանումը այն ժամանակ, երբ մութագիլիականության հիմնադիր Վասիլ իբն Ատան (մահ. 748)՝ վիճելով մեղքի էության

դերը, որը կարծես հիմք դրեց «բանականության» և մուրուվայի<sup>15</sup> մարդկանց, *ալլ* և սուննա հակասություններին, և ընդհանուր առմամբ ամրապնդեց մութագիլիականության համար բանականությամբ առաջնորդվելու սկզբունքը հետագա աստվածաբանական բանավեճում՝ հակադրվելով *թակլիդին* (նախորդ սերունդների հեղինակություններին կուրորեն հետևելու սկզբունքին):

Բազմաթիվ հեղինակներ<sup>16</sup> անդրադարձել են Նահջ ալ-բալադային և փորձել են ցույց տալ տվյալ հավաքագրած նյութի Ալի իբն Աբի Տալիբին պատկանելու հարցը, բազմաթիվ պատմական աղբյուրներում հիշատակումների, պարզապես նախկինում գրի առնված նյութի հետ համեմատություններ անցկացնելու ճանապարհով:

Մինևսյն ավանդույթի շրջանակներում բովանդակության ձևափոխման սկզբունքի հարցը հնարավոր չէ քննարկել առանց հեղինակի հեղինակային զարգացման հարցերի, իսկ նյութի աբեռացիայի սկզբունքը հնարավոր չէ քննարկել առանց տվյալ հեղինակի կողմից

---

հարցի շուրջ, անջատվեց (մեկուսացավ) Հասան ալ-Բասրիի շուրջ հավաքված ալիմներից: Մութագիլիականությունը ձևավորվել է այն շրջանում, երբ ումման, որի հավատացյալների էթնիկական և ռասայական պատկանելությունը, մշակութային ժառանգությունը, քաղաքակրթական մակարդակը և միջավայրի ու կյանքի պայմանները սկզբունքորեն տարբերվում էին Մադինայի ումմայի հատկանիշներից, նոր իրավիճակին ադապտացվելու խնդիրները լուծելու համար պետք է նորովի գիտակցեր կրոնի և հավատի նկատմամբ առաջացող հարցերը: Մութագիլիականությունը առաջարկեց այս հարցերին պատասխանելու համար ռացիոնալիստական մոտեցումներ:

<sup>15</sup> Հովհաննիսյան Դ., «Իդեալական մարդու» փնտրտուքներում. Մուրուվվայի հայեցակարգի փոփոխությունները Ջահիլիայից մինչև ադաբի ձևավորում, Արևելագիտության հարցեր, հ. XI, Երևան, 2016, էջ 6-17:

<sup>16</sup> Նահջ ալ-բալադայի աղբյուրագիտական կարևորագույն աշխատություններից են՝ Abd al-Zahrā Husaynī al-Khatīb, *Masādir Nahj al-Balāghah wa Asāniduh*, Beirut, 1988 («Նահջ ալ-բալադայի աղբյուրները և նրա իսնադները») (Բեյրութ, 1988) և Kāshif al-Ghitā Madārik Nahj al-Balāghah Աբդ Ալլահ Նի'մայի «Մադարիք Նահջ ալ-բալադա» (Նահջ ալ-բալադայի փաստագրական աղբյուրները) (Բեյրութ, 1972) և այլ բազմաթիվ բազմահատոր մեկնաբանություններ:

այդ նյութի ընտրության և կառուցվածքային կազմը հաշվի չառնելու: Չէ՞ որ յուրաքանչյուր հեղինակ ունի տվյալ տեքստի իր ընկալումը, իմաստավորումը և մեկնաբանությունը: Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կողմից Նահջ ալ-բալադայում ասույթների հավաքագրումը և ալ-Ջահիզի կողմից ասույթների հավաքագրումը և դրանց տարբերությունները ցույց են տալիս յուրաքանչյուր հեղինակի կողմից տեքստի ընկալման, իրենց իմաստավորման և «սեփական» մեկնաբանության՝ մոտիվացիաների տարբերությունները:

Այժմ լեզվական կառուցվածքային առումով ներկայացնենք ֆոլկլորային տեքստի բաղադրիչները: Դրանք են՝

- Նախադասության մաս կազմող կառուցվածքային միավոր
- Նախադասություն
- Նախադասությունների շղթա
- Նախադասությունների միջին երկարության շղթա՝ սյուժե-

տային տեքստ

- Նախադասությունների երկար շղթա՝ հեքիաթներ, պատմական ավանդույթ

- Հարց ու պատասխան<sup>17</sup>

Վերոնշյալ տեսական դրույթներից ելնելով՝ հոդվածում ներկայացվում է *Նահջ ալ-բալադայի* և «Հարյուր խոսքի»՝ «Մի՛ այթ քալիմայի» կառուցվածքային առանձնահատկությունները, բովանդակային որոշ նկատառումներ և համընկնումները:

Նահջ ալ-բալադայում ասույթները՝ իմաստությունները, ներառում են հիմնականում լեզվական կառուցվածքային տեսակներից մի քանիսը՝ նախադասությունը, նախադասությունների շղթաները (մասնավորապես միջին երկարության շղթաներ)՝ որպես խրատական իմաստություններ, և հարց ու պատասխանը:

Ալ-Ջահիզի հավաքագրած «Հարյուր խոսքը/ասացվածքը» բացառապես մեկ նախադասությամբ արտահայտված ասույթներ են և հիմնականում արտահայտում են վարվեցողության, բարոյաէթիկական

---

<sup>17</sup> Пермяков Г. Л., նշվ. աշխ., էջ 34-35:

բնույթի խրատներ, որոնք նաև արժեքավոր նմուշներ են *աղաբի* տեսանկյունից: 8-րդ և 9-րդ դարերում *աղաբը* վերաբերում էր Աբբասյան դարաշրջանի ազնվականներին ու պալատական հասուկ էթիկետին, ինչպես նաև գրագրի՝ քաթիբի պարտավորություններն էին: Աղաբը նշանակում էր հասարակական և անհատական բարոյական առաքինությունների ամբողջություն՝ քաղաքավարություն, ազնվական ուսումնառություն, պատշաճ շարժում, նրբանկատություն, նրբագեղություն, ներողամտություն ընկերների հանդեպ, նուրբ ճաշակ, բազմագիտակություն և գրական ձիրք: Աղաբը ենթադրում էր աշխարհիկ մշակույթ՝ արտացոլելով արաբամուսուլմանական հասարակության համար ճիշտ ապրելակերպի ուղեցույց հանդիսացող բարոյական նորմերը, կրթված լինելու սկզբունքները և սոցիալական վարքագիծը, ինչպես նաև այն արժեքները, որոնց վրա պետք է հիմնվի մարդկանց միջև հարաբերությունների մոդելը<sup>18</sup>: Աղաբի տարբեր տեսակների առաջացման իրական նպատակը համարվում էր «մուսուլմանի կրոնական պահվածքի, նրա բարոյականության և կուլտուրայի կանոնների սահմանում»<sup>19</sup>: Իսկ ալ-Ջահիզը (775-868 թթ.) համարում էր, որ «Աղաբը հանդիսանում էր բարոյական դաստիարակություն կամ էլ ավանդույթի փոխանցում», իսկ «*Մուսլլիմը*՝ աստվածաբան գիտնականը սերում է *հլմ*՝ կրոնական գիտելիք բառից, իսկ կրթողի/դաստիարակողի՝ *մուաղաբի* իմաստը աղաբից է», համարելով, որ «կրոնական գիտությունը «բունն» է, հիմքը, իսկ աղաբը «ճյուղն» է, վերնաշենքը»<sup>20</sup>:

<sup>18</sup> Լապիդուսը նաև գտնում էր, որ աղաբն իսլամի ծագումից հետո ձեռք է բերում նաև անքակտելի մաս կազմող հոգևոր-կրոնական կողմը: Նա գրում է, որ «իր առավել լայն կրոնական իմաստով՝ աղաբը մուսուլմանական գաղափարների համակարգի մի մասն է, փոխհարաբերվող հայեցակարգերի լրակազմի մի մաս, որ կազմում է իսլամական հավատի բառապաշարը և ստեղծում է մարդու մուսուլմանական մարդաբանությունը», Lapidus I., նշվ. աշխ., էջ. 38-40:

<sup>19</sup> Пелла Ш., Вариации на тему адаба, в кн. Арабская средневековая культура и литература, Москва, 1978, с. 61.

<sup>20</sup> Նույն տեղում, էջ 64, al-Mawrad 7/4, Baghdad, 1978, p. 152.

Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ հետազոտողները համարում են, որ ադաբի գրականությունը ծագել է բանավոր ավանդույթին փոխարինելու եկած ադաբի հիմքը կազմող վարվելակերպի կանոնների, ավանդական նորմերի և խրատների գրավոր արձանագրման գործընթացին զուգահեռ, նմանապես, գրավոր խոսքի առաջացմամբ և զարգացմամբ ֆոլկլորի տեսակները նույնպես զարգանում էին զուգահեռաբար և ազդում ու ազդեցության էին ենթարկվում գրավոր խոսքից:

Այս ամենի համատեքստում հետաքրքրական է, որ արաբ գրող, ադաբի գրականության ամենաակնառու ներկայացուցիչներից և իսլամի մութագիլիական ռացիոնալիստական ուղղության հետևորդ Աբու Ուսման Ամր իբն Բահր ալ-Ջահիզին (767-868) է վերագրվում Ալի իբն Աբի Տալիբի 100 իմաստությունների հավաքագրումը: Ալ-Ջահիզը ծառայում էր Աբբասյանների արքունիքում և հայտնի էր որպես իր ժամանակի ամենակրթված, ամենագիտակ մարդկանցից մեկը, իր ստեղծագործական կյանքում աչքի էր ընկնում բազմակողմանիությամբ, գիտելիքների մեծ պաշարով և լայնախոհությամբ:

Ըստ ավանդույթի՝ կրոնագետ և գրականագետ, Աբու Նասր Մուհամմադ իբն Մուլեյման իբն Մուհամմադը փոխանցել է մեզ, որ կրոնագետ Աբդ ալ-Ուսհիդ իբն Ահմադ ալ-Քիրմանին ասել է իրեն, որ Աբու Բաքր Հիբաթ Ալլահ ալ-Ալլաֆը, որը դատավոր էր Շիրազում, ասել է իրեն, որ Աբու Բաքր Մուհամմադ իբն Ալ-Հասան ալ-Դուրայդը ասել է իրեն, որ Աբու ալ-Ֆադլ Ահմադ իբն Աբի Տահիրը, որը Ուսման ալ-Ջահիզի ընկերն էր, ասել է հետևյալը՝

«Տարիներ շարունակ ալ-Ջահիզը մեզ ասում էր, որ հավատացյալների էմիր Ալի իբն Աբի Տալիբը հարյուր ասացվածք է ասել, որոնցից յուրաքանչյուրն ավելին արժե քան արաբների ստեղծած հազար ասացվածքը: Ես խնդրել եմ նրան մի քանի անգամ հավաքել և թելադրել դրանք ինձ: Նա խոստացել էր դա անել, բայց կարծես միտումնավոր մոռացության էր մատնում, սակայն, նրա կյանքի վերջին օրերից մի օր նա իր նախկին ձեռագիր գործերն է առաջ բերում, հավաքում է

դրանցից այդ խոսքերը, դուրս է գրում իր ձեռքով և դրանք տալիս ինձ»<sup>21</sup>:

Այժմ վերլուծենք ալ-Ջահիզին վերագրվող հարյուր ասացվածքների որոշ կառուցվածքային և իմաստային բեռնվածքները:

Ինչպես արդեն նշվել է, դրանք բացառապես մեկ նախադասությամբ արտահայտված իմաստություններ են՝ հաստատական, բացասական, ժխտական, անվանական ժխտական նախադասություններ: Եթե կառուցվածքային առումով փորձենք առանձնացնել ապա մեծամասնությունը՝ մոտ կեսը, կազմում են պարզ հաստատական նախադասությունները:

Քսանմեկ ասույթ (13-32, 68) կազմված են անվանական նախադասության հետևյալ կառույցով՝ (*Հա... մին*):

Տասնմեկ նախադասություն՝ (6, 7, 45, 50, 57, 59, 64, 75, 88, 90, 93) սկսվում են արաբերեն ով (*ման*) բառով, ինչը նշանակում է, որ երրորդ դեմքով են և կրկին վերաբերում են մարդուն և նրա գործունեությանը:

Յոթ ասույթ (44, 80-84, 87) սկսվում է ածականի գերադրական աստիճանով և արտահայտում է որոշակի երևույթի կամ գործողության ամենան լինելու հանգամանքը:

Վեց նախադասություն (38, 76, 77, 89, 94, 95) սկսվում են արաբերեն *իզա* (եթե) արտահայտությամբ՝ կրկին արտահայտելով այս կամ այն երևույթի վերաբերյալ դատողություններ:

Հինգ նախադասություն էլ սկսվում է արաբերեն *մուքբա* (հաճախ, բազմաթիվ անգամ, հնարավոր է) արտահայտությամբ:

Հաստատական նախադասություններից որոշներն էլ սկսվում են *մարդիկ* բառով, որը կրկին ու կրկին ցույց է տալիս, որ իմաստային առումով բեռնվածքը հիմնականում պտտվում է մարդու, նրա որակների, հատկանիշների, գործողությունների շուրջ:

---

<sup>21</sup> Al-Qudā'ī Al-Qādī, A Treasury of Virtues: Sayings, Sermons, and Teachings of 'Ali, with the One Hundred Proverbs attributed to al-Jahiz, (ed. and trans. Tahera Qutbuddin), New York and London, New York University Press, 2013, p. 220-221.

Հետաքրքրական է, որ նշված բոլոր օրինակներից էլ, (թեև ալ-Ջահիզի հավաքագրածներից ոչ բոլորը) առկա են Նահջ ալ-Բալադայում և՛ նույնությամբ, և՛ նույնական կառույցների կիրառմամբ բովանդակային նմանօրինակներ են: Սակայն ինչպես նշեցինք, ի տարբերություն ալ-Ջահիզի «Հարյուր խոսքի», Նահջ ալ-բալադայի խրատների և ասույթների/իմաստությունների բաժինը քանակային առումով գերազանցում է: Դրանք 480 են, հետևաբար բովանդակային առումով էլ բազմաբովանդակ են և կառուցվածքային տարբեր ձևերով արտահայտված՝ մեկ նախադասությունից մինչև մեկ կամ երկու էջ:

Ստորև աղյուսակով ներկայացվում է ալ-Ջահիզի հարյուր իմաստությունների համընկնումները՝ նույնությամբ կամ որոշակի տարբերություններով Նահջ ալ-բալադայի իմաստությունների հետ:

Նահջ ալ-բալադաս (ալ-Շարիֆ ալ-Ռադի)	Հարյուր իմաստություններ (ալ-Ջահիզ)
11	95
13	94
19	93
26	96
40	99-100
41	91, 92
45	84, 86
63	39
71	38
80 (երկար տարբերակ)	61 (կարճ)
81	5
113 (շատ երկար է)	84 (փոփոխված), 83, 26
148	7
149	4 (մի փոքր հատված)
214	90 (այլ կառուցվածք ունի)
226	85
246	86
336	43
371	27, 28, 29, 62

Այստեղ կարևոր մի հանգամանք կարելի է դիտարկել. ալ-Ջահիզի կողմից հավաքագրված կամ նրան վերագրվող հավաքածուի և Նահջ ալ-բալադայում հավաքագրված իմաստնությունների համընկնումները վկայում են բանավոր ավանդությունում դրանց տարածվածության և ընդգրկունության մասին, իսկ գրի առնելու նպատակահարմարությունն արդեն՝ ըստ հեղինակի ընտրության չափանիշների: Կան նաև այլ աղբյուրներ, որոնցում այս նույն ասացվածքները կամ նմանատիպ ասացվածքները համարվում են Ալի իբն Աբի Տալիբի կողմից արտասանված բովանդակություն<sup>22</sup>:

Ինչպես նաև կարևոր է ևս մեկ անգամ շեշտադրել, որ դարերի ընթացքում այս կամ այն «տեքստը» որպես Ալի իբն Աբի Տալիբին պատկանող նյութ է տարածվել հետագա սերունդների համար, ապա այն արդեն որպես բովանդակություն է կարևորվել ընթերցողների շրջանում և հատկապես շիայական տասներկուական համայնքի համար: Նրանք Նահջ ալ-բալադան համարում են Ղուրանից հետո երկրորդ «սուրբ գիրք»: Իսկ իմամականության համատեքստում այն ներքին՝ *բասիին* իմաստների մեկնությունն է հավատացյալների համար, որի իրավունքն ունեին միայն Ալին և նրա ընտանիքի անդամները՝ *Սիլ ալ-բեյթը*:

Թերևս այստեղ կարելի է մեջբերել հայտնի մութագիլի Նահջ ալ-բալադայի կարևորագույն և հսկայածավալ մեկնաբանության հեղինակ Իբն Աբի ալ-Հադիդի (մահ. 1258թ.) «Շարհ Նահջ ալ-բալադա» աշխատությունից հետևյալ խոսքերը՝ «Իմամի խոսքերն արարչի խոսքերից ցածր են, բայց բարձր բոլոր արարվածներից»<sup>23</sup>: Շիայական կրոնափիլիսոփայական դավանաբանության հիմքում ընկած այս

---

<sup>22</sup>Al-Qudā'ī Al-Qāḍī, նշվ. աշխ.: Հետագայում կարևոր է նաև ուսումնասիրել Ալի իբն Աբի Տալիբին պատկանող նյութի համընկնումները ալ-Քուդայիի և ալ-Ռադիի հավաքագրած աշխատություններում:

<sup>23</sup> Ibn Abī al-Ḥadīd, Sharḥ Nahj al-Balāgha, Vol. 1, Cairo (1959-1964), p. 24. Այս միտքը կարելի է հանդիպել ավելի ուշ շրջանի գրեթե բոլոր մեկնաբանների և հետազոտողների աշխատանքներում:



միտքը ցույց է տալիս, որ իմամների խոսքերը և իմամությունը Մուհամմադ մարգարեի միջոցով Ալլահից ստացված ուղերձներից՝ Ղուրանից՝ Ալլահի ուղղորդած ճանապարհից հետո երկրորդ «հեղինակավոր խոսքը և ճանապարհն» է:

Այսպիսով, Նահջ ալ-բալադայի ասույթների և ալ-Ջահիզի կողմից հավաքագրված «Հարյուր խոսքի» համեմատությունը ցույց տվեց, որ ասույթները, որոնք Ալի իբն Աբի Տալիբին են վերագրվում՝ հանդիսանալով ինվարիանտներ՝ տարբեր իրավիճակներում և տարբեր հեղինակների կողմից վարիանտների և ինվերսիաների են վերածվում և արդեն տվյալ կերպ ամրագրվում են տարբեր չափանիշներով և նպատակներով հավաքագրված ամբողջական ժողովածուներում:

**TATEVIK MKRTCHYAN**  
(YSU)

**THE EXAMINATION OF THE CONTENT AND  
COMPOSITION OF THE SAYINGS AND VIRTUES OF IMAM  
ALI IBN ABI TALIB IN NAḤĠ AL-BALĀĠĀ**

Nahğ al-Balāğa (lit. Way/Path/Peak of Eloquence) is a “collection of fragments of sermons and speeches, letters, homiles and maxims” attributed to the first Ithna‘ashari Imām and the fourth al-Ḥulafā’ al-Rāšidūn, Amīr al-Mū‘minīn, ‘Ali ibn Abī Tālib, (600-661) compiled by Al-Šarīf al-Raḡī (970-1015/1016) one of the prominent scholars and poets of the Būyid period (945- 1055).

In this article we examine and discuss some issues of structural and contextual peculiarities of ‘Ali ibn Abī Tālib’s homiles and maxims in Nahğ al-Balāğa. Moreover, the comparative analyses of One Hundred Proverbs (Mi’at kalimah) of ‘Alī attributed to the compilation of al-Jāhīz (d. 255/869) and homiles of Nahğ al-Balāğa reveal interesting coincidences between these two compilations.

**ԱՆԺԵԼԱ ԵՐԻՑՅԱՆ**  
(ԵՊՀ)

**ՀԱՅ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐԶՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ ՄԱԿԱՎ ՀԱՆԴԻՊՈՂ  
ԹԱՂՈՒՄԸ ՆԵՐԿԱՅԱՑՆՈՂ ՈՐՈՇ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՆԵՐ  
(17-ՐԴ ԴԱՐ)**

Հայ միջնադարյան մանրանկարչության մեջ, ոչ կանոնական պատկերները եզակի են համարվում, որոնք բավականին հետաքրքրական և ուշադրության արժանի ստեղծագործություններ են: Դրանք նկարչի ստեղծագործական մտահղացման բացառիկ օրինակներն են, որոնց մեկնաբանումը հնարավորություն է տալիս բացահայտել պատկերի աստվածաշնչյան նշանակությունը: 17-րդ դարի մեզ հանդիպած մանրանկարները կապված են նկարչի պատկերացումների և նախասիրությունների հետ, որոնք աստվածաշնչյան մեկնաբանություններով ամբողջական չեն մեկնաբանվում, այդ իսկ պատճառով, անհրաժեշտ է նրանց դիտարկել նաև աշխարհիկ պատկերացումների և գաղափարների տեսանկյունից:

Բացառիկ է համարվում Թադման ծեսում առկա Քահանայաթաղի պատկերագրուման օրինակները: Տեսարանի առաջին օրինակները տեսնում ենք «Մաշտոց» ծիսարաններում: 17-րդ դարի լավագույն օրինակ է Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 953 «Մաշտոցը», որը գրվել է Մպահանում, գրիչները համարվում են Ադամայր, Խաչատուրը և Յոհան քահանա Տաթևացին, ծաղկողը Հայրապետն է, իսկ ստացող՝ Խոջասարը և Ջաքարիա վրդ. Յովհաննավանեցին<sup>1</sup>: «Մաշտոց»-ում առկա կանոններից և ծիսական արարողու-

<sup>1</sup> Տեր-Վարդանեան Գ., Մայր Մաշտոց, Ժ դար, հ. Ա, գիրք Ա., Սբ. Էջմիածին, 2012, էջ 866; Մայր ցուցակ Հայերեն ձեռագրաց, Մաշտոցի անունան Մատենադարանի, հ. Գ, Երեւան, 2007, էջ 1403:

յուններից բացի, հանդիպում ենք «Քահանայաթաղ» մանրանկարին (Նկար 1):

Մանրանկարը պատկերված է էջով մեկ: Ծաղկողը բաժանել է երեք գոտիների: Վերևում տեղի է ունենում ծիսակարգը, որի կենտրոնում՝ նաժի վրա լուսապսակով պատկերված է հանգուցյալ քահանան: Իսկ նրա կողքին արարողությունը կատարող քահանան՝ սաղմոսները ձեռքին, կանգնած է կենտրոնում: Նրա երկու կողմերում սարկավագներն են, ովքեր ձեռքերում պահել են ճրագները: Նրանց ետևում՝ հեռանկարային խորքի միջոցով պատկերված է տղամարդկանց խումբը: Իսկ հանգուցյալի նաժից ներքև պատկերված են երկու հոգևորականներ՝ ձեռքերում կանթեղներ բռնած: Առաջին պլանում տեսնում ենք քահի և թիի պատկերը: Այս բոլոր դրվագները, կարծես վերևից ներքև ցույց է տալիս արարողության հերթականությունը<sup>2</sup>: Ըստ ծիսակարգի՝ Քահանայաթաղի այն հատվածն է, երբ եկեղեցու ներսում աղոթքներ ասելուց հետո հանգուցյալին տանում են գերեզմանատուն, որտեղ քահանաների մեծ խումբ խնկամաններով և մոմերով ուղեկցում է հանգուցյալին: Դրսում ասում են սաղմոսներ և շարականներ. «Որ կոչեցիր առ քեզ Տէր: Եվ Ապաշխարութեան ողորմէին, Հոգոյ գալըստեանն, Սստուածածնի եւ՝ Խաչի: Եւ եւս Խաղաղութեան զՏէր, Աւրինեա՝ Տէր»<sup>3</sup>: Անշուշտ, մանրանկարը թույլ է տալիս պատկերավոր ծանոթանալ հոգևորականի Թաղման արարողությանը: Ծաղկողի շնորհիվ «Մաշտոց»-ում առկա կանոնները արտացոլվել են ճշգրիտ պատկերագրությամբ:

Քահանայաթաղում պատկերված ճրագների և կանթեղների մասին խոսվում է ծիսարաններում, իսկ քահի և թիի մասին Ե. Լալայանի և Ստ. Լիսիցյանի կողմից բազմիցս մեկնաբանվել են, նրանք դրանց օգտագործման գոյությունը փաստում են բազմաթիվ

---

<sup>2</sup> Երևանի Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռագիր № 953, թերթ 498բ:

<sup>3</sup> Conybeare F. C., *Rituale Armenourum*, Oxford, 1905, p. 248-250; Տէր-Վարդանեան Գ., նշվ. աշխ., էջ 574:

ժողովրդական օրինակներով<sup>4</sup>: Այստեղ հստակ երևում է նկարչի իմացությունը և մտքի երևակայությունը, ինչից պարզ է դառնում, որ Թադման ծեսի եկեղեցական կանոնների կատարումն ուղեկցվել է ժողովրդական մի շարք արարողություններով, որոնց հիմքում ընկած են եղել նախաքրիստոնեական շրջանից եկող հավատալիքները և ծիսահմայական գործողությունները: Նրանց նպատակն է եղել հանգուցյալի հոգին և գերեզմանը զերծ պահել չար ուժերի և ոգիների ազդեցությունից: Հատկանշական է, որ եկեղեցին մերժելով այդ ամենը, թույլ է տվել, որ նման հավատալիքները գոյատևեն եկեղեցական կանոնի կողքին: Ավելին, մի շարք դեպքերում հնուց եկող սովորույթները կիրառվել են եկեղեցական կանոններում՝ Թադման ծեսում ստեղծելով ժողովրդականի և եկեղեցականի միասնություն, որը երևում է Հաղորդությամբ, այնուհետև՝ հոգեվարք, Տան կարգ, տանը կատարվող լողացում, պատանում, հաց և նշխարի դնում, Եկեղեցու կարգ՝ վարչամակի կարում, Գերեզմանի կարգ՝ գերեզմանի կնքմամբ, գերեզմանի հետ կապված ժողովրդական արարողություններ՝ հողի լցնում, Բահով և թիով գերեզմանի խաչաձև կնքում և այլն:

Խոսելով 17-րդ դարի հայկական մանրանկարչական ուղղությունների, հատկությունների և ավանդույթների մասին, նշեցինք, որ նրանց վրա մեծ ազդեցություն է ունեցել նաև եվրոպական արվեստը: Միևնույն ժամանակահատվածում՝ Եվրոպայում զարգացող տպագրական գրքերի ազդեցությունը երևում է նաև հայ գրչարվեստում: Դրա վառ ապացույցն է Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 5495 ժողովածուն: 1696 թ. գրվել է Էջմիածնում: Գրիչը Ղազար Յամթեցին է, ով իրեն անվանել է նաև Շահեն. «Արդ գրեցաւ այս Վենետիկոյ պատմութիւս ձեռամբ Համթեցի Ղազար վարդապետէն, որ մականունն Շահէն կոչի, թվին ՌՃԽԷ ամին... ի դուռն Սբ. Էջմիածայ»: Ժողովածուի ստացողը ինքը գրիչն է և իր որդի՝ Տեր Իգնատիոս Յամթեցին: Այն կազմված է 118 թերթից, որոնց մեջ հանդիպում ենք տպագիր

---

<sup>4</sup> Լալայան Ե., Երկեր, հ. 3, Երևան, 2004, էջ 192-193; Լիսիցյան Ստ., Չանգե-գուրի հայերը, Երևան, 1969, էջ 210-211:

պատկերներ: Գրված է նոտրգիր և միասյուն: Պատահական չէ, որ այս 17-րդ դարի վերջին գրված ժողովածուում պարունակվում են տպագիր պատկերներ, քանի որ տվյալ շրջանում զարգացում է ապրել նաև հայ տպագրությունը: Բովանդակությունից կարող ենք ենթադրել, որ գրիչը կապեր է ունեցել հայկական առաջին տպագրատներից մեկի հետ<sup>5</sup>: Տեքստերում առկա են Հովհ. Ոսկեբերանի ավանդի, Հովհ. Երզնկացու տաղերի, Խրատների վերաբերյալ տեղեկություններ<sup>6</sup>: Ուշագրավ են ժողովածուում առկա մահվան հետ կապվող տեսարանները, որոնք տպագրված են «Զաքարիա եպիսկոպոսի Ողբի Տեր Գրիգորիս» հատվածում: Ողբի տեսարանները պատկերված են «Վերջին օծումը», «Մահաչափ մեղք» և «Մահ» անվանումներով<sup>7</sup>: «Վերջին օծումը» տեսարանում պատկերված է վահան, որը ընդգրկված է շրջանակի մեջ, իսկ իրեն շրջապատող հարթությունը ամբողջովին դատարկ է (Նկար 2): Վահանը իր նշանակությամբ պաշտպանություն է խորհրդանշում, վահանով պաշտպանվում են թշնամուց,

---

<sup>5</sup> Հավանաբար Աբգար Թոխատեցու Կ. Պոլսում հիմնած 1567 թվականի տպարանի հետ: Հետագայում Սբ. Նիկողայոս եկեղեցում իր որդի՝ Սուլթանշահի գործակցությամբ հիմնադրած Կ. Պոլսի հայկական առաջին տպարանի հետ: Այնտեղ տպագրվել է վեց գիրք՝ որոնցից առաջինը վերաբերում է քերականության, «Փոքր քերականութիւն» (1567), իսկ ամենօրյա ժամերգությունների են եկեղեցաձիակատարության վերաբերող, «Ժամագիրք» և «Պատարագամատոյց» (1568), յուրաքանչյուր տարվա տոնակարգը ցույց տվող «Տօնացոյց» (1568), «Տաղարան» (1568), «Պարգատումար» (1568), ծիսական կարգերի, օրհնությունների և աղոթքների վերաբերող «Մաշտոց» (1569): Նկատելի է այս տպագրությունների մեջ առկա կերպարների նմանությունը № 5495 ժողովածուի պատկերների հետ, ինչպես նաև այն հանգամանքը, որ ժողովածուի գրվածքներում առկա են Վենետիկում Թոխաթեցու գործունեության մասին (Տես՝ Զարբհանայան Գ., Պատմութիւն հայկական տպագրութեան, Վենետիկ Ս. Ղազար, 1895; «Սաղմոսարան», տպ. Աբգար դպիր Թոխաթեցու, Վենետիկ, 1565-1566):

<sup>6</sup> Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հ. Բ, Երևան, 1970, էջ 118:

<sup>7</sup> Գևորգյան Ա., Անանուն հայ մանրանկարիչներ. մատենագիտություն. IX-XVII դդ., Գահիրե, 2005, էջ 579:

չարիքից և դժվարին փորձություններից: Պատահական չէ, որ «Վերջին օծումը» տեսարանում ներկայացված է վահանի պատկերը<sup>8</sup>, քանի որ օծումը, յուղերը և անուշաբույր նյութերը ևս պաշտպանիչ նշանակություն և հատկություն ունեն: Այն օգտագործել են ինչպես մարմինը պաշտպանելու, չփտելու, այնպես էլ չարքերին հեռու վանելու նպատակով<sup>9</sup>: Հեղինակը կիրառել է ուշ միջնադարին բնորոշ գծերից մեկը՝ այն է, սիմվոլը և նշանը: Դրանց միջոցով ցույց է տվել իրադարձությունը՝ պատկերելով համապատասխան խորհրդանիշներ: Դրա վառ ապացույցն է նաև հաջորդ պատկերը՝ «Մահը», որտեղ պատկերված է հատված ծառ (Սկար 3)<sup>10</sup>: Պատկերը կրկին առնված է կլոր շրջանակի մեջ, կարծես մեղալյոնի մեջ լինի, իսկ ներքևում գրված է մեկնությունը: Հատված ծառի մի կողմում գրված է «մահ»: Նման պատկերում՝ որպես մահվան խորհրդանիշ, կարող ենք տեսնել եվրոպական արվեստում՝ որոշ գեղանկարիչների աշխատանքներում: Ծառի պատկերումը տեսնում ենք նաև 18-20-րդ դարերի Քրիստոսի Թաղումը ներկայացնող նկարներում, որտեղ ծառը նոր կյանքի, պտղաբերության և հավատի խորհրդանիշն է: Իսկ առասպելաբանական տեսանկյունից ծառը հանդիպում ենք «Կենաց ծառ», «Պտղաբերության ծառ», «Իմաստության ծառ», ավելի ուշ շրջանում՝ «Մահվան», «Չարի», «Ստորերկրյա թագավորության ծառ» անուններով<sup>11</sup>: Եվ հատված ծառի և նրա կոճի պատկերումը կապվում է ստորերկրյա և երկրային կյանքի հետ: Դրա վառ ապացույցն են արևելյան երկրների, Հունաստանի և Իրանի մեկնաբանությունները, որտեղ հատված ծառը համարել են մահվան խորհրդանիշ, այստեղ ևս ներկայացված է այդ գաղափարը<sup>12</sup>: «Մահ» տեսարանին նախորդում է «Մահաչափ

<sup>8</sup> Երևանի Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռագիր № 5495, թերթ 73բ:

<sup>9</sup> Մաշտոց սարկավազ Ժողոպյան, Սրբալույս Մյուռոնը և Մյուռոն օրհնիքը Հայաստանյայց Եկեղեցու ավանդության մեջ, № Թ, Էջմիածին, 1996, էջ 49-52:

<sup>10</sup> Երևանի Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռագիր № 5495, թերթ 75բ:

<sup>11</sup> Элиаде М., Очерки сравнительного религиоведения, Москва, 1999, с. 314-315.

<sup>12</sup> Топоров Б. Н., Миповое дпево универсальные знаковые комплексы, том 2, Москва, 2010, с. 291-293.

մեղքը», որը կանխագուշակում է մահվան գալուստի մասին: Ժողովածուում մենք տեսնում ենք հնատիպ տպագրական օրինակների ազդեցությունը, որոնք իրենց հերթին ունեցել են ակունքներ եվրոպական արվեստից: Դրանք երևում են կերպարների ոճավորմամբ և գունային սակավ օգտագործմամբ: Առանձնանում է «Մահաչափ մեղք» թերթը, որտեղ ներկայացված են երկու մարդկային կերպարներ մեղալյոնի մեջ (Նկար 4): Այն այլ կերպ անվանում են «մահ նետահարում»<sup>13</sup>:

Մեղքերն իրենց ծանրության տեսակետից բաժանվում են երկու տեսակի՝ մահաչափ և թեթև: Մահաչափ մեղքերը կատարվում են գործողի կամքով, որոնցից գլխավորները յոթն են՝ հպարտությունը, նախանձը, բարկությունը, ծուլությունը, ազահությունը, որկրամոլությունը, բղջախոհությունը: Այդպիսի մեղքեր կատարողները դատապարտվում են հավիտենական պատժի, ինչպես նաև զրկվում են երանելի կյանքից<sup>14</sup>: Հենց այս գաղափարով է առաջնորդվել Ժողովածուի հեղինակը՝ փորձելով ցույց տալ մեղավորների դատավճիռը: Պատկերված կերպարներից մեկը նետահարում է մյուսին: Նետահարողը կմաղքի տեսք ունի, ով կարծես հանդերձյալ աշխարհից է եկել: Իսկ կարմիր հագուստով մեղավորը պատրաստ է ընդունել իր մահը: Նրա կերպարը առանձնահատուկ է, քանի որ միակ գունավոր կերպարն է, որն առանձնանում է մյուսներից՝ մազերի հարդարանքով և անհատականացված դեմքով: Երկու կերպարներն էլ շարժման մեջ են, իսկ նրանցից ներքև՝ գալարակի մեջ, գրված է «մահու չափ մեղք»<sup>15</sup>: Ղազար Յամթեցին ոչ միայն աստվածաշնչյան մեկնություններով է ներկայացնում քրիստոնեական կրոնի գաղափարները, այլև աշխարհիկ բովանդակությամբ նկարներով: Դրանց առկայությունը ապացույցն է այն բանի, որ հայ մանրանկարիչները ազդեցություն են կրել եվրոպական արվեստից, իրենց աշխատանք-

---

<sup>13</sup>Երևանի Մ. Մաշտոցիանվան Մատենադարան, ձեռագիր № 5495, թերթ 75ա:

<sup>14</sup>Թոսուկյան Գ., Մսեր Գրիգորյանը և նրա «Հրահանգ քրիստոնեական հաիատոյ» աշխատությունը, Էջմիածին, № Ա, 2014, էջ 98:

<sup>15</sup>Երևանի Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռագիր № 5495, թերթ 75ա:

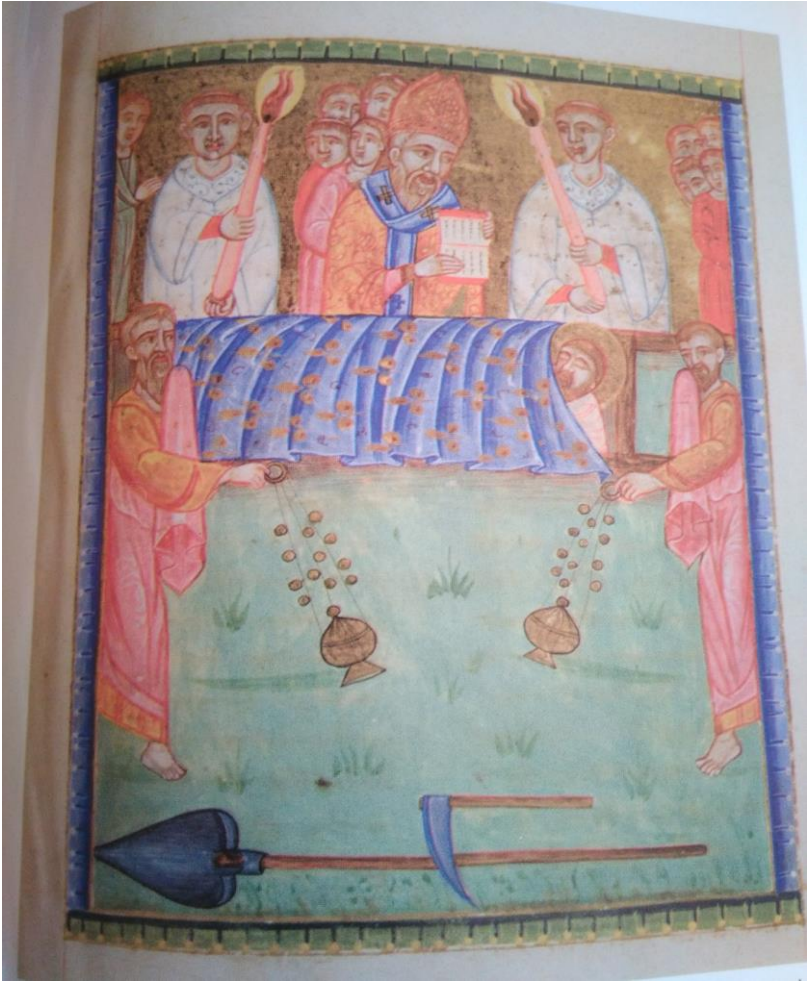
ներում համադրել են տպագրական աշխարհիկ պատկերները՝ ձեռագիր գրությունների հետ: Նմանատիպ օրինակները մասն են կազմում Հայ արվեստի և մինչ օրս մանրամասն չեն մեկնաբանվել ուսումնասիրողների կողմից: Մակայն սիմվոլների բացատրությունը թույլ է տալիս կարծել, որ տեսարանները կապված են քրիստոնեական կրոնի գաղափարախոսությունների հետ: Հեղինակը՝ նման օրինակով ավելի հասկանալի է դարձրել քրիստոնեական կրոնը ժողովրդի համար, քան ավետարանական կանոնիկ պատկերագրությամբ նկարագարողուներն են: Անշուշտ, բացի մահվան հետ կապվող տեսարաններից, մյուս պատկերներում կրկին տեսնում ենք խորհրդանշանների առկայություն, որոնցից ամեն մեկն ունի իր խորհրդաբանական և իմաստաբանական նշանակությունը և հարկավոր է ավելի խորը ուսումնասիրություն կատարել՝ հեղինակի անծայրածիր երևակայությունն ընկալելու համար:

**ANJELA YERITSYAN**  
(YSU)

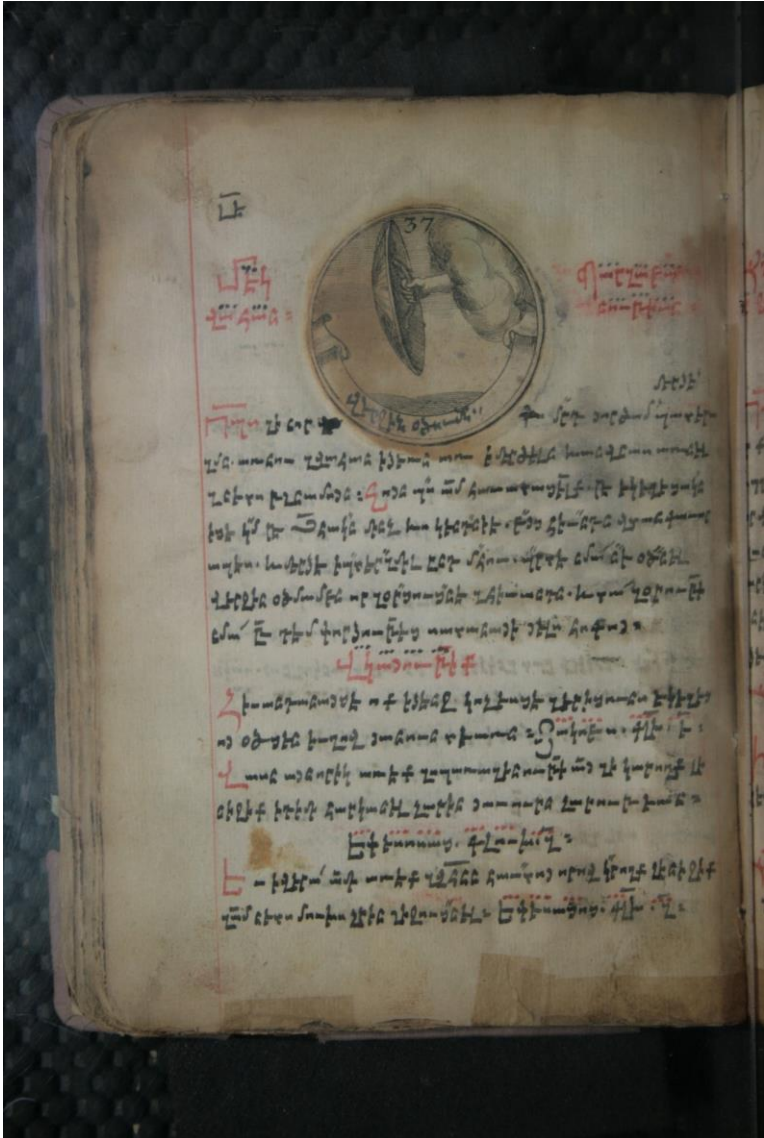
**SOME MINIATURES REPRESENTING THE BURIAL  
SCARCELY ENCOUNTERED OF ARMENIAN MINIATURE  
PAINTINGS (17TH CENTURY)**

Our studies show that funeral ritual accompanied by series of folk ceremonies, which foundations were based on the beliefs of pre-Christian times and ritualistic acts. The miniature paintings in the manuscripts are illustrated in accordance with canonical imagery, but the existence of some of the manuscripts and images available in the manuscripts allows them to think that painters have also painted them in accordance with the surrounding world and their ritual rules. The artists had the excellent knowledge of theological themes and the application of the funeral ritual in the environment also helped them.

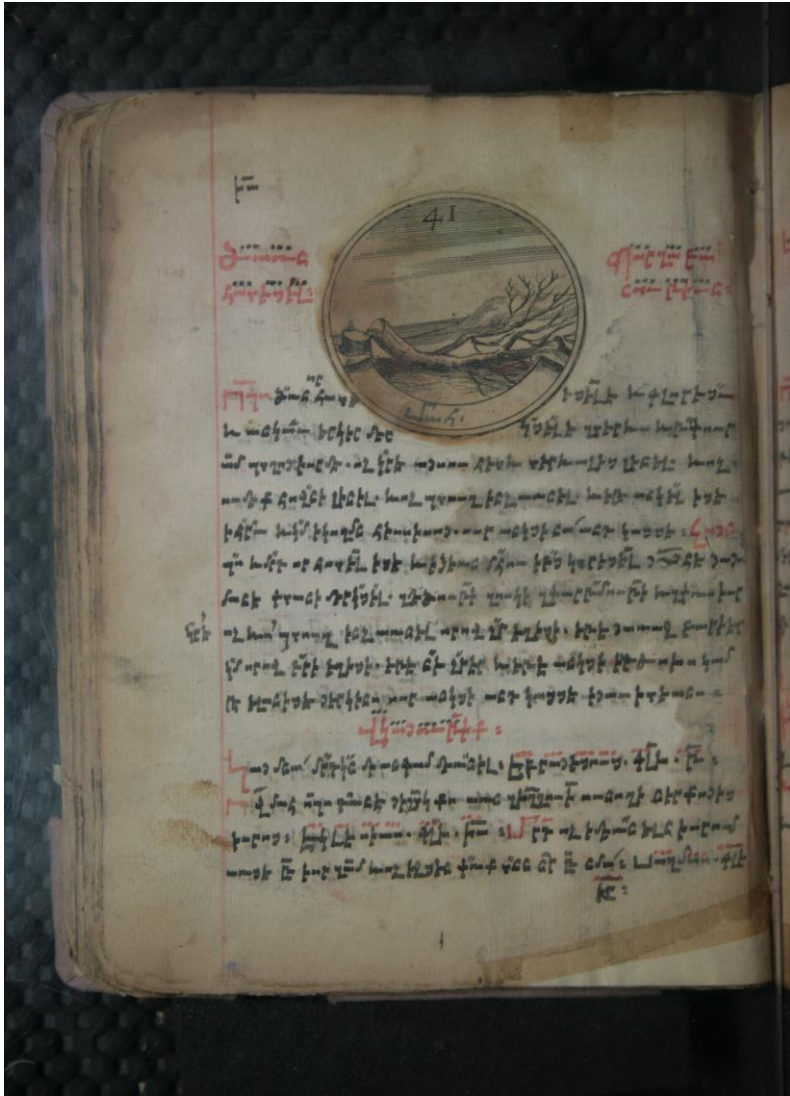




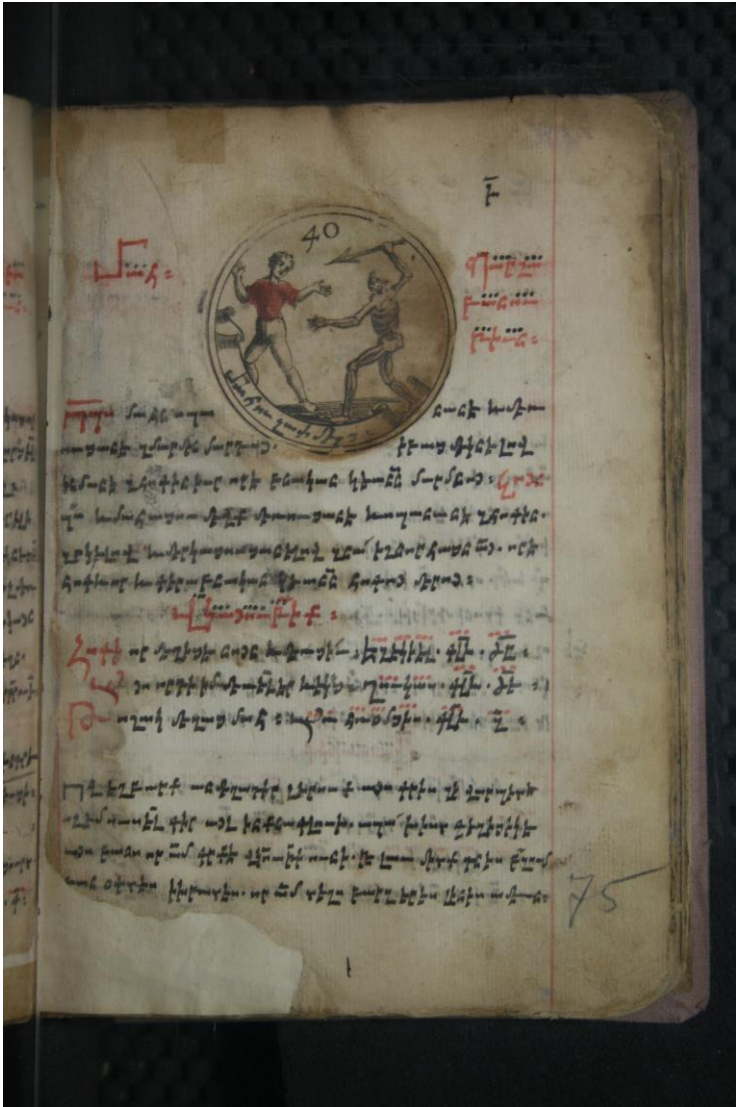
Նկար 1 Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 953 «Մաշտոցը»  
(Մանրանկար՝ «Քահանայաթաղ», թերթ 498բ)



Նկար 2 Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 5495 ժողովածու (Մանրանկար՝ «Վերջին օծում», թերթ 73բ)



Նկար 3 Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 5495 ժողովածու (Մանրանկար՝ «Մառ», թերթ 75բ)



Նկար 4 Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 5495 Ժողովածու  
(Մանրանկար «Մահաչափ մեղք», թերթ 75ա)

## ԱՆՆԱ ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ (ԵՊՀ)

### ՄԵՄԻԱՅԻ ՄԱՍԻՆ ՄԻՖԸ ԱՅԱԹՈՒԼԼԱՆ ԽՈՄԵՑՆԻԻ ԳԱՂԱՓԱՐԱԽՈՍՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Իրանի Իսլամական Հեղափոխության առաջնորդ այսթոլլահ Ռուհոլլահ Խոմեյնիի գաղափարախոսությունը մի շարք կրոնա-քաղաքական միֆեր է պարունակում, որոնց ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս ավելի համընդգրկուն պատկերացում ունենալ Իրանի հեղափոխական քաղաքական մշակույթի առանձնահատկությունների մասին: Հոդվածում կանդրադառնանք այդ միֆերից մեկին՝ փրկչի/մեսիայի մասին կրոնա-քաղաքական միֆին:

Քաղական գաղափարախոսությունների մեջ միֆերի օգտագործման կամ այլ կերպ ասած՝ քաղաքական միֆերի մասին փիլիսոփաների ու քաղաքագետների, հասարակագետների ու կրոնագետների մի շարք ուսումնասիրություններ փաստում են, որ դրանք ամեննին էլ եզակի կամ հազվադեպ հանդիպող երևույթներ չեն: Այսպես, Քրիստոփեր Ֆլուդի մոտ կարդում ենք՝ «միֆաստեղծումը քաղաքական կյանքի բնականոն երևույթ է, չկա ոչինչ արտասովոր դրա մեջ»<sup>1</sup>: Քաղաքական միֆաստեղծման գործընթացի ու դրա վերջնարդյունքի օբյեկտիվ գնահատման համար, սակայն, կարևոր է հստակ տարբերակել քաղաքական միֆը կրոնական միֆից, որի ստեղծման գործընթացը հաճախ շատ ավելի սերտորեն է անցյալի հետ կապված: Եթե համարենք, որ քաղաքական միֆերը սրբազան միֆերի ու քաղաքական գաղափարախոսության միջև ընկած կատեգորիաներ են<sup>2</sup>, ապա ժամանակակից համատեքստում քաղաքական միֆը կարելի է բնորոշել՝ որպես գաղափարական շեշտադրումով անցյալի, ներկայի կամ սպասվելիք քաղաքական իրադարձությունների մասին

<sup>1</sup> Flood Ch., “Political Myth: A theoretical Introduction”, Routledge, 2002, p. 30.

<sup>2</sup> Նույն տեղում:



պատում<sup>3</sup>: Եթե այս ձևակերպմանը հավելենք առհասարակ միֆի մասին արված ֆրանսիացի գիտնական Դյուրեի ձևակերպումը, ըստ որի՝ «միֆը խմբային ձգտումների անձնավորումն է»<sup>4</sup>, ապա կարելի է ասել, որ քաղաքական միֆերն էլ որևէ գաղափարախոսությամբ համախմբված հանրությունների քաղաքական ձգտումների անձնավորումն են: Ձգտումների անձնավորման արդյունքում ծնված այդ պատումները միշտ ներկա են որևէ հասարակության քաղաքական կյանքում: Եվ այնպես, ինչպես սրբագան միֆերը «միշտ մեզ հետ են և միայն թաքնվում են ինչ-որ ստվերներում, իրենց ժամին սպասելով և ի հայտ են գալիս, երբ բոլոր մյուս ուժերը, որ շաղախում են հասարակական կյանքը այս կամ այն պատճառներով կորցնում են իրենց հզորությունը և այլևս չեն կարողանում ետ պահել դիվային, միֆոլոգիական կամ դիցաբանական տարրերը»<sup>5</sup>, այնպես էլ քաղաքական միֆերը դուրս են գալիս թաքստոցից, երբ գաղափարախոսական խոսույթների մյուս տարրերակները ի գորու չեն լինում անհրաժեշտ գաղափարական պատնեշն ապահովել քաղաքական տարբեր հոսանքների դեմ:

Այսպիսով, յուրաքանչյուր հասարակությանն ու քաղաքական իշխանությանը հատուկ է միֆաստեղծումը, իսկ հասարակության ու իշխանության համար ճգնաժամային իրավիճակներում այդ միֆերը դառնում են առաջնային, ակտուալ ու կարևոր: Այդպիսի ճգնաժամային, բեկումնային քաղաքական փուլ էր իսլամական հեղափոխությանը նախորդած ժամանակաշրջանն Իրանում: Շահական Իրանի վերնախավի որդեգրած գաղափարախոսությունն ու վարած քաղաքականությունն ավելի ու ավելի էին խորացնում հասարակության ու իշխանության միջև եղած անջրպետը<sup>6</sup> և պարարտ հող ստեղծում ոչ միայն հակաիշխանական տրամադրությունների, այլև քաղաքական այնպիսի միֆերի ստեղծման համար, որոնց շնորհիվ հակաիշխա-

---

<sup>3</sup> Flood Ch., նշվ. աշխ., էջ 42:

<sup>4</sup> Кассирер Э., Техника современных политических мифов, Вестн. сер. 7, № 2, Философия, МГУ, 1990, с. 60.

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 61:

<sup>6</sup> Chehabi H., “The Shah’s Two Liberalizations: Re-Equilibration and Breakdown”, in “Iran and the Challenges of the Twenty-First Century”, Mazda Publishers, 2013, p. 29.

նական գաղափարներն ու տրամադրությունները դառնում էին օրվա հրամայականը: Մի կողմից հասարակության սոցիալական ու գաղափարական բնեռվածությունը, մյուս կողմից՝ երկրի հոգևորականների նվազող դերն ու նշանակությունը երկրում, ինչպես նաև մի շարք հոգևորականների հանդեպ հաշվեհարդարները, քաղաքական նոր միֆաստեղծման առանցք են դարձնում հենց իսլամական դիցաբանական պատումները:

Սկարագրված ճգնաժամային պայմաններում է Իրաք արքայազն Վաթհաբի Խոմեյնին Նաջաֆում դասախոսությունների շարք սկսում, որոնք հետագայում դառնում են իր «Վելայաթե Ֆաղիհ»՝ կրոնագետների կառավարում տեսության առանցքը<sup>7</sup>: Կրոնա-քաղաքական այս տեսությունը, որ խարսխված էր շիայական «Ֆաղիհների» տեղի ու դերի վերախմաստավորման, ինչպես նաև նրանց հոգևոր իշխանությանը նաև քաղաքական նշանակություն տալու նպատակի վրա, ակտուալացնում էր մի շարք կրոնական միֆեր՝ դրանք կրոնա-քաղաքական միֆերի վերաձևելով: Այդպիսի քաղաքական միֆերի օրինակ են մեսիայի, արդար կառավարման, մարտիրոսության ու իսլամական համախմբված աշխարհի մասին միֆերը:

Իսլամական մեսիայի՝ իմամ Մահդիի մասին կրոնա-դիցաբանական պատումները Իրանի կրոնա-քաղաքական ավանդույթի ու պատմության անքակտելի մասն են կազմում: Այաթոլլահ Խոմեյնին այդ պատումները վերախմաստավորել, դրանք դարձրել է իր գաղափարախոսության առանցքային ուղենիշներից մեկը: Աշխարհն ավերածություններից ու աղետից ազատող փրկչի մասին միֆական պատկերացումներն այն աստիճան կարևոր դերակատարություն են ունեցել/ունեն իրանական հասարակական-քաղաքական կյանքում, որ հասարակությունն անզամ ընդունելի է համարել այդ պատումների երկփեղկվածությունը՝ մի կողմից Խոմեյնիի գրքով վերախմաստավորված պատումներ, մյուս կողմից՝ Խոմեյնիի անձի շուրջ հյուսված ու վերամարմնավորված պատումներ:

---

<sup>7</sup> Abrahamyan E., “Khomeinism: Essays on the Islamic Republic”, Berkeley, University of California, 1993, p. 24.

Տասներկուիմամական շիայական կրոնական պատկերացումների համաձայն՝ տասներկուերորդ իմամ Մուհամմադը, որ կրում է նաև Մահդի՝ փրկիչ անունը, ոչ թե մահացել, այլ անհետացել է: Ինչպես բազում այլ վախճանաբանական, ապոկալիպտիկ ու մեսիանական իսլամական պատումները, Մահդիի մասին իսլամական այս պատումը նույնպես աղերսներ ունի մինչիսլամական՝ զրադաշտական, մանիքեական ու քրիստոնեական նույնաբովանդակ պատումների հետ: Տասնմեկերորդ իմամ Հասան Ասքարիի (մահ. 874 թվականին) մահից հետո շիայական համայնքում իրարամերժ կարծիքներ են ի հյատ գալիս նրա որդու գոյության ու իմամաթի ժառանգման առնչությամբ. որոշ խմբեր համոզված էին, որ Հասանի որդին մահացել է տակավին մանկահասակ տարիքում, մյուսները կարծում էին, որ թեև որոշակի տարիների կյանք է ունեցել, բայց արդեն իսկ մահացած է հոր մահվան պահին, իսկ երրորդները համոզված էին, որ Հասանն, առհասարակ, որդի չի ունեցել<sup>8</sup>: Եվ, միայն հավատացյալների շատ փոքր խումբ համոզված էր, որ Հասանի որդին չի մահացել, թաքուցման մեջ է և վերադառնալու է որպես Մահդի՝ առաջնորդ, և որպես «Ժամանակի վերջ»՝ «աքեր ալ-զաման»: Այս գաղափարն ընդունած ու Մահդիի մասին այս պատումն իրական համարած խումբն էլ դարձավ տասներկուիմամականների շիայական ճյուղը: Բոլոր տասներկու իմամների, ինչպես նաև իմամ Մահդիի թաքուցման՝ «ղայբայի» մասին հիշատակմամբ ամենահին տեքստը Ալի էֆեն Էֆրահիմե Ղումիի «Թաֆսիրն» է, որ գրվել է «փոքր թաքուցման» ժամանակաշրջանից մի քանի տարի հետո<sup>9</sup>: Դարերի ընթացքում գրված մի շարք կրոնական գրքերի մեջ հիշատակված այս իմամը ի հայտ է գալիս տարբեր մականուններով՝ «մահդի» (*mahdi*, *փրկիչ*), «մոնթազար» (*montazar*, *սպասված*), «սահեբ ալ-զաման» (*sāheb al-zamān*, *ժամանակի տիրակալ*), «ալ-ղայբ» (*al-ġāʿeb*, *թաքնված*),

<sup>8</sup> Encyclopedia Iranica, online edition, London, 1996, Islam in Iran vii. The Concept of Mahdi in Twelver Shi'ism, <http://www.iranicaonline.org/articles/islam-in-iran-vii-the-concept-of-mahdi-in-twelver-shiism>

<sup>9</sup> Նույն տեղում:



«հոջաթոլլահ» (*hojjat Allāh*, Աստծո ապացույց), «սահեբ ալ ամր» (*ṣāheḥ al-amr*, պատճառի տիրակալ), «բադիյաթ ալլահ» (*baqiyat Allāh*, Աստծո մնացուկ), ինչպես նաև «ղայեմ» (*qā'em*, կանգուն, մեկը, որ շարունակում է պայքարը)<sup>10</sup>։

Փոքր թաքուցումից ու մի քանի միջնորդների միջոցով հավատացյալների հետ Մահդիի շփումից հետո, տասներկուիմամականները թեակոխում են Մահդիի Մեծ թաքուցման ժամանակաշրջանը<sup>11</sup>։ Թաքուցման անհրաժեշտության համար շիայական կրոնական ավանդույթը չորս պատճառ է նշում՝

- Մահդիի անձնական անվտանգությունը,
- ժամանակի իշխանությունների հետ որևէ կապի բացառումը՝ նրանց բոլորի անարդար լինելով պայմանավորված,
- հավատացյալների հավատի փորձությունն ու
- ևս մեկ պատճառ, որ գաղտնի է պահվում մինչև Մահդիի վերադարձը<sup>12</sup>։

Այաթոլլահ Խոմեյնին նույնպես իր ելույթներում շեշտում էր, որ Մահդիի ծնունդը Մուհհամադ մարգարեի ծննդյան պես մարդկության տոներից մեկն է, քանի որ նա կոչված է իր վերադարձով վերացնելու ողջ տառապանքն ու բռնապետությունը<sup>13</sup>։ Միաժամանակ, նրա՝ «Վելայաթե ֆադիհ» տեսությամբ ազդարարված կրոնագետների արդար կառավարման մասին դրույթը, վերափոխում էր Մահդիի թաքուցման մասին պատճառներից մեկը ու արդար իշխանությունների գոյությունը հնարավոր դարձնում նաև մինչև Մահդիի վերադարձը։ Մինչև Խոմեյնին Մահդիի թաքուցման մեջ գտնվելու ընթացքում շիաների՝ ժամանակի իշխանություններին ենթարկվել-չենթարկ-

---

<sup>10</sup> Encyclopedia Iranica, online edition, London, 1996, Islam in Iran vii. The Concept of Mahdi in Twelver Shi'ism, <http://www.iranicaonline.org/articles/islam-in-iran-vii-the-concept-of-mahdi-in-twelver-shiism>

<sup>11</sup> Encyclopædia Iranica, online edition, New York, 1996, Said Amir Arjomand, article "ĠAYBA", <http://www.iranicaonline.org/articles/gayba>

<sup>12</sup> Ali Amir Moezzi M., "The divine guide in Early Shi'ism: The sources of Esotericism in Islam", New York, 1994, p. 114.

<sup>13</sup> Khomeini R., "Sahifeh-ye-Imam", Vol. 12, p. 408.

վելու վերաբերյալ մի քանի կարծիքներ կային. ոմանք պնդում էին, որ քանի որ մինչև Մահդին բոլոր իշխանությունները բռնապետական ու աստվածային օրենքից շեղված են լինելու, նրանց հնազանդության անհրաժեշտություն չկա, իսկ հարկեր ու նվիրվածություն պետք է բաշխել ոչ թե օրվա քաղաքական իշխանություններին, այլ հոգևոր առաջնորդներին: Մյուսները, հիմնվելով շիայական վեցերորդ իմամ Ջաֆար ալ Մադեդի խոսքի վրա, ըստ որի «վատ կառավարիչն ավելի լավ է, քան կառավարչի բացակայությունը», համարում էին, որ հասարակական քառսից խուսափելու համար պետք է հավատարիմ մնալ նաև մինչև Մահդիի վերադարձն իրենց բաժին հասած իշխանավորներին:<sup>14</sup>

Այաթոլլահ Խոմեյնին, իր հերթին, մի կողմից հայտարարում էր, որ «Մահդիի թաքուցումը հուշում է մեզ, որ «իրական արդարությունը կտարածվի աշխարհում իր բնական տեսքով<sup>15</sup>, մյուս կողմից հավաստիացնում էր, որ կրոնագետների կողմից կառավարվող իշխանության ներքո՝ «Վելայաթե ֆադիհի» պայմաններում հնարավոր ամենաարդար հասարակարգն է կարելի կառուցել<sup>16</sup>: Ավելին, այաթոլլահ Խոմեյնին Իսլամական հեղափոխությունը համարում էր Մահդիի՝ թաքուցումից դուրս գալու առաջին նախապայմաններից մեկը. նրա խոսքով «այս հեղափոխությունը մենք հանձնում ենք Մահդիի ձեռքերին. Աստծո կամոք թող այս հեղափոխությունը առաջին քայլը լինի նրա հայտնության, ում Աստված պատրաստել է, և թող այն ճանապարհի հարթի նրա գալուստի համար»<sup>17</sup>: Այսպիսով, Մահդիի վերադարձի հետ կապված շիայական պատումը, ըստ որի

---

<sup>14</sup> Abrahamyan E., նշվ. աշխ., էջ 15:

<sup>15</sup> Khomeini R., նշվ. աշխ., էջ 408:

<sup>16</sup> Emam Khomeini, “Velayate-Faghih”, Najaf, 1970.

<sup>17</sup> “Sokhan-e-Rahbar beh Monasebat-e-Majles-e-Yadbud-e-Shahid Beheshti”, Ettela'at, September 23, 1985, հղված՝ Maghen Z., Occultation in "Perpetuum": Shi'ite Messianism and the Policies of the Islamic Republic, Middle East Journal, Vol. 62, № 2 (Spring, 2008), p. 232-257.

նրա գալուստը տեղի է ունենալու երկրային քառսի ու անարդարությունների պայմաններում, նոր, վերափոխված իմաստ է ստանում<sup>18</sup>:

Իր «Վելայաթե Ֆաղիհ» տեսության միջոցով այաթոլլահ Խոմեյնին կրոնագետներին վերագրում էր ոչ միայն հոգևոր առաջնորդության ու հոգևոր սպասարկման, այլ նաև քաղաքական ղեկավարման ու քաղաքական իշխանության կարևոր դերակատարում՝ այդպիսով վիճարկելով Մահդիի բացակայությամբ բոլոր իշխանությունների՝ իսլամից հեռացած ու Ալլահին ոչ հաճո լինելու փաստը: Մինչև Խոմեյնիի այս գաղափարախոսությունը «Վելայաթե Ֆաղիհ» ասելով շիաները նկատի ունեին շիաների համայնքի կառավարում՝ հոգևոր իմաստով, հասարակության խոցելի խմբերի՝ այրիների, երեխանարի ու ծերերի հարցերի կառավարում: Որոշ բացառիկ դեպքերում շիա հոգևորականներն իրենց կարևոր դերակատարությունն էին ունենում նաև երկրի քաղաքական կյանքում, ինչպես 1891 թ. ծխախոտի կոնցեսիոն պայմանագրի առնչությամբ ծագած ճգնաժամի ընթացքում խաղաց այաթոլլահ, մարջանե թաղլիդ Մոհհամադ Հասան Շիրազին՝ իր հայտնի ֆեթվայով, որ հարամ ու չեղարկման ենթակա էր համարում Բրիտանիայի հետ կնքված պայմանագիրը<sup>19</sup>: Իսլամական հեղափոխությամբ ու դրա արդյունքում ստեղծված Իրանի Իսլամական Հանրապետության ստեղծմամբ, սակայն, ֆաղիհների հիմնական դերն է դառնում պետականաշինությունը, քաղաքական իշխանության իրացումն ու կառավարումը: Հեղափոխությունից հետո 1979 թ. հանրաքվեով ընդունված երկրի Սահմանադրությունը նույնպես ամրագրում է այն փաստը, որ Մահդիի՝ մեծ թաքուցման պայմաններում արդար կառավարման երաշխիք են ֆաղիհները ու նրանց կառավարումն այլընտրանք չունի:

Մահդիի մասին պատումների ակտուալացումը Այաթոլլահ Խոմեյնիի կողմից, ունի նաև իր երկրորդային սեմանտիկ նշանակությունը: Հեղափոխության առաջին տարիներին այաթոլլան ինքը

---

<sup>18</sup> Abrahamyan E., նշվ. աշխ., էջ 14:

<sup>19</sup> Նույն տեղում, էջ 6:

ասոցացվում էր թաքուցումից դուրս եկած, վերադարձած, քառտիկ երկրին արդարություն բերած Մահդիի հետ: Մահդիի մասին ոչ միայն դիցաբանական պատումը՝ թաքուցման, աքսորի, հանուն անձնական անվտանգության երկրից ու մուսուլմանական համայնքից բացակայության մասին, այլ նաև այաթոլլահի՝ աքսորի, անձնական անվտանգության նկրտումներով երկրից բացակայության ու Մահդիի պես անձնական միջնորդների միջոցով մուսուլմանների հետ առնչության օրինակները, կրոնա-դիցաբանական այդ կերպարը, որ Խոմեյնու շնորհիվ նաև քաղաքական երանգ էր ստացել շատ հեշտությամբ պոռոյեկտվում էր նաև հենց իր կերպարի վրա: Այս համատեքստում որոշ հետազոտողներ պատահական չեն համարում նաև նրա՝ այաթոլլահ Խոմեյնիին «իմամ Խոմեյնի» դիմելաձի կիրառությունը<sup>20</sup>:

**ANNA GEVORGYAN**  
(YSU)

**THE MYTHS OF THE MESSIAH IN THE IDEOLOGY OF  
AYATOLLAH KHOMEINI**

The Ideology of the Islamic Revolution of Iran encompasses a number of political myths. The analysis of those myths gives an opportunity of broader understanding of the peculiarities of the Iranian political culture.

The article examines one of those myths: the religio-political myth of the messiah. The twofold political myth anchored on the Islamic tradition of the savior is the subject of the article. It reveals the mythical stories transformed by the Ideology of Ruhollah Khomeini and stories created around his own image in the framework of the same myth.

---

<sup>20</sup> Maghen Z., նշվ. աշխ., էջ 235:

**ԱՍՏՂԻԿ ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆ  
(ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ)**

**ԱՄՆ ՄԵՐՁԱՎՈՐԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ  
ՀԻՄՆԱԿԱՆ ՈՒՂՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՋՈՐՋ ԲՈՒՇ ԿՐՏՍԵՐԻ  
ՆԱԽԱԳԱՀՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԻՆԵՐԻՆ  
(2001-2009 ԹԹ.)**

ԱՄՆ-ի պատմության առաջին 170 տարիների ընթացքում պետական քաղաքականության հիմնական ուղղությունը մեկուսացման ու եվրոպական գործերին չմիջամտելու քաղաքականությունն էր և սրան զուգահեռ՝ Եվրոպայի հետ առևտրական կապերի ամրապնդման մեծապես կարևորումը: Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի տարիներին ԱՄՆ-ի շարունակական ներգրավումը համաշխարհային քաղաքականության մեջ նախանշեց երկբևեռ աշխարհակարգի ձևավորումը: Սառը պատերազմի տարիներին սա պայմանավորեց ԱՄՆ-ի զսպման քաղաքականությունը՝ արտահայտվելով տարածաշրջանային մակարդակներում՝ ազդեցության գոտիների բաժանմամբ: Հետ սառը պատերազմյան նոր աշխարհակարգը հրամայական պահանջ դրեց ԱՄՆ-ի առաջ՝ վերաիմաստավորելու իր արտաքին քաղաքականությունը՝ մասնավորապես պայքարի նոր թիրախ գտնելու միջոցով:

Արտաքին քաղաքականության վերաիմաստավորմամբ ազգային և, որոշակի առումով, քաղաքական էլիտայի նեղ շրջանակի շահերը բավարարելու տեսակետից թերևս առանձնանում է Ջորջ Բուշ կրտսերի նախագահության շրջանը: Մասնավորապես արտաքին քաղաքականության իրականացման հիմնական սկզբունքներն ու գործիքակազմը, ինչպես նաև դրանք ամրագրող իրավական փաստաթղթերի ամբողջությունը համարվող Բուշի դոկտրինան՝ որպես նեոռեյգանյան ժառանգություն, լավագույնս դրսևորվեց մերձավոր

արևելյան քաղաքականության մեջ՝ լեգիտիմացնելով՝ կանխարգելիչ հարվածների և ուժի կիրառումը ահաբեկչության դեմ պայքարի և ժողովրդավարության տարածման ու խթանման գործընթացում: Ջորջ Բուշ կրտսերի օրոք ԱՄՆ-ի մերձավորարևելյան քաղաքականությունն իրականացում ստացավ երեք ուղղություններով՝ պայքար ընդդեմ ահաբեկչության, զանգվածային զենքի տարածման կանխարգելում և ժողովրդավարության հաստատում ու խթանում<sup>2</sup>: Այս քաղաքական ուղղություններն ամրագրվեցին Ազգային անվտանգության ռազմավարություններով (2002թ., 2006թ.)<sup>3</sup> ու դրանցից բխող այլ պաշտոնական փաստաթղթերով և բազմիցս հաստատվեցին ԱՄՆ-ի նախագահի և վերջինիս վարչակազմի տարբեր ներկայացուցիչների ելույթներով<sup>4</sup>:

2001թ. սեպտեմբերի 11-ի ահաբեկչությունից 9 օր անց Ջ. Բուշը հայտարարեց լայնամասշտաբ պայքար ընդդեմ ահաբեկչության (WaronTerror), որը դուրս էր գալու միայն ալ-Քաիդային ոչնչացնելու շրջանակներից, և ինչպես նշված էր ԱՄՆ անվտանգության ռազմավարության փաստաթղթում, ահաբեկչության դեմ պայքարը լինելու էր համաշխարհային նախաձեռնություն՝ անորոշ ժամկետով, որի ընթացքում ԱՄՆ-ն օգնելու էր ահաբեկչության դեմ պայքարող ազգերին և պատասխանատվության էր ենթարկելու ահաբեկիչներին ապաստան տրամադրող և աջակցող պետություններին<sup>5</sup>: Կայունությունը, խաղաղությունը և անվտանգությունը ապահովվելու էին ակտիվ գործողությունների միջոցով, ինչն էլ Իրաքում՝ որպես «ահա-

<sup>1</sup> The Bush Doctrine, October 7, 2002, <https://carnegieendowment.org>

<sup>2</sup> Pressman J., Power without Influence: The Bush Administration's Foreign Policy Failure in the Middle East, International Security, Vol. 33, № 4 (Spring, 2009), p.152.

<sup>3</sup> The National Security Strategy of the United States of America, 2002, <http://nssarchive.us/NSSR/2002.pdf>, The National Security Strategy of the United States of America, 2006, <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov>

<sup>4</sup> Selected Speeches of President George W. Bush 2001 – 2008, <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov>, Pressman J., նշվ. աշխ.:

<sup>5</sup> Address to the joint session of the 107th Congress, September 20, 2001, Selected Speeches of President George W. Bush 2001 – 2008, <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov>,

բեկչության համաշխարհային հովանավորի»<sup>6</sup> տարածքում ԱՄՆ-ի ուղղակի ռազմական ներգրավվածությունն եղավ<sup>7</sup>:

Ահաբեկչության դեմ պայքարի համար մշակվել էին երեք ռազմավարություններ. առաջինը նեղ իմաստով պայքարն էր ընդդեմ ահաբեկիչների, և, մասնավորապես, սա «Afghanistan-first» ռազմավարությունն էր, քանի որ ուղղված էր թալիբների դեմ, որոնք մերժել էին հրաժարվել ալ-Քաիդային աջակցելուց: Այս ռազմավարությունը ներառում էր հակաահաբեկչական պայքարի ամբողջ տեխնիկան և ուներ միջազգային հանրության աջակցությունը: Երկրորդը կանխարգելման և գերակայության ռազմավարությունն էր, ինչը դրսևորվեց Իրաքում. կարելի է ենթադրել, որ սա առաջին ռազմավարության հայեցակարգումն (կոնցեպտուալիզացիա) էր, զարգացման հաջորդ փուլը և մասնակիորեն առաջին ռազմավարության շարունակությունն էր:

Երրորդ ռազմավարությունը տարածաշրջանի ժողովրդավարացմանն ուղղված քայլերն էին, որի միջոցով ահաբեկիչներին ֆիզիկապես ոչնչացնելուց հետո պետք է վեր հանվեին ահաբեկչության պատճառները և գտնվեին լուծումներ<sup>8</sup>:

ԱՄՆ պաշտոնապես չէր կապում ահաբեկչությունն իսլամի հետ. ավելին, սեպտեմբերի 11-ի ահաբեկչությունից ընդամենը 6 օր անց Վաշինգտոնի իսլամական կենտրոնում ունեցած իր ելույթում Ջորջ Բուշը տարանջատեց իսլամը ահաբեկչությունից՝ նշելով, որ իսլամը խաղաղություն է՝ ի հակադրում չարիք հորջորջվող ահաբեկիչների<sup>9</sup>: Հասկապես շեշտվում էր, որ ահաբեկչության դեմ պայքարը կրոնական չէ և որևէ պարագայում այն չպետք է որակվեր

---

<sup>6</sup>The National Security Strategy of the United States of America, 2002, p.ii, <http://nssarchive.us/NSSR/2002.pdf>

<sup>7</sup>Նույն տեղում, էջ 14:

<sup>8</sup> Dunn H. D., Bush, 11 September and the Conflicting Strategies of the 'War on Terrorism', Irish Studies in International Affairs, Vol. 16 (2005), p. 12.

<sup>9</sup> George W. Bush, Address at Islamic Center of Washington, D.C, delivered 17 September 2001, Washington, D.C., [www.americanrhetoric.com](http://www.americanrhetoric.com)

որպես արշավ մահմեդական հավատքի դեմ: Թերևս սրա լավագույն բացատրությունից մեկը տալիս է Էլիոտ Աբրամսը, ով Ջ. Բուշ կրտսերի վարչակազմում ազգային անվտանգության բարձր օղակի աշխատակիցներից էր: Ըստ Է. Աբրամսի, ելնելով այն փաստից, որ ԱՄՆ արդեն իսկ ներգրավված էր Մերձավոր Արևելքում ընթացող գործընթացներում (այսինքն՝ սկզբից Աֆղանստանում, իսկ հետո արդեն Իրաքում ռազմական գործողությունների տեսքով), ապա ցանկացած անգույշ հայտարարություն կարող էր հիմք հանդիսանալ մեղադրելու ԱՄՆ-ին իսլամի դեմ պայքարելու մեջ<sup>10</sup>: Հարկ է նշել, որ կրոնական հայացքների հանդեպ զուսպ դիրքորոշումը շարունակվեց պահպանվել նաև Բուշին հաջորդած դեմոկրատ Օբամայի կողմից<sup>11</sup>:

Այնուամենայնիվ, չնայած Բուշ կրտսերի վարչակազմը ջանք չէր խնայում գոնե պաշտոնապես տարանջատելու մուսուլմանների և ահաբեկիչներից, ակնհայտ էր, որ իր ներքին և արտաքին քաղաքականությամբ էլ ավելի էր խորացնում Արևմուտքի և Իսլամական աշխարհի միջև առկա հակասությունները: Ի վերջո կոնսերվատիվ հանրապետական վարչակազմի մոդել համարվող Բուշի դոկտրինան, որը ձևավորվեց վերազգային ահաբեկչության սպառնալիքի պայմաններում, հիմնվում էր արևմտյան ժողովրդավարության և միջազգային ահաբեկչական կազմակերպությունների հակաարևմտյան իսլամական ֆունդամենտալիստական արժեհամակարգի հակասությունների վրա<sup>12</sup>:

---

<sup>10</sup> Hillary Clinton Sides with George W. Bush on 'Radical Islam': "We are not at war with Islam or Muslims. We are at war with violent extremism", Huffington Post, November 14, 2015, <https://www.huffpost.com>

<sup>11</sup> Why Obama Can't Say 'Radical Islam'. U.S. allies in the war on terrorism have to appease citizens who share ideas with the fundamentalists, January 19, 2015, <https://www.bloomberg.com>

<sup>12</sup> Антюхова Е. А., Политика США в ближневосточном регионе и взаимоотношения с союзниками по НАТО в период первого правления республиканской администрации Дж. Буша-младшего, Антюхова Е. А., Вестник Брянского государственного университета, №2, 2017, с. 20-21, [www.mgimo.ru](http://www.mgimo.ru)



Ի լրումն վերոնշյալի՝ հարկ է նշել, որ գիտական-վերլուծական շրջանակների կողմից ևս համաշխարհային ահաբեկչությունը մեծավ մասամբ ասոցացվում էր կրոնական ալիքի վրա ձևավորված իսլամական ֆունդամենտալիստական ահաբեկչության հետ<sup>13</sup>: Սակայն ահաբեկչության ակունքները Իրաքում փնտրելը չունի ստույգ հիմքեր, քանի որ Սադդամ Հուսեյնը ոչ միայն չէր աջակցում ալ-Քաիդային, այլև ավելին, ուներ թշնամական հարաբերություններ<sup>14</sup>:

Համաշխարհային պայքարն ընդդեմ ահաբեկչության ունեցավ երկակի հետևանքներ: Իշխանությունները կարողացան ապահովել ամերիկյան քաղաքացիների պաշտպանությունը, և սեպտեմբերի 11-ից հետո ԱՄՆ տարածքում այլևս տեղի չունեցավ նմանատիպ մեծամասշտաբ ահաբեկչական գործողություն, եթե հաշվի չառնենք 2006թ. և 2007թ. անհաջող փորձերը: Ի հակադրումն վերոնշյալի՝ Իրաք ներխուժումից հետո ահաբեկչության աննախադեպ աճ գրանցվեց Արևմտյան Եվրոպայի և Հյուսիսային Աֆրիկայի երկրներում, այն պարագայում, երբ մինչ 2001-2003 թթ. երբեք նման դեպքեր չէին արձանագրվել: Իրաքի նվաճումից հետո կոալիցիոն ուժերի ներկայացուցիչների կողմից թույլատրված կամայականություններն ու ապօրինությունները էլ ավելի գրգռեցին մինչ այդ եղած հակաամերիկյան տրամադրությունները: Դրանով կարելի է բացատրել ԻԼԻՊ-ի հետագա ծավալումը և ազդեցության աճը, նամանավանդ, եթե հաշվի առնենք, որ վերջինիս ինքնահռչակ խալիֆ արու-Բաքր ալ-Բադդադին 2005-2009թթ. անազատության մեջ էր պահվում ամերիկյան զինվորների կողմից, ինչն էլ իր ազդեցությունն ունեցավ վերջինիս հայացքների

---

<sup>13</sup> Kaplan J., The Four Waves of Modern Terrorism, [www.oxfordre.com](http://www.oxfordre.com), ըստ Կալիֆոռնիայի համալսարանի պրոֆսոր Դ. Ռապոպորտի, ահաբեկչական գործողությունները տարբերակող «4 ալիքների» տեսանկյունից Ալ-Քաիդա ծայրահեղական-արմատական ահաբեկչական կազմակերպությունը, որը պատկանում էր իսլամի վահաբիստական ուղղությանը, 4-րդ կրոնական ալիքի վառ դրսևորում էր:

<sup>14</sup> Galbraith P. W., The End of Iraq: How American Incompetence Created a War without End, New York, 2006, p. 75.

ձևավորմանն հետագա գործողությունների ծավալման վրա<sup>15</sup>: Այս առումով կարևոր ենք համարում մեջ բերել Մեծ Բրիտանիայի նախկին վարչապետ Թոնի Բլերի՝ CNN լրատվականին տրված հարցազույցից հատված, որում նա հաստակ նշում է, որ ԻԼԻՊ-ի առաջացման հարցում իրենց գործուն մասնակցությունն ունեցան ԱՄՆ-ը և դաշնակիցները՝ Իրաք ներխուժելով<sup>16</sup>:

Չանգվածային ոչնչացման զենքի (ՁՈՁ) դեմ պայքարն ընդհանուր առմամբ կարելի է դիտարկել ահաբեկչության դեմ պայքարի համատեքստում՝ որպես լրացուցիչ բաղադրատարր, որը ևս իր լավագույն արտահայտությունը ստացավ Իրաքի դեպքում: Ըստ Ջ. Բուշի՝ ահաբեկիչները և ՁՈՁ ստեղծող պետությունները նույն մետաղադրամի հակառակ կողմերն էին: Իրաքի կողմից միջուկային, քիմիական և կենսաբանական զենքի տնօրինման մասին տեղեկությունները բազմիցս են հնչեցվել ամերիկյան վարչակազմի տարբեր ներկայացուցիչների կողմից: Ազգային հետախուզության 2002թ. գնահատման զեկույցի համաձայն՝ Իրաքը տարեկան ծախսում էր 3 մլրդ ԱՄՆ դոլարի չափ գումար միջուկային զենքի ստեղծման համար, և հավանական էր համարվում, որ մինչև տասնամյակի ավարտը Իրաքը կունենար միջուկային զենք<sup>17</sup>, որն էլ կասեցնելու ամենաարդյունավետ միջոցը դիտարկվեց կանխարգելիչ հարվածի կիրառումը<sup>18</sup>: Իրաքի նվաճումից մեկ տարի անց, սակայն, Իրաքի որոնողական մշտադիտարկման խմբի կատարած վերլուծությամբ պարզվեց, որ Իրաքը չուներ համապատասխան կարողությունները վերականգնելու համար մինչև Օոցի պատերազմը ունեցած միջուկային ծրագիրը<sup>19</sup>: Այսպիսով, ՁՈՁ դեմ պայքարը, որը Իրաք ներխուժելու հիմնական

---

<sup>15</sup> D'alessandro A., The Bush administration decision to invade Iraq: The Question of rationality and groupthink, p. 16.

<sup>16</sup> Тони Блэр связал появление ИГ со вторжением США и союзников в Ирак, 25 октября 2015, [www.lenta.ru](http://www.lenta.ru)

<sup>17</sup> D'alessandro A., նշվ. աշխ., էջ 26:

<sup>18</sup> Schmidt B. C. & Williams M. C., The Bush Doctrine and the Iraq War: Neoconservatives Versus Realists, Security Studies, Vol. 17, Issue 2, 2008, p. 197.

<sup>19</sup> D'alessandro A., նշվ. աշխ., էջ 27:

պատճառներից մեկն էր, ոչ այլ ինչ էր, քան պարզապես չափազանցված և ոչ պատշաճ գնահատված տեղեկություն, որի արդյունքում Իրաքում ներգրավվելու նպատակով ԱՄՆ-ը հարյուրավոր միլիարդներ ներդրեց և ունեցավ 35000 զոհ և վիրավոր<sup>20</sup>:

Փաստացիորեն ՋՈԶ-ի տարածման իրաքյան ծրագիրը վաղուց արդեն դադարել էր գործել՝ շնորհիվ Օոցի պատերազմից հետո դրված պատժամիջոցների և Ատոմային էներգիայի միջազգային գործակալության հետևողական աշխատանքի: Իրաքում ՋՈԶ-ի փնտրտուքները հանգեցրին նրան, որ ԱՄՆ-ի ուշադրությունից որոշակիորեն դուրս մնացած Իրանում և Հյուսիսային Կորեայում խթանվեցին միջուկային զենքի ստեղծման ծրագրերը: Ավելին, ելնելով այն հանգամանքից, որ Սադդամ Հուսեյնին ալ-Քաիդան ընկալում էր որպես թշնամի, կարելի էր բացառել նաև Հուսեյնի կողմից նման զենքի հանձնումը ահաբեկիչներին: Ի լրումն վերոնշյալի, հարկ է նշել նաև, որ Բեն-Լադենը հովանավորում էր Իրաքյան Քրդստանում Սադդամի դեմ պայքարող իսլամիստներին: Այսպիսով ՋՈԶ-ի տարածման դեմ ԱՄՆ-ի պայքարն էլ վստահաբար կարելի է որակել ձախողված<sup>21</sup>:

Կանխազգալով ՋՈԶ-ի դեմ պայքարի ռազմավարության տապալումը՝ ԱՄՆ-ի նախագահի վարչակազմը հիմնական շեշտը դրեց Իրաքում և Մերձավոր Արևելքում մարդու իրավունքների պաշտպանության վրա՝ վկայակոչելով Սադդամ Հուսեյնի վարչակարգի կողմից թույլ տրված հանցագործությունները<sup>22</sup>:

---

<sup>20</sup> Pressman J., նշվ. աշխ., էջ 166:

<sup>21</sup> D'alessandro A., նշվ. աշխ., էջ 29:

<sup>22</sup> Harris P. and Heslop K., Iraq's dirty dozen, Sun 16, Mart 2003. ԱՄՆ Պետդեպարտամետի տվյալների համաձայն Իրաքում մարդու իրավունքների դեմ իրականաված հանցագործությունների և չարաշահումների մեծ չափաբաժին պատկանում էր Սադդամ Հուսեյնին և նրա անմիջական շրջապատին, որի մեջ էին մտնում վերջինիս որդիները, եղբայրները, որոշ նախարարներ, վարչապետը: ԱՄՆ օգտագործում էր «Սադդամի դյուժին» անվանումը՝ ևս մեկ անգամ ընդգծելու համար, որ Իրաք ներխուժումը պայքար է ոչ թե Իրաքի ժողովրդի, այլ Սադդամ Հուսեյնի և Բասսա կուսակցության ղեկավարության դեմ:

ԱՄՆ-ի գլխավոր նպատակը տարածաշրջանում ամրապնդվելն էր՝ տեղում ամերիկամետ ռեժիմների հաստատմամբ՝ արևմտյան տիպի ժողովրդավարություն ներդնելու ճանապարհով: Սակայն, համադրելով նրա տարածաշրջանային քաղաքականությունը, այս ուղղության երկարաժամկետ և կարճաժամկետ տեսլականները կյանքի կոչելու մեթոդները և իրականացման նպատակները, ապա կարելի է տեսնել սկնհայտ հակասություն. ԱՄՆ-ի ժողովրդավարության խթանման քաղաքականությունն իրականացվում էր անհավասարաչափ կերպով՝ կիզակետում պահելով Իրաքը, Լիբանանը և Իրանը, մինչդեռ գործընկեր և դաշնակից Սաուդյան Արաբիայի, ինչպես նաև Եգիպտոսի վրա գործադրվում էր չափավոր ճնշում<sup>23</sup>:

Իրականում դաշնակիցների անվտանգությունն ապահովվման անհրաժեշտությունը պայմանավորված էր ածխաջրածնի ազատ հոսքի, տարածաշրջանային ռազմական և առևտրական հաղորդակցման ուղիների նկատմամբ վերահսկողության հաստատման և սեփական շահերի կայունության ամրապնդմամբ, որ գերակայում էին իրական ժողովրդավարացմանը, ավելին՝ քողարկվում էին ժողովրդավարացման քաղաքականությամբ: Ժողովրդավարության անհավասար ներդրումը, ապաբասականացման գործընթացը (Բասս կուսակցության հնարավորինս օտարումը իշխանությունից) էլ ավելի խորացրին Իրաքում շիաների և սունիների միջև առկա հակասությունները, շիաներին հովանավորելը ոչ միայն առաջ բերեց սուննիական խռովություն /surge/, այլև ուժեղացրեց Իրանի ազդեցությունը տարածաշրջանում:

Ընդհանուր հայտարարի բերելով և ամփոփելով վերոշարադրյալը՝ կարելի է տալ Ջ. Բուշ կրտսերի մերձավորարևելյան քաղաքականության ընդհանուր գնահատականը.

- ԱՄՆ նախագահի վարչակազմն իր արտաքին քաղաքականությունն իրականացնելիս հիմնվում էր կոշտ ուժի կիրառման վրա (hardpower)՝ քիչ օգտագործելով հարցերի լուծման դիվանագիտական

---

<sup>23</sup> Pressman J., նշվ. աշխ., էջ 176:

եղանակը: Պետքարտուղար Ք. Փաուելը և նրա տեղակալ Ռ. Արմիթիջը իրենց հարցազրույցներում և ելույթներում պետդեպարտամենտը և դիվանագետներին համարում էին խաղաղարարներ, իսկ դիվանագիտությունը՝ հզորության պակասի արտահայտություն<sup>24</sup>:

Դիվանագիտական ռեսուրսը չօգտագործվեց նաև 2003թ., երբ Իրանը պատրաստակամություն հայտնեց դիվանագիտական երկխոսության ԱՄՆ-ի հետ, սակայն Բուշի վարչակազմն ընդառաջ գնալու շահագրգռվածություն ընդհանրապես չդրսևորեց: Արդյունքում կորսվեց երկխոսության պահը, իսկ Իրանը, որը 2002-2003թթ-ից երկխոսություն հաստատելու նպատակով համագործակցում էր Միջուկային էներգիայի միջազգային գործակալության հետ, Մ. Ահմադինեջադի նախագահի դառնալուց հետո՝ 2006թ-ից սկսած, ակտիվացրեց իր միջուկային ծրագիրը<sup>25</sup>:

Իրաք ներխուժումից հետո Բուշի վարչակազմը ձախողեց ոչ միայն Իրաքում միմյանց դեմ պայքարող կողմերի ղեկավարների միջև երկխոսության հարթակ ստեղծելու և փոխզիջման հասնելու հնարավորությունը՝ ի տարբերություն նախորդ նախագահի հարավսլավական նախադեպի<sup>26</sup>, այլ նաև՝ հետպատերազմյան Իրաքի վերականգնման աշխատանքները: Մասնավորապես, հետպատերազմյան Իրաքի «վերակառուցման» պատասխանատվությունը դրվեց պաշտպանության նախարարության վրա, այն պարագայում, երբ պետքարտուղարությունն էր տիրապետում տարիների փորձով կուտակված ինստիտուցիոնալ հիշողությանը և պետականաշինությանն առնչվող կարողություններին ու անհրաժեշտ տվյալներին: Արդյունքում Փոլ Բրեմերի ժամանակավոր կոալիցիոն վարչությունը վերոնշյալ հարցը լուծելու համար չընդգրկեց ոլորտի լավագույն մասնագետներին: Եվ,

---

<sup>24</sup> Pressman J., նշվ. աշխ., էջ 170:

<sup>25</sup> Galbraith P. W., նշվ. աշխ., էջ 75:

<sup>26</sup> Pressman J., նշվ. աշխ., էջ 170: Քլինթոնը բալկանյան խնդրին լուծում տալու նպատակով 1995թ. Դեյթոն հրավիրեց Հարավսլավիայում միմյանց դեմ պայքարող կողմերի ղեկավարներին:

չնայած Իրաքը վերակառուցելու և ժողովրդավարությունը խթանելու ու ամրապնդելու վեհ հավաստիացումներին, ԱՄՆ-ի իշխանությունների համար ռազմական հաղթանակի խորհրդանիշը եղավ միայն Սադդամին իշխանությունից հեռացնելը և Իրաքում հաստատվելը<sup>27</sup>:

• Մերձավորարևելյան քաղաքականության իրականացման ընթացքում թույլ տրված սխալները և բացթողումները չընդունելը, դրանցից դասեր չքաղելը և փոփոխվող իրադրությանը հարմարվելու ցանկության բացակայություն: Այսպես օրինակ, երբ պարզ դարձավ, որ ՋՈՋ-ի տարածման մասին տվյալները չէին համապատասխանում իրականությանը, ԱՄՆ-ի իշխանություններն առաջին պլան մղեցին ժողովրդավարության խթանումը տարածաշրջանում: Իսկ երբ Ք. Փաուելը բարձրաձայնեց, որ իրաքյան գործողություններն ամենայն հավանականությամբ այլ ընթացք կունենային, եթե ՋՈՋ-ի գոյության մասին ապացույցներն առավել ստույգ լինեին, նրան խորհուրդ տվեցին հետ կանգնել իր հայտարարությունից: Այնուամենայնիվ, միայն Ք. Փաուելը չէր, որ կասկածի տակ էր դնում ամերիկյան հետախուզության ձեռք բերած տեղեկությունները: Գերմանական Դաշնային հետախուզական ծառայությունն իր հերթին մեղադրում էր ԱՄՆ Կենտրոնական հետախուզական վարչությանը և Սպիտակ տանը՝ ոչ պաշտոնական և տակավին չհստակեցված տեղեկություններն Իրաքում կենսաբանական զենքի ստեղծման ուղղությամբ շարժական լաբորատորիաների առկայության վերաբերյալ որպես ճշմարտություն ներկայացնելու մեջ<sup>28</sup>:

Իրաք ներխուժումից հետո, երբ վերջինիս ներքին պառակտվածությունը հասավ իր գագաթնակետին՝ վերածվելով քաղաքացիական պատերազմի, ԱՄՆ-ի նախագահը և իր վարչակազմի ներկայացուցիչները խուսափում էին օգտագործել քաղաքացիական պատերազմ եզրույթը (այն առաջին անգամ Ջ. Բուշը օգտագործեց 2006թ. դեկտեմբերին՝ ներկայացնելով այն ոչ հաղթանակ-ոչ պարտություն

---

<sup>27</sup>Pressman J., նշվ. աշխ., էջ 170:

<sup>28</sup>Defector admits to WMD lies that triggered Iraq war, [www.theguardian.com](http://www.theguardian.com)

լույսի ներքո)<sup>29</sup>: Մրա պատճառը ոչ միայն ԱՄՆ-ի արտաքին քաղաքականության իրականացման նեոկոնսերվատորական սկզբունքներն էին և ամերիկյան բացառիկության հայեցակարգը, այլ նաև այն, որ 2004 թ. կայանալու էին նախագահական ընտրություններ, իսկ Իրաքում ԱՄՆ-ի ունեցած խնդիրների և բացթողումների բարձրաձայնումը հարցականի տակ կդնեին Բուշի հաղթանակը ընտրություններում:

Հարց է առաջանում, թե արդյո՞ք ժողովրդավարացման խթանումը նպաստեց ԱՄՆ-ի դիրքերի ամրապնդմանը տարածաշրջանում: Ինչպես նշում էին ժամանակակիցները սա «ինքնատիպ վիլսոնականությունն էր՝ միախառնված ամերիկյան աննախադեպ ռազմական հզորության և բացառիկության գաղափարի հետ»: Եթե ԱՄՆ-ում լիբերալները, հիմնվելով իդեալիստական հայացքների վրա, համակարծիք էին այս առումով նեոկոնսերվատորներին և գտնում էին, որ ժողովրդավարության և քաղաքացիական ազատությունների խթանումը տարածաշրջանում հող կնախապատրաստեն միջազգային կայունության և ԱՄՆ-ի դիրքերի ամրապնդման համար, ապա հարձակվողական ռեալիզմի (offensive realism) հետևորդ վերլուծաբանների կարծիքով «ատամներ ունեցող այս վիլսոնականությունը»,<sup>30</sup> ի դեմս Բուշի դոկտրինայի, գուրկ էր թշնամական միջավայրում գործելու ամուր հիմքերից:

Թերևս սա բացատրվում էր նրանով, որ ի լրումն վերոշյալի՝ ԱՄՆ-ը եվրոպական որոշ պետությունների նման չունեի Մերձավոր Արևելքում գաղութատիրական անցյալ և արաբական պետությունների կողմից պրոֆիտարայելական և ռասիստական անվանված «Մեծ Մերձավոր Արևելքի» նախագիծը կյանքի կոչելիս ամբողջովին օրյեկտիվ չէր գնահատում մերձավորարևելյան իրականությունը: Ուստի Մերձավոր Արևելքում ԱՄՆ-ի՝ ռազմական գերակայության և

---

<sup>29</sup>Pressman J., նշվ. աշխ., էջ 170:

<sup>30</sup> Mearsheimer J., Hans Morgenthau and the Iraq war: realism versus neo-conservatism, p. 1-2, <http://mearsheimer.uchicago.edu>

միակողմանի գործողությունների միջոցով ազատ շուկայական հարաբերություններ, մարդու և քաղաքացու իրավունքների պաշտպանություն, ժողովրդավարության խթանում և սահմանադրական փոփոխություններ իրականացնելու ճանապարհը հիմնախնդրի լավագույն լուծումը չէր: Ջորջ Բուշ կրտսերի օրոք ԱՄՆ-ը, ելնելով ամերիկյան բացառիկության սկզբունքից և Կրաուֆհամմերի որակմամբ՝ «միակողմանիության պահից» (unipolarity moment), փորձեց Մերձավոր Արևելքում ներդնել լիբերալ կապիտալիստական ժողովրդավարություն և արևմտյան տիպի քաղաքական ու տնտեսական ինստիտուտներ, մի տարածաշրջանում, որտեղ ոչ միայն մեծ ծավալ էին ընդունել հակաամերիկյան տրամադրությունները, այլև գոյություն չունեին ժողովրդավարության և ժողովրդավարական ինստիտուտների պատմություն:

**ASTGHIK HAYRAPETYAN**  
**(IOS)**

**THE MAIN THRUSTS OF THE US MIDDLE EAST POLICY**  
**DURING THE PRESIDENCY OF GEORGE W. BUSH**  
**(2001-2009)**

During the first 200 years of its existence the key directions of the US state foreign policy was the policy of isolation and non-interference in the European affairs in parallel with the above-mentioned emphasizing the enhancement of trade relations. Continuous and increasing involvement of the US in the world politics conditioned the formation of bi-polar world being expressed at the regional level by the division of spheres of influence. Therefore, under the post-Cold war new world the US had to re-evaluate its foreign policy in particular by finding a new target to counteract.

George W. Bush's presidency differs from the aspect of the US foreign policy conversion as well as satisfaction of needs and interests of narrow political elite to a certain extent. Inter alia, the Bush doctrine as a neo-Reaganite legacy, which embraced all the basic principles and instruments of



foreign policy implementation as well as the legal documents envisaging and stipulating those measures, was best expressed in the Middle East policy legitimizing preventive strikes and the use of force in the fight against terrorism as well as in the spread and promotion of democracy and protection of human rights.

During George W. Bush presidency the US Middle East policy was implemented in 3 thrusts` war on terror, prevention of WMB proliferation as well as promotion of democracy. These political directions were stipulated by the National Security Strategies (2002, 2006) and other official documents stemming from them and were asserted and confirmed in the speeches of various representatives of the Executive Office of the president.

The purpose of this report is to present the three main directions of the US Middle East policy, the basic tools and instruments for their implementation, as well as the contradictions between the aforementioned directions and the overall assessment of the Middle East policy and its implications.

## ԱՐԱՄ ԳԱՄՊԱՐՅԱՆ (ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ)

### ՎԵՐԱԲՆԱԿԵՑՈՒՄԸ ՈՐՊԵՍ ԱԼԺԻՐԻ ԳԱՂՈՒԹԱՑՄԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԱՐԴՑՈՒՆՔ

Ալժիրի գրավումից անմիջապես հետո Ֆրանսիան սկսեց երկրի տնտեսության յուրացումը և հպատակեցումը, և որքան էլ որ լինեք դրա չափերը, Ֆրանսիայի նվաճման կարևորագույն արդյունքը պետք է համարել վերաբնակեցման քաղաքականությունը: Ալժիր ներգաղթած եվրոպացիները կազմեցին գաղութային համակարգի հիմնասյուններից մեկը, դրանով ապահովելով և արագացնելով երկրի տնտեսության հիմնական ճյուղերի մոնոպոլիզացիան ֆրանսիական կապիտալի կողմից: Եվրոպացիների վերաբնակեցումը և հատատումն իր անմիջական ազդեցությունն ունեցավ նաև Ալժիրի քաղաքական, մշակութային, և հասարակական կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտների վրա:

Մինչև Ալժիրի զավթումը եվրոպացիների թիվը երկրում չնչին էր. 1730 թ. նրանց թիվը կազմում էր 2000, իսկ 1788 թ. նրանց թիվը պակասեց՝ հասնելով 500-ի: Վերջիններս հիմնականում ալժիրիցի ծովահենների կողմից գերեվարվածներն էին<sup>1</sup>:

Ֆրանսիական զորքերի ներխուժումից հետո եվրոպացիների թիվը սկսեց աճել: Սկզբնական շրջանում դրանք արկածախնդիր մարդիկ էին, որոնք ցանկանում էին օգտագործել իրենց համար ստեղծված բարենպաստ իրավիճակը: 1831 թ. եվրոպացիների թիվը չէր գերազանցում երեք հազարը, իսկ արդեն 1834 թ. այն հասավ 9700-ի: Նրանք հաստատվեցին ֆրանսիական բանակի վերահսկողության տակ գտնվող ծովափնյա քաղաքներում: Անհրաժեշտ է նշել, որ Ալժիր մուտք գործած եվրոպացիների հիմնական զանգվածը կազմում էին բանվորները, քաղաքային աղքատները և հողագուրկ

---

<sup>1</sup> Ланда Р. Г., Борьба алжирского народа против европейской колонизации (1830-1918), Москва, 1976, с. 78.

գյուղացիները՝ Ֆրանսիայից, Իսպանիայից, Իտալիայից և Մալտա կղզուց: Ֆրանսիացի գաղթականները կազմում էին ընդհանուր թվի միայն մեկ երկրորդը<sup>2</sup>:

Հստակորեն կարելի է նշել, որ հենց առաջին տարիներից ֆրանսիացիների վերաբնակեցումն Ալժիրում կրում էր ծրագրավորված բնույթ: Այդ մասին է վկայում, օրինակ, Ֆրանսիական բանակի հրամանատար և Ալժիրի նահանգապետ գեներալ Բյուժոի ծրագիրը, համաձայն որի գաղութացումն արագացնելու և հեշտացնելու նպատակով առաջարկում էր Ալժիրում հիմնադրել, այսպես կոչված զինվոր գյուղացիների բնակավայրեր, որտեղ նախատեսվում էր բնակեցնել ֆրանսիական բանակի վետերաններին<sup>3</sup>՝ դրանով իսկ լուծելով երկու կարևոր խնդիր՝ ապահովել ֆրանսիացիների և պահեստազորի մշտական առկայությունը:

Մակայն այս ծրագիրն աջակցություն չգտավ Փարիզի կողմից, ինչը դրդեց տեղի վարչակազմին ամեն կերպ խրախուսել և աջակցել քաղաքացիական վերաբնակեցմանը:

Այդ նպատակի իրականացման համար Ալժիրի գաղութային իշխանություններն Ալժիր, Օրան և Ֆիլիպպիլ քաղաքների շրջաններում գտնվող 124 հազար հեկտար հողատարածքներ հատկացրեցին ներգաղթյալներին: Վերաբնակեցվածներին տրամադրվելու էր անվճար 4-12 հեկտար հողաբաժիններ՝ պամանով, որ վերջիններս պարտավորվեն մշակել և մշտական բնակություն հաստատել հատկացված տարածքներում<sup>4</sup>: Չնայած այս հրապուրիչ առաջարկին, ֆրանսիացիները չէին ցանկանում հաստատվել Ալժիրում: Դա էր պատճառը, որ վարչակազմն սկսեց խրախուսել ոչ ֆրանսիացի եվրոպացիների ներգաղթը, մասնավորապես իսպանացիների, որոնք դեռևս մինչ Ֆրանսիայի ներխուժումը բնակություն էին հաստատել Օրան քաղաքում: Ալժիր սկսեցին ժամանել ոչ միայն եվրոպացիներ Իսպա-

---

<sup>2</sup> Ланда Р. Г., նշվ. աշխ., էջ 78:

<sup>3</sup> Ageron Ch. R., Modern Algeria, A History 1830 to the Present, Hong Kong, 1991, p. 25.

<sup>4</sup> Ланда Р. Г., նշվ. աշխ., էջ 77:

նիայից, Բուալիայից և Մալտայից, այլ նաև գերմանացիներ, շվեյցարացիներ, հույներ և նույնսիկ իռլանդացիներ:

Այսպիսի հետևողական ներգաղթի հետևանքով եվրոպացիների թիվը աճում էր հետևյալ տեմպերով:

Ալժիրի եվրոպացի քաղաքաբնակները<sup>5</sup>

	Ֆրանսիացի	Իսպանացի	Անգլիացի	Բուալացի	Մալտացի
1831թ.	1020	500	117	262	213
1841թ.	8747	4671	2483	2402	-

Արդեն Ալժիր ներգաղթի առաջին տարիներին եվրոպացիների մեջ տեղի ունեցավ բնակեցման վայրերի և մասնագիտությունների ընտրության յուրօրինակ բաժանում: Ֆրանսիացիները, որոնց մեջ գերակշռում էին զինվորականները և պետական ծառայողները, հաստատվեցին Ալժիրում և նրա շրջակայքում, իսպանացիները մեծամասամբ գտնվում էին Օրան քաղաքում ու զբաղվում էին հիմնականում այգեգործությամբ, ձկնորսությամբ ու արհեստագործությամբ: Մալտացիները գերակշռաբար առևտրականներ էին ու անասնապահներ էին և բնակվում էին Բոն նավահանգստային քաղաքում: Իսկ ինչ վերաբերում է իտալիացիներին, ապա նրանք ևս առևտրականներ էին և ձկնորսներ<sup>6</sup>:

Անհրաժեշտ է նշել, որ Ալժիրի եվրոպական բնակչությունն իր մեծամասնությամբ աղքատ էր: Եվ ընդհանրապես, վերջիններիս կյանքը բավական երկար ժամանակ անվտանգ և ապահով չէր: Եվրոպացի գաղթականները մահանում էին ապստամբ ալժիրցիների ձեռքից, հիվանդություններից և ջքավորությունից: Դա էր պատճառներից մեկը, որ վերաբնակեցվածների միայն 10 տոկոսն էր խիզախում ապրել գյուղական վայրերում:

Եվրոպացի գաղթականներն իրենց դիրքերը որոշակի ամրապնդում զգացին միայն Էմիր Աբդ ալ-Կադրի պարտությունից (1847) և ազատագրական պայքարի ճնշումից հետո:

<sup>5</sup> Guiard C. R., Des Européennes en situation colonial, Algérie 1830-1939, Presses Universitaires de Provence, 2009, p. 21.

<sup>6</sup> Ланда Р. Г., История Алжира XX век, Москва, 1999, с. 17-18.

Ալժիրի գաղութացումը շարունակում էր մնալ կենտրոնական իշխանությունների գլխավոր խնդիրներից մեկը: 1848 թ. Փարիզյան աշխատավորների ապստամբությունից հետո Երկրորդ հանրապետության խորհրդարանը որոշում ընդունեց 50 միլիոն ֆրանկ տրամադրել վերջիններիս ազատվելու համար: Մոտ 100 000 անգործ արհեստավորներ և աշխատավորներ դիմեցին Ալժիրում անվճար հողատարածքներ ստանալու համար: Ի վերջո 20 000 վերաբնակ, որոնցից 15 000 Փարիզից էին, բնակեցվեցին Ալժիրում հիմնված նոր գյուղերում: Այս նորաստեղծ համայնքները, որոնց բնակիչների գերակշիռ մասը գաղափար չունեին հողագործության մասին և առանց իշխանությունների հովանավորության, թողնված բախտի քմահաճույքին, ընկան դժվարին կացության մեջ: Կարճ ժամանակում 3000 մարդ մահացավ, իսկ 7000-ը վերադարձան Ֆրանսիա<sup>7</sup>:

Ֆրանսիացիների մեծ մասի ներգաղթն Ալժիր պայմանաորված էր ոչ թե շահախնդրությամբ, այլ սոցիալ-տնտեսական և երբեմն նույնիսկ քաղաքական պատճառներով: Ինչպես օրինակ, 1851 թ. Լուի Բոնապարտի (Նապոլեոն III) կողմից հանրապետական կարգի կողմնակիցների արտաքսումը<sup>8</sup>:

Այսպիսով, ֆրանսիական իշխանությունների վարած հետևողական քաղաքականության արդյունքում հնարավոր եղավ ոչ միայն հավասարեցնել ֆրանսիացիների թիվը մյուս եվրոպացի վերաբնակների հետ, այլ նաև հետագա տարներին գերազանցել վերջիններիս:

Թվական	Ֆրանսիացի	Արտասահմանցի	Ընդհ.
1871 թ.	130.000	115.000	245.000
1881 թ.	230.000	182.000	412.000
1911 թ.	563.000	189.000	752.000
1936 թ.	819.000	127.000	946.000
1954 թ.	913.000	71.000	984.000 <sup>9</sup>

<sup>7</sup> Ageron Ch. R., նշվ. աշխ., էջ 30:

<sup>8</sup> Sperber J., The European Revolutions, 1848-1851, Cambridge, 1994, p. 270.

<sup>9</sup> Guiard C. R., նշվ. աշխ., էջ 25:

Ֆրանսիական բանակի հաղթանակից հետո ֆրանսիայի իշխանություններն սկսեցին Ալժիրի արդիականացումը և եվրոպականացումը: Տնտեսական առումով այն նշանակում էր հողերի վերաբաշխում: Համաձայն 1840 թ. հրամանագրերի ֆրանսիական վարչակազմը բռնագրավեց դեյի, բեյերի, և ֆրանսիական զորքերի դեմ կռվող ցեղերի հողերը<sup>10</sup>: Դրա հետ մեկտեղ եվրոպացիները նաև հողերը գնում էին, ինչն առավել մեծ չափերի հասավ արաբների ազատագրական պայքարի ճնշումից հետո: Սակայն, վախենալով որ այսպիսի տեմպերով ալժիրիցիները հողագուրկ կդառնան, ինչը կհանգեցնի նոր ապստամբություններին, Նապոլեոն III 1863 թ. հայտարարեց, որ տեղաբնակ ցեղերը այսուհետ համարվում են իրենց հողերի միակ և անփոխարինելի սեփականատերեր<sup>11</sup>: Այսուհանդերձ, եվրոպացիներին պատկանող հողերի քանակը արագորեն աճում էր: 1830-1870 թթ. ընթացքում գաղութարարները տարբեր միջոցներով յուրացրեցին 750 000-ից ավել հեկտար հողատարածք<sup>12</sup>: Ֆրանսիական իշխանությունների և անհատների ձեռքում հայտնվեցին Ալժիրի լավագույն ու բերրի հողերի կեսից ավելին:

Գրավված տարածքների ինտենսիվ տնտեսական յուրացումը ճանապարհերի, կամուրջների, շինությունների, երկաթուղային գծերի կառուցումը արմատապես փոխեց երկրի ողջ շրջանների բնույթն ու պատկերը՝ դրանք վերածելով, այսպես կոչված «օգտակար Ալժիրի», որը ծառայում էր ֆրանսիայի և ֆրանսիացիների համար՝ երկրորդ շարք մղելով տեղաբնիկներին:

Այսուամենայնիվ Ալժիրի գաղութացումը շատ բան տվեց նաև Ալժիրին: Հենց սկզբից ալժիրցիները ծանոթացան եվրոպական գիտություննր ու տեխնիկային, հողագործական նոր սարքերին և այլ բազմաթիվ նորարարություններին: Հետագայում այս ամենը հանգեցրեց երկրի տնտեսական զարգացմանն ու արդիականացմանը, տեղացի-

---

<sup>11</sup> Le Sueur J. D., Algeria since 1989: Between Terror and Democracy, Nova Scotia, 2010, p. 6.

<sup>12</sup> Ланда Р. Г., Борьба алжирского народа против..., с. 72.

ների ներգրավմանը համաշխարհային քաղաքակրթությանը, ինչպես նաև մուսուլմանական միջավայրում նոր սոցիալական կառուցվածքի, խավերի և հարաբերությունների ստեղծմանը:

Այսպիսով, Ալժիր ֆրանսիացիների և եվրոպացիների ներգաղթն ու մշտական հաստատումը, էական և հսկայական ազդեցություն ունեցավ ոչ միայն Ալժիրի հետագա պատմական զարգացման ողջ ընթացքի վրա այլ նաև փոխեց երկրի կերպարը՝ վերածելով այն յուրահատուկ եվրոպական, մուսուլմանական համադրության ու ապահովելով Ֆրանսիայի գաղութային իշխանությունների և ֆրանսիացիների երկարատև ներկայությանը Ֆրանսիական Ալժիրում:

**ARAM GASPARYAN**  
**(IOS)**

**THE RESETTLEMENT AS THE MAIN CONSEQUENCE OF  
THE COLONIZATION OF ALGERIA**

The French and European immigration to Algeria and permanent residence had a significant and enormous impact not only on the further historical development of Algeria but also changed the image of the country turning it into a unique European, Muslim combination and providing the French colonial authorities as well as the French long-standing presence in Algeria.

## ԱՐԱՔՍ ՓԱՇԱՅԱՆ (ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ)

### ՇԻԱ ՓՈՔՐԱՄԱՍՆՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐՆԵՐԸ ՍԱՌԴՅԱՆ ԱՐԱՔԻԱՅՈՒՄ. ԱՐՏԱՔԻՆ ԵՎ ՆԵՐՔԻՆ ԳՈՐԾՈՆՆԵՐԻ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

#### Ներածություն

Շիաների մեծամասնությունը Սաուդյան Արաբիայում բնակվում են հիմնականում երկրի Արևելյան նահանգում՝ ալ-Հասսա և Քաթիֆի օազիսային՝ նավթով հարուստ շրջաններում, չնայած շիաներ կան նաև Մեքքայում, Մադինայում, Ռիյադում: Դժվար է հասկանալ, թե որքան է շիաների ճշգրիտ թիվը Սաուդյան Արաբիայում՝ հաշվի առնելով այն փաստը, որ էթնիկ և դավանական պատկանելության ճշգրտման մարդահամարներ չեն անցկացվում: Ըստ առանձին տվյալների՝ շիաները Սաուդյան Արաբիայի բնակչության տաս-տասնիինգ տոկոսն են՝ մոտ երկու միլիոն մարդ<sup>1</sup>: Շիաները Սաուդյան Արաբիայում բախվում են տարաբնույթ խտրականությունների, այդ թվում՝ կրոնական, տնտեսական, սոցիալական և այլն<sup>2</sup>: Խնդիրն այն է, որ Սաուդյան Արաբիայի պետական գաղափարախոսության հիմքում ընկած վահաբականությունը՝ սուննի իսլամի ամենապահպանողական հոսանքը, որոշակի անհանդուրժողական վերաբերմունք ունի շիայականության նկատմամբ՝ որպես իսլամի ոչ ուղղափառ ուղղություն: Մյուս կողմից, 1979 թ. Իրանի իսլամական հեղափոխությունից և սաուդաիրանական հարաբերությունների վատթարացումից հետո շիաները, շատ դեպքերում, դիտարկվում են որպես հինգերորդ

<sup>1</sup> Nasr V., *The Shia Revival*, New York, 2006, p. 236՝

<sup>2</sup> The Siite Question in Saudi Arabia, Report 45, Middle East and North Africa, International Crisis Group, 19 September, 2005, <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/saudi-arabia/shiite-question-saudi-arabia>, հասանելի է 2019 թ. նոյեմբեր ամսին:



շարայուն: Շիաների նկատմամբ հալածանքների ու բանտարկությունների պատճառներից մեկը կապված է Իրանի օգտին լրտեսություն անելու մեղադրանքի հետ<sup>3</sup>: Թագաժառանգ Մուհամմադ բին Սալմանի՝ Vision-2020 ծրագրի շրջանակներում<sup>4</sup> Սաուդյան Արաբիան արդիականացնելու և բարեփոխելու մտադրությունը շոշափելի արդյունքներ չի արձանագրել շիաների հիմնախնդիրների կարգավորման ուղղությամբ:

### **Շիաների նկատմամբ սաուդա-վահաբական անհանդուրժողականության պատմական ենթատեքստը. Ալ-Հասայից մինչև Իրանի իսլամական հեղափոխություն**

Շիաների նկատմամբ սաուդական իշխող ընտանիքի անհանդուրժողականությունը երկար պատմություն ունի և առավել ցայտուն դրսևորվեց այն ժամանակ, երբ սաուդական ընտանիքը դաշն կնքեց կրոնական քարոզիչ, վահաբականության հիմնադիր Մուհամմադ իբն Աբդ ալ-Վահհաբի հետ: 1744 թ. սաուդցիների և վահաբիների դաշինքը հիմք դարձավ Դիրիայի էմիրության՝ առաջին սաուդական պետության ստեղծման համար<sup>5</sup>: Սաուդական ընտանիքը Արաբիան իրեն ենթարկելու հստակ ծրագրեր ուներ: Նրանք ձգտում էին միավորել նաև Արաբիայի՝ շիաներով բնակեցված արևելյան նահանգները՝ հիմնավորելով այն որպես անհավատների դեմ պայքար: Արդյունքում, Հասայի շիաներն ապստամբեցին: Սաուդական զորքերն ավերում էին շիայական ու սուֆիական սրբատեղիները: 1802 թ. Մուհամմադի որդու՝ Սաուդի զորքերը մտան Իրաքի տարածք՝ Քերբալա, ավերեցին տեղի շիայական սրբատեղիները, վնասեցին Հուսեյնի

---

<sup>3</sup> Loumi M., *Sectarian Identities or geopolitics? The regional Shi-Sunni Divide in the Middle East*, The Finnish Institute of International Affairs, p. 32-47.

<sup>4</sup> Vision 2030, <https://vision2030.gov.sa>

<sup>5</sup> В 1792 году после смерти Мухаммада ибн Абд-аль-Ваххаба Саудиты объединили в своих руках верховную светскую и духовную власть. В 1803 году Саудиты захватили Мекку, а в 1804 — Медину. Однако саудитская власть в Аравии продолжалась до 1811. Против них выступил хедив Египта Мухаммед Али. В 1818 году египтяне взяли их столицу Эд-Дирья и сровняли с землёй. Амир Абдаллах I ибн Сауд был отправлен в Стамбул, где его обезглавили.

մզկիթը, զգալիորեն տուժեց տեղի բնակչությունը: Այս իրադարձությունները ցավոտ հետք թողեցին շիաների հավաքական ինքնազիտակցության մեջ: Հասային հաջողվեց դիմադրել մինչև 1913 թ.: Հենց նույն թվականին շիա ազգաբնակչության դեմ իրականացվեց բռնությունների նոր ալիք<sup>6</sup>:

Ավելի ուշ՝ 1932թ., ստեղծվեց Սաուդյան Արաբիայի Թագավորությունը: Վահաբականությունը դարձավ սաուդական պետության հիմնական գաղափարախոսությունը: Վահաբական կրոնական ընտրանին իրավունք ձեռք բերեց վերահսկել կրթության, հասարակության բարոյական նորմերի պահպանման, մարդու իրավունքների, նույնիսկ՝ սպորտի և այլ ոլորտներ: Շիաները դիտարկվեցին վահաբականության լուսանցքից դուրս: Հակաշիայականությունը դարձավ վահաբական ուլամայի հռետորաբանության բաղկացուցչներից մեկը: Այս հանգամանքը նպաստեց պետության մեջ շիաների երկփեղկվածության, ինչպես նաև սաուդական հասարակության մեջ հակաշիայական տրամադրությունների, որոշ դեպքերում նույնիսկ շիաների նկատմամբ ատելության ձևավորմանը<sup>7</sup>:

Նման մոտեցումն առաջ բերեց շիայական ընդվզման վտանգ, որը դրսևորվեց 1979 թ. Իրանի իսլամական հեղափոխությունից հետո<sup>8</sup>: Ըմբոսությունների ալիք սկսվեց շիայական Քաթիֆում, որը զանգվածաբար ճնշվեց: Իրանի շիայական հեղափոխության արտահանման սպառնալիքի համատեքստում լուրջ առձակատում առաջ եկավ սաուդաիրանական հարաբերություններում, որոնք այդպես էլ չհաղթահարվեցին: Իրանական հեղափոխության ազդեցության

---

<sup>6</sup>Մանրամասն տե՛ս, Васильев А. М., Истории Саудовской Аравии (1745- конец XX в.), Москва, 1999.

<sup>7</sup> Доваев И. Р., Радикальный ваххабизм как идеология религиознополитического экстремизма, Проблемы политологии, №2, 2003, <https://cyberleninka.ru/article/v/radikalnyy-vahhabizm-kak-ideologiya-religioznopoliticheskogo-ekstremizma>, հասանելի է 2019 թ. նոյեմբերին:

<sup>8</sup> Иранская революции 1978-1979. Причины и уроки, Москва, 1989, <https://book.ivran.ru/f/iranskaya-revollyuciyacompressed.pdf>, հասանելի է 2019 թ. նոյեմբերին:

արդյունքում սաուդական ներքին անվտանգության համակարգը որոշակիորեն խարխլվեց, որի ապացույցը 1979 թ. Մեքքայի մեծ մզկիթի գրավումն էր Ջուհայնամ իբն Ուտայբիի և «ալ-Մասջիդ ալ-հարամ» խմբի անդամների կողմից: Գրավման պահին մզկիթում և հարակից տարածքում գտնվում էր մոտ վեց հազար մարդ: Ապստամբները հանդես եկան Արևմուտքի հետ սաուդական «հանցավոր» կապի, ԱՄՆ-ին նավթ վաճառելու, սաուդական թագավորական ընտանիքի ճոխ ապրելակերպի դեմ: Սզկիթը գրավելով՝ նրանք ցանկանում էին նաև ի ցույց դնել Մահդիի «աստվածային» առաքելությունը, միևնույն ժամանակ հնարավորություն ստեղծելով, որպեսզի նա հավատարմության երդում տա սրբազան Քաաբայում<sup>9</sup>:

Իրանի իսլամական հեղափոխությունից հետո Իրանի արտաքին քաղաքական ուղենիշը արմատապես փոխվեց: Իրանի հարաբերություններն ԱՄՆ-ի, Իսրայելի, Ծոցի արաբական միապետությունների հետ զգալիորեն լարվեցին: Իրանը բացահայտ կերպով ի ցույց դրեց իր մտադրությունը՝ ընդլայնելու ազդեցությունը Մերձավոր Արևելքում՝ օգտագործելով շիայական գործոնը<sup>10</sup>: Իրանը, կարելի է ասել, սկսեց միջամտել շիայական համայնքներ ունեցող արաբական երկրների ներքին խնդիրներին Լիբանանում, Իրաքում, Ծոցի արաբական միապետություններում և այլն<sup>11</sup>: Թեհրանը հայտարարեց, որ աջակցում է պաղեստինյան պետության ստեղծմանը, պաղեստինյան հիմնախնդրին և Իսրայելի դեմ պաղեստինցի ժողովրդի ազատագրական պայքարին: 1982 թ. Իրանի անմիջական աջակցությամբ Լիբանանում ստեղծվեց շիայական ռազմաքաղաքական «Հիզբալլահ» կազմակերպությունը, որը մեծ դեր խաղաց տարածաշրջանում Իսրա-

---

<sup>9</sup>Yaroslav T., *The Siege of Mecca: The Forgotten Uprising in Islam's Holiest Shrine and the Birth of Al Qaeda*, Doubleday, 2007, p. 87.

<sup>10</sup> Исламская революция в Иране. Прошлое, настоящее и будущее, Москва, 1999, <https://book.ivran.ru/f/revolyuciya--proshloe.pdf> հասանելի է 2019 թ. Նոյեմբերին:

<sup>11</sup> Ушаков В. А., *Иран и мусульманский мир 1978-1989*, Москва, 1999, [http://book.iimes.su/wp-content/uploads/1999/r99irn\\_pe.pdf](http://book.iimes.su/wp-content/uploads/1999/r99irn_pe.pdf), հասանելի է 2019 թ. նոյեմբերին:

յելի և նրա դաշնակիցների դեմ հակազդեցություն կազմակերպելու հարցում<sup>12</sup>: Հետագա տարիներին Իրանի աջակցությամբ ստեղծվեց շիայական ռազմաքաղաքական բազմաթիվ խմբավորումներ, որոնք դարձան Իրանի ռազմաքաղաքական հենարանը: Իրանական գործոնի ակտիվացումը Մերձավոր Արևելքում ավելի խորացրեց Սաուդյան Արաբիայում շիաների նկատմամբ անհանդուրժողականության մթնոլորտը: Նրանք վերջնականորեն սկսեցին գիտակցվել որպես «հինգերորդ շարասյուն»:

### **Շիաների նկատմամբ խտրականությունների դրսևորումները**

Սաուդական իշխանությունները շիաների հետ կապված խնդիրները ներկայացնում են որպես ազգային անվտանգության հարց, ժամանակ առ ժամանակ «բացահայտվում» են շիաների կողմից հոգուտ Իրանի արված լրտեսության դեպքերը, ահաբեկչություններում կամ հնարավոր ահաբեկչություններում նրանց մասնակցության փորձերը: Շատ դեպքերում մեղադրյալները ենթարկվում են մահապատժի կամ երկարատև բանտարկությունների: Բազմաթիվ հետազոտություններ ու մշտադիտարկումներ գալիս են ապացուցելու, որ շիաների հետ կապված պետության օրակարգը շատ դեպքերում կեղծ է կամ չափազանցված:

Կասկածից վեր է, որ Իրանը աջակցում է ոչ միայն Սաուդյան Արաբիայում, այլև ամբողջ արաբական աշխարհում շիաների հիմնախնդիրներին՝ հիմնականում դրանք ծառայեցնելով իր ազգային շահերին ու հետաքրքրություններին: Սակայն այս հանգամանքը չի արդարացնում գոյությունը այն իրողությունների, որոնց բախվել ու բախվում է Սաուդյան Արաբիայի շիա ազգաբնակչությունը:

Չնայած Սաուդյան Արաբիայի շիայաբնակ շրջաններում դաշտային և այլևայլ հետազոտություններ իրականացնել գրեթե անհնար է, սակայն կան առանձին միջազգային իրավապաշտպան կազմա-

---

<sup>12</sup> Hezbollah's evolution. From Lebanes Milita to regional power, [https://www.mei.edu/sites/default/files/publications/PP4\\_Blanford\\_Hezbollah.pdf](https://www.mei.edu/sites/default/files/publications/PP4_Blanford_Hezbollah.pdf), հասանելի է 2019 թ. նոյեմբերին:

կերպությունների, ինչպես նաև ԱՄՆ-ի պետդեպարտամենտի զեկույցները, որոնք որոշակի լույս են սփռում շիաների հիմնախնդիրների, պետության և վահաբական հոգևորականության կողմից շիաների նկատմամբ տարվող քաղաքականության մասին<sup>13</sup>:

Ինչպես արդեն նշեցինք, պետական մեքենան շատ դեպքերում չափազանցնում է իրողությունները՝ շիաների դեմ իրականացնելով անհարկի կոշտ ու խտրական քաղաքականություն: Բավական է հղել միայն վերջին շրջանի դեպքերը, որոնց մեջ առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում շիա հոգևորական Նիմր Ալ-Նիմրիի մահապատիժը<sup>14</sup>: 2019 թ. ապրիլին Սաուդյան Արաբիայում գլխատվեց 37 մարդ, որոնց մեծ մասը շիաներ էին՝ Արևելյան նահանգից: Նրանց մի մասը մեղադրվում էր Իրանի և այլոց համար լրտեսություն անելու, ինչպես նաև ահաբեկչական խմբերին անդամակցելու մեջ՝ առանց հիմնարար փաստերի: Ըստ առկա տեղեկությունների՝ դատական ողջ գործընթացն ու մեղադրանքների ընդունումն ուղեկցվել է կտտանքների արդյունքում<sup>15</sup>: Գլխատված հանգուցյալների մարմինները նույնիսկ չեն հանձնվել հարազատներին, նրանց հնարավորություն չի տրվել հուղարկավորություններ կազմակերպել: Հանգուցյալների հարազատներին չի թույլատրվել նաև հրապարակային գրառումներ կատարել ողբերգության կապացույթամբ:

Նշենք, որ շիաների նկատմամբ խտրություններն առարկայական են: Շիաները չեն կարող բարձր պաշտոններ զբաղեցնել օրինակ ուժային կառույցներում: Արևելյան նահանգի մայրաքաղաք համարվող

---

<sup>13</sup> 2018 Report on International Religious Freedom: Saudi Arabia, June 21, 2019, <https://www.state.gov/reports/2018-report-on-international-religious-freedom/saudi-arabia/>, հասանելի է 2019 թ. նոյեմբերին:

<sup>14</sup> Saudi Arabia: Upholding of Sheikh Nimr al-Nimr's death sentence signals ongoing assault on dissent, <https://www.amnesty.org/download/Documents/MDE2327532015ENGLISH.pdf>, հասանելի է 2019 թ. նոյեմբերին:

<sup>15</sup> The Saudi Shia: Between an Iranian rock and a Saudi hard place, <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/saudi-shia-iranian-rock-saudi-hard-place-190507153257184.html>, հասանելի է 2019 թ. նոյեմբերին:

Դամմամում հարյուր հազարավոր շիա բնակիչների համար կա միայն մեկ շիայական մզկիթ: Շիաները նոր մզկիթներ կառուցելու փաստացի հնարավորություն չունեն: Դպրոցների կրթական ծրագրերից հանված է շիաների կրոնական ավանդույթների և ծեսերի մասը: Մինչև 2005 թ. շիաներին արգելվում էր Աշուրայի հրապարակային տոնակատարություններ կազմակերպել: Մակայն ներկայումս էլ այս հարցում գոյություն ունեն որոշակի սահմանափակումներ: Արևելյան շրջանները Սաուդյան Արաբիայում ամենահետամնացն են, դրանք դանդաղ են զարգանում՝ որոշակի վերապահումներով: Առանձին հետազոտությունների տվյալներով՝ Սաուդյան Արաբիայում շիաները ստանում են ավելի քիչ աշխատավարձ, հաճախ գործազուրկ են դառնում, իսկ կարիերայի հնարավորությունները սահմանափակ են<sup>16</sup>:

2011 թ. Մերձավոր Արևելքում սկիզբ առած «արաբական գարանան» դեպքերն իրենց ազդեցությունն ունեցան Արևելյան նահանգներում շիայական հասարակական շարժումների ձևավորման հարցում: Սաուդական իշխանություններն անմիջապես շտապեցին ճնշել դրանք: Ակտիվիստները պահանջում էին վերջ դնել կրոնական խտրականությանը: 2016 թ. շիա խարիզմատիկ հոգևորական Նիմր Ալ-Նիմրը, ով աջակցել էր հուզումներին, և քննադատական կեցվածք ուներ սաուդական քաղաքականության նկատմամբ, բանտարկվեց, իսկ հետագայում 2016 թ. ապրիլին, մահապատժի ենթարկվեց: Ալ-Նիմրիի մահապատիժը, ով սերում էր Արևելյան նահանգի Ալ-Ավամի քաղաքից, հանգեցրեց բողոքի զանգվածային դրսևորումների<sup>17</sup>:

---

<sup>16</sup> Մանրամասն տե՛ս Saudi Arabia. Events of 2017, Human Rights Watch, [www.hrw.org/world-report/2018/country-chapters/saudi-arabia](http://www.hrw.org/world-report/2018/country-chapters/saudi-arabia); Saudi Arabia. Events of 2018, Human Rights Watch, <https://www.hrw.org/world-report/2019/country-chapters/saudi-arabia> հասանելի է 2019 թ. նոյեմբերին:

<sup>17</sup> Тарасов С., Провокация взрыва: зачем Эр-Рияд кознил шиитского проповедника ан-Нимра, 03.01.2016, <https://regnum.ru/news/polit/2048272.html>, հասանելի է 2019 թ. նոյեմբերին:

Իրանում կարելի է ասել բավական կոշտ արձագանքեցին Նիմր Ալ-Նիմրի մահապատժին: Ապրիլին Թեհրանում տեղի ունեցան բողոքի մի շարք գործողություններ, հարձակում տեղի ունեցավ Սաուդյան Արաբիայի դեսպանատան վրա: Միջազգային մամուլում այդ շրջանում եղան հրապարակումներ այն մասին, որ Իրանում նույնպես կան մարդու իրավունքների կոպիտ ոտնահարումներ հատկապես սուննիների և քրդերի նկատմամբ:

Իրականում, շիաները ցանկանում են, որպեսզի իրենք հավասար իրավունքներ և հնարավորություն ունենան՝ մասնակցելու Սաուդյան Արաբիայում համազգային խնդիրների լուծմանը: Նրանք ցանկանում են օգտվել իրենց կրոնական ազատություններից, պաշտպանված լինել ատելության քարոզից և շիայական համայնքի դեմ ուղղված հարձակումներից: Արդյո՞ք սաուդական իշխող ընտանիքն ի գործու է արմատապես փոխել իրավիճակը այն դեպքում, երբ պետությունն արդեն ձևակերպել է ներքին թշնամու առանցքներից մեկը՝ ի դեմս շիաների, դժվար է ասել: Հատկանշական է, որ արտաքին թշնամին ամենևին Իսրայելը չէ, այլ իսլամական Իրանը, որը սնում ու սատարում է տեղի շիաներին:

Հետաքրքրություն է ներկայացնում այն հանգամանքը, որ շիաների նկատմամբ ատելության քարոզը գալիս է առաջին հերթին վահաբական աստվածաբաններից, և հստակ կերպով ձևակերպված է կրոնական և հասարակական խոսույթում<sup>18</sup>: Սաուդական պետության ստեղծումից ի վեր իշխող սաուդ ընտանիքը արտոնել է վահաբական ուլամային շիաների մասին խոսել որոշակի նվաստացուցիչ տոնով: Հետաքրքրական է, որ ներկա փուլում ևս շիաների նկատմամբ ատելության քարոզն ուղեկցվում է սոցիալական ցանցերում, ինչը նույնպես ուղղորդվում է «վերններից»: Human Rights Watch-ի

---

<sup>18</sup> They are not our brothers. Hate speech by Saudi officials, <https://www.hrw.org/report/2017/09/26/they-are-not-our-brothers/hate-speech-saudi-officials> հասանելի է 2019 թ. նոյեմբերին:

հերթական անդրադարձում նշվում է, որ շիաների, նաև՝ սուֆիների նկատմամբ պատմականորեն ձևավորված բացասական վերաբերմունքը կապ ունի պահպանողական ու ծայրահեղական գաղափարներ դավանող վահաբականության հետ<sup>19</sup>:

### Եզրակացություն

Սաուդական իշխող ընտանիքի, ինչպես նաև վահաբական ուլամայի կողմից Սաուդյան Արաբիայում ապրող շիաների նկատմամբ իրականում իրականացվում է խտրություն: Կարելի է ասել, որ 1932 թ.-ից՝ սաուդական պետության հիմնումից հետո, շիաները հայտնվել են լուսանցքային վիճակում: Նման քաղաքականության նպատակն է՝ զսպել շիաների քաղաքական ակտիվության և կրոնական զարթոնքի հնարավոր դրսևորումները: Հարկ է նկատի ունենալ, որ սաուդական նավթային պաշարների մի զգալի մասը գտնվում է հենց Արևելյան նահանգում, և իշխող ընտանիքը միշտ զգուշանում է այս շրջանում հնարավոր անջատողական շարժումներից և ապակայունացման վտանգից:

Մյուս կողմից, սաուդական թագավորական ընտանիքը ձգտում է ամեն կերպ նվազեցնել Իրանի կրոնական և քաղաքական ազդեցությունը երկրի արևելյան նահանգներում: Մյուս կողմից, շիաներն ուղղակի դարձել են սաուդաիրանական առճակատման զոհը՝ ժամանակ առ ժամանակ ենթարկվելով սահմանափակումների ու հալածանքների:

Հարկ է նշել, որ 2011 թ. սկսված «արաբական գարնան» դեպքերից հետո արաբական առանձին երկրներում սկիզբ առան քաղաքացիական պատերազմներ ու միջազգային հակամարտություններ, որոնցում մրցակցում են Իրանն ու Սաուդյան Արաբիան: Ասվածի

---

<sup>19</sup> Фроловский Д., Испытание переменами. Сможет ли Саудовская Аравия выдержать реформы, 06.08.2018, Московский центр Карнегии, <https://carnegie.ru/commentary/76982>, հասանելի է 2019 թ. նոյեմբերին:



ապացույցն են սիրիական և եմենական դեպքերը: Միբիայում Իրանը պաշտպանում է գործող իշխանությանը՝ ի դեմս Բաշար Ալ-Ասադի, իսկ Եմենում՝ հուսիներին: Արաբական մի շարք երկրներում, այդ թվում՝ Իրաքում, Լիբանանում, Բահրեյնում, և այլն, սաուդաիրանական մրցակցությունը զգացվում է ոչ պակաս շոշափելի կերպով:

Շիաների դեմ ուղղված խտրականությունն ու սահմանափակումները, հաշվի առնելով շիաների պատմական փորձը, կրոնական արժեքային համակարգը, հավաքական ինքնության առանձնահատկությունները, չեն կարող թուլացնել շիաների ազգային և կրոնական զգացմունքներն ու ձգտումները: Ամեն դեպքում, Մաուդյան Արաբիայում շիաները դեռ երկար ժամանակ կբախվեն ազգային և կրոնական խտրականության, իսկ սաուդաիրանական մրցակցությունն առաջիկայում նույնպես կշարունակի խորացնել այն անջրպետը, անվստահության այն մթնոլորտը, որ գոյություն ունի շիաների նկատմամբ: Չնայած Մաուդյան Արաբիայում ապրող շիաները իրենց համարում են տվյալ հասարակության անքակտելի մասը և ինքնության առումով արաբներ են, սակայն այդ հանգամանքը ևս չի փոխում պետական այն օրակարգը, որ գոյություն ունի շիաների հետ կապված: Պարզ է նաև, որ չնայած առկա դժվարություններին ու անհաղթահարելի թվացող խնդիրներին, շիաները շարունակելու են պայքարել իրենց իրավունքները սաուդական պետության մեջ վերականգնելու համար:

**ARAKS PASHAYAN**  
**(IOS)**

**THE PROBLEMS OF SHIA MINORITIES IN SAUDI ARABIA:  
THE IMPACT OF EXTERNAL AND INTERNAL FACTORS**

The paper deals with the problems of Shia minorities in Saudi Arabia and the impact of external and internal factors in shaping of this kind of issues. The Saudi ruling family's, as well as the Wahhabi ulama's attitude towards the Shia population is discriminating. Since 1932 establishment of the Saudi state, the Shiites were marginalized. The purpose of such a policy was to deter possible manifestations of Shia political activity and religious revival. It should be noted that a significant portion of Saudi oil reserves are located in the Shia populated eastern provinces, and the ruling family was always alert to possible separatist movements and the danger of destabilization in this region. On the other hand, the Saudi royal family seeks to minimize Iran's religious and political influence in the country's eastern provinces, among Shia communities. The Shiites have simply become victims of Saudi-Iranian confrontation. Although the Shiites in Saudi Arabia consider themselves to be the integral part of Saudi society and are Arabs in identity, this fact does not change the state agenda that exists regarding Shiites. It is also clear that despite the challenges and seemingly insurmountable problems, the Shiites will continue to fight for their rights in the Saudi state.



դեպքում էլ առաջնորդվել ենք հատորի վերջում հրատարակված օսմաներեն բնագիր տեքստից<sup>6</sup> (այլ ոչ թե վրացերեն թարգմանությունից), որը կազմել է մեր ուսումնասիրության հենքը: Ինչ վերաբերում է վրացերեն թարգմանությանը, ապա այն որպես կանոն, արդյունավետ է բնագրի հետ անհրաժեշտ համեմատություններ և լրացումներ կատարելու գործում:

Ղազախի օսմանյան հարկացուցակը<sup>7</sup> (օսմաներենում՝ *Քազաք*<sup>8</sup>), եզրափակում է Թիֆլիսի վիլայեթի 1728 թ. ընդարձակ հարկամատյանը, որն ըստ էության նախանշում է հիշյալ վիլայեթի սահմանների ավարտը: Օսմանյան իշխանությունների տիրապետության շրջանում Ղազախն ունեցել է *լիվայի*<sup>9</sup> կարգավիճակ և իր հերթին բաժանվել է 4 *նահիեի*<sup>10</sup> գյուղախմբի: Դրանք էին՝ Անչայը (°)<sup>10</sup>, Ջողազը<sup>11</sup>, Աքսիբարը<sup>12</sup> և Թիրաքը (°)<sup>13</sup>: Հարկ է նշել, որ մինչև Ղազախի բուն հարկամատյանին անդրադառնալը մեր առջև առաջին հերթին խնդիր ենք դրել նշյալ գյուղախմբերի տեղորոշումը ժամանակակից իրականությունում:

---

<sup>5</sup> Միրզաբեկյան Գ., Փամբակ գավառը 1728 թ. օսմանյան հարկացուցակում, Լրաբեր Հասարակական Գիտությունների, № 3, Երևան, 2017, էջ 99-106:

<sup>6</sup> 1728 թ. օսմանյան օժիտների ցուցակների ձեռագրեր, ֆոլիո 2, թ. 464-724:

<sup>7</sup> Նույն տեղում:

<sup>8</sup> Նույն տեղում, էջ 694:

<sup>9</sup> Վարչական բաժանման երկրորդ միավորը՝ էյալեթից կամ վիլայեթից հետո: Լիվան կոչվում էր նաև սանջաք: Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, թարգմանություն թուրքական բնագրերից, ներածական ակնարկներով, ծանոթագրություններով և հավելվածով, հատոր Ա, կազմեց Մաֆրաստյան Ա. Խ., Երևան, 1961, էջ 362 (Այսուհետև՝ Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Ա):

<sup>10</sup> Հարցական նշանը կիրառում ենք այն ժամանակ, երբ մեզ դեռևս չի հաջողվել տվյալ բառը ճշգրիտ վերծանել: 1728 թ. օսմանյան օժիտների ցուցակների ձեռագրեր, ֆոլիո 2, թ. 694-700:

<sup>11</sup> Նույն տեղում, էջ 700-710:

<sup>12</sup> Նույն տեղում, էջ 710-722:

<sup>13</sup> Նույն տեղում, էջ 722-724:

Շնորհիվ տեղանունների բառարանի պարզել ենք, որ Ջողազը համապատասխանում է ներկայիս ՀՀ Իջևանի շրջանի Բերքաբեր բնակավայրին<sup>14</sup>: Կարևոր է նկատել, որ Ջողազ տեղանունը ժամանակակից հայերենում հանդիպում է նաև «Ջովազ» եզրույթով<sup>15</sup>, իսկ օսմաներենում այն կարելի է ընթերցել երկու ձևով էլ: Սակայն հաշվի առնելով առաջինի առավել տարածվածությունը, ուստի հետայսու կկիրառենք այդ տարբերակը: Ջողազից մի փոքր հյուսիս է գտնվել Աքսիբարը, որը տեղակայված լինելով Աղստև գետի ձախ վտակի հարևանությամբ, համապատասխանում է Իջևանի Ոսկեպար բնակավայրին<sup>16</sup>:

Ինչ վերաբերում է մյուս երկու *նահիեին*, ապա առաջնորդվել ենք հետևյալ սկզբունքով. տեղորոշել ենք ամեն մի *նահիեից* մեկական գյուղ և ըստ այդմ մոտավոր պատկերացում կազմել վերոնշյալ երկու վարչական միավորի աշխարհագրական դիրքի մասին: Ղազախի *լիվայի* առաջին *նահիեից* ընտրել ենք Կոզման (օսմաներենում՝ Քոզման<sup>17</sup>) գյուղը, որը գտնվում է Կողբ գետի վերին հոսանքում, ներկայիս Նոյեմբերյան քաղաքից 8 կմ. հարավ-արևմուտք<sup>18</sup>: Դատելով դրանից՝ կարող ենք եզրակացնել, որ այն համապատասխանում է ներկայիս համանուն գյուղին: Դրան գուգահեռ Ղազախի վերջին՝ չորրորդ *նահիեից* առանձնացրել ենք Լալաքենդի գյուղը<sup>19</sup>, որը համապատասխանում է այսօրվա Վազաշենին<sup>20</sup>:

Չարկ է նշել, որ տեղանունների տեղորոշման տեսանկյունից սույն հոդվածում բավարարվել ենք միայն հիշյալ *նահիեների*

---

<sup>14</sup> Հակոբյան Թ. Խ., Մելիք-Բախշյան Ստ. Տ, Բարսեղյան Հ. Խ., Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, Երևան, 1986, էջ 414: (Այսուհետև՝ Տեղանունների բառարան, հ. 1):

<sup>15</sup> Տեղանունների բառարան, հ.1, էջ 415:

<sup>16</sup> Նույն տեղում, էջ 522:

<sup>17</sup> 1728 թվականի տոմարի 3-րդ հոդված, հոկտեմբեր 2, թ. 694.

<sup>18</sup> Տեղանունների բառարան, հ. 1, էջ 185:

<sup>19</sup> 1728 թվականի տոմարի 3-րդ հոդված, հոկտեմբեր 2, թ. 722.

<sup>20</sup> Տեղանունների բառարան, հ. 1, էջ 555:

ուսումնասիրությամբ և առանձին-առանձին չենք անդրադարձել նրանց կազմի մեջ մտնող գյուղերին: Բանն այն է, հնարավորինս սեղմ ժամկետներում նախատեսում ենք նահիե առ նահիե հրատարակել Ղազախի լիվայի բոլոր բնակավայրերը՝ ընդգրկելով նաև աշխարհագրական բնույթի տեղեկություններ:

Վերևում խոսելով հարկամատյանի բնագիր տեքստի և վրացերեն թարգմանության համեմատության մասին, կարելի է այն շոշափել տեղանվանագիտության համատեքստում: Օրինակ՝ Մերգի Ջիքիան և Նոդար Շենգելիան Ջոդագ *նահիեն* ընթերցել են Ջավադ<sup>21</sup>, իսկ Աքսիբարը՝ Աքսաբադ<sup>22</sup>: Հետևելով այդ օրինակներին՝ անորոշ կլինե՞ր դրանց տեղադրությունը:

Բացի *նահիեների* աշխարհագրական տեղադրությունից, մեր առջև դրել ենք հետևյալ հիմնահարցերը. պարզել *նահիեների* բնակավայրերի թիվը, ուսումնասիրել ժողովրդագրական պատկերը, բնակավայրերից գանձվող հիմնական հարկերը և քննել ընդհանուր հարկադրույքների չափը:

Ղազախի օսմանյան հարկամատյանից պարզվում է, որ նահիեններն իրենց սոցիալ-տնտեսական և ժողովրդագրական համապատկերով բավականին տարբերվել են միմյանցից: Ըստ հաջորդականության առաջին նահիեն՝ Անչասը (՝), բաղկացած է եղել 42 գյուղից: Բացի դա, գյուղում եղել է 9 քրջլաք<sup>23</sup>, 5 մագրայե<sup>24</sup>: Հետաքրքրական է, որ բնակավայրերի փոքր մասն է միայն բնակեցված եղել: Կարելի է հաշվել շուրջ 33 բնակավայր՝ ներառյալ քրջլաքներն ու մյուս բնակատեղիները, որոնք լքված էին:

Մեծ է կարևորությունը օսմանյան ընդարձակ հարկացուցակների՝ աշխարհագիր մատյանների միջոցով, ուսումնասիրելու

---

<sup>21</sup> 1728 წლის თბილისის ვოლაიეთის დიდი დავთარი, წიგნი 2, გვ. 421.

<sup>22</sup> Նույն տեղում, էջ 439:

<sup>23</sup> Ձմեռանոց, ձմեռվա արոտավայր Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Ա, էջ 366:

<sup>24</sup> Մշակվող հողատարածք, որը գուրկ էր մշտական բնակեցվածությունից: (H.984) 1576-1577 Tarihli Timar Ruznamçe Defterinde Göre Karaman Eyaleti, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2010, էջ 113:

ժողովրդագրական ընդհանուր պատկերը: Առաջին *նահիեի* գրանցամատյանից կարելի է եզրակացնել, որ բնակչությունն ըստ դավանանքի բաղկացած է եղել մահմեդական և ոչ մահմեդական՝ քրիստոնյա բնակչությունից: Հատկանշական է, որ հարկացուցակում ոչ մահմեդական բնակչությունն առաջին հերթին առանձնանում է հարկատուների անձնանուններով և նրանցից պահանջվող համապատասխան հարկատեսակներով, որոնք, ի տարբերություն մահմեդականների, միայն իրենք էին վճարում: Ավելին՝ օսմանյան հարկամատյաններում անձնանունների ուսումնասիրությունը էթնիկ պատկանելությունը որոշելու լավագույն եղանակներից է: Այսպիսով, ոչ մահմեդականների շրջանում պարզելով՝ հայերի բացարձակ մեծամասնություն կազմելու փաստը, այնուամենայնիվ, շարադրանքում ժողովրդագրական տվյալները ներկայացնելիս օգտագործել ենք քրիստոնյա և մահմեդական եզրույթները:

Վերադառնալով՝ ժողովրդագրական ուսումնասիրության բուն առանցքին՝ պետք է փաստել, որ Անչաս (՞) գյուղախմբում մեծամասնություն էին կազմում քրիստոնյաները: Հաշվվում է 117 քրիստոնյա և 81 մահմեդական հարկատու: Պետք է նկատել, որ քրիստոնյա բնակչության շրջանում նշված չէ որևէ ամուրի, այնինչ նման սոցիալական կարգավիճակ ունեւ երեք մահմեդական, որից երկուսը միննույն ձմեռանոցից էին<sup>25</sup>: Ստացվում է, որ եղել է նույնքան քրիստոնյա ընտանիք, իսկ մահմեդականներինը՝ համապատասխան թվից երեքով պակաս: Մակայն ընդհանուր առմամբ, գյուղախումբը աչքի չի ընկել հոծ բնակչությամբ: Ամենաբնակեցված գյուղը եղել է քրիստոնեաբնակ Կողբը<sup>26</sup> (օսմաներենում Քուլբ<sup>27</sup>), որտեղ եղել է 25 ընտանիք:

Ղազախի 1728 թ. օսմանյան հարկամատյանում թվով երկրորդ գյուղախմբում՝ Ջողագում, պատկերը մի փոքր այլ էր: Այն բաղկացած է եղել ավելի շատ բնակավայրերից: Հարկացուցակի հետագո-

<sup>25</sup> 1728 թ. օսմանյան օգոստոսի 30-ի օրագրից, ֆոլիո 2, թ. 698.

<sup>26</sup> Տեղանունների բառարան, հ. 1, էջ 266:

<sup>27</sup> Նույն տեղում, էջ 694:

տությունից պարզ է դառնում 63 գյուղի, 3 մագրայեի գոյության մասին: Ի տարբերություն Անչասի (՝), այստեղ 1728 թ. դրությամբ լքված բնակավայրերի թիվը անհամեմատ քիչ լինելով՝ կազմել է 14-ը: Այնուամենայնիվ, սա չի կարող փաստել խիտ բնակչության առկայության մասին, քանի որ նյութի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ գյուղաբնակները հիմնականում ցրված էին տարբեր բնակավայրերով՝ երբեմն տեղերում կազմելով ընդամենը 2-3 ընտանիք: Բացառություն է կազմել միայն Էսքիփաշա (՝) գյուղը, որտեղ գրանցված է եղել 73 մահմեդական հարկատու<sup>28</sup>:

Ջողազը տարբերվում է նաև բնակիչների ժողովրդագրական պատկերով, որտեղ քանակական առավելությունը ոչ թե քրիստոնյաների՝ այլ մահմեդականների կողմն է եղել: Կարելի է հաշվել շուրջ 416 մահմեդական հարկատու, որից 71-ը՝ ամուրի: Դրան հակառակ, քրիստոնյա հարկատուները 168-ն էին: Ելնելով հարկամատյանից՝ նրանց շրջանում ամուրիներ չեն եղել:

Ուսումնասիրելով ժողովրդագրական կազմը՝ հանդիպեցինք ուշագրավ երևույթի: Ջողազի որոշ գյուղերում՝ Քուչուք Ապարանում<sup>29</sup>, Վարնիքում (՝)<sup>30</sup>, Խոջավանքում<sup>31</sup> և Խոշքութանում (՝)<sup>32</sup>, գրանցված հարկատուների անձնանունները բացարձակ մեծամասնությամբ հայկական են, սակայն նրանցից գանձվող հարկերից որոշները մահմեդականների համար են նախատեսված: Ուշագրավ է, որ նմանատիպ խնդրի առնչվել ենք նաև 1728 թ. Փամբակի օսմանյան հարկամատյանը ուսումնասիրելու ժամանակ<sup>33</sup>: Մենք այժմ էլ կարծում ենք, որ նրանց քրիստոնյա համարելու հիմնավորում չունենք, ուստի նրանց ընդունել ենք իբրև մահմեդականներ:

---

<sup>28</sup> 1728 წლის თბილისის ვილაიეთის დიდი დავთარი, წიგნი 2, გვ. 701-702.

<sup>29</sup> Նույն տեղում, էջ 700:

<sup>30</sup> Նույն տեղում:

<sup>31</sup> Նույն տեղում, էջ 701:

<sup>32</sup> Նույն տեղում:

<sup>33</sup> Միրզաբեկյան Գ., Փամբակ գավառը 1728 թ. ...., էջ 101-102:



1728 թ. Ղազախի լիվայի հաջորդ գյուղախումբը՝ Աքսիբարը, ունեցել է 67 գյուղ, 3 մագրայե: Աքսիբարը նույնպես աչքի է ընկել դատարկված գյուղերով, որոնք ընդհանուր 37-ն էին: Կարևոր է նշել, որ այն տարբերվում էր վերոնշյալ բոլոր գյուղախմբերից, թերևս նրանով, որ կային մի քանի առավել խիտ բնակչությամբ բնակավայրեր: Դրանց շրջանում կարելի է առանձնացնել Բողազքելիսե գյուղը<sup>34</sup>, որը ոչ միայն ամենամեծ բնակչությունն ուներ *նահիեում*, այլ նաև՝ բացառապես կազմված էր քրիստոնյաներից:

Աքսիբարում, ինչպես նախորդող գյուղախմբերում, ապրել են ինչպես մահմեդական, այնպես էլ քրիստոնյա բնակչություն. ընդ որում նրանք բնակվել են առանձին-առանձին գյուղերում: Աքսիբարում քրիստոնյա բնակչությունը անհամեմատ ավելի շատ է եղել՝ կազմելով 340 ընտանիք: Մահմեդականների հարկատուների թիվը եղել է շուրջ 244, որոնցից 34-ը՝ ամուրի:

Ղազախի վերջին՝ գյուղախումբը և՛ բնակչության, և՛ բնակավայրերի թվով աչքի է ընկել ամենանվազ ցուցանիշներով: Օսմանյան հարկացուցակի քննությունից կարելի է հաշվել ընդամենը 23 գյուղ և 1 մագրայե: Անհամեմատ ավելի շատ էին լքված բնակավայրերը և ընդամենը 4-ն էր բնակեցված: Հատկանշական է, որ գյուղախումբում եղել են բացառապես քրիստոնյաներ, որոնք կազմել են 33 ընտանիք:

Օսմանյան ընդարձակ հարկացուցակների ուսումնասիրության գործում բավականին մեծ տեղ է զբաղեցնում հարկերի և հարկաչափերի ընդհանուր քննությունը, որոնք պատկերացում են տալիս տվյալ երկրամասի սոցիալ-տնտեսական իրադրության մասին: Այդուհանդերձ, պետք է փաստել, որ այդ համատեքստում Ղազախի լիվայի հարկատեսակների քննությունը հարուցում է որոշ դժվարություններ, քանի որ օսմանյան իշխանավորները ճշող մեծամասնությամբ հարկերն արձանագրել են ընդհանուր հարկաչափի տեսքով, այլ ոչ թե առանձին-առանձին: Վերջին իրողությունն առկա է գլխա-

---

<sup>34</sup> 1728 թ. Գլխի տնտեսական ցուցակի 17-րդ հոդված, հոգն 2, թ. 715-716.

վորապես առաջին նահիեում և մասամբ՝ Ջողագում: Մակայն դրանով հանդերձ կարելի է հասկանալ, որ հիմնական հարկերը ստացվել են հացահատիկային մշակաբույսերից՝ ցորենից և գարուց: Իսկ մնացյալ հարկատեսակները գրեթե նույնությամբ կրկնվում են, ինչ կարելի է տեսնել օրինակ՝ Տաշիրում և Փամբակում:

Մեծ կարևորություն են ներկայացնում ընդհանուր հարկաչափերի քննությունը, որը հնարավորություն է տալիս առավելապես հասկանալ բնակավայրերի տնտեսական ներուժի մասին: Օսմանյան սկզբնաղբյուրի հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ Անչաս (՝ *նահիեում*) ամենաբարձր հարկը գանձվել է Կողբ գյուղից<sup>35</sup>, որը կազմել է 24.000 աքչե<sup>36</sup>: Կողբին հաջորդել են Բարանա<sup>37</sup>, Միսիսամ<sup>38</sup> գյուղերը, որոնցից համապատասխանաբար գանձվել է 21.600 և 10.000 աքչե: Մյուս գյուղերից սահմանվել են անհամեմատ ցածր հարկաչափեր:

Հարկ է ընդգծել, որ տնտեսական զարգացման տեսանկյունից գրեթե նույն պատկերն էր Ջողագում: Այնտեղ ամենաբարձր հարկաչափը գրանցվել է Խոջավանք<sup>39</sup> գյուղում և այն կազմել է 12.000 աքչե: Այդ ցուցանիշով հաջորդում են՝ Էսքիփաշան<sup>40</sup> (՝) և Գունանը<sup>41</sup>:

Հարկադրույքների ավելի բարձր լինելու ցուցանիշով Ղազախում առանձնացել է Աքսիբարը: Ամենամեծ թվով բնակչություն ունեցող Բողազքիլիսե գյուղը պարտավորվել է կենտրոնական իշխանություններին վճարել 25200 աքչե<sup>42</sup>: Կան նաև այլ խոշոր հարկաչափե-

---

<sup>35</sup> 1728 թվականի տոմարի ցուցանիշների զեմեթի, ֆոլիո 2, թ. 694.

<sup>36</sup> Արծաթե դրամի միավոր: Օսմաներեն նշանակել է սպիտակավուն: Օսմանյան աքչեները հավասար էին մեկ քառորդ դիրհեմ արծաթի, իսկ դիրհեմը հավասար էր 3.06 գրամի: Օսմանյան օրենքները Արևմտյան Հայաստանում (XVI-XVII դդ. կանոնադրություններ), թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Մաֆրաստյան Ա. Խ. և Ջուլայանի Մ. Կ., Երևան, 1964, 128 էջ:

<sup>37</sup> 1728 թվականի տոմարի ցուցանիշների զեմեթի, ֆոլիո 2, թ. 695.

<sup>38</sup> Նույն տեղում, էջ 696:

<sup>39</sup> 1728 թվականի տոմարի ցուցանիշների զեմեթի, ֆոլիո 2, թ. 701.

<sup>40</sup> Նույն տեղում, էջ 701-702:

<sup>41</sup> Նույն տեղում, էջ 705:

<sup>42</sup> Նույն տեղում, էջ 716:

րով գյուղեր, որոնց տնտեսական ներուժը էականորեն տարբերվել է մնացյալ բնակավայրերից:

Ղազախի վերջին *նահիեն*<sup>43</sup> թիրաքը (՝), ուներ հարկաչափերի ամենացածր ցուցանիշն ամբողջ *լիվայում*: Ամենավճարունակ գյուղը համարվել է՝ Խանքենդին, որից սահմանված էր 8400 աքչե<sup>43</sup>: Մյուս բոլոր գյուղերի հարկադրույքները տատանվել են 1200-ից 5000 աքչեի միջև:

Այսպիսով, Թիֆլիսի վիլայեթի 1728 թ. օսմանյան հարկամատյանի ուսումնասիրության շնորհիվ փորձեցինք հնարավորինս ճշգրտել Ղազախի *լիվայի* աշխարհագրական սահմանները: Հետազոտությունից պարզ դարձավ, որ դրանք արևմուտքում սկիզբ են առել գլխավորապես Կողբ գետի վերին հոսանքից: Անշուշտ, հետագայում գյուղանունների տեղադրման շնորհիվ, փորձելու ենք նշել ամբողջական սահմանները:

Վերոնշյալ օսմանյան հարկացուցակի ուսումնասիրությունը հնարավորություն տվեց տիրապետել 1728 թ. Ղազախի *լիվայի* ժողովրդագրական պատկերին, ըստ որի՝ քրիստոնյա բնակչությունը 4 *նահիեից* 3-ում ուներ քանակական առավելություն: Խոստուն էին նաև հարկաչափերի ուսումնասիրությունը, որը կարևոր նշանակություն ունի Ղազախի սոցիալ-տնտեսական ներուժի բացահայտման և գյուղախմբերի միջև համեմատություն անցկացնելու համատեքստում:

---

<sup>43</sup> 1728 թ. ֆլոս տծոլոսոս շոլաօյոտոս ձոձո ձաՅոարո, ֆոցնո 2, ճՅ. 722.

**GEORGI MIRZABEKYAN**  
**(IOS)**

**QAZAKH *LIVA* ACCORDING TO THE OTTOMAN GREAT  
DEFTER OF TBILISI *VILAYET* 1728**

Qazakh, which was a part of Utik Province of Greater Armenia, had a *Liva* status in the Great Defter of Tbilisi *Vilayet* 1728 and consisted of 4 *Nahies*: Anchaz (?), Joghaz, Aksibar and Tirak (?). At the current time, Joghaz is the same as today's Berkaber, and Aksibar corresponds to the Voskepar village. They are both situated in Tavush Province of the Republic of Armenia. According to the Ottoman tax register of Qazakh *Liva*, Aksibar has 67 villages, which is the biggest index among the *Nahiyes*. Also, Aksibar has a specific potential in socio-economic sphere in the *Liva*. It can be seen from the research of taxes which have high rates in Qazakh.

The Ottoman Great Defter of Tbilisi is a very important source for the research of demography as well. It turns out that besides the Joghaz, Christian population (Armenians) dominated in Anchaz (?), Aksibar. And the last Nahie of Qazakh was fully populated by Christians.

**ԳՈՌ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ**  
**(ԵՊՀ)**

**2019 թ. ԹՈՒՐԳԻԱՅԻ ՏԻՄ ԸՆՏՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻՆ**  
**ԹՈՒՆՋԵԼԻՈՒՄ ԹՈՒՐԳԻԱՅԻ ԿՈՍՏՈՒՆԻՍՏԱԿԱՆ**  
**ԿՈՒՍԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՀԱՂԹԱՆԱԿԻ ՇՈՒՐՋ**

Տասնամյակներ ի վեր Թուրքիայի ձախակողմյան շարժման և առհասարակ այլախոհության գլխավոր օջախներից է եղել երկրի արևելյան նահանգներից Թունջելին<sup>1</sup> (նախկինում՝ Դերսիմ<sup>2</sup>), որտեղից ծագում են հանրապետական Թուրքիայի այլախոհ գործիչների ճնշող մեծամասնությունը: Այս տարվա մարտի 31-ին կայացած ՏԻՄ ընտրություններում ԹԿԿ-ի հաջողությունը թեև իր բնույթով աննախադեպ էր, սակայն նման նկարագիր ունեցող տարածաշրջանում չի կարող անսպասելի համարվել:

2019 թ. հունվարին ԹԿԿ-ն և Սոցիալիստական մեջլիսների դաշնությունը հայտարարեցին, որ Թունջելիում առաջադրում են Ֆաթիհ Մեհմեդ Մաչոլլուի թեկնածությունը, ով նույն մարզի Օվաջըք գավառի համայնքապետն էր: Թունջելիի հիվանդանոցի նախկին լաբորանտ Մաչոլլուի «հաջողության պատմությունը» սկսվեց 2014 թվականից, երբ ստանալով ընտրողների ձայների 36.06%<sup>3</sup> նա

---

<sup>1</sup> Թունջելիի մարզը (նախկինում՝ Դերսիմ) գտնվում է Թուրքիայի արևելյան հատվածում: Մարզկենտրոնը Թունջելի քաղաքն է: Մարզի բնակչությունը, ըստ 2018 թ. տվյալների, կազմում է 88.198 մարդ՝ դարձնելով Թունջելին Թուրքիայի երկրորդ ամենասակավաբնակ մարզը՝ զիջելով միայն Բայբուրդին (մանրամասն տես <https://www.nufusu.com/il/tunceli-nufusu>): Բնակչության մոտ 70% զազաներ են, նաև կան հայեր, հույներ, քրդեր, չերքեզներ: Քրդերի մեջ մեծ թիվ են կազմում իսլամացված հայերը: Բնակչության մեծամասնությունը դավանանքով ալևի են:

<sup>2</sup> Այս մասին մանրամասն տե՛ս, Tunceli vilayetinin idaresi hakkında kanun, Resmi gazete, 1 ocak 1936, s. 3195.

<sup>3</sup> <https://www.haberturk.com/secim/secim2014/yerel-secim/ilce/ovacik-787>, մուտքի ամսաթիվ՝ 23.05.2019:

Օվաջըքի ղեկավարի պաշտոնում փոխարինեց Հանրապետական ժողովրդական կուսակցության ներկայացուցիչ Մուստաֆա Սարը-գյուլին: 2014 թ. Օվաջըքը միակ վայրն էր, որտեղ կոմունիստները կարողացան հաղթանակ տոնել:

Օվաջըքը շուրջ 7000 բնակչություն ունեցող գավառ է<sup>4</sup>, որը 2014 թ. դրությամբ ուներ 1.507. 000 լիրա պարտք, 60%-ի հասնող գործազրկություն, կաթվածահար վիճակում գտնվող գյուղատնտեսություն<sup>5</sup>: Համայնքապետի պաշտոնը ստանձնելուց ի վեր Մաչոլուն ձեռնարկեց մի շարք բարեփոխումներ:

Առաջին հրամանով նա հեռացնել տվեց իր աշխատասենյակի դուռը՝ հայտարարելով, որ իր աշխատասենյակն այսուհետ բաց է բոլորի համար: Մաչոլուն հրաժարվեց նաև ծառայողական ավտոմեքենայից, դրա համար նախատեսված վառելիքային կտրոնները տրամադրեց քաղաքային ավտոբուսներին՝ դրանք դարձնելով անվճար բնակչության համար: Ավելին, իր աշխատավարձի մի մասը Մաչոլուն հատկացրեց Օվաջըքից ուսանողների վարձը վճարելուն<sup>6</sup>:

Մաչոլուն ընթերցողների համար 24 ժամ բաց մեծ գրադարան հիմնեց անմիջապես համայնքապետարանի շենքում, իսկ երեխաների մոտ ընթերցասիրություն սերմանելու նպատակով գործարկել է հատուկ ակցիա՝ 1 ժամ գիրք կարդացող երեխան կարող է 1 ժամ անվճար հեծանիվ վարել:

Գործազրկությունը կրճատելու և բյուջեն ավելացնելու նպատակով նա պետությանը պատկանող շուրջ 65 հեկտար հող տվեց գյուղացիներին, գյուղատնտեսությամբ զբաղվելու համար նրանց տրամադրեց տեխնիկա և պարարտանյութ, անձամբ մասնակցում էր

---

<sup>4</sup> [https://www.nufusu.com/ilce/ovacik\\_tunceli-nufusu](https://www.nufusu.com/ilce/ovacik_tunceli-nufusu), մուտքի ամսաթիվ՝ 23.05.2019:

<sup>5</sup> Komünist başkan efsane hikaye, 17.03.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=1PuvvkRUwgE>, մուտքի ամսաթիվ՝ 23.05.2019:

<sup>6</sup> Նույն տեղում:

աշխատանքներին<sup>7</sup>: Կարճ ժամանակ անց Օվաջըքի տարածքում ստացված բերքը մրցունակ դարձավ ոչ միայն տեղում, այլև սկսվեց արտահանվել հարևան գավառներ, ավելի ուշ՝ նաև արտասահման<sup>8</sup>: Ստացված շահույթի մեծ մասը որպես աշխատավարձ տրվում էր աշխատողներին, մի հատվածն էլ ուղղվում էր ուսանողների վարձերի վճարմանը:

Օգտագործելով Թունջելիի՝ ջրային պաշարներով հարուստ լինելու հանգամանքը՝ Մաչոլուն Օվաջըքում սահմանեց շոկային գին<sup>9</sup>՝ 50 դուրուշ (40 դրամ) 1 խորանարդ մետր ջրի համար<sup>10</sup>:

Նման միջոցառումների շնորհիվ նա ի վերջո կարողացավ 4 տարում մարել առկա պարտքը: Ամեն տարի նա համայնքապետարանի շենքի պատին փակցնում էր տարվա ընթացքում քաղաքապետարանի կատարած բոլոր ծախսերը ներկայացնող փաստաթղթի հսկայական պատճեն:

Մաչոլունի պաշտոնավարման տարիներին Օվաջըքը նաև դարձավ տարածաշրջանի տուրիստական կենտրոն, ուր այցելում են զբոսաշրջիկներ ոչ միայն Թուրքիայից, այլ նաև արտերկրից<sup>11</sup>: Իր գործունեության համար համացանցում «Komünist başkan» անունը ստացած Մաչոլուն իր պաշտոնավարման տարիներին կարողա-

---

<sup>7</sup> Komünist başkan Tunceli’yi nasıl kazandı?, 31.03.2019,

<https://www.youtube.com/watch?v=vcVnVv56s68>, մուտքի ամսաթիվ՝ 24.05.2019

<sup>8</sup> Organik ürünlerimiz, İngiltere ve ABD yolunda, 25.10.2018

<https://www.youtube.com/watch?v=oly50EdxiFU>, մուտքի ամսաթիվ՝ 24.05.2019

<sup>9</sup> Համեմատության կարգով Անկարայում մեկ խորանարդ մետր ջրի արժեքը 4,75 լիրա է,

<http://www.gazeteilksayfa.com/ankarada-suyun-metrekup-fiyati-ne-kadar-21-ocak-2019-su-indirimi-aski-43241h.htm>, մուտքի ամսաթիվ՝ 24.05.2019

<sup>10</sup> Komünist Belediye Ovacık'ta bedava otobüs, sudan ucuz su, 24.09.2014,

<https://t24.com.tr/haber/komunist-belediye-ovacikta-bedava-otobus-sudan-ucuz-su,268616>, մուտքի ամսաթիվ՝ 24.05.2019

<sup>11</sup>Tuncelide play keyfi, 02.07.2017,

<https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/tuncelide-plaj-keyfi-/852591>, մուտքի ամսաթիվ՝ 24.05.2019:

ցավ լիովին շահել բնակչության վստահությունը և համակրանքն ու հայտնի դառնալ ամբողջ Թուրքիայում:

Զարմանալի չէ, որ Մաչողուի առաջադրման մասին հայտարարությունը ոգևորություն առաջացրեց Թունջելիում և շրջակա բնակավայրերում: Իր առաջին հայտարարությամբ Մաչողուն նշեց, որ Օվաջըքի մոդելը բերելու են նաև Թունջելի: Նրա կարգախոսը հետևյալն էր «Խոսքը, լիազորությունը, վճիռը՝ Դերսիմի ժողովրդին»: Հատկանշական է, որ քարոզարշավի ամբողջ ընթացքում Մաչողուն Թունջելի անվան փոխարեն կիրառում էր նախկին անունը՝ Դերսիմ:

Սրա հետ մեկտեղ դեռ 2019 թ. փետրվարի սկզբին Թունջելիի բնակչության շրջանում անցկացված սոցիալոգիայի արդյունքները ցույց են տալիս, որ հարցվածների միայն 10-15%-ն էր աջակցում Մաչողուին: Ընտրություններում առաջատար էր համարվում Ժողովուրդների դեմոկրատական կուսակցությունը՝ որպես քրդամետ ուժ: Մինչև Մաչողուի առաջադրումն ակնկալվում էր, որ հիմնական մրցակցությունը կընթանա ՀԺԿ-ի և ԺԴԿ-ի միջև<sup>12</sup>:

Հատկանշական է, որ փետրվարի 28-ին Cumhuriyet թերթին տված հարցազրույցում Մաչողուն հայտարարել էր, որ ԺԴԿ-ն և այլ ժողովրդավար ուժերը ոչ թե իրենց մրցակիցներն են, այլ ընկերները<sup>13</sup>: Այս հայտարարությանն ուշագրավ արձագանք ստացվեց ոչ թե ԺԴԿ-ից, այլ Թուրքիայում սահաբեկչական կազմակերպություն համարվող Քրդստանի աշխատավորական կուսակցության կողմից<sup>14</sup>: ՔԱԿ ղեկավարներից Ալի Հայդար Քայթանը հայտարարեց, որ Մաչողուի համար ամենաճիշտ որոշումը կլինի իր թեկնածությունը հանելն ու ԺԴԿ-ին աջակցելը: Այս հայտարարությունը հանրության

---

<sup>12</sup> Komünist başkan Tunceli'yi alır mı? Tunceli halkı ne diyor? <https://www.youtube.com/watch?v=XWTmZRTGHsw>, մուտքի ամսաթիվ՝ 25.05.2019

<sup>13</sup> Cumhuriyet gazetesi, 28 Şubat, 2019, “Kayyımı biz göndereceğiz”, s. 34112.

<sup>14</sup> PKK'lı Kaytan: Maçoğlu için doğru olmayacak, 09.03.2019, <https://www.kurdistan24.net/tr/news/44ce9e2a-ef03-470f-9ee5-3545fe85f96b>, մուտքի ամսաթիվ՝ 25.05.2019



կողմից որակվեց որպես սպառնալիք և էականորեն նպաստեց Մաչոզլուի հեղինակության աճին:

Այս նպատակին ծառայեց նաև կոմունիստ թեկնածուի թիմի կողմից նրա գործունեության ճիշտ ներկայացման վրա հիմնված քարոզարշավը: Համացանցում տեղադրված բազում տեսանյութեր ներկայացնում էին Մաչոզլուին և անցած 5 տարիներին Օվաջըքում նրա ծավալած գործունեությունը: Քարոզարշավի մեջ ակտիվորեն ներգրավվեցին Օվաջըքի բնակիչները, ովքեր եռանդով պատմում էին իրենց քաղաքում կատարված բարեփոխումների մասին:

Քարոզարշավի ընթացքում Մաչոզլուն նաև շատ էր անդրադառնում գործազրկության թեմային, ինչը ցավոտ հարց է թունջելիի բնակիչների համար: Նա նշում էր, թե գիտակցում է, որ թունջելիում ավելի դժվար կլինի, քան Օվաջըքում, բայց դա իրեն չի վախեցնում: Իր ելույթներում Մաչոզլուն նշում էր՝ հաղթանակի դեպքում թունջելիի կառավարումը կդառնա թափանցիկ և ոչ մի լիրա այլևս չի գոհացվի:

Արդյունքում ընտրություններից 1 շաբաթ առաջ անցկացված սոցիալաբանության համաձայն՝ հարցվածների արդեն մոտ 25-30%-ը աջակցում էր Մաչոզլուին<sup>15</sup>: Մեծ էր նաև այն քաղաքացիների թիվը, ովքեր դեռևս չէին կողմնորոշվել իրենց ընտրության հարցում:

Իսկ մարտի 31-ին գրանցվեցին հետևյալ արդյունքները՝ Ֆաթիհ Մեհմեդ Մաչոզլուն, ստանալով ձայների 32,77%-ով (5,887 քվե), հաղթեց ընտրություններում: Երկրորդ տեղում ԺԴԿ-ն էր, որը ստացել էր ձայների 28,21%-ը (5069 քվե): ԺՀԿ-ն էլ, ստանալով ձայների 20,59%-ը, զբաղեցրեց երրորդ տեղը<sup>16</sup>:

---

<sup>15</sup> Tunceli yerel seçim anketi. Tunceli'yi komünist başkan kazanacak mı ?, 24.03.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=QzfbWWGR6Vs>, մուտքի ամսաթիվ՝ 25.05.2019

<sup>16</sup>[https://sonuc.ysk.gov.tr/resim/49302/115495989/TUNCEL%C4%B0\\_TUNCEL%C4%B0-MERKEZ](https://sonuc.ysk.gov.tr/resim/49302/115495989/TUNCEL%C4%B0_TUNCEL%C4%B0-MERKEZ), մուտքի ամսաթիվ՝ 26.05.2019

Ընտրությունների արդյունքների հայտարարումից անմիջապես հետո Մաչողլուի կողմնակիցները դուրս եկան փողոց՝ հաղթանակը տոնելու: Մաչողլուն միացավ նրանց, բոլորին շնորհակալություն հայտնեց աջակցության համար և հայտարարեց, որ հասկանում է իր առջև դրված խնդրի բարդությունն ու պատրաստակամ է կատարել իր բոլոր խոստումները<sup>17</sup>:

ԹԿԿ-ի հաղթանակն արձագանք գտավ նաև Ռուսաստանի կոմունիստների շրջանում: Ռուսաստանի կոմունիստական կուսակցության մի շարք անդամներ հանդես եկան հայտարարություններով, որտեղ շնորհավորում էին իրենց թուրք ընկերներին՝ հույս հայտնելով, որ հաջողությունները կլինեն շարունակական<sup>18</sup>:

Կարելի է կարծել, թե իշխող կուսակցության համար պետք է անթույլատրելի լիներ սոցիալիստական ուժի՝ հատկապես կոմունիստների հաղթանակը երկրի որևէ հատվածում: Սակայն Արդարություն և զարգացում կուսակցությունը իրադարձությունների նման զարգացումը ներկայացրեց որպես Թուրքիայում «ժողովրդավարության» հերթական դրսևորում՝ օգտագործելով այն հոգուտ իր վարկանիշի: Կոմունիստների հաղթանակը դարձավ Թուրքիայի «ժողովրդավարության» ցուցիչներից մեկը, ինչը անշուշտ գնահատվեց արևմտյան գործընկերների կողմից<sup>19</sup>:

---

<sup>17</sup> Tunceli’de Fatih Mehmet Maçoğlu’dan başkanlık kutlaması, 31.05.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=9129gMa1ogw>, մուտքի ամսաթիվ՝ 29.05.2019

<sup>18</sup> Ильгам Гаписов, «Избрание коммуниста мэром турецкого города-свидетельство жизнеспособности социалистических идей», 02.04.2019, <https://kprf.ru/international/capitalist/183912.html>, մուտքի ամսաթիվ՝ 28.05.2019

<sup>19</sup> Historic win: Communist candidate wins municipality in Turkey, 31.03.2019, <https://www.telesurenglish.net/news/Communist-Candidate-Wins-Provincial-Municipality-in-Turkey-20190331-0014.html>, մուտքի ամսաթիվ՝ 30.05.2019

**GOR HOVHANNISIAN  
(YSU)**

**ABOUT THE VICTORY OF THE COMMUNIST PARTY OF  
TURKEY IN TUNCELI DURING LOCAL ELECTIONS OF  
TURKEY IN 2019**

On March 31st 2019 in Tunceli (formerly Dersim) was recorded an unprecedented election result in the history of The Republic of Turkey – a communist candidate was elected as a major. This can be truly characterized as an original uprising against the authorities. Although Machoglu's election was mostly based not on his ideological orientation, but his personality factor, we can confirm that Dersim continues to remain a center of dissidence in the country even to this day. This fact received a special attention in the press – generating interest in the public, which did not give in the interest raised by the discussions around the elections in Istanbul.

Of course it's unrealistic to talk about any chain reaction or global consequences, but the fact, that in Tunceli a candidate representing the communist party is elected major, represents a modern-day display of traditional presence of left-wing ideology in the region.

**ՀԱՅԿ ՍԱՄՍՈՆՅԱՆ**  
**(ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ)**

**ԲԱՆԱԿԻ ԿԱԶՄԱՎՈՐՄԱՆ ԳՈՐԾԸՆԹԱՑԸ ԵՎ ՆՐԱ ԴԵՐԸ**  
**ՄԻՐԻԱՅԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔՈՒՄ (1916-1946 ԹԹ.)**

Ենթամանդատային կարգավիճակ ունեցող Մերձավոր Արևելքի արաբական երկրների անկախություն ձեռք բերելու և անկախ պետականության կայացման գործում չափազանց մեծ է եղել բանակի դերը: Միրիայում բանակաշինության գործընթացը սկսվել է մի ժամանակաշրջանում, երբ ֆրանսիական մանդատային համակարգը հասնում էր իր ավարտին, և երկիրը ձեռք էր բերում անկախություն: Ինչպես գաղութատիրությունից ազատություն ձեռք բերած ցանկացած երկրում, այնպես էլ Միրիայում, ազատության ու անկախության կարևորագույն երաշխավոր հանդիսացող բանակի ստեղծման ու կայացման գործընթացը տեղի էր ունենում երկուսն էլ գալարումներով: Եվ միայն կենսունակությամբ օժտված ժողովրդի աջակցությամբ է, որ հնարավոր է լինում ստեղծել հայրենիքն ու հայրենի հողը պաշտպանելու ունակ և այդ ներշնչանքներով տարված խանդավառ ու մարտունակ բանակ:

Միրիական բանակը ձևավորման սկզբնական շրջանում հիմնականում համալրվում էր ծայրամասային, առանձին դեպքերում նաև սոցիալապես ոչ զարգացած շրջանների էթնիկ և դավանական փոքրամասնությունների ներկայացուցիչներից (ալավիներ, դրուզներ, իսմայիլականներ, քրդեր, չեքեզներ, հայեր և այլք), ովքեր բանակային ծառայությամբ նպատակ էին հետապնդում բարելավել իրենց սոցիալ-տնտեսական վիճակը, ինչպես նաև ապահովել զինվորական գործունեության առաջընթացը: Այս միտումն, ընդհանուր առմամբ, շարունակվեց նաև հետագայում՝ մեծացնելով երկրում փոքրամասնությունների կշիռը: Հատկանշական է, որ բանակն ինչպես նշված ժամանակաշրջանում, այնպես էլ հետագայում կարևոր դերակատա-

րություն է ունեցել ոչ միայն Սիրիայի ներքին կյանքում, այլև նպաստել է մերձավորարևելյան տարածաշրջանում Սիրիայի քաղաքական կշռի մեծացմանը:

Սիրիայի բանակի կազմավորման բուն գործընթացը սկսվել է երկու համաշխարհային պատերազմների միջև ընկած ժամանակահատվածում, որի հիմքն Արևելյան (Հայկական) լեգեոնի Սիրիական գումարտակն է: 1916 թ. հոկտեմբերի 27-ին Լոնդոնում ֆրանսիական դեսպանատանը հայերի կամավորագրության հարցի շուրջ բանակցություններ սկսվեցին: Դեսպանատան խորհրդակցությանը մասնակցում էին անգլիական կառավարության ներկայացուցիչ Մարկ Սայքսը, ֆրանսիական կառավարության ներկայացուցիչ ժորժ Պիկոն և Հայ ազգային պատվիրակության նախագահ Պողոս Նուբարը: Նրանք համաձայնության եկան, որ հայ և սիրիացի կամավորները մասնակցելու են Թուրքիայի դեմ մղվող կռիվներին Սիրիայում, Պաղեստինում ու Փոքր Ասիայում, իսկ հաղթանակից հետո Կիլիկիայում հաստատվելու է հայկական ինքնավարություն: Սիրիացիները ևս ցանկանում էին կռվել թուրքերի դեմ, այդ իսկ պատճառով բարձրաստիճան զինվորական հրավիրվեց՝ ուսումնասիրելու Եգիպտոսում, Ֆրանսիայում և Ամերիկայում բնակվող սիրիացիների հավանական մասնակցության հարցը<sup>1</sup>:

1916 թ. նոյեմբերի 15-ին նախարարական որոշումով ստեղծվեց կամավորների գունդը<sup>2</sup>: 1916 թ. նոյեմբերի 26-ին ֆրանսիական կառավարությունը 7966-9/11 հրամանագրով հաստատեց պատերազմական նախարարության կողմից պատրաստված Արևելյան լեգեոնի կանոնադրությունը: Արևելյան լեգեոն կարող էին կամավորագրվել միայն հայ, սիրիացի և արաբ կամավորներ, որոնք պետք է մարզվեին

---

<sup>1</sup> Պողոսեան Ս., Պողոս Նուբար Փաշա. ազգային գործիչը, Երևան, 2004, էջ 110-114:

<sup>2</sup> Գարամանուկեան Ա., Հայկական Լեգեոնը պատմական, իրաւական ու քաղաքական հարցերու լոյսին տակ եւ վաւերագրեր, Հայկազեան Հայագիտական Հանդես, հ. Ե, Պէյրուօ, 1974, էջ 41-42:

ու ղեկավարվեին ֆրանսիացի սպաների և ենթասպաների կողմից: Լեզեոնի զինավարժություններն անցկացվելու էին Կիպրոս կղզում<sup>3</sup>: Արևելյան լեզեոնի գումարտակները, որոնք կազմված էին հայերից և սիրիացիներից, մարտական պատրաստականության բերվեցին Կիպրոսում և պատրաստ էին ռազմաճակատ մեկնելու համար: 1918 թ. սեպտեմբերի 19-ին ռազմաճակատի կենտրոնական երեք հատվածներից միաժամանակ հարձակում սկսվեց<sup>4</sup>: Արևելյան լեզեոնը գրոհեց Ռաֆաթի բարձունքը, ալժիրական գումարտակները՝ Քաֆր-Քասիմի, իսկ հնդկականները՝ Արարայի<sup>5</sup>: Արևելյան լեզեոնը փայլուն մասնակցություն ցուցաբերեց այդ գրոհին: Դրանից հետո այն մասնակցեց Սիրիայի բազմաթիվ քաղաքների ազատագրմանը, այնուհետև լեզեոնականներին տեղափոխեցին Բեյրութ, հետո՝ Կիլիկիա<sup>6</sup>:

Արևելյան լեզեոնը, որը բաղկացած էր հինգ գումարտակներից, 1919 թ. հունվարի 18-ին բաժանվեց երկու մասի՝ Հայկական լեզեոնը 4 գումարտակով և Սիրիականը՝ 1 գումարտակով: Արևելյան լեզեոնի կամավորների թիվը հասնում էր շուրջ 5 հազարի՝ հայկական գումարտակներում կար 4124 զինվոր, իսկ սիրիականում՝ 698<sup>7</sup>: Աստիճանաբար Հայկական լեզեոնի չորս գումարտակները մեկի իջան, և 1920 թ. մայիսի 1-ին Բեյրութից ստացվեց վերջին գումարտակի գորացրման հրամանը: Զորացրումը սկսվեց սեպտեմբերի 1-ին: Ամբողջական կերպով այն ավարտվեց նույն ամսվա 27-ին:

Դեռևս 1919 թ. փետրվարին ապստամբեցին Սիրիական լեզեոնի արաբ զինվորները, մարտին ապստամբություն բռնկվեց Հալեպում և նրա շրջակայքում: Նույն թվականի մայիսին Լաթաքիայի շրջանում

---

<sup>3</sup> Պոյաճեան Ս., Հայկական լեզեոնը, Ուօթրթաուն, 1965, էջ 9-12:

<sup>4</sup> Gautherot G., *La France en Syrie et en Cilicie*, Librairie Independante, 1920, p. 41-42.

<sup>5</sup> Թովուզյան Ն. Խ., Սիրիայի և Լիբանանի հայկական գաղթօջախների պատմություն (1841-1946 թթ.), Երևան, 1986, էջ 132-140:

<sup>6</sup> Դևրիկյան Ս., Հայկական Լեզեոնը, Պաշտպանության նախարարություն, Երևան, 2005, էջ 16:

<sup>7</sup> Bou-Nacklie N. E., *Les Troupes Spéciales: Religious and ethnic recruitment 1916-1946*, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 25, №4, 1993, p. 648.

սկսվեց ալավիների ապստամբությունը Սալիհ Ալ-Ալիի գլխավորությամբ և այլն: Միրիական գլխավոր կոնգրեսը 1919 թ. դիմեց ողջ սիրիական ժողովրդին զավթիչներին դիմադրություն ցույց տալու կոչով: Ստեղծվեց Ազգային պաշտպանության ժողովրդական խորհուրդ, որը 1919 թ. նոյեմբերի 18-ին որոշեց, որ յուրաքանչյուր սիրիացի պարտավոր է իր ունեցվածքի երկու տոկոսը հատկացնել հայրենիքի պաշտպանության ֆոնդին: Միրիական կոնգրեսն արագը հայտարարեց «օրինակ պաշտպանության վիճակում», իսկ սիրիական կառավարությունը 1919 թ. դեկտեմբերի 21-ին որոշում ընդունեց ընդհանուր զինապարտության մասին, որով գորակոչման էին ենթարկվում 20-40 տարեկան բոլոր քաղաքացիները<sup>8</sup>:

1920 թ. մայիսի 3-ին Ֆեյսալ<sup>9</sup> թագավորը նոր կառավարություն կազմելը հանձնարարեց Միրիական ազգային կոնգրեսի նախագահ Հաշիմ Ալ-Աթասիին: Նրա գլխավորած կառավարությունը կոչվեց Ազգային պաշտպանության կառավարություն: Ժողովուրդը պահանջում էր կառավարությունից՝ կտրուկ միջոցների դիմել Միրիայի պաշտպանությունն ամրապնդելու ուղղությամբ: Ի կատարումն այդ պահանջի՝ կառավարությունը որոշեց անհապաղ ձեռնամուխ լինել ազգային բանակի կազմակերպմանը: Հենվելով 1919 թ. դեկտեմբերին ընդունված զինապարտության մասին օրենքի վրա՝ Հաշիմ Ալ-Աթասիի կառավարությունը սկսեց գորահավասք և ազգային բանակի գորամիավորումների կազմակերպում: Ֆրանսիական կառավարությունը Միրիային ներկայացրեց վերջնագրի բնույթ կրող հինգ կետից կազմված իր պահանջները, որը 1920 թ. հուլիսի 14-ին Ֆեյսալին հանձնեց գեներալ Գուրոն: Ֆեյսալը ցրեց Միրիական գլխավոր կոնգրեսը, ձեռնամուխ եղավ ազգային բանակի զինաթափմանը և գորացրմանը, անգամ սկսեց ձնշել ժողովրդական ելույթները: Հուլիսի 21-ին հայտնի դարձավ, որ ֆրանսիական զորքերը շարժվում են դեպի Դամասկոս:

---

<sup>8</sup> Հովհաննիսյան Ն. Հ., Սարգսյան Հ. Ս., Միրիան անկախության համար մղված պայքարում (1917-1946 թթ.), Երևան, 1975, էջ 73-76:

<sup>9</sup> Էմիր Ֆեյսալը (1883-1933) Հիջազի շերիֆ Հուսեյնի երրորդ որդին էր:

Ֆեյսալը երկրի պաշտպանության հրաման արձակեց: Միրիական կամավորների թիվը հասնում էր 4-5 հազարի: Մայսալուն եկան նաև սիրիական կանոնավոր բանակի փոքր զորախմբեր Միրիայի պաշտպանության նախարար Յուսեֆ Ազմայի գլխավորությամբ, որոնք չէին հասցրել զորացրվել սիրիական բանակը ցրելու վերաբերյալ Ֆեյսալի արձակած օրենքից հետո: Հուլիսի 26-ին ֆրանսիական զենեքավ Գոյբետը սիրիական կառավարության անդամների հետ հանդիպման ժամանակ Միրիայում տեղի ունեցած դեպքերի համար մեղադրեց Ֆեյսալին և ֆրանսիական կառավարության անունից պահանջեց գահընկեց անել նրան, վճարել ռազմատուգանք, ցրել սիրիական բանակը և այն վերածել ոստիկանության, ֆրանսիական բանակին հանձնել նրա բոլոր զենքերը և զինամթերքը<sup>10</sup>:

Միրիական լեգեոնի թվակազմն ավելացնելու նպատակով՝ ֆրանսիացիներն այն համալրեցին ազգային, կրոնական փոքրամասնություններով: Միրիական լեգեոնի Առաջին գնդի հրամանատարը փոխգնդապետ Լանդախսն էր<sup>11</sup>: Առաջին գնդի մեջ էր մտնում ալավիների շրջանը<sup>12</sup>: 1924 թ. լեգեոնը բաղկացած էր 6500 հոգուց՝ 137 ֆրանսիացի և 48 տեղացի սպաներով, ովքեր ռազմական ուսում էին ստանում Դամասկոսի Ռազմական ակադեմիայում<sup>13</sup>, որը ստեղծվել էր 1920 թ.: Միայն 1932 թ. այդ ուսումնարանը տեղափոխվեց Հոմս և պատմագրության մեջ հայտնի է որպես Հոմսի Ռազմական ակադեմիա:

1925 թ. ֆրանսիացիները հիմնեցին այսպես կոչված «Լրացուցիչ զորքեր» (*Troupes Supplé tives*), որոնք բաղկացած էին գյուղական և շարժական զորքերից, ինչպես նաև ժանդարմերիայից: Մինչ այդ էլ

---

<sup>10</sup> Հովհաննիսյան Ն. Հ., Սարգսյան Հ. Ս., նշվ. աշխ., էջ 95-106:

<sup>11</sup> Bou-Nacklie N. E., նշվ. աշխ., էջ 659:

<sup>12</sup> Միրիայի տարածքի վրա ֆրանսիական մանդատի ներքո ստեղծվեցին հինգ պետություն՝ Լիբանանի, Դամասկոսի, Հալեպի, Ալավիների և Ջաբալ Դրուզի, ու Ալեքսանդրետի ինքնավար մարզը: Տե՛ս Hourani A. H., *Syria and Lebanon, A Political Essay*, Oxford University Press, 1946, p. 172-173.

<sup>13</sup> Khoury P. S., *Syria and the French mandate, The politics of Arab Nationalism 1920-1945*, London 1987, p. 80.



նրանք հիմնել էին նաև «Օժանդակ զորքեր» (Troupes Auxiliaires), որոնք հիմնականում կազմված էին Ալ-Բաշադիրա ալավիներից (նուսայրիներ), Թուրշան դրուզներից, չերքեզներից, հայերից և քրդերից<sup>14</sup>: Նրանք զինվորական ծառայության համար որպես աշխատավարձ սկզբում ստանում էին հինգ, իսկ ծառայությունից վեց ամիս անց՝ 13 լիրա<sup>15</sup>:

1925 թ. հուլիսին Սուլթան Ալ-Աթրաշի գլխավորությամբ Ջաբալ Դրուզում սկսված ապստամբության ժամանակ ֆրանսիական հրամանատարությունը 3-4 հազար օժանդակ զորքեր ուղարկեց, որոնց մեջ մտնում էին սենեգալցիների 2 վաշտ, մադագասկարցիների 2 վաշտ, Մարոկկոյի և Թունիսի արաբների 2 հեծելավաշտ, սիրիացիների 5 վաշտ, որոնք մեծ մասամբ կազմված էին չերքեզներից և քրդերից: Այդ ուժերի մեջ մտնում էին նաև ֆրանսիական 5 հրաձգային վաշտ, գրահապատ մեքենաների 2 հեծելավաշտ, լեռնային հրետանու 1 մարտկոց, 2 հրետանային դասակ և այլն<sup>16</sup>:

1926 թ. Սիրիական լեզեռնը բաղկացած էր մոտ 10 հազար չերքեզից, 4 հազար ալավիից և իսմայիլականից, 1500 եզդիից, 1500 բեդվիներից, 2 հազար դրուզից և հայից: Այդ զորքերի կողքին ստեղծվեցին մի քանի կազմակերպություններ Հալեպում և Ջազիրայում: Այլ քաղաքներում նմանատիպ կազմակերպություններ նույնպես ստեղծվեցին տարբեր կրոնական անվանումներով: Այդ կազմակերպություններին ֆինանսավորում, զենք ու զինամթերք էր տրամադրում ֆրանսիական «Հակահետախուզական սպաների կոմիտեն», որը գործում էր Սիրիայում: Հաճախ ընդհարումներ էին տեղի ունենում այդ կազմակերպությունների և հասարակության միջև, որոնք հրահրում էին ֆրանսիացիները: «Հակահետախուզական սպաների կոմիտեն» այնպիսի մթնոլորտ էր ստեղծում Սիրիայում, իբր հասարակութ-

---

<sup>14</sup> Drysdale A. D., Center and Periphery in Syria: A political geographic study, Ph.D Diss., The University of Michigan, 1977, p. 78.

<sup>15</sup> Ганич А. А., Черкесы в Иордании, МГУ ИСАА, Москва, 2007, с. 89.

<sup>16</sup> Луцкий В., Национально-освободительная война в Сирии (1925-1927 гг.), Москва, 1964, с. 159.

յունը վտանգի մեջ է գտնվում, և առանց ֆրանսիացիների ներկայության՝ արյունալի բախումներ տեղի կունենան սիրիացիների միջև<sup>17</sup>: Այսպիսի քաղաքականությունը ազգային, կրոնական թշնամություն առաջ բերելու նպատակով էր արվում, որպեսզի ազգային-ազատագրական ուժերի շարքերում վարկաբեկվեր ու թուլանար ազգային անկախության պայքարը, ազգային ապստամբությունը վերածվեր կրոնական պատերազմի և համաշխարհային հասարակությանը ցույց տրվեր, որ կրոնական հակամարտություններով պատակտված Սիրիան ֆրանսիական խնամակալության կարիքն ունի:

Թեև ֆրանսիական իշխանությունները կրճատեցին ալավիների, դամասկոսյան սուննի արաբների, դրուզների թվակազմը Սիրիական լեգեոնում, այնուամենայնիվ, նրանցից բոլորը ապստամբեցին նրաց դեմ 1920-1927 թթ.: Ընդհանուր առմամբ՝ ալավիների, սուննի արաբների, դրուզների պատկերը չփոքրացավ զինված ուժերում:

1930 թ. մարտի 20-ին Սիրիական լեգեոնը, որին միացան նաև Լրացուցիչ և Օժանդակ զորքերը, վերածվեց «Լևանտի Հատուկ Ջորամասերի» (Troupes Spnciales du Levant)<sup>18</sup>: Ֆրանսիական մանդատային իշխանությունների ստեղծած «Հատուկ զորամասերը» համալրվում էին հիմնականում ծայրամասային հետամնաց շրջանների, ինչպես նաև ազգային, կրոնական փոքրամասնությունների ներկայացուցիչներից, օրինակ՝ ալավիներ, դրուզներ, իսամայիլականներ, քրդեր, չերքեզներ, հայեր և այլն<sup>19</sup>: Թեպետ 1930-1945 թթ. հայերի թվակազմն ավելացավ «Հատուկ զորամասերում», որոնցից շատերը նշանակվեցին տեխնիկական բաժնում, այնուամենայնիվ, Արևելյան (Հայկական) լեգեոնը չվերածնվեց:

---

<sup>17</sup> Салах ад-Дин Мунла Али, Социально-политическое развитие Сирии (1918-1939 гг.), Диссертация, Университет Дружбы Народов имени Патриса Лумумбы, Москва, 1983, с. 93-94.

<sup>18</sup> Bou-Nacklie N. E., նշվ. աշխ., էջ 651:

<sup>19</sup> Be'eri E., Army Officers in Arab Politics and Society, Israel Universities Press, Jerusalem, 1969, p. 334; Van Dam N., Middle Eastern political clichés: «Takriti» and «Sunni rule» in Iraq, «Alawi rule» in Syria, Orient, 21 Jahrgang, German Journal for Politics and Economics of the Middle East, Nr. 1, Januar, 1980, p. 51-52.

«Հատուկ գործամասերը» բաղկացած էին չերքեզների 8, լիբանանցիների 7, դրուզների 6, քրդերի 3, հաուրանցիների 1 հեծելավաշտերից, ինչպես նաև այլ ներկայացուցիչների 4 հեծելավաշտից: «Հատուկ գործամասերի» հրամանատարն էր կապիտան Կոլլը<sup>20</sup>: Չերքեզական գնդի առաջին հրամանատարն Օսման Աբեյն էր, այնուհետև՝ Թաուֆիկ Անգորը<sup>21</sup>:

1936 թ. սեպտեմբերի 9-ին Սիրիայի և Ֆրանսիայի միջև ստորագրվեց «Բարեկամության և օգնության պայմանագիրը»: Ֆրանսիան ճանաչում էր Սիրիայի անկախությունը և պարտավորվում էր երեք տարվա ընթացքում՝ մինչև 1939 թ., հրաժարվել մանդատից և օժանդակել Սիրիային՝ որպես անկախ պետություն անդամակցելու Ազգերի լիգային: Ֆրանսիան ճանաչում էր նաև Սիրիայի միասնությունը, ըստ որի՝ Լաթաքիան և Ջաբալ Դրուզը միավորվում էին Սիրիային: Դրա հետ միասին Ֆրանսիան իրավունք էր ստանում Սիրիայի տարածքում ունենալ իր ռազմական բազաները, իսկ Լաթաքիայի և Ջաբալ Դրուզի շրջաններում հինգ տարի ժամանակով պահելու իր զորքերը: Ֆրանսիական ռազմական ուժերը կարող էին ազատ շարժվել Սիրիայի տարածքով, իսկ ռազմանավերը՝ մտնել Սիրիայի ցանկացած նավահանգիստը: Ֆրանսիական ռազմական առաքելությունն իրավունք էր ստանում հսկել սիրիական բանակը, որը պետք է բաղկացած լիներ միայն մեկական հետևակային և հեծելազորային դիվիզիաներից: Պատերազմի դեպքում Ֆրանսիան կարող էր օգտվել սիրիական բազաներից, նավահանգիստներից, հաղորդակցության ճանապարհներից: Սիրիան պարտավորվում էր միայն Ֆրանսիայից հրավիրել ռազմական խորհրդականներ և այլ մասնագետներ: Սիրիան՝ համաձայն պայմանագրի պահանջների, ձեռնամուխ եղավ պայմանագրի վավերացմանը: 1936 թ. նոյեմբերի

---

<sup>20</sup> Кушхабиев А. В., Черкесская диаспора в Арабских странах (19-20 вв.), Нальчик, 1997, с. 133.

<sup>21</sup> Бадерхан Фасих, Северокавказская диаспора в Турции, Сирии и Иордании, Москва, 2001, с. 75.

30-ին կայացան սիրիական խորհրդարանի նոր ընտրություններ, որի ժամանակ հաղթեց «Ազգային դաշինք» կամ «Ալ-Քուլաթ Ալ-Վատանիան»<sup>22</sup>: Նրա ղեկավար Հաշիմ Ալ-Աթասին ընտրվեց Սիրիայի նախագահ, իսկ Ջամիլ Սարդամը գլխավորեց սիրիական կառավարությունը: Ֆրանսիական խորհրդարանը 1939 թ. հունվարին հրաժարվեց վավերացնել 1936 թ. ֆրանս-սիրիական պայմանագիրը: Լաթաքիան և Ջաբալ Դրուզը նորից անջատվեցին Սիրիայից: Ֆրանսիական կառավարության 1939 թ. սեպտեմբերի 2-ի որոշմամբ՝ Սիրիան հայտարարվեց ռազմական գոտի, և այնտեղ ուղարկվեցին նոր ռազմական միավորումներ: Ոստիկանությունը և անվտանգության ուժերը դրվեցին բանակի հսկողության տակ<sup>23</sup>:

Երկրորդ Համաշխարհային պատերազմի տարիների օրեցօր հզորացող ազգային-ազատագրական շարժման պայմաններում 1943 թ. օգոստոսի 17-ին տեղի ունեցավ Սիրիայի Ազգային ժողովի նոր ընտրություններ<sup>24</sup>: Նորընտիր Խորհրդարանը Սիրիայի նախագահ ընտրեց «Ալ-Քուլաթ Ալ-Վատանիա» կուսակցության առաջնորդ Շուքրի Ալ-Քուաթլիին<sup>25</sup>: Ֆարիս Ալ-Խուրին ընտրվեց Ազգային ժողովի նախագահ, իսկ օգոստոսի 19-ին կազմվեց ազգային առաջին կառավարությունը, որը ղեկավարեց Սաադալլահ Ալ-Ջաբրին<sup>26</sup>:

Ֆրանսիան, Սիրիային փոխանցելով երկրի կառավարման որոշ պարտականություններ, իր տնօրինության տակ պահեց «Հատուկ գորամասերը»: Սիրիական կառավարությունը պաշտոնապես Ֆրանսիայի առջև դրեց «Հատուկ գորամասերն» իրեն հանձնելու պահանջը: Այդ գորամասերը Սիրիային փոխանցելու համար բանակցությունները

---

<sup>22</sup> «Ազգային դաշինք» կուսակցության մասին մանրամասն տե՛ս Seale P., *The Struggle for Syria. A Study of Post-War Arab Politics (1945-1958)*, London, 1965, p. 24.

<sup>23</sup> Հովհաննիսյան Ն. Հ., Սարգսյան Հ. Ս., նշվ. աշխ., էջ 177-194:

<sup>24</sup> سلمى مردم بك، أوراق جميل مردم بك، استقلال سورية 1945-1939، بيروت، 1994، صفحة 233.

<sup>25</sup> Winder Bayly R., *Syrian deputies and cabinet ministers 1919-1959*, Part 1, *Middle East Journal*, Vol. 16, № 4, 1962, p. 414.

<sup>26</sup> أحمد الجندي، زكري الجابري، دمشق، بناء دار المهندسين، صفحة 12-13.

սկսվել էին դեռևս 1943 թ. դեկտեմբերին և ընդմիջումով շարունակվել հաջորդ երկու տարիներին<sup>27</sup>:

«Ալ-ինշա» թերթը նշում էր, որ երկրի անկախությունը պահպանել կարելի է միայն ազգային բանակի առկայության դեպքում, իսկ «Ալ-քիֆահը» կառավարությանն առաջարկում էր՝ անհապաղ ձեռնամուխ լինել ազգային բանակի ստեղծմանը: Նա միաժամանակ առաջարկում էր մի խումբ երիտասարդների ուղարկել արաբական երկրներ ռազմական կրթություն ստանալու համար: Բանակի ստեղծման ու ռազմական կադրերի պատրաստման հետ մեկտեղ առաջ էր քաշվում նաև հատուկ ռազմական հարկ մտցնելու պահանջը: Կառավարությանը ներկայացվեց մի պահանջագիր, ուր առաջարկվում էր՝ մտցնել ընդհանուր զինապարտություն, ուսուցանել ռազմական գործը բոլոր դպրոցներում, սահմանել հայրենիքի Բանակի օր և նվիրատվություններ հավաքել՝ ի նպաստ բանակի<sup>28</sup>:

Միրիական կառավարությունը գործնական քայլերի դիմեց ազգային բանակ ստեղծելու ուղղությամբ: Այդ նպատակով մի խումբ երիտասարդներ ուղարկվեցին արաբական երկրներ ռազմական կրթություն ստանալու համար: Բանակի ստեղծման և ռազմական կադրերի պատրաստման հետ միասին քննարկվում էր նաև ռազմական հատուկ հարկ մտցնելու պայմանը: Միրիայի կառավարությունը որոշեց բյուջեում անհրաժեշտ ֆինանսական հատկացումներ կատարել նոր բանակ ստեղծելու համար: 1945 թ. մայիսի 19-ին Միրիան օրենք ընդունեց ազգային պաշտպանության մասին, որը կառավարությանն իրավունք էր տալիս գորահավաք կատարել, նախատեսում էր երկրի պաշտպանության միջոցների կազմակերպում և ազգային սպայական կազմի կազմավորում: Օրենքում հատուկ նշված էր, որ սիրիական բանակի սպայական կազմում ոչ մի օտարերկրյա մասնագետ չպետք է լինի: Անհրաժեշտության դեպքում այդ մասնագետ-

---

<sup>27</sup> Пир-Будагова Э. П., Сирия в борьбе за упрочение национальной независимости (1945-1966 гг.), Москва, 1978, с. 18.

<sup>28</sup> Հովհաննիսյան Ն. Հ., Մարգարյան Հ. Ս., նշվ. աշխ., էջ 264:

ները կարող էին հրավիրվել արաբական մյուս երկրներից: Երկրի պաշտպանունակությունն ամրապնդելու ուղղությամբ սիրիական կառավարությունը կամավորների ցուցակագրում թույլատրեց, ինչպես նաև ամրապնդեց ոստիկանական ուժերը, որոնք տվյալ պահին երկրում միակ զինված ուժերն էին<sup>29</sup>:

Միրիայի և Լիբանանի ԱԳ նախարարների միջև կայացած հանդիպման ժամանակ որոշվեց դիմել ԱՊԼ-ին՝ խորհրդի արտահերթ նստաշրջան հրավիրելու պահանջով: Նրանք ակնկալում էին, որ անկախության համար մղված այդ պայքարը կնպաստի նաև արաբական երկրների համերաշխության ամրապնդմանը<sup>30</sup>:

Միրիայի ազգային ուժերի, ինչպես նաև համաշխարհային հանրության ճնշման ներքո Ֆրանսիան 1945 թ. հուլիսի 8-ին պաշտոնապես հայտնեց, որ համաձայն է 45 օրվա ընթացքում Միրիային ու Լիբանանին հանձնել «Հատուկ զորամասերը»: Այդ նպատակով ստեղծվեց տեխնիկական հանձնաժողով և հուլիսի 20-ին ավարտելով նախապատրաստական բոլոր աշխատանքները՝ սկսվեց զորքերի փոխանցումը: Այն ամբողջությամբ ավարտվեց 1945 թ. օգոստոսի 1-ին<sup>31</sup>: Այդ ժամանակվանից սկսած՝ օգոստոսի 1-ը Միրիայում նշվում է որպես Բանակի օր<sup>32</sup>:

1945 թ. օգոստոսի 14-ին հրապարակվեց համար 190 օրենքը, որով նախատեսվում էր պաշտպանության նախարարության ստեղծումը<sup>33</sup>: Այնուհետև զինված ուժերն արդեն բաժանված էին ոստիկանական և ժանդարմական ուժերի: Բանակը հաշվվում էր հինգ

---

<sup>29</sup> Հովհաննիսյան Ն. Հ., Սարգսյան Հ. Ս., նշվ. աշխ., էջ 275-276:

<sup>30</sup> Կարամանուկյան Շ. Լ., Արաբական Պետությունների Լիգայի դերը արաբական երկրների հակաիմպերիալիստական պայքարում, Երևան, 1988, էջ 52:

<sup>31</sup> مصطفى طلاس، تاريخ الجيش العربي السوري، الجزء الأول، 1901-1948، مركز الدراسات العسكرية، صفحة 197.

<sup>32</sup> Zisser E., The Syrian Army: Between the Domestic and the External Fronts, Middle East Review of International Affairs, Vol. 5, № 1, March, 2001, p. 3.

<sup>33</sup> Аднан ибн Исмаил Махлуф, Специальные войска Вооруженных Сил Сирийской Арабской Республики, Генеральный Штаб ВС САР, Диссертация, Дамаск, 1990, с. 20.

հազար հոգի, իսկ ոստիկանությունը՝ 3500: Միրիայի բանակի կազմավորումը սիրիացիների հաղթանակն էր, որը պաշտպանում էր հարազատ հողն ու իր շահերը: Միրիական բանակը մի «կաթսա» էր, որտեղ ձուլվում էին հասարակության տարբեր շերտեր, այդ թվում էթնիկ և դավանական փոքրամասնությունների ներկայացուցիչներ:

Միրիայից ֆրանսիական ու անգլիական զորքերի դուրս բերումը սկսվեց 1946 թ. ապրիլի 15-ի առավոտյան ժամը 9-ին և վերջնականապես ավարտվեց ապրիլի 17-ին<sup>34</sup>: Այդ օրը Միրիայում համարվում է ազգային տոն: 1946 թ. ապրիլի 17-ին տեղի ունեցավ սիրիական բանակի զորահանդես, որն ընդունեց Միրիայի նախագահ Շուքրի Ալ-Քուաթլին:

Ինչպես արաբական մյուս երկրներում, այնպես էլ Միրիայում, բանակը ոչ միայն պետական, այլ նաև քաղաքական ինստիտուտի դեր ունեցավ: Անկախության հռչակումից հետո Միրիայի բանակի բարձրագույն խավն իր մեջ ներառում էր յոթ պաշտոններ՝ շտաբի պետ, շտաբի պետի առաջին օգնական, շտաբի պետի երկրորդ օգնական, Ջ-1 (անձնակազմ, սպաներ և զորքեր), Ջ-2 (անվտանգություն), Ջ-3 (գործողություններ և ուսուցում), Ջ-4 (վարչություն): Միրիայի բանակի սպայական կազմը Մայքլ Վան Դուգենը բաժանում է 4 դասի: Այն սպաները, ովքեր ծառայության են մտել մինչև 1926 թ., պատկանում են առաջին դասին, 1926-1935 թթ. ներկայացնում են երկրորդ դասը, 1935-1946 թթ. երրորդը և չորրորդ սերունդը՝ 1946 թ.-ից հետո<sup>35</sup>:

Անկախության ձեռքբերումից հետո սիրիական բանակի սպայական վերնախավը հավաքագրված էր քաղաքային ապահովված ընտանիքներից: Առաջին հերթին դա վերաբերում էր բարձրագույն սպայական կազմին, որը ներկայացված էր «հիսուն ընտանիքներով»:

Միրիայի բանակի սպայական կազմի ականավոր ընտանիքներից էր Դամասկոսի Մարդամ ընտանիքը, որը երկրին տվել է

---

<sup>34</sup> .احسان هندي، كفاح الشعب العربي سوري، 1908-1948، دمشق، 1962، صفحة 182.

<sup>35</sup> Van Dusen M., Intra-and Inter-Generational Conflict in the Syrian Army, Ph.D Diss., Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland, 1971, p. 43-50, 114, 375-414.

վարչապետ, ինչպես նաև մի քանի բարձրաստիճան սպաներ: Արդ Առ-Ռահման Մարդամը Հուսնի Ազ-Ջաիմի<sup>36</sup> ղեկավարման շրջանում ուներ գնդապետի աստիճան, իսկ ավելի ուշ՝ գեներալ-լեյտենանտի: Թաուֆիկ Նիզամ Ադ-Դինը, ով 1956 թ. հուլիսից մինչև 1957 թ. օգոստոսը շտաբի պետ էր, Կամիշլիի ամենահայտնի ընտանիքներից էր<sup>37</sup>: Հոմսի Ալ-Աթասի ընտանիքից Սիրիան ունեցել է երկու նախագահ՝ Հաշիմ Ալ-Աթասին և Նուր Ադ-Դին Ալ-Աթասին և ավելի քան տասը սպա, այդ թվում՝ Ֆեյսալ Ալ-Աթասին, ով 1954 թ. Ադիբ Աշ-Շիշակլիի<sup>38</sup> դեմ մղված պայքարի ղեկավարներից էր, Ջաուդաթ Ալ-Աթասին, ով ոստիկանության ավագ սպա էր, իսկ հետագայում Մոսկվայում դեսպան նշանակվեց և Լուայ Ալ-Աթասին<sup>39</sup>: Սիրիական բանակում սպաները ստանում էին 500-1500 սիրիական լիրա, իսկ, օրինակ, դպրոցի ուսուցիչը՝ 105-180 սիրիական լիրա:

---

<sup>36</sup> Հուսնի Ազ-Ջաիմը պատկանում է սիրիական սպայական կազմի առաջին դասին: Նա ծնվել է 1889 թ. Հալեպում և քրդական ծագում ունի: Վերջինս ծառայել էր թուրքական բանակում և ավարտել Մտամբուլի ռազմական ակադեմիան, այնուհետև ծառայության էր անցել «Հատուկ զորամասերում»: 1941 թ.՝ անգլիական և Ազատ Ֆրանսիայի զորքերի Սիրիա մտնելուց հետո, Հուսնի Ազ-Ջաիմը ձերբակալվեց, այնուհետև կրկին ծառայության անցավ սիրիական բանակում՝ հասնելով մինչև սիրիական բանակի շտաբի պետի պաշտոնին:

<sup>37</sup> Թաուֆիկ Նիզամ Ադ-Դինը ծնվել է 1911 թ. Կամիշլիում: 1934 թ. նա ավարտել է Հոմսի Ռազմական ակադեմիան և պատկանում է սիրիական սպայական կազմի երկրորդ դասին:

<sup>38</sup> Ադիբ Աշ-Շիշակլին պատկանում է սիրիական սպայական կազմի երկրորդ դասին: Նա ծնվել է 1909 թ. Համայում և նույնպես քրդական ծագում ունի: 1930 թ. նա ծառայել է «Հատուկ զորամասերում», իսկ 1945 թ. Մասնակցել է Սիրիայի անկախության համար մղված պայքարում: Երիտասարդ տարիքում Աշ-Շիշակլին Սիրիական Ազգային սոցիալական կուսակցության անդամ էր, սակայն հետագայում դուրս եկավ կուսակցությունից: 1951 թ. մայիսին նա դարձավ սիրիական բանակի շտաբի պետ:

<sup>39</sup> Լուայ Ալ-Աթասին ծնվել է 1926 թ., ավարտել է Հոմսի Ռազմական ակադեմիան: 1962 թ. Հալեպի կայագործի հրամանատարն է եղել, իսկ 1962-1963 թթ. ԱՄՆ-ում Սիրիայի ռազմական կցորդը:



Սպայական վերնախավի 3-րդ և 4-րդ սերնդից էր Աֆիֆ Ալ-Բիզրին, ով 1957-1958 թթ. գլխավոր շտաբի պետն էր<sup>40</sup>: Նրա տեղակալն Ամին Նաֆուրին էր<sup>41</sup>, իսկ հետախուզության ղեկավարը՝ Աբդ Ալ-Համիդ Աս-Սառաջը<sup>42</sup>:

Բազմաթիվ սպաներ, այդ թվում նաև ալավի, ովքեր հետագայում ազդեցիկ պաշտոններ են զբաղեցրել, աղքատ ընտանիքներից էին, օրինակ՝ գեներալ-լեյտենանտ Մուհամմադ Ումրանը, Մալահ Ջադիդը և այլք: Մուհամմադ Ումրանը Հոմսի Հադդադին ցեղից էր, իսկ Մալահ Ջադիդը՝ Լաթաքիայի Խայաթին ցեղից: Աղքատ ընտանիքից էր նաև Հալեպից Ամին Հաֆեզը: Իսկ ահա Դեյր Ազ-Չորից Ջասիմ Ալվանը

---

<sup>40</sup> Աֆիֆ Ալ-Բիզրին ծնվել է Դամասկոսում և մասնակցել 1941 թ. Իրաքում Ռաշիդ Ալի Ալ-Ղալանիի ապստամբությանը: 1950-1953 թթ. սովորել է Ֆրանսիայի ռազմական ակադեմիայում: 1957 թ. սկզբներին նա դարձավ բանակի կադրային կառավարման ղեկավար, այնուհետև նրան շնորհվեց գեներալ-մայորի աստիճան և նշանակվեց բանակի շտաբի պետ: Աֆիֆ Ալ-Բիզրիի ավագ եղբայրը՝ գեներալ Մալահ Ադ-Դին Ալ-Բիզրին, «Ժողովրդական դիմադրության գործերի» (قوات المقاومة الشعبية) հրամանատարն էր, որը ստեղծվել էր 1957 թ.: 1963 թ., երբ կազմավորվեց «Ազգային զվարդիան» (حرس القومي), «Ժողովրդական դիմադրության գործերը» և «Ազգային զվարդիան» միավորվեցին «Ժողովրդական բանակին» (جيش الشعب):

<sup>41</sup> Ամին Նաֆուրին քրիստոնյա էր, ով հասարակ զինվորից դարձել էր սպա, այնուհետև քաղաքական գործիչ: Աչքի ընկնելով զինվորական ծառայության ժամանակ՝ նրան ուղարկեցին ռազմական ակադեմիա և այն ավարտելուց հետո նա արդեն գումարտակ էր ղեկավարում:

<sup>42</sup> Հետախուզության ղեկավար գնդապետ Աբդ Ալ-Համիդ Աս-Սառաջը ծնվել է 1925 թ. Համայում, իսկ 1945 թ. ավարտել է Հոմսի Ռազմական ակադեմիան: 1956 թ. Աբդ Ալ-Համիդ Աս-Սառաջի ձեռքում էր գտնվում ոչ միայն ռազմական հետախուզությունը, այլ նաև հակահետախուզությունը և ազգային անվտանգությունը, որը թույլ տվեց նրան դառնալ Սիրիայի այդ ժամանակվա ամենաազդեցիկ մարդկանցից մեկը: Համայից էր նաև քաղաքական գործիչ Ակրամ Ալ-Հաուրանին: Նա ծնվել է 1912 թ.: Ինչպես Աֆիֆ Ալ-Բիզրին, նա նույնպես մասնակցել է 1941 թ. Իրաքում Ռաշիդ Ալի Ալ-Ղալանիի ապստամբությանը: 1949 թ. Ակրամ Ալ-Հաուրանին պաշտպանեց Հոմսի Ազ-Ջաիմի վարչակարգը: Այնուհետև մեկ տարի անց՝ Աշ-Շիշակլիի ժամանակ, նա արդեն պաշտպանության նախարարն էր: 1954 թ., նա միացրեց իր կուսակցությունը «Բասսին»:

դեռ մանուկ հասակից ինքն էր իր մասին հոգ տանում: Ռազմաօդային ուժերի հրամանատար Մուհամմադ Հասան Նասիրը նույնպես ալավի էր, ով սպանվեց 1950 թ.<sup>43</sup>:

Միրիայի ներքաղաքական գործընթացներում ալավիների ակտիվ դերակատարությունը հնարավոր դարձավ հատկապես ռազմական բնագավառում վերջիններիս լայն ներգրավվածության շնորհիվ: Անկախության ձեռքբերումից հետո ազգային բանակի ձևավորման գործընթացում աստիճանաբար ավելանում էր Միրիայի զինված ուժերում ազգային, կրոնական փոքրամասնությունների ներգրավման ցուցանիշը: Ալավիների, ինչպես նաև այլ փոքրամասնությունների համար ռազմական ոլորտն առաջընթացի, սոցիալական վիճակի բարելավման բացառիկ հնարավորություն էր: Անկախության հռչակումից հետո բազմաթիվ ալավի զինվորականներ մտան «Բասա» կուսակցության մեջ:

Միրիական բանակում այդ ժամանակ զենքի հնացած տեսակներ էին, որոնք մնացել էին դեռևս ֆրանսիացիներից ու անգլիացիներից: Պատերազմի շեմին, եթե այլ երկրներ ունեին տանկային կորպուսներ, ապա սիրիական բանակն ուներ ընդամենը 11 թեթև տանկ և 32 զրահամեքենա: Սպայական վերնախավը 1949-1954 թթ. մասնակցեց Միրիայում տեղի ունեցած ռազմական հեղաշրջումներին, որոնք կատարվեցին Հուսնի Ազ-Ջաիմի, Սամի Ալ-Հինաուի<sup>44</sup> և Ադիբ Աշ-Շիշակլիի գլխավորությամբ:

---

<sup>43</sup> Be'eri E., նշվ. աշխ., էջ 339:

<sup>44</sup> Մուհամմադ Սամի Հիլմի Ալ-Հինաուին նույնպես պատկանում է սիրիական սպայական կազմի առաջին դասին: Նա ծնվել է 1898 թ. Հալեպում: Սամի Ալ-Հինաուին նույնպես քրդական ծագում ունի: 1916 թ. նա ծառայության է անցել թուրքական բանակում և 1919 թ., ավարտելով Ստամբուլի ռազմական ակադեմիան, ծառայել է Ալեքսանդրետի ոստիկանությունում: 1927 թ. ծառայության է տեղափոխվել «Հատուկ զորամասերում», իսկ ավելի ուշ՝ Միրիայի անկախությունից հետո, մտել է սիրիական բանակ: 1948 թ. արաբ-իսրայելական պատերազմի ժամանակ Սամի Ալ-Հինաուին արդեն ուներ գնդապետի աստիճան:

**HAYK SAMSONYAN**  
**(IOS)**

**THE FORMATION OF THE ARMY AND ITS ROLE IN  
POLITICAL LIFE OF SYRIA (1916-1946)**

The process on the formation of Syrian army began in the period between two World Wars. A background of the Syrian army formed the Syrian battalion of the Oriental (Armenian) Legion. The Oriental Legion, which consisted of five battalions, on 18th of January 1919 was divided into two parts: the Armenian Legion with 4 battalions and the Syrian having only 1 battalion. The number of volunteers in the Oriental Legion was nearly 5000 where 4,124 soldiers represented the Armenian battalions while 698 the Syrian one.

On 20th of March 1930 the Syrian Legion, which was additionally supplied by both “Troupes Suppléatives” and “Troupes Auxiliaires”, turned into Troupes Spéciales du Levant. The “Special Troops”, created by the French mandate government, were basically supplied by representatives of the faraway retarded provinces, also by national and religious minorities, for instance, the Alawites, Druzes, Ismailites, Kurds, Circassians, Armenians and others.

Under the pressure of the Syrian national forces from one side and international community from another one on 8th of July 1945 France announced officially its readiness to withdraw the “Special Troops” to Syria and Lebanon. The transfer of forces was over by the 1st of August 1945. Since that time onwards the 1st of August is the Army day in Syria. By that time the Syrian army numbered 5000, where 3,500 were policemen. A withdraw of French and English troops from Syria began on 15th of April and was over on 17th of April 1946. That day is a national holiday in Syria. After almost a quarter of century the struggle for liquidation of French mandate and creation an independent state was finally over.

In the Syrian officer corps are to be found sons of some of the most distinguished families. Fore example, the Mardam family of Damascus gave their country a prime minister as well as several officers. Abd Al-Ramhan Mardam was promoted to the rank of colonel in Husni Az-Zaim’s time. At the beginning of the UAR period he retired with the rank of lieutenant-

general. Tawfiq Nizam Ad-Din who was chief of staff from July 1956 until August 1957 is a member of one of the most distinguished landowning families in the Kamishli region. From the important Al-Atasi family of Homs came two presidents of the republic and more than ten officers, including Faysal Al-Atasi, a leader of the rising against Adib Al-Shishakli in 1954, and Luay Al-Atasi, who from March to July 1963 was head of the Revolutionary Council; Jawdat Al-Atasi, who served with the military police, later became a senior officer in the civil police and ambassador to Moscow. At the other end of the scale many officers, including Alawis and Druze, come from poor families. A few of them reached high, even top military and political positions.

**ՀՐԱՉՈՒՂԻ ԹՈՒՐՎԱՆԴՅԱՆ  
(ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ)**

**ԱՄՆ-Ի ԴԵՄՊԱՆԱՏԱՆ ՏԵՂԱՓՈԽՈՒՄԸ ԵՐՈՒՍԱՂԵՄ.  
ՆՈՐ ՇԵՇՏԱԴՐՈՒՄՆԵՐ ՄԻԱՅՅԱԼ ՆԱՀԱՆԳՆԵՐԻ  
ԱՐՏԱՔԻՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՁ ԵՎ  
ՀԵՏԵՎԱՆՔՆԵՐԸ ՄԵՐՉԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔԻ ՀԱՄԱՐ**

Մերձավոր Արևելքը մշտապես եղել և շարունակում է մնալ ԱՄՆ-ի քաղաքականության ուշադրության կենտրոնում, որում իր առանցքային դերն ունի Երուսաղեմի հիմնախնդիրը: Երուսաղեմի կարգավիճակը տասնամյակներ շարունակ եղել է հակասության աղբյուր: Այն ոչ միայն կրոնական նշանակություն ունեցող քաղաք է իսլամի, քրիստոնեության և հուդայականության համար, այլև համարվում է ինչպես Իսրայելի, այնպես էլ Պաղեստինի ինքնության բանալին: Ավելացնելով սրան պաղեստինաիսրայելական հակամարտության մեջ Երուսաղեմի կարգավիճակի կարևորությունը՝ ակնհայտ է դառնում, թե ինչու ԱՄՆ-ի դեսպանության տեղափոխման որոշումը մեծ արձագանք և քննադատության ալիք է բարձրացրել ամբողջ աշխարհում<sup>1</sup>:

Թե՛ իսրայելցիների և թե՛ պաղեստինցիների մեծամասնությունը պնդում են, որ Երուսաղեմը պետք է լինի իրենց պետությունների մայրաքաղաքը<sup>2</sup>:

---

<sup>1</sup> Հստ 1947թ. նոյ. 29-ի ՄԱԿ-ի Գլխավոր Ասամբլեայի կողմից ընդունված 181/(II) բանաձևի՝ Երուսաղեմի կարգավիճակը հաստատվել էր «անկախ գոտի՝ հատուկ միջազգային վարչակարգի կառավարման ներքո», United Nation's Partition Plan – Resolution 181 (II). Future Government Palestine, New York, Nov. 29, 1947,

<https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/7F0AF2BD897689B785256C330061D253>

<sup>2</sup> Beinun J., Hajjar L., Palestine, Israel and the Arab-Israeli Conflict a Primer, Middle East Research and Information Project, p. 8,

[https://web.stanford.edu/group/sper/images/Palestine-Israel\\_Primer\\_MERIP.pdf](https://web.stanford.edu/group/sper/images/Palestine-Israel_Primer_MERIP.pdf)

Քաղաքի դիմագիծը փոխվեց 1967 թ. արաբաիսրայելական վեցօրյա պատերազմի արդյունքում, երբ իսրայելական բանակն իր ամբողջական վերահսկողությունը տարածեց Երուսաղեմի<sup>3</sup> վրա: Նոյեմբերի 22-ին ՄԱԿ-ի Անվտանգության խորհուրդն ընդունեց 242-րդ բանաձևը, որով կոչ էր արվում Իսրայելին դուրս բերել զորքերը գրավվյալ տարածքներից<sup>4</sup>:

Իսրայելական կողմը մշտապես համարել է, որ Երուսաղեմն Իսրայելի միացյալ և հավերժական մայրաքաղաքն է և ենթակա չէ որևէ վարչական բաժանման<sup>5</sup>: 1980 թ. հուլիսի 30-ին Իսրայելի խորհրդարանը Երուսաղեմը հռչակեց Իսրայելի «միասնական և անքակտելի մայրաքաղաք»՝ որոշում կայացնելով նախագահի, Քնեսետի, կառավարության և Գերագույն դատարանի նստավայրերը տեղափոխել այնտեղ<sup>6</sup>:

Պետք է ընդգծել, որ 2000 թ. Իսրայելի վարչապետ Էհուդ Բարաքի և պաղեստինյան ինքնավարության առաջնորդ Յասեր Արաֆաթի միջև բանակցությունների արդյունքում կողմերը մոտ էին երկու ժողովուրդների միջև քաղաքի բաժանմանը<sup>7</sup>: Սակայն վերջնական բանակցությունները մտան փակուղի, որի արդյունքում սկսվեց

---

<sup>3</sup> Արաբաիսրայելական 1-ին պատերազմի արդյունքում (1948-1949 թթ.) Երուսաղեմը բաժանվել էր Անդրհորդանանի և Իսրայելի միջև: Дмитриев Е., Палестинская трагедия, Москва, 1986, с. 22.

<sup>4</sup> United Nations Security Council – Resolution 242, New York, Nov. 22, 1967, p. 8 [https://undocs.org/S/RES/242\(1967\)](https://undocs.org/S/RES/242(1967))

<sup>5</sup> Կարապետյան Ռ., Արաբական երկրների նոր և նորագույն պատմություն, Երևան, 2003, էջ 308:

<sup>6</sup> Basic Law: Jerusalem the Capital of Israel (5740 - 1980), Tel Aviv, July 30 1980, <http://knesset.gov.il/laws/special/eng/BasicLawJerusalem.pdf>

<sup>7</sup> Դեռևս Օսլոյի բանակցություններում շրջանցվել էր քաղաքի կարգավիճակի շուրջ քննարկումները՝ «հրատապ բանակցությունների» ձախողումից խուսափելու համար, The Israeli-Palestinian Interim Agreement, Taba, 28 Sep., 1995, [https://mfa.gov.il/mfa/foreignpolicy/peace/guide/pages/the%20israeli-palestinian%20interim%20agreement.aspx?fbclid=IwAR0wj4szjaxMaS2S6yJ2YAz m9b1Tb3qtJMTTn\\_OfrkPUNddHXB7Rp4oAgk](https://mfa.gov.il/mfa/foreignpolicy/peace/guide/pages/the%20israeli-palestinian%20interim%20agreement.aspx?fbclid=IwAR0wj4szjaxMaS2S6yJ2YAz m9b1Tb3qtJMTTn_OfrkPUNddHXB7Rp4oAgk)

պաղեստինյան երկրորդ ինթիֆադան<sup>8</sup>: Հետագա տարիներին ևս Երուսաղեմի հիմնախնդիրը մշտապես եղել է երկու կողմերի ուշադրության կենտրոնում:

Հարկ է նշել, որ դեռևս 1995 թ. նոյեմբերի 8-ին ԱՄՆ-ի Սենատը Ներկայացուցիչների պալատի հետ համատեղ ընդունել էր ԱՄՆ դեսպանատունը Թել Ավիվից Երուսաղեմ տեղափոխման մասին հանրային օրենքը<sup>9</sup>: Մասնավորապես նշվում էր, որ Երուսաղեմը 1950 թ.-ից ի վեր Իսրայելի մայրաքաղաքն է: Համաձայն այդ օրենքի՝ Երուսաղեմը պետք է ճանաչվի Իսրայելի մայրաքաղաք, և ԱՄՆ-ի դեսպանատունը տեղափոխվի այնտեղ ոչ ուշ մինչև 1999 թ. մայիսի 31-ը<sup>10</sup>:

Այդուհանդերձ, երկրի նախագահին իրավունք էր ընձեռվում այդ օրենքի կատարման վեցամսյա հետաձգման իրավունք՝ ԱՄՆ-ի անվտանգության և մերձավորարևելյան հակամարտության կարգավորման հարցում ամերիկյան ռազմավարության համար «հիմնավոր կասկածի» պարագայում: Հենց այս դրույթն էին օգտագործում ԱՄՆ-ի նախկին նախագահներ Բիլ Կլինթոնը, Ջորջ Բուշ կրտսերը և Բարակ Օբաման՝ վերոնշյալ պատճառով յուրաքանչյուր 6 ամիսը մեկ անգամ հետաձգելով դեսպանատան տեղափոխումը:

Երուսաղեմի կարգավիճակի վերաբերյալ հարցը կրկին սկսեց շահարկվել ԱՄՆ-ի նախագահ Դոնալդ Թրամփի կողմից նախագահության անմիջապես ստանձնումից հետո, ով դեռևս նախընտրական պայքարի փուլում հայտարարում էր, որ պատրաստ է ճանաչել Երուսաղեմը որպես Իսրայելի մայրաքաղաք և Միացյալ Նահանգների դեսպանատունը տեղափոխել այնտեղ: Նշենք, սակայն, որ իր

---

<sup>8</sup> Արաբերեն բառ, բառացիորեն նշանակում է «ցնցում», «սարսուռ», «ապստամբություն»:

<sup>9</sup> Jerusalem Embassy Act of 1995, Public Law 104–45—Nov. 8, 1995, Washington, Nov. 8, 1995, <https://www.congress.gov/104/plaws/publ45/PLAW-104publ45.pdf>

<sup>10</sup> Zanutti J. Israel: Background and U.S. Relations in Brief, Congressional Research Service, Jan 6, 2017, p. 10,

[https://www.refworld.org/pdfile/5885d7f14.pdf?fbclid=IwAR3-t2S6YiHFesDjOiY\\_5uZV3Ehlsn\\_hgA\\_EAEUjPthav-Kqx4Yg0gs80A](https://www.refworld.org/pdfile/5885d7f14.pdf?fbclid=IwAR3-t2S6YiHFesDjOiY_5uZV3Ehlsn_hgA_EAEUjPthav-Kqx4Yg0gs80A)

պաշտոնավարումից հետո Դ. Թրամփը 2017 թ. հունիսի 1-ին վեցամսյա ժամկետով երկարաձգել էր օրենքի կատարման ժամկետը<sup>11</sup>:

Ինչպես և սպասվում էր՝ նախագահ Դ. Թրամփը 2017 թ. դեկտեմբերի 6-ին իր ելույթում հայտարարեց Երուսաղեմն Իսրայելի մայրաքաղաք պաշտոնապես ճանաչելու և ԱՄՆ-ի դեսպանատունն այնտեղ տեղափոխելու իր որոշումը: Միննույն ժամանակ, նա մեղադրում էր նախկին իշխանություններին օրենքն արհեստակարարն չիրագործելու համար<sup>12</sup>: Որոշման մեջ ասվում էր, որ ԱՄՆ-ը կարևոր է համարում ընդգծել այն հանգամանքը, որ Երուսաղեմի մայրաքաղաք ճանաչումը ոչ մի ձև չի կարող խոչընդոտել՝ «հրաժարվել Իսրայելի և պաղեստինյան արաբների միջև խաղաղության համաձայնագրի կազմման պարտավորությունից»: ԱՄՆ-ը կաջակցի փոխզիջման ցանկացած տարբերակի, այդ թվում՝ «երկու պետություն լուծման» (two-state solution)<sup>13</sup> մոդելին, եթե դա համաձայնեցված լինի երկու կողմերի հետ<sup>14</sup>:

Այդուհանդերձ, չնայած իր հայտարարությանը, Թրամփը ևս մեկ անգամ օրենքի իրականացումը երկարաձգեց 6 ամսով, որոնք,

---

<sup>11</sup> Trump's Recognition of Jerusalem as Israel's Capital: Background and Ramifications, Al Jazeera Centre for Studies, Doha, Dec. 25, 2017, p. 3, [http://studies.aljazeera.net/mritems/Documents/2017/12/25/4b95a54c599a4155987f7aflb3999244\\_100.pdf?fbclid=IwAR1h-dkrkjQJOP5L-rXJ0a1OauUQ0vqXo4H29xXdIjQZXsyUylCaIDrgTg](http://studies.aljazeera.net/mritems/Documents/2017/12/25/4b95a54c599a4155987f7aflb3999244_100.pdf?fbclid=IwAR1h-dkrkjQJOP5L-rXJ0a1OauUQ0vqXo4H29xXdIjQZXsyUylCaIDrgTg)

<sup>12</sup> Statement by President Trump on Jerusalem, Washington, Dec. 6, 2017, <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/statement-president-trump-jerusalem/>

<sup>13</sup> «Երկու պետություն լուծման» գաղափարը առաջարկվել է դեռևս 1974 թ. Յ. Արաֆաթի կողմից: Այս ուղղությամբ քննարկումներ եղել են 1993 թ. սկսած պաղեստինյան ինքնավարության ստեղծում Արևմտյան ափի և Գազայի հատվածում՝ համաձայն Օսլոյի պայմանավորվածությունների:

<sup>14</sup> Trump's Decision to Announce Jerusalem as the Capital of Israel: Motives, Implications, and Prospects, Arab Center for Research and Policy Studies, Doha Institute, Doha, Dec. 2017, [https://www.dohainstitute.org/en/Lists/ACRPS-PDFDocumentLibrary/12%20december%20situation%20assessment.pdf?fbclid=IwAR0\\_QEdSsuAHAti2qv9FZfxP8kS9OVIYpOthvwC8GB5sELVrIYyv94lXoRU](https://www.dohainstitute.org/en/Lists/ACRPS-PDFDocumentLibrary/12%20december%20situation%20assessment.pdf?fbclid=IwAR0_QEdSsuAHAti2qv9FZfxP8kS9OVIYpOthvwC8GB5sELVrIYyv94lXoRU)



ըստ Սպիտակ տան, կապված էին կազմակերպչատեխնիկական հարցերի հետ:

Երուսաղեմի՝ մայրաքաղաք հռչակման պահը հաջող էր ընտրվել նախագահ Դ. Թրամփի կողմից, երբ ԱՄՆ-ի մերձավորարևելյան գործընկերները՝ Իսրայելը և մի շարք արաբական երկրներ, Օբամայի կառավարման շրջանից հետո Իրանի դեմ դիմակայության հարցում ամրացնում էին իրենց կապերը:

Իսրայելի ներկայությունն Արևելյան Երուսաղեմում միջազգայնորեն համարվում է բռնազավթում, և դեսպանատան տեղափոխումը մտահոգիչ արձագանք է ստացել միջազգային հանրության կողմից: ՄԱԿ-ը և աշխարհի գերակշիռ մասը չեն ճանաչում Իսրայելի պահանջը Երուսաղեմի նկատմամբ<sup>15</sup>: Քննետեթի կողմից Երուսաղեմը՝ Իսրայելի անքակտելի և միասնական մայրաքաղաք հռչակելուց անմիջապես հետո՝ 1980 թ. օգոստոսի 20-ին, ՄԱԿ-ի Անվտանգության խորհուրդն ընդունել էր 478-րդ բանաձևը՝ նշելով, որ Իսրայելի հիմնական օրենքն անվավեր է և պետք է չեղյալ հայտարարվի<sup>16</sup>: ԱՄՆ-ը նախընտրեց ձեռնպահ մնալ քվեարկությանը և չօգտագործեց վետոյի իր իրավունքն այն հիմնավորմամբ, որ Երուսաղեմի խնդիրը պետք է լուծվի խաղաղ բանակցությունների միջոցով, այլ ոչ թե միակողմանի հայտարարություններով<sup>17</sup>:

---

<sup>15</sup> United Nations Position on Jerusalem Unchanged, Special Coordinator Stresses, as Security Council Debates United States Recognition of City, New York, Dec. 8, 2017, [https://www.un.org/press/en/2017/sc13111.doc.htm?fbclid=IwAR1\\_Ra4-tpagPqfQ2o3mExfpAYb-upzHIXsTTrLkqacqP\\_6ZAIxGH-shPvE](https://www.un.org/press/en/2017/sc13111.doc.htm?fbclid=IwAR1_Ra4-tpagPqfQ2o3mExfpAYb-upzHIXsTTrLkqacqP_6ZAIxGH-shPvE)

<sup>16</sup> Պետք է նշել, որ մինչև 1980 թ. Երուսաղեմում գործում էր շուրջ 13 դեսպանություն, սակայն ՄԱԿ-ի հորդորով բոլոր դեսպանատները հեռացվեցին քաղաքից: Բացի այդ, Երուսաղեմում մինչև 2018 թ. մայիսի 14-ը շարունակում էր գործել ԱՄՆ-ի հյուպատոսարանը, որը Թրամփի որոշման արդյունքում միավորվեց դեսպանատանը:

<sup>17</sup> Reiter Y., The Dedication of the U.S. Embassy in Jerusalem & its Ramifications, Jerusalem, The Jerusalem Institute for Policy Research, May 14, 2018, <http://en.jerusalemresearch.org.il/upload/Dedication%20of%20the%20US%20Embassy%20designed.pdf?fbclid=IwAR21PfcgJfXf3y-nUwG2rKy7h7Khmezznt13870WYNcurSsCymb1eramI10>

Թրամփի քայլը հատկապես դժգոհություն է առաջացրել ԱՄՆ-ի՝ Մերձավոր Արևելքի դաշնակիցների ճամբարում՝ հաշվի առնելով քաղաքի կրոնական կապը իսլամական աշխարհի հետ: Մերձավոր Արևելքի արաբ առաջնորդները նախագուշացրել էին, որ ամերիկյան միակողմանի քայլերը կարող են հանգեցնել անկայունության և խոչընդոտել ԱՄՆ-ի ջանքերը՝ ուղղված պաղեստինախորայելական խաղաղ բանակցությունների վերսկսմանը: 2018 թ. ապրիլի 15-ին Արաբական պետությունների լիգայի գագաթաժողովի օրակարգում, որը հռչակվել էր որպես «Երուսաղեմի գագաթաժողով», բարձրացվեց Պաղեստինի հարցը, և մի շարք առաջնորդներ հանդես եկան կոշտ հայտարարություններով՝ դատապարտելով Վաշինգտոնի կողմից իրականացվող քաղաքականությունը տարածաշրջանում:

Հորդանանի թագավոր Աբդալլահ II-ը հայտարարություն էր տարածել՝ նախագուշացնելով Դ. Թրամփին, որ ցանկացած նման որոշում հակասում է արաբախորայելական հակամարտության վերջնական կարգավորմանը: «Երուսաղեմը տարածաշրջանում և աշխարհում խաղաղության և կայունության հասնելու բանալին է», ասվում էր հայտարարության մեջ<sup>18</sup>:

Միրիայի արտաքին գործերի և սփյուռքի նախարարության հայտարարության մեջ ասվում էր, որ «Միրիան խստորեն դատապարտում է ԱՄՆ-ի վարչակազմի՝ իր դեսպանությունը Երուսաղեմ տեղափոխելու մտադրությունը, քանի որ սա միջազգային օրինականության բանաձևերի կոպիտ խախտում է: ԱՄՆ-ի վարչակազմի որոշումը ևս մեկ անգամ ապացուցում է իր թշնամանքն արաբ ազգի նկատմամբ՝ ապացուցելով, որ ԱՄՆ-ի քաղաքականությունն օգտագործվում է տարածաշրջանում սիոնիստական նախագծին ծառայելու համար»<sup>19</sup>:

---

<sup>18</sup> Al-Khalidi S., Jordan's king warns Trump over moving U.S. embassy to Jerusalem: palace. Reuters News Agency, Dec. 5, 2017, <https://www.reuters.com/article/us-usa-jerusalem-jordan/jordans-king-warns-trump-over-moving-u-s-embassy-to-jerusalem-palace-idUSKBN1DZ2L7>

<sup>19</sup> Sabbagh H., Syria condemns the US administration's intention to move its embassy to Al-Quds in May, SANA, Feb. 25, 2018, <https://sana.sy/en/?p=128557>

Եգիպտոսի նախագահ Աբդել-Ֆաթահ էլ-Սիսին ևս նախագգու-  
շացրել էր ԱՄՆ-ին, որ Դ. Թրամփի որոշումը «կվնասի Մերձավոր  
Արևելքում հակամարտության խաղաղ կարգավորմանը»<sup>20</sup>:

Չնայած միջազգային հանրության կոշտ արձագանքին<sup>21</sup>՝ ԱՄՆ  
դեսպանատան հանդիսավոր բացման արարողությունը տեղի ունե-  
ցավ մայիսի 14-ին Արևմտյան Երուսաղեմում՝ Իսրայել պետության  
հիմնադրման 70-ամյակի օրը, որի ընթացքում տեսաուղերձով հան-  
դես եկավ Դ. Թրամփը: Դեսպանատան բացման արարողությանն  
անձամբ մասնակցում էին Թրամփի դուստրը՝ Իվանկա Թրամփը և  
նրա ամուսին Ջարեդ Քուշները:

ԱՄՆ-ի նախագահն իր ուղերձում այս քայլը բնորոշեց որպես  
առաջընթաց ամերիկաիսրայելական հարաբերություններում՝ մատ-  
նանշելով, սակայն, որ չի ցանկանում վատթարացնել հարաբերու-  
թյուններն արաբական աշխարհի հետ: Միացյալ Նահանգները, նրա  
խոսքերով, չի միջամտի Երուսաղեմի սահմանների հստակեցման  
մասին բանակցություններին և իր դիրքորոշումն այդ հարցում առա-  
վելագույն կերպով ներկայացնելու համար ԱՄՆ-ի փոխնախագահ  
Մայք Փենսը կմեկնի Մերձավոր Արևելք:

Միացյալ Նահանգները, տասնամյակներ շարունակ, իրեն ներ-  
կայացրել է որպես հիմնական միջնորդ իսրայելցիների և պաղես-  
տինցիների միջև: Տարիներ շարունակ առերևույթ չեզոքությունն  
ակնհայտորեն թույլ է տվել ԱՄՆ-ին լինել վստահելի միջնորդ և  
երկու կողմերին պահել բանակցային սեղանի շուրջ: Ամերիկացի  
դիվանագետները հակված են հաշվի առնել չեզոքությունը որպես  
հիմնարար սկզբունք խաղաղության հաստատման համար, սակայն

---

<sup>20</sup> Dwyer C., How The World Is Reacting To Trump Recognizing Jerusalem As Israel's Capital, National Public Radio, Dec. 6, 2017, [https://www.npr.org/sections/thetwo-way/2017/12/06/568748383/how-is-the-world-reacting-to-u-s-plan-to-recognize-jerusalem-as-israeli-capital?fbclid=IwAR36cGHpAQmQOXokmrBZkLqhmM36SWNbrRjZHug86\\_kZ3Fm5lmYGPfwk\\_nd3Y](https://www.npr.org/sections/thetwo-way/2017/12/06/568748383/how-is-the-world-reacting-to-u-s-plan-to-recognize-jerusalem-as-israeli-capital?fbclid=IwAR36cGHpAQmQOXokmrBZkLqhmM36SWNbrRjZHug86_kZ3Fm5lmYGPfwk_nd3Y)

<sup>21</sup> Նույն տեղում:

հարկ է նշել, որ բանակցություններում չեզոքության պահպանումն էլ երբեք միանշանակ բնույթ չի կրել:

Վերջին տարիներին բանակցությունների սեղանին կրկին հայտնված «երկու-պետություն լուծման» մոդելը, որը ենթադրում է կողք կողքի առանձին Իսրայել և Պաղեստին պետությունների գոյակցություն, անընդհատ հետաձգվել է: Դեռ ավելին, ռազմական գործողություններն Իսրայելի և Համասի միջև խորքային անվստահություն են առաջացրել նաև Իսրայելի և պաղեստինյան ինքնավարության միջև հարաբերություններում: Իսրայելի վարչապետ Բ. Նեթանյահուի և պաղեստինյան ինքնավարության առաջնորդ Մ. Աբբասի միջև շփումները դադարեցվել են 2014 թ. խաղաղ բանակցությունների ձախողումից ի վեր<sup>22</sup>:

«Երկու-պետություն լուծման» մոդելի համաձայն՝ Երուսաղեմի կարգավիճակը պետք է որոշվեր երկու հիմնական շահագրգիռ կողմերի միջև ուղիղ բանակցությունների միջոցով: Սակայն լուծման եզրեր դեռևս չեն կարող լինել, որովհետև միայն Արևելյան Երուսաղեմում իսրայելցիների թիվը հասնում է 200.000-300.000-ի<sup>23</sup>: Միջազգային կառույցները ևս դատապարտում ու անօրինական են համարում բնակավայրերի կառուցումը պաղեստինյան տարածքներում:

ԱՄՆ-ի նախագահ Դոնալդ Թրամփը բազմիցս նշել է, որ՝ Երուսաղեմի ճանաչումը որպես Իսրայելի մայրաքաղաք և դեսպանատան տեղափոխումը հիմնականում խորհրդանշական դիվանագիտական առաքելություն է, և «Սուրբ քաղաքի» ճակատագիրը

---

<sup>22</sup> Staff T., Netanyahu dispatched Shin Bet chief in bid to renew ties with Abbas — report, November 1, 2018, <https://www.timesofisrael.com/netanyahu-dispatched-shin-bet-chief-in-bid-to-renew-ties-with-abbas-report/>

<sup>23</sup> Noack R., Trump's Embassy Move Has Triggered Deadly Protests. These Maps Explain Why. The Washington Post, May 14, 2018, [https://www.washingtonpost.com/news/world/wp/2018/05/14/trumps-embassy-move-to-jerusalem-is-controversial-these-3-maps-explain-why/?fbclid=IwAR3yiBiiRx9fNDJNSMdwMvOruRhB2sy16LRSUc3f5kCdZasRGGai50BZ8iE&noredirect=on&utm\\_term=.b6a10745e5a5](https://www.washingtonpost.com/news/world/wp/2018/05/14/trumps-embassy-move-to-jerusalem-is-controversial-these-3-maps-explain-why/?fbclid=IwAR3yiBiiRx9fNDJNSMdwMvOruRhB2sy16LRSUc3f5kCdZasRGGai50BZ8iE&noredirect=on&utm_term=.b6a10745e5a5)

պետք է որոշվի իսրայելցիների և պաղեստինցիների միջև բանակցությունների արդյունքում<sup>24</sup>:

Մակայն իսրայելացիների նման պաղեստինցիները ևս Միացյալ Նահանգներից ակնկալում են խորհրդանշական գործողություններ, ինչպիսիք են՝ Արևելյան Երուսաղեմի ճանաչումը որպես իրենց ապագա մայրաքաղաք, Պաղեստին պետության ճանաչում կամ, առնվազն, օգնության տրամադրում և ներդրումային քաղաքականություն պաղեստինյան տարածքներում:

Ինչ վերաբերում է առկախված բանակցային գործընթացին, ապա Սպիտակ տունը 2017 թ. դեկտեմբերի 7-ին հայտարարել էր բանակցային գործընթացի խաղաղության նոր ծրագրի ներկայացման մասին՝ հայտնի որպես «դարի գործարք», համաձայն որի, կողմերը պետք է գան ընդհանուր հայտարարի և վերջ տան երկարատև պաղեստինաիսրայելական հակամարտությանը:

Թրամփի որոշումը դեսպանատան տեղափոխության վերաբերյալ կարծես թե մոռացության է մատնում քաղաքի համակեցության իրավունքն իսրայելցիների և պաղեստինցիների միջև, նաև անտեսում է Երուսաղեմի նշանակությունը պաղեստինյան ազգային ինքնության նկատմամբ: Բացի այդ, այս որոշումը միջազգային բոլոր նկատառումներով վտանգի տակ է դնում իսրայելապաղեստինյան բանակցությունների խաղաղ գործընթացը:

Թրամփի խորհրդանշական որոշումը, որն էականորեն չի փոխել օտարերկրյա դիվանագետների աշխատանքային ռեժիմը և նրանց մեծ մասը շարունակում է մնալ Թել Ավիվում, տասնյակ զոհերի է հանգեցրել Գազայի հատվածում տեղի ունեցող բողոքի ցույցերի արդյունքում<sup>25</sup>: Ստեղծված նոր իրավիճակում տարածաշրջանը կարող է ընկնել երկարատև անորոշության մեջ:

---

<sup>24</sup> Diamond J., Labott E., Trump Recognizes Jerusalem as Israel's Capital, Cable News Network (CNN), Dec 6, 2017, [https://edition.cnn.com/2017/12/06/politics/president-donald-trump-jerusalem/index.html?fbclid=IwAR2pRaojKHQfOc38zpb\\_-X2hpcFAa5mJYnGmmKU00dNj136MJm8vwFk6bf4](https://edition.cnn.com/2017/12/06/politics/president-donald-trump-jerusalem/index.html?fbclid=IwAR2pRaojKHQfOc38zpb_-X2hpcFAa5mJYnGmmKU00dNj136MJm8vwFk6bf4)

<sup>25</sup> Halbfinger D., Kershner I., Walsh D., Israel Kills Dozens at Gaza Border as U.S. Embassy Opens in Jerusalem, The New York Times, May 14, 2018, <https://www.nytimes.com/2018/05/14/world/middleeast/gaza-protests-palestinians-us->

Թուրքիայի՝ տարածաշրջանում տիրապետության համար մղվող պայքարի ֆոնին, Երուսաղեմն Իսրայելի մայրաքաղաք ճանաչելու վերաբերյալ Թրամփի որոշումը լարվածություն է առաջացրել նաև Թուրքիայի և ԱՄՆ-ի միջև, մինչդեռ երկկողմ հարաբերություններում արդեն առկա էին մի շարք խնդիրներ: Ըստ Էրդողանի՝ «Երուսաղեմը մուսուլմանների կարմիր գիծն է»<sup>26</sup>: Իրականում կարծում ենք, որ Երուսաղեմի հարցն այնքան կարևոր և զգայուն չէ թուրքական իշխանությունների համար, որքան ևս մեկ հնարավորություն է համերաշխություն ցուցաբերել իսլամական աշխարհին՝ ի հակադրություն Իսրայելի, և փորձել սեփական շահերը խթանելու համար ամրապնդել իր դիրքերը տարածաշրջանում: Մյուս կողմից, Դ. Թրամփի որոշումը կուժեղացնի Թուրքիայի կապերը տնտեսական և քաղաքական հարթակներում Իրանի հետ, որը նույնպես դատապարտել է ԱՄՆ-ի նախագահի որոշումը<sup>27</sup>: Հետևաբար, Թուրքիան առավել քան իսլամադավան մյուս երկրները, աղմկելու են Երուսաղեմի հարցում: Բացի այդ, Էրդողանը ցանկանում է ցույց տալ, որ Թուրքիան առաջատարն է իսլամական սուննի աշխարհում: Իսրայելը մտահոգված է Արևելյան Երուսաղեմում Թուրքիայի կողմից (Կատարի հետ համատեղ) քաղաքացիական և իսլամական միավորումների ֆինանսավորմամբ: Այս աջակցությունը նպատակ ունի ամրապնդել Թուրքիայի «փափուկ ուժի» կիրառումը՝ ի հակադրու-

---

embassy.html?fbclid=IwAR3ZvYWkwKQgkzGBBu7INky6vvcccbEajbU217M\_M2Ho7Sf1-I9eLS0-\_znY

<sup>26</sup> Öztürk M., Aktaş Y., Tosun H., Karakuş K., Cumhurbaşkanlığı Erdoğan: Kudüs Müslümanların kırmızı çizgisidir, Anadolu ajansı, Dec. 05, 2017, <https://www.aa.com.tr/tr/gunun-basliklari/cumhurbaskani-erdogan-kudus-muslumanlarin-kirmizi-cizgisidir/989928>

<sup>27</sup> Dehghanpisheh B., Trump's Jerusalem Move Will Hasten Israel's Destruction: Iran, Reuters international news organization, Dec. 11, 2017, <https://www.reuters.com/article/us-usa-trump-israel-iran/trumps-jerusalem-move-will-hasten-israels-destruction-iran->

idUSKBN1E5172?fbclid=IwAR0fvX678zj6LLT5DEuY5NKR8-FxWJUGm7mUOxDB07XQ65eKSYK3jcl05Q

թյուն Սաուդյան Արաբիայի և Եգիպտոսի պաղեստինյան հարցում փոխզիջման<sup>28</sup>:

Հետևաբար, կարելի է եզրահանգել, որ Թրամփի որոշումը սուկ դեսպանատան տեղափոխման հարց չէ: Տարիներ շարունակ ԱՄՆ-ը Մերձավոր Արևելքում հզորացրել է իր ներկայությունը՝ զինելով Իսրայելին, որի այժմյան դիրքը տարածաշրջանում ամենաուժեղն է իր ողջ պատմության մեջ: Նրա մերձեցումը սուննի արաբական ուժերի հետ մտել են սերտ ռազմաքաղաքական և դիվանագիտական մի նոր փուլ, որը ոչ այլ ինչ է, քան տարածաշրջանային նոր առանցքի ձևավորում ԱՄՆ-ի օժանդակությամբ՝ ուղղված ընդհանուր հակառակորդի՝ Իրանի Իսլամական Հանրապետության և նրա շուրջ համախմբված շիական միավորումների դեմ:

Այսպիսով՝ Դ. Թրամփի կողմից Երուսաղեմն Իսրայելի մայրաքաղաք ճանաչման և ԱՄՆ դեսպանատան տեղափոխման հարցը լուծում էր միանգամից մի քանի խնդիր՝

- կատարում էր իր նախընտրական խոստումը,
- հաջորդ ընտրություններում ապահովում է ԱՄՆ-ի ավետարանական և հրեական համայնքների լիակատար աջակցությունը:

Դ. Թրամփի որոշումը, սակայն, պետք է ներառել առավել ընդգրկուն՝ մերձավորարևելյան քաղաքականության շրջանակի մեջ: Պատճառները մի քանիսն են՝

Միջիական ճակատում Ռուսաստանի դիրքերի ամրապնդումը, իրանական և շիական մյուս ուժերի (Հիզբալլահը՝ Լիբանանում, հութիները՝ Եմենում, ինչպես նաև Իրաքի շիական շրջանակներ և այլն) աջակցությունը Բաշար ալ-Ասադի գորքերին ԱՄՆ-ին ստիպել է վերանայել մերձավորարևելյան ռազմավարությունը և, ի հակակշիռ այդ ուժերի, էլ ավելի ուժեղացնել Իսրայելի դիրքերը տարածաշրջանում:

---

<sup>28</sup> Щегловин Ю., О взглядах американских аналитиков на развитие израильско-турецких отношений, Институт Ближнего Востока, 9 октября, 2018, <http://www.iimes.ru/?p=48623>

Այս քաղաքականության նոր շեշտադրումը կայանում է նաև Իրանին մեկուսացման, տարածաշրջանային դերակատարի դիրքից դուրս մղման մեջ՝ մեղադրելով վերջինիս միջազգային ահաբեկչության և Մերձավոր Արևելքում անկայունության թեժացման գործում:

Թրամփին մնում է իրագործել իր նպատակը՝ ստեղծել մերձավորարևելյան ռազմավարական դաշինք (Arab NATO), որը նաև կենտրոնացված կերպով կհամակարգի Մերձավոր Արևելքում ամերիկյան քաղաքականության կուրսը:

Ինչ վերաբերում է մերձավորարևելյան գործարքի իրականացմանը, ապա կարծում ենք, որ դա այդքան էլ դյուրին գործ չէ. նախ՝ պաղեստինյան կողմն ԱՄՆ-ի կողմից դեսպանատան տեղափոխման և Գոլանի բարձունքների՝ որպես Իսրայելի մաս ճանաչման հարցում վճռական է՝ որևէ գործարքի չգնալ Իսրայելի հետ, բացի այդ կարծում ենք, որ իսրայելական կողմը ևս պատրաստ չէ խաղաղության գործարքին, քանի որ չի կարող թույլ տալ ֆինանսավորում Գազայի հատվածին, որը համարվում է Համասի ազդեցության գոտին:

Այսպիսով կարելի է կարծել, որ խաղաղության գործարքի կնքումը, որի իրագործման մասին այդքան խոսում է Դ. Թրամփը, կարող է հետաձգվել անորոշ ժամանակով, և տարածաշրջանը հնարավոր է թևակոխի հերթական ապակայունացման շրջան:



**HRACHUHI TURVANDYAN  
(IOS)**

**MOVING THE US EMBASSY TO JERUSALEM: NEW  
ACCENTS IN THE UNITED STATES FOREIGN POLITICS  
AND THE CONSEQUENCES FOR THE MIDDLE EAST**

The article touches US embassy move to Jerusalem, the new accents of that decision in the United States foreign policy and the consequences for the Middle East

US President Donald Trump announced in his speech on December 5, 2017 that he is going to officially recognize Jerusalem as the capital of Israel and move the US embassy there.

Back in 1995, the US Senate jointly with the House of Representatives adopted a public law on moving the US Embassy from Tel Aviv to Jerusalem, but for many years the execution of the law has been postponed by various US Presidents, which allowed the United States to be the main mediator in the negotiations between the Israelis and the Palestinians. Taking that decision D. Trump implemented his pre-election promise hoping to receive the support of the US Evangelical and Jewish communities in the next elections as well. In addition, Trump's decision was aimed at raising the US role in the Middle East policy. Currently he expects assistance from Saudi Arabia, Egypt and the United Arab Emirates, which under the leadership of Israel can neutralize the activity of the Islamic Republic of Iran and its supportive Shiite forces in the region.

**MANUCHAR GUNTSADZE**  
**(GNCM)**

**REASON OF ANTI-GOVERNMENTAL ACTIVITIES OF  
OSSETIAN BOLSHEVIKS IN GEORGIA**

Conflict of Tskhinvali region is worth studying not only political, but scientific point of view as well. Consequently, there are number of articles considering historical, political and military analysis related to the above-mentioned issue. However, the existing article about conflict of Tskhinvali region is chronologically focused on twentieth century's events concerning conflict analysis. Its explanation may be lay on the last phase of the conflict that began from that period.

Nevertheless, the chronological period of the beginning of the conflict is relatively extensive and takes from the first half of the early 20th century, from the Transcaucasian Democratic Federative Republic and then from the period of the Democratic Republic of Georgia (1918-1921)<sup>1</sup>. That is why, perhaps it would be appropriate if during the conflict analysis we draw parallels to the basis events of the conflict, because the difference between conflict origins and present day is only one century, which is not a long period for history.

This conflict emerged at the period of the First Democratic Republic of Georgia in 1918-1921. During this time there were 3 facts of Anti-governmental activities from Ossetian Bolsheviks (in 1918, 1919 and 1920). Studying of this conflict is getting more popularity from 90-ies of 20th century when conflict renewed and Georgia gained independence from Soviet Union. After this time huge number of scientific articles and books were published concerning that conflicts.

While studying these three conflicts, there was an impression that the demands of Ossetian Bolsheviks were gradually growing and they had no desire to obtain autonomy at first time in 1918. That was dominated opinion in Georgian historiography.

---

<sup>1</sup> Bluashvili U., Georgian-Ossetian Conflict: Who and Why Started It?, Tbilisi, 2005, p. 40.

Now I pay attention to one significant document kept In Georgian National Centre of manuscripts. As document from Mikheil Machabeli's personal archive<sup>2</sup>. In some words I will tell you briefly about Mikheil Machabeli. He was agronomist. In 1885-1918 he worked in ministry of agriculture. He studied peasant's condition and agriculture. Several documents are kept in this archive about this issue. Archive unit? 1523 is very significant for us.

This document is about the idea of creating independent administrative unit of South Ossetia. There is 10-page project describing how it should happen. Addressee of this project was National Council of Georgia.

According to this document, appears impression that the anti-governmental activities was growing gradually not due to events but there were planned actions after failing above mentioned project. Let's look through what happened regarding the Ossetian conflict.

The first Ossetian anti-governmental revolt was held in March, 1918, their demands were connected to land division and other economic or administrative issues. Their demand raised into military attack and ended with taking Tskhinvali. That conflict finally ended with Georgian military interfere<sup>3</sup>.

From 1919 it was time when started demand to establish separate administrative unit. They wanted to establish separate Yezd with the centre of Tskhinvali, but by that time ethnic Ossetians were inhebited in Java, Ossetians did not live in Tskhinvali. Ossetians wanted Tskhinvali because it was well developed economic centre. Their another demand was to establish independent court system that was far from Yezd rights. These demands did not have support from Georgian government.

The most significant revolt was in 1920 when Ossetian Bolsheviks took force from Russian communist party for declaring independence, separate from Georgia and unite with Soviet Union. Ossetian Bolsheviks took Tskhinvali again and started battle for taking near territories. This conflict was ended after Georgian military intervention.

---

<sup>2</sup> Kekelidze K., National Center for Manuscripts in Georgia, M. Machabeli's personal archive, Archive unit №1523.

<sup>3</sup> From the history of Georgian and Ossetian peoples' relations, 1991, p. 144.

The chronology of the conflict makes us sense that demands of Ossetian Bolsheviks gradually increased. As in the starting point they did not want to declare independence. Above mentioned document changes this widely accepted idea absolutely.

According the document kept in Mikheil Machabeli's personal archive we read that even in December, 1917 Ossetian national council took the project about establishment of separated South Ossetian administrative unit.

It is obvious that that project was rejected by Georgian national council in January, 1918. Exactly from this period started Bolshevik Ossetians anti-governmental riots to achieve their goal, establish autonomous unit.

In conclusion of this part of article we can say that it is the first time when the document from Machabeli's personal archive circled in scientific sphere. The content of that document changes point view about widely accepted ideas about anti-governmental demands of Ossetian Bolsheviks. So, this document is very important to those historians who work Georgians and Ossetians relations. Such historical peculiarities sometimes change overview about hot moments in history.

Now we can continue to discuss the conflict in the first period. Research of the conflict is very sensitive issue but very actual in Georgian case. Shida Kartli is region of Georgia and part of this region is occupied by Russia since 2008. Separatists established so called South Ossetia with the center of Tskhinvali region. But the history of the conflict did not start some years ago. Let's start from the beginning.

This conflict emerged at the period of the First Democratic Republic of Georgia in 1918-1921<sup>4</sup>. During this time there were 3 facts of Anti-governmental activities from Ossetian Bolsheviks (in 1918, 1919 and 1920<sup>5</sup>). Studying of this conflict is getting more popularity from 90-ies of 20th century when conflict renewed and Georgia gained independence from Soviet Union. After this time huge number of scientific articles and books were published concerning that conflicts.

The conflict in the modern Tskhinvali region dates back to 1918-1921. This is the period of time during which the scale of anti-government activities

---

<sup>4</sup> Toidze L., How the Autonomous District of South Ossetia was created, Tbilisi, 1991, p. 10.

<sup>5</sup> Джугели В., Тяжёлый крест (Записки народногвардейца), Тифлиси, „Типография Правительства“, 1920, с. 227.

is gradually increasing. In the first period, I combined anti-government activities in 1918-1919, and the events of 1920 were in the second period<sup>6</sup>. This will help me better follow the course of events with regard to periodization.

So, why I divided the conflict into two periods? At the First period Ossetians wanted to gain autonomous rights, but on the second stage they tried to separate Tskhinvali region from Georgia and join it to Russia.

Before discussing anti-government activities, we need to briefly review the process of settling Ossetians in Georgia, which dates back to the late 15th century. This is when the Ossetians settled in Dvaleti<sup>7</sup>, which was northern territory of Georgia. Two centuries later they assimilated the Georgians living there and in the second half of the 17th century, gradually settled in the different regions of Georgia.

Now I will move on to the beginning and development of anti-government activities by Ossetian Bolsheviks throughout Georgia's new history.

During the first democratic republic of Georgian that existed almost three years from 1918 to 1921 Ossetian separatists tried to separate Tskhinvali region from Georgia. Activation of the Ossetian Bolsheviks begins after the 1917 revolution. The People's Assembly of South Ossetia and the National Council have since been established, from which new initiatives or complaints have been put forward. They are trying to take over any so-called rule. In the territory of "South Ossetia" (it is artificial term of occupied territory today) in order to establish a separate unit or autonomy.

The anti-government activities of 1918 did not produce any results, which led to an unplanned strategy.

The rise of the demands of the Ossetian Bolsheviks did not cancel by the unsuccessful end of anti-government protests in 1918.

In January 1919, the National Council of South Ossetia decided to establish an independent court system, of course it was neglected by the Ministry of Justice of the Democratic Republic of Georgia. Their demand

---

<sup>6</sup> Guntsadze M., Ossetian uprising of 1920 in Shida Kartli according to the Georgian press materials, *Journal Georgian Source-Studies*, XV-XVI, 2013/2014, p. 40.

<sup>7</sup> Topchishvili R., *Ethnography of the Caucasian People*, Tbilisi, 2007, p. 50.

was not reasonable because according to entire judicial system equal rights for all citizens of Georgia, regardless of their nationality were foreseen<sup>8</sup>.

The Georgian government has obtained documents suggesting that the National Council of South Ossetia was planning an uprising, after which they would launch their own demands.

In June 1919, the National Council of South Ossetia created the "Draft of Constitution of South Ossetia", which was presented to the Constituent Assembly of Georgia. Ossetians also demanded Tskhinvali as the center of the South Ossetian administration. According to the 1886 census, there were 1135 Georgians, 1953 Jews, 744 Armenians, and no Ossetians in Tskhinvali. According to the 1922 census<sup>9</sup>, the number of Ossetians living in Tskhinvali was relatively small when the South Ossetian Autonomous District was created. There were 1436 Georgians, 1651 Jews, 765 Armenians and 613 Ossetians in Tskhinvali during this period, which accounted for about 13.5% of the total population of Tskhinvali<sup>10</sup>.

The suggestion developed by the Georgian side was to create a *Java uyezd* where the cases and local administration were to be implemented in their mother tongue language. This was the maximum that an independent state could give to the Ossetian Bolsheviks at that time. Ossetians disapproved this offer.

In 1919, for the two-year anniversary of the Revolution, the Bolshevik Party was planning a new wave of anti-government protests in Georgia, supported by the Caucasian Regional Committee of the Russian Communist Party (Bolsheviks).<sup>11</sup> The Georgian government heard about it and began arrests of the participants two days earlier.

By that time the rebellion was easily oppressed by Georgians but it became the basis of big events in 1920.

The suppression of anti-government activities of 1918-1919 only delayed the process, not its final resolution. As it turned out later, the

---

<sup>8</sup> Constitution of Georgia, Constitution of Georgia (Adopted by the Constituent Assembly of Georgia on February 21, 1921), Tbilisi, "Homeland", 1992, Electronic version, <http://www.nplg.gov.ge/dlibrary/coll/0001/000299/>

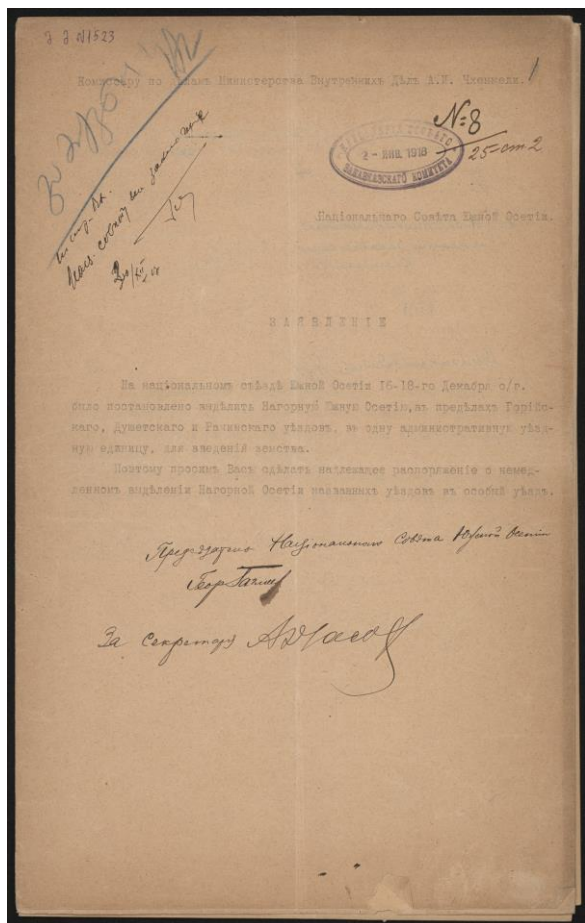
<sup>9</sup> Census of November 30, 1922 (1923), p. 45.

<sup>10</sup> Totadze L., Demographic portrait of Georgia, Tbilisi, 1993, p. 55.

<sup>11</sup> Борьба за победу Советской власти Грузии: Документы и материалы (1917-1921гг.), Тбилиси, „Сабчота Сакартвело“, 1958, с. 788.

National Council of South Ossetia, or more precisely the Caucasian Regional Committee of the Russian Communist Party (Bolsheviks), had plans to move forward, so they thought this failure was temporary. One fact is that these anti-government activities did not have a good impact on Georgian-Ossetian relations, though, this did not escalate into the ethnoconflict that Ossetian Bolsheviks tried to portray. Unfortunately, this question is alive nowadays.

**The first three pages of the document** (M. Machabeli's personal archive, K. Kekelidze Georgian National Center of Manuscripts):



N 1523-01r

а. а. N 1523  
ЮЖНО-ОСЕТИНСКИЙ  
НАЦИОНАЛЬНЫЙ  
Советъ

№100  
11.02.23  
Въ Грузинкй Национальный Советъ.

№163  
М. Яковлев 1918 г.  
г. Тифлисъ.

Бельгийская, №4.



Препровождается копія проекта введенія Земства въ Южной Осетіи и выдѣленія ея въ особую административную единицу, поданнаго въ Закавказской Комиссаріатъ на утвержденіе въ спѣшномъ порядкѣ, для свѣденія *и одобренія съ стороны Советъ*  
ПРИЛОЖЕНІЕ: копія проекта.

ПРЕДСѢДАТЕЛЬ *Тамар*

СЕКРЕТАРЬ *А. Тамосви*

Диплопроизводитель

*В. Захаровъ*

N 1523-03r



2 2 11523  
1/1/1921

2 2 11523 -1-

Копия.

4

ПРОЕКТЪ

ВВЕДЕНІИ ЗЕМСТВА ВЪ ИНОЙ ОСЕТИИ И ВЪВЕДЕНІИ ЕЯ ВЪ ОСОБУЮ АДМИНИСТРАТИВНУЮ ЕДИНИЦУ.

Вмѣстѣ съ общими раскрѣпощеніемъ страны великая русская революція должна создать благоприятныя условія и для культурно-экономическаго развитія народовъ, населяющихъ нашу окраину.

Нѣтъ сомнѣнія, что введеніе земскаго самоуправленія, ставшее неотложной задачей передъ закавказской демократіей, дастъ могущественный толчекъ быстрому росту мѣстныхъ силъ.

Параллельно съ этимъ необходимо уничтожить административную опеку государства и сосредоточить функціи административнаго управленія въ земскихъ учрежденіяхъ.

Разумѣется, наше молодое земство должно быть построено на самыхъ широкихъ демократическихъ началахъ, съ полной гарантіей правъ національнаго меньшинства. Но такая гарантія возможна лишь въ томъ случаѣ, если населенію будетъ предоставлено право свободно группироваться въ административныя и земскія единицы на основѣ трезваго учета реальныхъ интересовъ. Этотъ принципъ былъ выставленъ заинтересованными сторонами и въ совѣщаніяхъ по введенію земства въ Закавказьѣ. Не сожалѣнію онъ не былъ развитъ послѣдовательно, и этотъ моментъ вызоветъ некоторыя затрудненія при практическомъ проведеніи земскаго самоуправленія даже въ тѣхъ губерніяхъ и уѣздахъ, которыя по декрету закавказскаго комиссаріата признаются безспорными. Реальная дѣятельность выдвигаетъ вопросы о настоятельной необходимости и такихъ группировокъ, которыя декретомъ не предусматриваются.

Опираясь на ясно и опредѣленно выраженную волю вѣно-осетинскаго народа, мы находимъ, что справедливое осуществленіе земскаго дѣла въ Закавказьѣ немислимо безъ образованія особаго уѣзднаго административно-земскаго дѣленія изъ нагорныхъ частей Рачинскаго, Горійскаго и Душетскаго уѣздовъ, состоящаго изъ населенія этаго пояса начинающагося на западѣ съ верхняго теченія рѣкъ Гаруж и Квирцали въ Рачинскомъ уѣздѣи Лопани въ Горійскомъ уѣздѣ и тянущагося до Военно-Грузинской дороги на востокѣ. Занимая важный склонъ Средняго Кавказа по бассейнамъ рѣкъ Провы, Большой и Малой Лиахвы, Медисуръ, Дехуръ и Ксанки, нагорный районъ этотъ заселенъ исключи-

N 1523-04r

**ՄԱՆՈՒՉԱՐ ԳՈՒՆՑԱԶԵ  
(ՎՁԱԿ)**

**ՕՍ ԲՈՒՇԵՎԻԿՆԵՐԻ ՀԱԿԱԿԱՌԱՎԱՐԱԿԱՆ  
ԳՈՐԾՈՆՆԵՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՃԱՌԸ ՎՐԱՍՏԱՆՈՒՄ**

Ցխինվալի շրջանի հիմնախնդիրը վատ ուսումնասիրված է ոչ միայն քաղաքական, այլ նաև գիտական տեսանկյունից: Կան բազմաթիվ հոդվածներ, որոնցում ներկայացվում են պատմական, քաղաքական և ռազմական վերլուծություններ կապված վերոնշյալ խնդրի հետ: Այնուամենայնիվ, Ցխինվալիի շրջանի հիմնախնդրի վերաբերյալ ներկայացվող հոդվածը ժամանակագրորեն կենտրոնացված է 20-րդ դարի իրադարձությունների վերլուծության վրա: Մրա հիմնավորումը կապված է հիմնախնդրի վերջին շրջանի հետ, որը սկսվել է 20-րդ դարում:

## ՄԱՐԻԱՍ ՌԵՎԱԶՅԱՆ (ԵՊՀ)

### ՎՐԱՑԵՐԵՆԸ ԹՈՒՐՔԻԱՅԻ ՎՐԱՑ ՍՈՒՀԱԶԻՐՆԵՐԻ ԺԱՌԱՆԳՆԵՐԻ ՀԻՇՈՂՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ

Պատմական տարբեր ժամանակահատվածներում Հարավային Կովկաս են ներխուժել նվաճողներ, որոնք հաստատվելով նոր տարածքներում, ձգտել են ձուլել տեղի բնակիչներին, այդ թվում և վրացիներին: Այդ քաղաքականության հիմնական մեթոդներից է եղել բռնի կրոնափոխումը՝ իսլամացումը: Դեպքերի համադրությունը ցույց է տալիս, որ Օսմանյան կայսրությունում վրացիների իսլամացման գործընթացը բավական հետաքրքրական ուղով է զարգացել՝ արտահայտվելով 2 հիմնական մակարդակներում: Նախ, Օսմանյան կայսրության՝ վրացիների բռնի կրոնափոխման առաջին մակարդակում տեղի էր ունենում վրաց վերնախավի կամովին իսլամացումը<sup>1</sup>: Ինչ վերաբերում է երկրորդ մակարդակին, ապա նշենք, որ այդ փուլը կապված էր իսլամացած վրաց պաշտոնյաների ձեռքով հասարակ ժողովրդի ինտենսիվ բռնի կրոնափոխման հետ, ինչի հետևանքով հասարակության ցածր շերտերում քրիստոնեական հավատքը թուլանում էր, տարածում էին գտնում իսլամական սովորությունները<sup>2</sup>:

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

Առաջին փուլն ընդգրկում է 16-17-րդ դարերը: Այս շրջանում վերոնշյալ քաղաքականությունը գործի է դրվել հիմնականում ռազմական և ժողովրդագրական նկատառումներով:

---

<sup>1</sup> Gül M., Türk-Gürcü ilişkileri ve Türkiye Gürcüleri, SAÜ Fen Edebiyat Dergisi 2009, Cilt 11, sayı 1, s. 85-86, [http://www.fed.sakarya.edu.tr/arsiv/yayinlenmis\\_dergiler/2009\\_1/2009-I-M-6.pdf](http://www.fed.sakarya.edu.tr/arsiv/yayinlenmis_dergiler/2009_1/2009-I-M-6.pdf), (30.09.2019).

<sup>2</sup> Романовский В., Очерки из истории Грузии, Тифлис, 1902, с. 127.

Երկրորդ փուլը վերաբերում է 18-րդ դարից մինչև 19-րդ դարի սկզբին: Սա մի ժամանակաշրջան էր, երբ Օսմանյան կայսրությունը ձեռք էր բերել մի նոր հզոր ախտյան՝ Ռուսաստանին, որը ձգտում էր գրավել իր քաղաքական հետաքրքրությունների կենտրոնում հայտնված Հարավային Կովկասը, այդ թվում նաև Օսմանյան կայսրության տիրապետության տակ գտնվող վրացաբնակ հողերը: Այդտեղի քրիստոնյաներին թուրքերը, դիտարկելով որպես Ռուսաստանի պոտենցիալ դաշնակիցներ, բռնի իսլամացման են ենթարարել<sup>3</sup>:

Երրորդ փուլն ընդգրկում է 19-րդ դարի վերջից մինչև 20-րդ դարի կեսերը: Այն հիմնականում կապված էր Օսմանյան կայսրությունում մուսուլման վրացիների վերջնական ուժացման քաղաքականության հետ, որը խարսխվում էր թուրքիզմի գաղափարախոսության վրա<sup>4</sup>:

Վերը նշված վերջին փուլում է սկսվել իսլամացած վրացիների մի մասի՝ Մուհաջիր վրացիների<sup>5</sup> (արաբ. թարգմ.՝ գաղթական) գաղթը: Ավելին նկատենք, որ այն սկիզբ է առել դեռևս 1828-1829 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմից հետո, որը սակայն էական ծավալներ չի ընդգրկել: Այս երևույթը լայն մասշտաբներ է ընդունել մասնավորապես 1877-1878 թթ. ռուս-թուրքական հերթական պատերազմից հետո, երբ Բեռլինի կոնֆերանսի որոշմամբ Ռուսաստանի տիրապետության տակ անցած նախկին օսմանահպատակ տարածքների բնակիչներին, այդ թվում և մուսուլման վրացիներին իրավունք տրվեց

---

<sup>3</sup> Вачнадзе М., Гурули В., Бахтадзе М., История Грузии (с древнейших времен до наших дней), [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Vachn/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Vachn/index.php), (30.09.2019).

<sup>4</sup> Ալեքսանյան Լ., Զվենբուրիները (իսլամացած վրացիներ) Թուրքիայում. պատմություն, արդի իրավիճակ, Արևելագիտության հարցեր, հ. 9, Երևան, 2015, էջ 172-174:

<sup>5</sup> Նշենք, որ «Մուհաջիր վրացի» (վրաց. «Մուհաջիրի Քարթվելի») տերմինը վրացերենի և ընդհանրապես վրաց պատմագրության մեջ մուտք գործեց 19-րդ դարի վերջին քառորդում ռուս-թուրքական պատերազմի հետևանքով Օսմանյան կայսրություն գաղթած մուսուլման վրացիներին տարբերակելու նպատակով:

կամ ընդունել ռուսական տիրապետությունը, կամ տեղափոխվել Օսմանյան կայսրություն: Սակայն այս գործընթացը շարունակվեց հետագա տարիներին ևս՝ ընդհուպ մինչև 1921 թ.: Գաղթական վրացիները սկսեցին հիմնականում բնակություն հաստատել Թուրքիայի հյուսիսարևելյան հատվածում:

Օսմանյան կայսրությունն աջարաբնակ մուսուլման վրացիների նկատմամբ որդեգրեց ձուլման քաղաքականություն, որը նոր թափ ստացավ արդեն հանրապետական Թուրքիայում: Դրան նպաստող հանգամանք հանդիսացավ նաև Վրաստանի խորհրդայնացումը, ինչի արդյունքում մուհաջիրների և քրիստոնյա, ինչպես նաև աջարաբնակ մուսուլման վրացիների միջև կապը լիովին կտրվեց: Թուրքիան վրացիների այդ հատվածի թուրքացման գործընթացը գրեթե հասցրել է իր ավարտական փուլին: Դրա վառ վկայություններից է այն, որ Թուրքիայում բնակվող վրացի մուհաջիրների շրջանում վրացերենն աստիճանաբար մոռացության է մատնվում:

Հողվածում, վրաց հետազոտողների ուսումնասիրությունների հիման վրա, կներկայացվի ժամանակակից Թուրքիայում բնակվող վրաց մուհաջիրների շրջանում՝ ինքնության պահպանման գլխավոր տար հանդիսացող «վրացերեն լեզվի» իմացության կարգավիճակը:

Ըստ վրաց ազգագրագետների հետազոտությունների՝ Թուրքիայում ապրող վրացիներին անվանում են «չվենեբուրի» (Ֆջեճեճուրո), «թեելի չվենեբուրիներ» (տեյեօՖջեճեճուրո), «գյուրջի» (ջուրճո-վրացի)<sup>6</sup>, այսպես են անվանում Գուրջիստանից (Վրաստանից) եկածներին: Վրաց ազգի այդ հատվածը ևս սկսեց իրեն անվանել Չվենեբուրի (վրաց. թարգմ.՝ «Մերոնք», «Մեզնից»)՝ այդ կերպ պատենշվելով թե՛ մուսուլման վրացիների մյուս հատվածից և թե՛ քրիստոնյա իր եղբայրներից: Այսպես են նրանց անվանում նաև այլ ազգերի ներկայացուցիչները՝ թուրքերը, աբխազները, չերքեզները և ուրիշները: Թուրքաբնակ վրացիների շրջանում կատարված հետազոտությունների արդյունքների համաձայն՝ «վրացիների կարծիքով, եթե դուք գուրջի (վրացի) եք

<sup>6</sup> Գալաճա մ., „Մշտճաչրտա Մտամոմաճլեճեճտան“, Զատումո, 2016, թ.32.

պետք է փաստել, իսկ եթե դուք ժխտում եք, ապա դուք մարդ չեք (նկատի ունեն դավաճանությունը.- Ռ.Մ.): Գուրջիները համարում են, որ գուրջոբան (վրացականությունը) ամենաազնիվ հասկացությունն է. «Եթե մեր երեխան ասի, որ գուրջի չի, նրանից կիրաժարվենք»<sup>7</sup>:

Բացի այդ, գյուղերում ապրող վրացիներն իրենց կարգավիճակը բնութագրելու համար օգտագործում են հետևյալ արտահայտությունները. «ես գուրջիի արյունակից եմ», «մեր արյունակիցն է»<sup>8</sup>: Վրացիներից շատերը նաև մատնանշում են, որ թուրքերը նրանց անվանում են «ցավուր»՝ անկախ իրենց մուսուլմաններից, քանի որ դա նշանակում է ոչ մուսուլման: Թուրքերը գայրույթի ժամանակ կիրառում էին «քարթվելիշվիլո» (ქართველიშვილო վրացու զավակ)<sup>9</sup> արտահայտությունը, որն իհարկե ցույց էր տալիս նաև բացասական վերաբերմունք: Խոսքը վերաբերում է Թուրքիայում ապրող քրիստոնյա վրացիներին: Վրացի ազգագրագետների հարցումների ընթացքում հարցվածները նշել են, որ մուսուլմանների համար ոչ մուսուլմաններն անընդունելի են, նշելով, թե «մեր մեծերն ասում են. այստեղ վրացիներին ցավուր են ասում, ցավուր վրացիներից բողոքում են»<sup>10</sup>:

Ավելի ուշ, սկսեցին օգտագործել վրացի էթնանունը և հետևաբար հայտնվեցին նոր անվանումներ՝ «քարթվելի» (ქართველი - վրացի), «գածուրուլի քարթվելի» (გაწურული ქართველი), «սուփթա քարթվելի (სუფთა ქართველი)<sup>11</sup>: Ինչպես Թուրքիայի վրացիների շրջանում, այնպես էլ պատմական Վրաստանի հարավային նահանգներում և ներքին նահանգներում ապրող մուսուլմանների ժառանգների շրջանում ավելի հաճախ է կիրառվում «Գյուրջի» արտահայ-

---

<sup>7</sup> Գալազա մ., „მუჰაჯრთა შთამომავლებთან“, Զათუმი, 2016, გვ.32.

<sup>8</sup> Նույն տեղում:

<sup>9</sup> Գալազա մ., „მუჰაჯრთა შთამომავლებთან“, Զათუმი, 2016, გვ.32.

<sup>10</sup> Նույն տեղում:

<sup>11</sup> Լუტიძე ი., თურქეთის მუჰაჯირი ქართველები (ეთნო-ლინგვისტური მიმოხილვა), თსუ-ს საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები სპეციალური გამოშვება „კლარჯეთის დიდებულთა უდაბნოთა“, თბილისი, 2012, გვ.32.

თიქონი, ისე «ქრავი» თერიჩინ აქელი ქაღ ზ სქსელ კირათელი: ზორქიქიქონ აყიოღ ქრავიჩნერიჩ ანქანთომ ზინ «ყიორღი», ისე ჳრასათანღ ` «ყიორღიქსათან»<sup>12</sup>: აქს ასთიქდანაქარ ხასათათელღ ოანანქან კაქსიოქიქონ კიოქიქი გრადად ქრავსაკან თარადქნერიქ ქრავ ს იარადად ადგაქიჩ თერიჩინაქანთიქონ მასანიქ: ზერიქან აქს თერიჩინღ ნელ ჰმასათოღ მათნანქონ ზე მქაქს მთოთქლმან ქრავიჩნერიჩ, ქაქს ჰრასკანთომ აქს მქაქს მთოთქლმან ქრავიჩნერიჩ ნქსარაგრელი ხამარ ჳერ კირათელი: ჰნღ ქრავერიქომ ზ მთიქაქიჩნერიქ ქათანდნერიჩ, აყა ჳათერიღ გიქთენ, იო ქამანასკაქიქი ზორქიქიქონ აყიოღ თენ «ქრიქსთიქსა ქრავიჩნერიქ ს მთოთქლმან ქრავიჩნერიქ»<sup>13</sup>:

ზორქიქიქონ აყიოღ ქრავიჩნერიქ ქათანდნერიქ ხათოქ ქრავერიქონღ იქსენ ჰრენღ ხაქრენიქქი ნქსათამარ: ზქსიქ ქრავიჩნერიქ ხამარ ჳრასათანღ ` ნოქს ჳორღიქსათანღ, ხანღქსანთომ ზ ხაქრენიქქ: სრანღ გიქსაქსიოქონ მნღ ზორქიქან ს ჳრასათანღ აქსაქს თენ თარქერიქსოქომ «ვათანი თურქეთი» (ჯაქრენიქქ ` ზორქიქიქ), «სამზობლო გურჯისქანი» (ჯაქრენიქქ ` ჳრასათან): ჳრასათანღ მაქრ ხაქრენიქქ თენ ანქანთომ: სრანღ იქს აქსაქს თენ დსასქერიქომ. «თს ყიორღი (ქრავი) თენ, ხაქრენიქქსა ჳიორღიქსათანღ ზ, ქაქს ზორქიქიქი ქრავიქსაქს თენ, ექსთ აქიქ ზორქიქიქან ხაქრენიქქსა ზ, ჳრასათანღ მაქრ ხაქრენიქქსა ზ»<sup>14</sup>:

ღქსიქ ქრავიჩნერიქ ჰრენღ მაქრენიქ ქელიქოღ მქ ქსანი ქათ თენ ოქსათგორქომ ` ზვენებურა//ზვენებური (ქქსენქერიქა//ქქსენქერიქ), გურჯულა//გურჯული (გორქიქსა//გორქიქიქ), გურჯი//გურჯიქა (გორქიქ//გორქიქსა), ქართულა//ქართული//ქართველურა (ქარქიქიქ//

---

<sup>12</sup> ზიქარადე მ., ქართული ენის გეოგრაფია თურქეთში (მარმარილოს ზღვის რეგიონი), ზათუმი, 2016, გვ.30.

<sup>13</sup> ზიქარადე მ., ქართული ენის გეოგრაფია თურქეთში (მარმარილოს ზღვის რეგიონი), ზათუმი, 2016, გვ.30.

<sup>14</sup> ლუქიქე ი., თურქეთის მუქაქიქი ქართველები (ეთნო-ლინგვისტური მიმოხილვა), თსუ-ს საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები სპეციალური გამოქვება „კლარჯეთის დიდებულთა უდაზნოთა“, თბილისი, 2012, გვ.35.

քարթուլა//քարթվելორა)<sup>15</sup>: Բայց ի տարբերություն մյուս տերմինների, չվենեբուրի տերմինն ավելի հաճախ է օգտագործվում: Այս տերմինի կիրառմամբ նրանք տարբերվում են Թուրքիայում ապրող այլ էթոսներից: Էթնիկ վրացիների համար էթնիկությունն այն հիմքն է, որը հիմնված է ինքնության վրա, և լեզուն ինքնությունն արտահայտելու հիմնական միջոցն է: Այդ մասին է վկայում նաև վրաց ազգագրագետ Ի. Ղուտիձեն, նշելով, որ դարեր շարունակ էթնիկ վրացիները պահպանել են վրացերեն լեզուն որպես էթնոմշակութային տեղեկատվության աղբյուր:

Մուհաջիրների ժառանգների շրջանում ազգագրագետների անցկացված հետազոտությունները ցույց են տվել, որ ըստ մուհաջիրների ժառանգների՝ «գյուրջին նա է, ով գիտի վրացերեն լեզու, իսկ վրացերեն լեզու չիմանալը հավասարազոր է նրան, որ տվյալ անհատը հրաժարվում է վրացի լինելուց»<sup>16</sup>: Հարցվածները նշել են, որ «Ես գյուրջի (վրացի) եմ, իմ երեխան գյուրջի չէ»<sup>17</sup>, ինչը վկայում է, որ երեխան վրացերեն չգիտի: Այլ կերպ ասած՝ «գյուրջիները» նրանք են, ովքեր խոսում են վրացերեն, գիտեն վրացերեն և իրենց վրացական ծագումը: Ցավոք, այսօրվա սերունդը գնալով մոռանում է իր լեզուն և ծագումը. «Մենք որոշ ժամանակ անց այլևս գյուրջի չենք լինի, վրացերեն չենք խոսա, լեզուն չենք իմանա»<sup>17</sup>: Զիֆթլիքքոյ (Çiftlikköy) գյուղի բնակիչ Բեիթուլա Մակարաձեն հաստատում է, որ իրենց գլխավոր խնդիրներից մեկն այն է, որ տեղացիները մաքուր վրացերեն չգիտեն. «Տեղացիների լեզուն տաս տարով հին է, ձեր լեզուն նոր է: Երիտասարդները չգիտեն իրենց նախնիների լեզուն, չգիտեն չվենեբուրիների բարբառը... Մենք, որ մահանանք, այստեղ վրացականը կվերանա»<sup>18</sup>: Այս հարցումների արդյունքները վկայում են, որ Թուրքիայի վրաց մուհաջիրների շրջանում նկատվում են ազ-

---

<sup>15</sup> Նույն տեղում:

<sup>16</sup> Գալաճա մ., չարտեցելո մუշաჯուրեբի օրոճլեսա ճա մամլունիս ցըբերնոցեմի (օլոցեմի), Յաթումիս Մոտա ռլեստաճելոսի սաեղեմֆոջո շնոցերսոցեթեթիս չարտեցելոլոլոցոցիս օնստոցեթեթիս կրեթլոլո, VII, Յաթում, 2013, ց. 15.

<sup>17</sup> Նույն տեղում:

<sup>18</sup> Գալաճա մ., „մուշաჯրտա Մոտամոճաճելեթեթան“, Յաթում, 2016, ց. 413, 428.



գային զարթոնքի միտումներ, այնուհանդերձ, վրացերենի կրողներն օրեօր նվազում են:

Տվյալ գործոնների հետ մեկտեղ լեզուն դեռ կենդանի է, քանի դեռ մարդկանց հիշողության մեջ պահպանվում է տեղանունների վրացերեն տարբերակը: Թեև այսօր տեղանունները պաշտոնապես թուրքերեն անվանումներ ունեն, սակայն Թուրքիայի սևծովյան տարածաշրջանի ինչպես վրացական գյուղերում, այնպես էլ երկրի այլ շրջաններում հաճախ կիրառվում են վրացական ծագման տեղանուններ. օրինակ՝ Ջեմոկղանա (Չեմոցան), Միփլնարի (Միֆլեմար), Բարդնալի (Ճարճնալո), Քերիելի (Չերոյեղո, Չեոյեղո), Ջուլո Բախչա (Ճոլո Ծախչա)<sup>19</sup>: Տեղանուններում պահպանվող լեզուն էթնիկ խմբերի և մշակութային ժառանգության պահպանման եղանակներից մեկն է: Լեզվի պահպանմանը մեծապես նպաստել է քաղաքային կենտրոններից դուրս՝ գյուղական բնակավայրերում միասնական բնակվելը: Միասին բնակեցված խմբերն ավելի լավ են պահպանում լեզուն, քան տարբեր տեղերում ցրված խմբերը:

Վրացի պրոֆեսոր Մախասա Չոխարիձեն իր հետազոտությունների արդյունքում Թուրքիայում բնակվող վրացի մուսուլմաններին մի քանի խմբի է բաժանում՝ ըստ ծագման և վրացերեն լեզվի իմացության.

I. Գիտեն վրացերեն, սեփական ինքնությունը տարբերում են Թուրքիայում ապրող այլ ազգություններից: Իրենց համար կարևոր արժեք ունի վրացական ծագումը և իրենց հպարտության հիմքն է:

II. Գիտեն վրացերեն և դրա շնորհիվ վրացիները բաժանվում են այլ ազգերի ներկայացուցիչներից, բայց որպես «հավատարիմ ենթականների» իրենց համարում են թուրքեր: Վրացական ծագումը նրանց համար նշանակալի արժեք ունի:

III. Գիտեն վրացերեն, իրենց համարում են գյուրջի, բայց երբեմն համարում են, որ ունեն թուրքական ծագում:

---

<sup>19</sup> Գալաջա մ., „Մուճաչրտա Մտամոմազլեղեթան“, Ծաթլեմ, 2016, թ. 106.

IV. Չգիտեն վրացերեն, բայց գիտեն, որ ունեն վրացական ծագում, բայց իրենց համարում են թուրքեր:

V. Չգիտեն վրացերեն, նաև վրացական ծագման մասին, բայց այնուամենայնիվ պետք է նշել, որ երբեմն ունեցել են վրացի նախնիներ: Այդ հավանականությունը նրանց համար նշանակություն չունի, քանի որ իրենց համարում են թուրք:

VI. Չգիտեն վրացերեն և իրենց վրացական ծագման մասին, իրենց համարում են թուրք<sup>20</sup>:

Իսկ վրացի պրոֆեսոր Ինգա Ղուտիձեն Թուրքիայում բնակվող էթնիկ վրացիներին երեք խմբի է բաժանում.

I. Էթնիկ վրացիներ, ովքեր միշտ ընդգծում են իրենց վրացական ծագումն ու լեզուն, որը նրանց համար ամենակարևորն ու հարգատան է:

II. Էթնիկ վրացիներ, որոնց համար ամենակարևորը հանդիսանում է կրոնը, բայց բոլորն էլ նշում են, որ վրացի են:

III. Վրացիներ, ովքեր ձուլման են ենթարկվել թուրքերի կողմից և նրանց համար նշանակություն չունի թե ինչ ծագում ունեն<sup>21</sup>:

Իսկ ըստ վրացերենի իմացության բաժանում է հետևյալ խմբերի.

I. 80 տարեկան վերաբնակեցված կանայք (նրանց թիվը մեծ չէ), ովքեր վատ գիտեն թուրքերեն և հիմնականում խոսում են վրացերեն լեզվով: Այս կանայք հիմնականում տանն են աշխատել և չեն մասնակցել հասարակական կյանքին: Այս միտումը այսօր շատ թեքիչ շարունակվում է: Գյուրջի կանանց գործունեությունը Թուրքիայի տարբեր շրջաններում սահմանափակվում է տնային տնտեսուհու աշխատանքով: Վերոնշյալ մարդկանց համար վրացերեն լեզուն ուղղակի և փոխաբերական մայրենի լեզուն է:

II. 60-75 տարեկան էթնիկ վրացիներ, ովքեր ապրում են գյուղերում, հիմնականում խոսում են վրացերեն: Ցանկացած վայրում իրենց հաղորդակցման լեզուն հանդիսանում է վրացերենը, իսկ թուր-

---

<sup>20</sup> Բոնահաձե մ., յարտული յենս ճեօրգրաճիա տարքեթոմի (մարմարիլոս Գլճոս Րեցիոնո), Զատում, 2016, թՅ.41.

<sup>21</sup> Լլլոթոճե օ., 2010, սեյեյ <https://iberia.wordpress.com/iberiana.ghutidze-muhajir/>

քերենն օգտագործվում է այն ժամանակ, երբ ունենում են փոխհարաբերություններ այլ ազգերի ներկայացուցիչների հետ կամ ներգրավում են հասարակական կյանքի ցանկացած ձևի մեջ: Նրանցից ոմանք ակնհայտ պատճառներով դպրոցում չեն ընդգրկվել:

III. 35-60 տարեկան էթնիկ վրացիներ, ովքեր կրթությունը թուրքերեն լեզվով են ստացել: Այս մասը նշում է, որ թուրքերեն սովորել է միայն դպրոցն ավարտելուց հետո, ինչը խնդիրներ է առաջացրել, և երբեմն երկու տարի մնացել են նույն դասարանում<sup>22</sup>:

Ինչ վերաբերում է 35-ից ցածր էթնիկ վրացիներին, ապա նրանք բաժանվում են հետևյալ խմբերի

I. Խոսում են վրացերեն, և միմյանց հետ վրացերեն լեզվով հաղորդակցվելիս խնդիրներ չեն առաջանում:

II. Վատ են խոսում վրացերեն:

III. Հասկանում են վրացերեն, բայց չեն կարողանում խոսել:

IV. Չեն հասկանում և չեն խոսում վրացերեն :

V. Վրացերեն սովորում են 18 տարեկանը լրանալուց հետո:

Մյուս կողմից ներկա շրջանում կարող ես հազվադեպ հանդիպել նոր սերնդի ներկայացուցչի, ով կարող է իմանալ իր մայրենի լեզուն, իսկ երիտասարդ և փոքր տարիքի երեխաները այլևս չգիտեն վրացերեն:

19-րդ դարից հետո վրացերեն լեզուն հետևյալ փոփոխություններին է ենթարկվել.

I. Բառապաշարը դարձել է զգալի խոցելի:

II. Բառապաշարում մեծացել է թուրքերեն բառերի թիվը<sup>23</sup>:

Այսպիսով՝ վրաց մուհաջիրների համար դարերի ընթացքում ինքնության պահպանման գլխավոր տարրերից մեկն եղել է լեզուն: Մակայն ժամանակի ընթացքում ժամանակակից միջավայրի, այլ ազգերի հետ հաղորդակցման և վրացերենի չօգտագործման պայմաններում լեզուն աստիճանաբար մոռացության է մատնվել: Վրացի

---

<sup>22</sup> Լուժոժյ օ., 2010, ձեռք, <https://iberia.wordpress.com/iberiana.ghutidze-muhajir/>

<sup>23</sup> Քոնստանդին Թ., Նանժա և «ատորմեթ Նաճաճեթ» մեհարոս ժեղո սոժեղեղեճի, Թատլոմ, 2015, թ.144.

ազգագրագետների գնահատմամբ՝ վրացախոսությունը մուհաջիրների շրջանում բավական ցածր մակարդակի վրա է գտնվում և կրում է լոկ ազգային նույնականացման սիմվոլիկ բնույթ: Այն առավել տարածված է գյուղերում, այն էլ՝ ավագ և միջին սերնդի ներկայացուցիչների մոտ: Ավելին՝ այն ձեռք է բերել «ընտանեկան լեզվի» կարգավիճակ: Այն գրական մակարդակի չէ և պրոֆեսոր Շուշանա Պուտկարաձեի վկայությամբ լեցուն է արաբապարսկական բազմաթիվ բառերով: Վրացախոսության անկմանը խթանող երևույթ է գյուղից քաղաք տեղաշարժը, ինչպես նաև այն հանգամանքը, որ կրթությունը թուրքերենով է: Սակայն պետք է արձանագրել, որ դարերի ընթացքում թուրքերի ձուլման քաղաքականության արդյունքում վրացի մուհաջիրները շատերը մոռացել են ոչ միայն իրենց լեզուն, այլև ծագումը, լիովին ինտեգրվել են թուրք հասարակությանը և իրենց համարում են թուրք:

**MARIAM REVAZIAN**  
(YSU)

### **GEORGIAN LANGUAGE IN THE MEMORY OF DESCENDANTS OF TURKEY'S GEORGIAN MUHAJIRS**

Recently in the researches of Georgian ethnographers and historians is given a big importance to the main element of maintaining identity within Georgian muhajirs', which is – the status of Georgian language knowledge. In general, speaking about the level of national identity within Georgians living in Turkey, it will be right to mention, that it has been maintained only because of some Caucasian traditions, habits and in form of Georgian dialect usage. According to some surveys Georgian-speaking is in a very low level within the former ones and has only a symbolic nature of national identification. It is more widely spread in the villages and as Georgian ethnographers state, it has acquired the status of “family language”.

## ՆԱՐԻՆԵ ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ (ՀՅԹԻ)

### «ՀԱՅ ՈՐԲԵՐ. ՏԵՂԵԿԱԳԻՐ ՀԱՅ ՈՐԲԵՐՈՒ ԿԱՑՈՒԹԵԱՆ, ՈՐԲԱՆՈՑՆԵՐՈՒ, ՀՈԳԱՏԱՐ ՄԱՐՄԻՆՆԵՐՈՒ ՄԱՍԻՆ ԵՒ ՎԻՃԱԿԱԳՐԱԿԱՆ ՑՈՒՑԱԿՆԵՐ» ՓԱՍՏԱԹՂԹԻ ՄԱՍԻՆ

Երիտթուրքական կառավարության կողմից իրագործված Հայոց ցեղասպանության ընթացքում հայ երեխաների վիճակը թերևս ամենածանրն էր: Տարագրության ճանապարհը հաղթահարելուն զուգընթաց նրանց առջև ծառայած էր վերապրելու խնդիրը, բացի այդ, նրանց մշտապես սպառնում էր ձուլման վտանգը: Տասնյակհազարավոր երեխաներ ենթարկվում էին սեռական բռնությունների, կրոնափոխության՝ իսլամական միջավայրում աստիճանաբար կորցնելով իրենց ազգային ինքնությունը: Երիտթուրքական կառավարության հրամանով և անմիջական վերահսկողությամբ Օսմանյան կայսրության ողջ տարածքում հայ որբերի համար պետական միջոցներով հիմնվում են որբանոցներ, որտեղ հայ երեխաները թրքացվում և իսլամացվում են: Քաղաքական այս իրավիճակում, մասնավորապես, 1918 թ. Մուղրոսի զինադադարից հետո հիմնվում են բազմաթիվ որբանոցներ, սկսում են գործել բազմաթիվ միջազգային և հայկական կազմակերպություններ, ինչպես նաև սկսում են գործել անհատներ, որոնց նպատակը մեկն էր՝ հնարավորինս շատ հայ որբեր ու երեխաներ փրկել:

Նշենք, որ որբերի ու որբանոցների հետ կապված թվերը միշտ փոփոխական են հասկանալի պատճառներով. նախ՝ ցեղասպանության իրագործման սկզբնական շրջանում տեղաշարժերը տարերային էին, սովը, համաճարակը բազմաթիվ կյանքեր էին խլում, զանգվածային ոչնչացումներն ու կլիմայական պայմաններն օր օրի փոխում էին վիճակագրականական պատկերը:

Որբերին առնչվող հարցերի, մասնավորապես, որբերի թվաքանակի ուսումնասիրման համար կարևոր սկզբնաղբյուր է «Հայ որբեր.

տեղեկագիր հայ որբերու կացութեան, որբանոցներու, հոգատար մարմիններու մասին եւ վիճակագրական ցուցակներ»<sup>1</sup> փաստաթուղթը, որը կազմվել է Հայ ազգային պատվիրակության պահանջով 1923 թ., փաստ, որը մեծ կշիռ է հաղորդում փաստաթղթի հավաստիությանը: Տեղեկագիրն ամենայն հավանականությամբ կազմվել է Արամ Անտոնյանի կողմից, չնայած ոչ մի տեղ գրքույկի վրա նրա անունը չի նշվում, բայց հաշվի առնելով այն փաստը, որ նա այդ ժամանակ եղել է Ազգային պատվիրակության քարտուղար, հիմք է տալիս նրան համարել սույն տեղեկագրի կազմողը:

Հոդվածի շրջանակներում վերոնշյալ տեղեկագրի հիման վրա ներկայացվելու է հայ որբերի թվական տվյալները, տարբեր վայրերում հիմնված որբանոցներն ու այն կազմակերպությունները, որոնց խնամատարությամբ գործել են որբանոցները: Այս տեղեկագիրը մինչ այժմ շրջանառության մեջ չի դրվել, իր կարևորությամբ բացառիկ է, քանի որ համապարփակ տեղեկություններ է հաղորդում Հայոց ցեղասպանությունից հետո սիրիական անապատներում հայտնված, հետագայում տարբեր ուղղություններով տեղաբաշխված հայ որբերի վերաբերյալ:

Տեղեկագրում ամփոփված վիճակագրական տվյալները ներկայացված են ըստ աշխարհագրական բաժանումների և ըստ խնամատար մարմինների: Առանձին տարածաշրջաններով ներկայացված են Կ.Պոլիսի, Սիրիայի, Երուսաղեմի, Հայաստանի և Վրաստանի հանրապետությունների, Հունաստանի, Բուլղարիայի, Ռումինիայի, Շվեյցարիայի, Ֆրանսիայի, Իտալիայի, Կանադայի որբանոցների ցանկերը: Տեղեկագրի վերջում ներառված է նաև Տեղեկագրի ֆրանսերեն թարգմանված տարբերակը:

---

<sup>1</sup> Սույն Տեղեկագիրը մեզ է տրամադրել ՀՅԹԻ հիմնադրամի Հուշագրությունների, վավերագրերի և մամուլի ուսումնասիրության բաժնի վարիչ, աղբյուրագետ Միհրան Մինասեանը, որի համար մեր խորին երախտագիտությունն ենք հայտնում նրան:

Մինչ վիճակագրական տվյալների վերլուծությունը, հարկ է ներկայացնել նաև Մերձավոր Արևելքում տիրող քաղաքական իրավիճակը՝ որբերի տեղաշարժերը հստակ պատկերացնելու համար: Նախ նշենք, որ սիրիական տարածքում հայկական որբանոցներ հիմնվել են բռնի տեղահանությունների առաջին քարավանների հասնելու ընթացքում՝ 1915 թ. ամռանից սկսած: Տեղում գործել են Մերձավոր Արևելքի նպաստամատույց, Գերմանական Արևելյան առաքելություն և այլ կազմակերպություններ: Վերջիններիս հիմնադիր երկրները հյուպատոսարաններ ունեին Խարբերդ, Ադանա, Հալեպ, Ալեքսանդրետ, Տրապիզոն, Մերսին քաղաքներում և տեղի դիվանագիտական ներկայացուցիչները փորձում էին նպաստավոր պայմաններ ստեղծել՝ հայանպաստ գործունեություն ծավալելու համար:

Որբերի հավաքագրման և որբանոցներում տեղավորելու հարցերով զբաղվել են նաև հայկական հոգևոր և բարեգործական կառույցները: Եկեղեցիներն ու դրանց հարակից տարածքները վերածվում էին փրկության կենտրոնների, որտեղից գաղթական երեխաները տեղափոխվում էին որբանոցներ: Սկիզբ է դրվում «Մեկ հայ՝ մեկ ոսկի» առաքելությանը: Արևմտյան Հայաստանի տարածքում որբահավաք աշխատանքներ իրականացնում են օտարերկրյա կազմակերպությունները, ինչպես նաև հայ անհատներն ու հայրենակցական միությունները:

Կիլիկիայից և Միջագետքի անապատներից որբահավաք աշխատանքներին ակտիվորեն մասնակցել են նաև Արևելյան լեզեռնի կազմում կռվող հայ զինվորականները: Փրկագնման գործընթացն ու փրկվածների նվազագույն կարիքների ապահովումը հսկայական ֆինանսական միջոցներ էր պահանջում: Խնդիրը լուծելու նպատակով աշխարհի տարբեր վայրերում կազմակերպվում են «Որբերի կիրակի», «Որբերի փրկության շաբաթ», «Փրկենք անապատի որբերը» կարգախոսներով հանգանակություններ: Հանրությանն իրազեկելու նպատակով տպագրվում են գրքեր, ալբոմներ, որոնց հասույթը փոխանցվում է խնամատարության գործին: Այս ամենն իրականացվում է «վաղն

արդեն ուշ է լինելու» կամ «միայն հայուն դրամը կարող է հային փրկել» կարգախոսներով:

1919-1920 թթ. միայն Կիլիկիայի Ադանա, Հաճըն, Դորթ-Յու, Հարունիե, Օսմանիե, Տարսոն, Մերսին, Մարաշ, Այնթափ քաղաքների որբանոցներում իրականացվել է շուրջ 10 հազար որբի խնամք: 1922 թ. ապրիլին Ուրֆայի շրջակայքից, Մարդինից, Խարբերդից, Ակնից և Մալաթիայից շուրջ 9.500 որբեր շվեյցարացի միսիոներ Յակոբ Կյունցլերի անմիջական պատասխանատվությամբ տարհանվել և տեղաբաշխվել են Միրիայի ու Լիբանանի որբանոցներում<sup>2</sup>: Կիլիկիայի հայաթափումից հետո շուրջ 20 հազար որբեր ապաստան են գտել Հալեպ, Ջիբեյլ, Մամլեթեյն, Ղազիր, Ջունիե, Բեյրութ, Մայդա և Դամասկոս քաղաքներում: Նրանց մի մասն էլ տեղափոխվել է Հունաստան, որտեղ որբախնամ գործը հիմնականում իրականացրել է Մերձավոր Արևելքի ամերիկյան նպաստամատույց կազմակերպությունը: Քորֆուի հայկական որբանոցի խնամատարությունն ստանձնել է բրիտանական «Լորդ քաղաքագլխի» հիմնադրամը: Արևելյան Հայաստանում ապաստանած որբերի մեծ մասը 1915 թ. Վասպուրականից և հարակից շրջաններից ներգաղթած, ինչպես նաև 1918-1920 թթ. ռազմական գործողությունների հետևանքով որբացած երեխաներ էին՝ ավելի քան 45 հազար<sup>3</sup>, որից 30 հազարը ապաստան էր գտել Ալեքսանդրապոլում: Վերջիններս գտնվել են Հայաստանի Հանրապետության, ապա՝ ՀԽՍՀ կառավարությունների հոգածության ներքո՝ Մերձավոր Արևելքի ամերիկյան նպաստամատույցի օժանդակությամբ:

Վերոհիշյալ հիմնական տեղաշարժերից հետո է ամփոփվել Տեղեկագրում նշված տվյալները, ինչը հնարավորություն է տալիս փաստելու, որ ներկայացված թվերը հնարավորինես վերջնական են: Իհարկե, հարկ է նշել, որ այստեղ ներառված չեն այն որբերը, որոնք

---

<sup>2</sup> Եղիայեան Բ., Ժամանակակից պատմություն կաթողիկոսութեան Հայոց Կիլիկիոյ, Անթիլիաս, 1975, էջ 255:

<sup>3</sup>Եղիայեան Բ., նշվ. աշխ., էջ 252:



թուրքական հարեմներում ու իսլամական միջավայրում ձուլվեցին՝ կորցնելով հայկական ինքնությունը կամ մնացին թուրքական որբանոցներում: Նշենք նաև, որ դեռևս 1919-1922 թվականներին արևմտահայ վերապրածների, այդ թվում՝ որբերի, գերության մեջ գտնվող կանանց և երեխաների մասին վիճակագրական տվյալների հավաքմամբ հիմնականում զբաղվել են Հայոց պատրիարքարանին կից գործող երկու կառույցներ՝ Ազգային խնամատարությունը և Տեղեկատու դիվանը<sup>4</sup>:

Տեղեկագրի առաջին մասում՝ «Ընդհանուր ծանոթություններ հայ որբերու, որբանոցներու եւ անոնց հոգատարութեան մասին» առանձին-առանձին ներկայացվում է որբանոցների և որբերի տվյալները՝ ըստ աշխարհագրական վայրերի: Երկրորդ մասը վերնագրված է «Վիճակագրական տեղեկություններ հայ որբերու եւ հոգատար մարմիններու»: Ստորև ներկայացվելու են միաժամանակ երկու բաժինների տեղեկությունների համադրությունը:

Տեղեկագրում նշվում է, որ Կ.Պոլսում գտնվող որբերի ընդհանուր թիվը 3044 է, որից 1.554 տղաներ, 1.490 աղջիկներ<sup>5</sup>: Ազգային հոգատարության տակ գտնվել են գաղթակայանների որբերը, Գարակեղյան և Գալֆայան որբանոցները, ինչպես նաև ազգային հոգատարության տակ և միաժամանակ ամերիկյան աջակցությամբ խնամվող որբերը<sup>6</sup>: Ընդ որում՝ ազգային խնամատարության տակ եղել են 2.386

---

<sup>4</sup> Թաթոյան Ռ., Մեծ եղեռնի որբերի թվաքանակի վերաբերյալ Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքարանի՝ 1919-1922 թվականներին կազմած վիճակագրությունները, <https://www.academia.edu/40344821/%D5%84%D5%A5%D5%AE>, տեղադրվել է՝ 25 սեպտեմբերի, դիտվել է՝ 1 հոկտեմբերի:

<sup>5</sup> «Հայ որբեր. տեղեկագիր հայ որբերու կացութեան, որբանոցներու, հոգատար մարմիններու մասին եւ վիճակագրական ցուցակներ»: Նշենք, որ Տեղեկագիրը էջադրված չէ, այդ իսկ պատճառով մեջբերումների էջերը նշված չեն՝ տարընթերցումներից խուսափելու համար:

<sup>6</sup>Նույն տեղում:

որք, իսկ ազգային խնամատարության և ամերիկյան աջակցությամբ խնամք է ստացել 1.057 որբ, որոնցից 300 չարձանագրված որբեր<sup>7</sup>:

Կ.Պոլսում որբանոցների հիմնումը լայնածավալ է դարձել 1918 թ. Մուղոբսի զինադադարից հետո: 1919 թ. փետրվարի 28-ին գործող Հայ որբախնամի և Տարագրյալների կենտրոնական հանձնաժողովի հիման վրա Կ.Պոլսո պատրիարքարանի վերահսկողությամբ ստեղծվել է Ազգային խնամատարություն մարմինը, որի ընդհանուր տնօրենն էր Մատթեոս Էպիդարթյանը: Կազմակերպությունը համակարգելու էր մուսուլմանական գերությունից հայ որբերի և կանանց ազատագրման, Միջագետքի ճամբարներից վերադարձող տարագրյալների և նյութական աջակցության տրամադրման աշխատանքները<sup>8</sup>:

1919 թ. մայիսի 15-ին համատեղ կոչով հանդես են եկել նաև Կ.Պոլսի հայոց պատրիարք Զավեն Եղիայանը, հայ ավետարանական համայնքի ազգապետ Զենոբ Պեզճյանը և հայ կաթողիկե համայնքի պատրիարքական փոխանորդ Օգոստինոս արքեպ. Մայեդյանը. «Մենք – հոգեւոր պետերս Տաճկահայաստանի - կու գանք անելցնել թէ անպատասպար եւ անսուաղ մնացած 70.000 որբեր եւ 800.000 կան դեռ՝ անմիջական խնամքի եւ ձեռնտուութեան ակնդէտ»<sup>9</sup>:

Ազգային խնամատարության տակ են գործել Գարակոյան, Գալֆայան և Շշլիի որբանոցները: Թեոդիկն իր 1922 թվականի տարեցույցում նշում է, որ Կ.Պոլսի որբանոցներում կան 3.336 որբեր<sup>10</sup>: Այս թվի մեջ ներառվել է նաև Կեդրոնական (Գյուլելի) որբանոցի սաների թիվը, որն այդ պահին կազմել է 1.069<sup>11</sup>: Հավելենք, որ որբանոցը հիմնվել էր Ազգային խնամատարության կողմից ուր հավաքվել են

---

<sup>7</sup>Չարձանագրված որբեր են համարավել հիմնականում որբանոցներից դուրս, անհատների մոտ, հաճախ նաև գաղթակայաններում գտնվող ու հայկական ինքնություն գիակցող որբերը:

<sup>8</sup>Էպիդարթեան Մ., Ազգային խնամատարութիւն, Ընդհանուր տեղեկագիր, Անթիլիաս, 1985, էջ 74:

<sup>9</sup>Նույն տեղում, էջ 280:

<sup>10</sup>Թեոդիկ, Ամենունուն Տարեցոյցը, ԺԶ տարի, 1922, Կ.Պոլիս, էջ 380-381:

<sup>11</sup>Նույն տեղում, էջ 380:

Կ. Պոլսի զանազան թաղային որբանոցներից՝ 1069 որբեր, և Թեոդիկը եղել է այս վարժարանի մարմնակրթական և սկաուտական պատասխանատուն: Տեղեկագրում այս որբանոցի մասին տեղեկություններ չկան, քանի որ քեմալականների «ջանքերով» որբանոցի գործունեությունը մինչ այդ դադարեցվել էր:

Ինչպես արդեն նշել ենք, Սիրիան ու Լիբանանը մի քանի անգամ են ընդունել հայ որբերին՝ առաջինը՝ 1915 թ., երկրորդ փուլով՝ Կիլիկիայի հայաթափումից հետո, իսկ երրորդ փուլով՝ քեմալականների քաղաքականության արդյունքում, երբ հայկական նահանգները հայաթափվում են: Տեղեկագրում Սիրիայի տարածքում ապաստանած որբերի թիվը նշվում է ըստ նահանգների, որի հանրագումարում՝ 8.630 որբեր. Հալեպում՝ Հալեպի հայկական որբանոցը՝ 1164 հոգի, ՀԲԸՄ-ի կողմից հիմնված Կիլիկիան որբանոց-արհեստանոցը՝ 97 հոգի: Վերջինս գործել է 1922-1925 թթ. Վահան Քյուրքճյանի ղեկավարությամբ, ուր գալիս էին տասնհինգ տարին բոլորած որբերը, մեկ տարի մնում ու արհեստ էին սովորում, ինքնաբավ լինելուց հետո դուրս գալիս որբանոց-ապաստարանից<sup>12</sup>:

Բեյրութի Քեյլեյյան որբանոցում՝ 575 որբ, Մերձավոր Արևելքի նպաստամատույցի (126) և Անթիլիասի որբանոցներում՝ 1.200 (ավստրալիական նպատամատույց կազմակերպության հոգաձույթյան տակ), համագումարում՝ 1.901 որբ:

Լիբանանի Նահր Ալ-Իբրահիմ, Ջիբեյլ, Մամլթեյն, Ղազիր, Նազարեթ, Պրումանայի որբանոցներում՝ 3.984 որբ, Ջունեյիի որբանոցում՝ 284 որբ, Մերձավոր Արևելքի նպաստամատույց որբանոցներից՝ որպես չափահաս արդեն դուրս եկած՝ 1.200 որբ, որոնք որևէ կազմակերպության հոգաձույթյան տակ չէին գտնվում):

Հավելենք, որ Տեղեկագրի վերջին չորրորդ մասում, որը վերնագրված է «Ցուցակ. Յունաստան, Պուլկարիա, Ռումինիա, Ջուեցերիա, Իտալիա, Մուրիա, Երուսաղեմ, Երեւան գտնուող հայ որբերու»,

---

<sup>12</sup> Դար մը պատմություն Հայ Բարեգործական Ընդհանուր Միության, հ. Ա, 1906-1940, Գահիրե- Փարիզ-Նիւ Եորք, էջ 151:

նշվում է, որ Հալեպում ապաստանել են 1.261, Բեյրութում՝ 1.775, Ջունեյհում՝ 284, Սիրիայի մյուս քաղաքներում՝ 10.000, ընդհանուր՝ 13.320, որից ՀԲԸՄ հոգածության տակ է գտնվել 672 որբ (Հալեպի, Բեյրութի, Քելեկյան-Սիսուան որբանոցներում), Ամերիկյան նպաստամատույց կազմակերպության աջակցությամբ Սիրիայի տարբեր քաղաքներում իրականացվել է 10.000 որբի խնամք, Ազգային հոգատարության և Մերձավոր Արևելքի հոգածության տակ է եղել Հալեպի հայկական որբանոցը՝ 1.164 որբերով և Ջունեյհի որբանոցը 284 հոգի, ընդհանուր 1.448 որբերով: Ավստրալական նպաստամատույցի ջանքերով՝ Անթիլիասի որբանոցում խնամվել են 1200 որբեր, որն է հոգատարության տակ չգտնվող 1.200 որբ: Պատմական Սիրիայի տարածքում, որն իր մեջ ներառել է նաև ներկայիս Լիբանանի տարածքը, ապաստան են գտել 13.320 որբ:

Երուսաղեմի տարածքում ապաստան են գտել Արարատյան (457 որբ) և Վասպուրականի (352 որբ), ընդհանուր առմամբ 809 որբերով (որոշ աղբյուրներում հանդիպում ենք 823 թիվը): Այս երկու որբանոցներն էլ գտնվել են ՀԲԸՄ հոգածության տակ և Երուսաղեմ են տեղափոխվել 1922թ. փետրվարին՝ Իրաքի Նահր Ալ-Օմարի որբանոցից<sup>13</sup>:

Որբերի առաջին հոսքը Երուսաղեմ է հասել 1917-1918 թթ., երբ անգլիացիները գրավել են Երուսաղեմը: Հայ Բարեգործական Ընդհանուր Միությունն այստեղ է ուղարկել Վիկտորի Արաշրունուն, ով իր հոգածության տակ է վերցրել 190 որբերի: Երկրորդ հոսքը այստեղ է հասել 1922 թ. փետրվարին՝ իր ընկերակցող ուսուցիչներով: Եղիշե պատրիարք Դուրյանը վանքի երկու նոր հարկաբաժիններ է տրամադրել, ինչպես նաև Բահչե և Չամ թաղերը: Հարկաբաժիններ են տրամադրվել նաև Արարատյան երկսեռ որբանոցին, որը նաև արհեստանոց է ունեցել: Արարատյան որբանոցի նվազախումբը տեղափոխվել է Եթովպիա՝ դառնալով թագավորական արքունի նվազախումբը,

---

<sup>13</sup>«Արեւ», Աղեքսանդրիա, թիւ 126, 24.02.1922

որբերի մի մասն էլ Վասպուրականի որբանոցի սաների հետ տեղափոխվել են Բեյրութի որբանոց<sup>14</sup>:

Տեղեկագրում նշվում է, որ Հայաստանի Հանրապետության տարածքում, որը նշվում է Երևանի Հանրապետություն, 1923 թ. հունիսի դրությամբ ապաստանել են 22 հազար որբ: Երևանի, Ալեքսանդրապոլի և Զալալ Օղլիի որբանոցներում եղել են 22.000 որբեր: Այս որբերից 21.450 գտնվել էին Մերձավոր Արևելքի նպաստամատույց կազմակերպության հոգածության տակ, իսկ 550 չափահաս որբեր՝ ազգային խնամատարության տակ:

Տեղեկագրում Վրաստանը ներառված չէ, բայց հարկ է նշել, որ դեռևս 1920 թ. հուլիսի 12-ով թվագրված «Մեծ պատերազմի արդյունքում տուժած հայ երեխաները, նրանց փրկության գործը. ներկա վիճակ, կարիքներ» վերնագիրը կրող ֆրանսերեն զեկույցը, որը պատրաստվել էր Տեղեկատու դիվանի կողմից կամ նրա տրամադրության տակ գտնվող տվյալների հիման վրա «Փրկեք պատերազմից տուժած երեխաներին» միջազգային կազմակերպության Ժնևի կենտրոնական կոմիտեին ներկայացվելու նպատակով, նշվում է, որ Վրաստանի և Կովկասի շրջաններում այդ ժամանակ եղել է մոտ 10.000 որբ<sup>15</sup>:

Հունաստանի որբերի հետ կապված՝ ամեն դեպքում ծանոթագրությունում նշվում է, ինչը և բնական ու հասկանալի է, որ որբերի համար հստակ թվական տվյալներ հնարավոր չէ նշել:

Ընդհանուր առմամբ Հունաստանում ապաստան են գտել մեծաթիվ որբեր, որոնք տեղաբաշխված են եղել հետևյալ բնակավայրերով՝ Աթենք՝ 2.000, Խալքիս՝ 2900, Սիրա՝ 750, Քորֆու՝ 2.500, Օրոբոս՝ 700 որբեր: Նշված որբանոցների հոգածությունը ստանձնել է Մերձավոր Արևելքի նպաստամատույցը՝ 5000 որբերով: Լոնդոնի Լորդ քաղաքագլխի հիմնադրամը հոգացել է 750 որբերի խնամքը:

Հունաստանում ընդհանուր՝ 7.200 որբեր, որից չափահաս 500 աղջիկներ տեղափոխվել են Մալոնիկ՝ աշխատանքի անցնելու նպատակով:

---

<sup>14</sup> Դար մը պատմութիւն Հայ Բարեգործական Ընդհանուր Միութեան, էջ 156-157:

<sup>15</sup> Թաթոյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 5:

Սալոնիկի շրջանում տարբեր որբանոցներում՝ Գալամաթա, Սամսոնի և այլ որբանոցներում ապաստան է գտել 1.038 որբ, Արևմտյան Թրակիայում՝ Սերեզում, Գավալայում և հարակից շրջաններում 1.485 որբ, որոնք եղել են Մերձավոր Արևելքի նպասամատույցի որբանոցներից դուրս եկած չափահաս որբեր: Այսպիսով՝ ողջ Հունաստանում՝ 8.414 երեխաներ:

Ազգային խնամատարության տակ է գտնվել 203 որբեր՝ հիմնականում Սալոնիկի աղջկանց որբանոցում և վարժարանում, ինչպես նաև 25 որբ Սալոնիկի Գալամաթայի որբանոցում: Ամերիկյան միսիոներների անմիջական խնամքի տակ գտնվել է 17 որբ, հունական հոգատարության տակ՝ 11, օտար, անհատական հոգատարության տակ՝ 130 որբ, որն է հոգատարությունից զուրկ որբերի թիվը կազմել 1.485:

Անհատների հոգաձության տակ Քորֆուում մոտ 130 երեխաներ, իսկ որն է հոգատարությունից զուրկ որբերի թիվը կազմել է 2.278 որբ, որոնց մեջ Տեղեկագրում նշվում է Արևմտյան Թրակիայի որբերը՝ 1.484, Սալոնիկի 700 չափահաս որբերը և Սամսոնի 93 որբերը:

Նշենք, որ Հունաստանում որբանոցներ բացվել են կամ որբախանամ աշխատանքները սկսել են Զմյուռնիայի դեպքերից հետո: Բնական է, Սիրիայի որբերն այստեղ չէին կարող տեղափոխվել, քանի որ Հունաստանը պատերազմական իրավիճակում էր: 1922 թ. վերջերին Ամերիկյան նպասամատույցն իր որբանոցները տեղափոխել է Սվազից, Խարբերդի ու Մարզվանի և ուրիշ քաղաքներից դեպի Հունաստան: Կ.Պոլսի ճանապարհով Սեբաստիայից Հունաստան են անցել 5.600 որբեր:

Կ.Պոլսի 300 որբերը տեղավորվել են Քորֆու կղզում՝ Վիլիելմ 2 կայսեր ամառանոցում: Այս խմբին են ընկերակցել Թեոդիկը, Արշակ Ալպոյաճյանը, Օննիկ Չիֆթե Մարրաֆը, Գևորգ Կառավարենցը, Նշան Պեշիկթաշլեանը:

Հայ ազգային պատվիրակությունը Վահան Թեքեյանին նշանակել է իր լիազոր ներկայացուցիչը՝ զբաղվելու Հունաստանի, Սիրիայի, Եգիպտոսի, Շվեյցարիայի գաղթականների, մասնավորապես որբերի

հարցերով և կացությունը բարելավելու աշխատանքներով: Նրա պատրաստած տեղեկագրերն օգտագործվել են որբերի համար բարեփոխումներ կազմակերպելու համար:

1923 թ. հունիսի 2-ին Փարիզի ՀԱՊ նախագահ Նորատունկյանի կազմակերպությամբ Փարիզում խորհրդակցական ժողով է կազմակերպվում, համագումար է նախատեսվում օգոստոսի 19-ին. Ենթադրվում է, որ սույն տեղեկագիրը նախապատրաստվել է այդ համաժողովի համար: Մասնակցում են նպաստամատույցի, ՀԲԸՄ, Խորհրդային Հայաստանի մասակիցներ, որտեղ որոշվել է՝ հայ որբերին դաստիարակել Ազգային պատվիրկության ներկայացրած ծրագրի համապատասխան: Վահան Թեքեյանի նախաձեռնությամբ 2.500 որբեր շունաստանից տեղափոխվել են Եգիպտոս: Տեղեկագրում մեջբերվում է Թեքեյանի տեղեկագրից հատված, որի համաձայն 7.200 որբերից մի մասը ներքին տեղափոխությունների մեջ են եղել:

Բուլղարիայում ապաստանած որբերի համար կազմել է 600, որից Այթես՝ 31, Յամբոլ՝ 31, Խասկովո՝ 45, Թաթար Պազարջիկ՝ 130, Աթարա Ջակերա՝ 48 Ռուսե՝ 66, Վառնա՝ 68, Սլիվեն՝ 10, չարձանագրված որբեր՝ 149, նշված 600 որբերից 149-ը եղել են ազգային խնամարատության տակ:

Նշենք, որ դեռևս 1919 թ. նոյեմբերի 28-ին Սոֆիայի հայ քաղաքական կուսակցությունների մասնակցությամբ տեղի ունեցած խորհրդաժողովի մասնակցությամբ որոշվել է, որ բուլղարահայ գաղութը հոգա 300 որբերի խնդիրը, որոնք Հունաստանից տեղափոխվել էին Բուլղարիա:

Տեղեկագրում նշվում է, որ Ռումինիայում՝ Սթրունկայի որբանոցում ապաստանել են 200 որբ, որոնք գտնվել են ազգային խնամատարության տակ: Հավելենք, որ 1922 թ. հուլիսին Կ.Պոլսից շուրջ 200 երեխաներ՝ 7-14 տարեկան, անցել են Ռումինիա: Տեղի ռումինահայ գաղութը դիմել է կառավարությանը, խնամակալ մարմին է կազմվել՝ Արմենակ Մանսիլյանի ղեկավարությամբ, Հակոբ Սիրունու գլխավորությամբ, որոնց ջանքերով հիմնվել է Սթրունկա գյուղի որբանոցը, որն ունեցել է նաև վարժարան<sup>16</sup>:

---

<sup>16</sup> Ագալյան Լ., Հայ որբերը Մեծ Եղեռնի, Լուս Անճելլուս, 1995, էջ 256:

Շվեյցարահայ որբանոցում հանգրվանել են 56 երեխա: Ֆրանսիայում այդ թվականին արձանագրվել է 19 երեխա, որից 15՝ Մարսելում, որոնք որևէ խնամատարության տակ չեն գտնվել:

Կանադայում Ջորջթաուն քաղաքում ապաստանել են 50 որբ, որոնք գտնվել են կանադական նպաստամատույց կազմակերպության հոգաձության տակ: Ավելի ուշ՝ 1925 թ. Քորֆույի որբանոցից Կանադայի հայկական նպաստամատույց ընկերությունն իր միջոցներով սկզբում 100 որբ է ուղարկել Տորոնտոյի մոտ գտնվող Ջորջթաուն ագարակ, որպեսզի երեխաները մասնագիտանան երկրագործական հարցերում:

Իտալիայում ապաստանած որբերի թիվը նշվում է 400: Վերջիններս Սամաթիայի 400 որբուհիներ են եղել, որոնք 1922 թ. դեկտեմբերին փոխադրվել են Իտալիա: Հռոմի Պիոս XI Պապը Կանտոլֆոյի իր ամառանոցը տրամադրել է որբերին կեցության համար<sup>17</sup>:

Այսպիսով, ամփոփելով ստանում ենք հետևյալ պատկերը

<i>Բաժանում ըստ տարածաշրջանների</i>	<i>որբ</i>	<i>Ընդհ.</i>
Կ. Պոլիս	3443	
Սիրիա	8630	
Երուսաղեմ	809	
Երևան	22.000	
Հունաստան	8414	
Բուլղարիա	600	
Ռումինիա	200	
Շվեյցարիա	56	
Ֆրանսիա	19	
Իտալիա	400	
Կանադա	50	
Ընդհանուր		44.621

<sup>17</sup> «Բազմավեպ», Վենետիկ, 1918, թիւ 1-12, էջ 155:



**Վիճակագրական տվյալներ**

<i>Բաժանումը ըստ հոգատարության մարմինների</i>	<b>որք</b>	<b>Ընդհ.</b>
<b>1. Ազգային հոգատարություն</b>		
Կ.Պոլիս	2386	
Երևան	550	
Հունաստան	25	
Բուլղարիա	600	
Ռումինիա	200	
<b>1.2 ՀԲԸՄ</b>		
Հալեպ	97	
Բեյրութ	575	
Երուսաղեմ	804	
		<b>5242</b>
<b>2.Ազգային հոգատարություն և Մերձավոր Արևելքի Նպաստամատույց աջակցությամբ</b>		
Սիրիա	1448	
Հունաստան	203	
		<b>1651</b>
<b>3.Ազգային հոգատարություն և ամերիկյան աջակցությամբ</b>		
Կ.Պոլիս	1057	
4.Ազգային անհատական հոգատարությամբ Ֆրանսիա	-	
5.Մերձավոր Արևելքի Նպաստամատույցի հովանավորությամբ		
Սիրիա	3984	
Երևան	21.45 0	
Վրաստան	-	
Հունաստան	5000	
6.Լորդ քաղաքագլխի հիմնադրամ		
Քորֆու	750	

<b>7.Ամերիկյան միսիոներական կազմակերպություն</b>		
Սալոնիկի որբանոց	17	
<b>8.Ավստրալական նպաստամատույց</b>		
Անթիլիաս	1326	
9.Կանադական նպաստամատույց (Ջորջթաուն)	50	
10.Շվեյցարական հոգատարություն	56	
11. Ֆրանս-Արմենիա հոգատարություն	4	
12. Վատիկանի հոգատարություն	400	
13. Հունական հոգատարություն	11	
14. Օտար անհատական հոգատարություն (Քոբֆու)	130	
15.Որևէ հոգատարության ենթակայության տակ չգտնվող որբեր		
Միրիա	1200	
Հունաստան	2278	
Մարսել (Ֆրանսիա)	15	
		<b>3493</b>
Ընդհանուր		<b>44.621</b>

Թերևս տեղեկագիրն առավել ընդգրկուն կլիներ, եթե ներառվեին իսլամական միջավայրում գտնվող որբերի մասին տվյալներ: Հայ որբերին վերաբերող պատրիարքարանի կազմած վիճակագրությամբ՝ թվագրված է 1921 թ. հունիսի 7-ով, հայ որբերի թիվը 164.169 էր, որից 90.819-ը՝ գտնված և որբանոցներում պահվող, այդ թվում՝ Օսմանյան կայսրության՝ Անտանտի գորքերի կողմից չօկուպացված, այսինքն՝ քեմալականների իշխանության տակ գտնվող տարածքներում՝ 12.480, դաշնակիցների գորքերի կողմից օկուպացված տարածքներում՝ 11.339, Հայաստանի տարածքում՝ 46.000, Վրաստանում և Կովկասում՝ 10.000, Կիպրոսում՝ 6.000 և Եգիպտոսում՝ 5.000, 73.350-ը՝ դեռևս չազատագրված որբեր, այդ թվում՝ չօկուպացված տարածքներում՝ 60.750, օկուպացված տարածքներում՝ 12.600<sup>18</sup>: Ակնհայտ է, որ

<sup>18</sup> Թաթոյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 6:

երկու տարիների տարբերության համար թվաքանակի նման փոփոխությունները բարդ է հիմնավորել մի հոդվածի շրջանակում, մասնավորապես, որ հոդվածում շեշտադրված է Տեղեկագրի թվերի վերլուծությունը:

Այսպիսով, որբերի թվաքանակի հետ կապված պետք է նշել, որ ինչպես որբանոցների, այնպես էլ մուսուլմանական միջավայրում գտնվող որբերի քանակի վերաբերյալ հնարավոր չէ ստույգ թվեր ներկայացնել, քանի որ որբանոցների և որբերի խմբերի տեղաշարժը շատ էր, ոմանք հեռանում էին որբանոցներից, ոմանք հարազատներին գտնելով վերադառնում, մի մասն էլ՝ չափահաս դառնալով լքում էր որբանոցը: Առավել դժվար է մուսուլմանական տներում և որբանոցներում գերության մեջ գտնվողների թվաքանակի հաշվարկները, քանի որ երեխաներից շատերն այդ տարիներին, ապրելով վախի ու սպառնալիքի մթնոլորտում, մոռացել էին իրենց անունները, հայկական ծագումն ու համակերպվել էին մուսուլմանական միջավայրին:

Ձեռագիր-տեղեկագիրը գալիս է լրացնելու, երբեմն նաև հակադրելու որբերի ու որբանոցների մասին որոշ թվական տվյալներ: Տեղեկագրի առաջին մասը ծանոթագրական նյութ է հայ որբերի, որբանոցների, ինչպես նաև նրանց խնամատար մարմինների մասին: Մույն տեղեկագրի վերլուծությունը, համեմատության մեջ դնելով այլ աղբյուրագիտական փաստերի հետ, հնարավորություն է տալիս առավել հավաստի տվյալներ նշել 1923 թ. դրությամբ գործող որբանոցների ու որբերի համար՝ հաշվի առնելով նմանատիպ տեղեկագրերի և փաստաթղթերի սակավությունը:

**NARINE MARGARYAN  
(AGMI)**

**ON THE DOCUMENT “ARMENIAN ORPHANS: BULLETIN  
ON SITUATION OF ARMENIAN ORPHANS, ORPHANAGES,  
CARING OFFICES AND STATISTICAL LISTS”**

One of the significant sources for the research of the issues related to the Armenian orphans is the document “Armenian Orphans: Bulletin on situation of Armenian orphans, Orphanages, Caring Offices and Statistical Lists”, which was elaborated in 1923 upon the demand of the Armenian National Delegation. This fact significantly increases the reliability of the document. Based on this document the paper presents the number of Armenian orphans, information on different orphanages and caring organizations.

This bulletin was never published before. It has a unique significance and comprises information on the Armenian orphans found in the Syrian deserts after the Genocide, who then have been dispersed in different directions. According to Bulletin, the number of orphans was 44621.

The lists of orphanages in Constantinople, Syria, Jerusalem, Republics of Armenia and Georgia, Greece, Bulgaria, Romania, Switzerland, France, Italy and Canada are presented in the bulletin.

**ՌՈՒԶԱՆՆԱ ՄԻՔԱՅԵԼՅԱՆ  
(ՃՇՀԱՀ)**

**ՆՈՐԱԳՈՒՅՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ (1998-2018) ՀՀ-ՈՒՄ  
ԿԱՌՈՒՑՎԱԾ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐԻ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏԱԿԱՆ  
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ**

Նորագույն շրջանի եկեղեցիների ճարտարապետական լուծումները խնդիր ունեն համաքայլ ընթանալ ժամանակակից ճարտարապետական միտումների հետ՝ միաժամանակ պահպանելով հին միջնադարյան կրոնական ճարտարապետության ավանդույթները: Վերջինս բարդագույն խնդիր է, որի լուծումը ոչ միշտ է գտնվում: Ոճերի միաձուլման և համադրման բարդությունները ի հայտ են գալիս հատկապես արդիական ոճերի և միջնադարյան զարդաքանդակների համադրման ժամանակ:

Քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն ընդունելու 1700 ամյակի առիթով հայտարարվեց մրցույթ՝ Երևանում մայր տաճար կառուցելու նպատակով, որի արդյունքում հաղթող դարձավ Ստեփան Քյուրքյանի նախագիծը (տե՛ս նկ.3)<sup>1</sup>:

Գլխավոր ճարտարապետ՝ Ս. Քյուրքյան

Շինարար՝ Վ. Պողոսյան

Գլխ. Կոնստրուկտոր՝ Դ. Դալլաքյան

Շին. ղեկավար, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի ներկայացուցիչ՝

Էդուարդ Պալասանյան:

Հաստատված n 7 արձանագրությունից.

«1992թ. հոկտեմբերի 8-ին Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին Վեհափառ Հայրապետի հրավերով և իր մասնակցությամբ կայացավ Երևանում կառուցվող Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ Մայր տաճարի մրցութային հանձնաժողովի նիստը՝ մասնակցությամբ Ներսես Գարեգին եպիսկոպոս

---

<sup>1</sup> Քյուրքյան Ս., Երևանի Ս. Գրիգոր լուսավորիչ եկեղեցին, Էջմիածին, 2001, էջ 114-119:

Ներսիսյանի, դոկտոր-պրոֆեսոր Վ. Հարությունյանի, ժող. Նկարիչ Գ. Խանջյանի, ՀՀ ճարտարապետության և քաղաքաշինության վարչության պետ Ռ. Ջուլիակյանի, ժող. ճարտարապետ Ջիմ Թորոսյանի, Երևան քաղաքի գլխ. ճարտարապետ Մ. Մինասյանի և վաստակավոր ճարտարապետ Բ. Արզումանյանի»<sup>2</sup>:

Հետաքրքրական է, որ արդեն վերամշակված տարբերակում ևս մեկ անգամ դիտողություն կատարվեց այն առումով, որ հատակագծում խաչաձևություն խորհրդանշող ուղղաձիգ կերպով շեշտված պատերը չեն համապատասխանում հայկական ճարտարապետությանը և պետք է չլինեն վերջնական նախագծում: Բացի այս նախագծից, մրցույթին մասնակցում էին ևս 33 նախագծեր, սակայն ի վերջո հաղթում է Ս. Քյուրքչյանի նախագիծը, ինչպես նշվեց, վերջնական վերամշակումից հետո: Եկեղեցու դիրքը հաջողությամբ է ընտրված: Առհասարակ կրոնական կառուցների բնորոշ են բարձրադիր վայրում գտնվելը: Գլխավոր ճակատի կողմից, արևմտյան մուտքի հատվածում է գտնվում ամպհովանին: Ներքին հատվածում հետաքրքիր է աղեղաձև փոխհատվող կամարներով ձևավորված առաստաղը: Այսպիսի լուծումներ կարելի է տեսնել Հաղպատ<sup>3</sup> եկեղեցական համալիրի գավիթ-ժամատան ներսում: Այն դինամիկա է հաղորդում ընդհանուր ինտերիերին: Եկեղեցու հորինվածքային կենտրոնը խորանն է և դրա դիմաց գտնվող աղոթարանը: Մոմավառության հատվածը գտնվում է առանձին տարածքում: Եկեղեցին օծվեց սեպտեմբերի 23-ին<sup>4</sup>: 2019թ. ապրիլի 21-ին Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գարեգին երկրորդը Սուրբ Զատիկի պատարագը մատուցեց Սբ. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցում:

---

<sup>2</sup> Հարությունյան Վ., Խորան Լուսո և հավատքի, Էջմիածին, 1992, դ, էջ 1-3:

<sup>3</sup> Հարությունյան Վ., Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Երևան, 1992, էջ 298:

<sup>4</sup> Միքայելյան Սրկ. Դավիթ, Երևանի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու օծման սրբազան արարողությունը, Էջմիածին, 2001, էջ 44:

Յուրօրինակ ճարտարապետական նմուշ է Մբ. Երրորդություն եկեղեցին, որի ճարտարապետն է Բ. Արզումանյանը (տե՛ս նկ. 4): Այն իրենից ներկայացնում է բուրբակ (ռոտոնդա) հիմքով, եռանավ, եռանիստ զվարթնոցատիպ կառույց: Մեջտեղի նիստի տանիքը հովհարաձև է: Զանգակատան գլխավոր ճակատին քանդակված է «Է» տառը, որը խորհրդանշում է «Էություն» բառը: Գլխավոր մուտքի հատվածում գտնվում է զանգակատունը: Հաջող կերպով է լուծված Մբ. Երրորդություն եկեղեցու այգու հատվածը, ինչպես նաև այգու հորինվածքը լիակատար կերպով ներդաշնակում է եկեղեցու ճարտարապետական ձևերի հետ: Քանի որ այգին ծառայում է որպես եկեղեցական շինության լրացնող մաս, ապա այն պետք է շեշտադրի հենց բուն եկեղեցին, այլ ոչ թե իր վրա վերցնի առաջնայինի դերը: Տվյալ դեպքում այս խնդիրը հաջողությամբ է լուծված: Այգու կենտրոնական մասը, այսինքն, եկեղեցու հատվածը ազատ է մարդկային հոսքերի տեղաշարժման համար, իսկ կողային հատվածները կանաչապատ են :

Սուրբ Աննա եկեղեցին կառուցվել է բարերար Հրայր և Աննա Հովհաննիսյանների միջոցներով, ճարտարապետն է՝ Վահագն Մովսիսյանը (տե՛ս նկ.8): Եկեղեցին գտնվում է Երևան քաղաքի Աբովյան փողոցի վրա: Այն իրենից ներկայացնում է խաչաթև հիմքով միագմբեթ կառույց: Եկեղեցու ողջ ճակատով, բացառությամբ զանգակատան հատվածի, ընթանում է զարթաքանդակային ժապավեն: Դրանից ներքև տեղադրված են սրբերի բարձրաքանդակներ: Եկեղեցին կառուցվել է Մբ. Կաթողիկե ժամատան հարևանությամբ: Սուրբ Աննայի օծումը կատարվել է Հայոց Յեղասպանության 100-րդ տարելիցի օրերին: Եկեղեցու բուն հատվածը չունի մոմավառության սրա. այն կից գտնվող փոքրիկ մատուռում է, իսկ Կաթողիկե մատուռը կառուցվել է 13-րդ դարում<sup>5</sup>:

---

<sup>5</sup> Ղաղաֆարյան Կ., Միջնադարյան հուշարձանները և վիմական արձանագրությունները, Երևան, 1975, էջ 23-24:

Արաբկիրի եկեղեցու հիմնօրհներքը տեղի է ունեցել 2013 թ. (ճարտարապետ՝ Ա. Ղուլյան), իսկ երեք տարի անց օծվեցին եկեղեցու հինգ զանգերը, որոնք ունեն իրենց նշանակությունը և խորհուրդը: Եկեղեցին կենտրոնագմբեթ է, ունի բազմանիստ թմբուկ, որը պսակված է նեղ պատուհաններով: Մուտքի հատվածը իրենից ներկայացնում է երկթեք տանիքով ելուստ: Գլխավոր ճակատը զարդարված է եռագոտի պորտալով, որը չի հասնում բուն մուտքին: Ներքին հատվածի հորինվածքի կենտրոնում է գտնվում խորանը, իսկ հարավային և հյուսիսային մասերում՝ մոմավառության հատվածը: Հյուսիսային կողմում է գտնվում նաև երկրորդ մուտքը, որի երկու կողմերում առկա են երկու սրբապատկերներ, ևս երկուսը գտնվում են հարավային հատվածում: Հետաքրքիր լուծում է տրված առազաստների. դրանք իրենցից ներկայացնում են անկյունից դեպի առազաստի հիմքը գնացող եռանկյուն հիմքով հորինվածք, որոնք մոտենալով գմբեթային մասին, ստանում են կոր ձև: Արտաքին պատերը շարված են տուֆից, իսկ հիմքային հատվածը՝ բազալտից: Զանգակատունը անջատ է բուն եկեղեցու շենքից:

Հետաքրքրական է Նորաբաց գյուղում կառուցված Մուրբ Աստվածածին եկեղեցին (տե՛ս նկ. 5): Այն կառուցված է հայկական վաղմիջնադարյան շրջանին բնորոշ բազիլիկների ձևով, ընդ որում, շինությունը չունի գմբեթ: Արևմտյան հատվածում է գտնվում զանգակատունը: Եկեղեցու մուտքերը նմանեցված են Երերույքի տաճարի շքամուտքին<sup>6</sup>: Եկեղեցին կառուցված է տուֆով, իսկ հիմքային հատվածում օգտագործվել է բազալտ: Եկեղեցու պատուհանները զարդարված են սրբերի պատկերներով, գունապակիներով:

Ճարտարապետական առումով նորություն է Սրբոց Վարդանանց եկեղեցին (տե՛ս նկ. 7): Այն հայկական ավանդական եկեղեցական ճարտարապետական ավանդույթների ոճին այնքան էլ չի համապատասխանում: Նրանում հայկական ճարտարապետական տարրերը

---

<sup>6</sup> Հարությունյան Վ., Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Երևան, 1992, էջ 89:



միաձուլված են կուրիստական էլեմենտների հետ: Այս կառույցում ճարտարապետը հրաժարվել է ավանդական թմբուկի ձևից՝ այն դարձնելով միատարր: Ըստ էության, գմբեթը և թմբուկը գրեթե միասնական են և դժվար է դրանք տարանջատել: Հետաքրքրական է խորշերի լուծումը, որոնք ունեն խաչի տեսք:

Նոր խոսք է նաև Ջիմ Թորոսյանի հեղինակած Սրբոց Հրեշտակապետաց եկեղեցին (տե՛ս նկ. 2): Այն իրենից ներկայացնում է կենտրոնագմբեթ բոլորակ հիմքով եկեղեցի-դամբարան: Թմբուկային հատվածը բաղկացած է խաչաձև պատուհաններից, իսկ ողջ ճակատը ձևավորված է կորաձև որմնախորշերով: Նիստերի ծածկը հովհարաձև է: Հետաքրքրական է եկեղեցու խորան. այն սովորականից նեղ է և կարծես ներկայացնում է աբսիդի և խորշի միաձուլում: Խորշերը զարդարում են ոչ միայն արտաքին, այլ նաև՝ ներքին հատվածը:

Արթուր Թարխանյանի և նրա դստեր՝ Անահիտ Թարխանյանի հեղինակած Սուրբ Թադևոս եկեղեցին ժամանակակից եկեղեցական ճարտարապետության լավագույն օրինակներից մեկն է (տե՛ս նկ. 1): Արթուր Թարխանյանը խորհրդային մոդեռնիստական և պոստմոդեռնիստական ճարտարապետության կերտողներից մեկն էր: Թարխանյանի ինքնատիպ մոտեցումը երևում է նաև այս կառույցի մեջ: Եկեղեցին ամբողջովին կազմված է երկրաչափական հստակ ձևերից: Հարկ է նշել, որ ավանդական հայկական եկեղեցական ճարտարապետության մեջ քիչ են հանդիպում նման խիստ երկրաչափական ձևով լուծված, առանց կոր ձևերի օրինակներ. դրանցից են, օրինակ, Շողագավանքի և Ալուչալու վանքի եկեղեցիները<sup>7</sup>: Սուրբ Թադևոս եկեղեցին եռանիստ է: Հեղինակները հրաժարվել են թմբուկի ավանդական պատուհանների ձևերից: Թմբուկի լուսավորությունը ապահովում են վերջինիս կողմերի կենտրոնում գտնվող փոքր կորաձև երկիկները, որոնք ներդաշնակեցված են հովհարաձև տանիքին: Ինչպես Սուրբ Աննա եկեղեցու երկրող նիստը, այնպես էլ այս եկեղեցու

---

<sup>7</sup>Հարությունյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 214:

երկրորդ նիստը ունի հովհարաձև տանիք: Առաջին նիստը բաղկացած է երկթեք ուղղանկյուն մասերից՝ կենտրոնում՝ ուղղանկյուն և նեղ պատուհաններով: Դրանց հատման կետերում հետաքրքրական են խորշերը, որոնք, ըստ էության, իրենցից ներկայացնում են լույսի նեղլիկ աղբյուրներ՝ արտաքին կողմից զարդարված ուղղանկյունաձև զարդաժապավեններով: Գլխավոր ճակատը բաղկացած է խաչաձև (խաչի ձև ունեցող մասը ձուլվում է ուղղանկյուն հատվածի հետ, որտեղ գտնվում է եկեղեցու գլխավոր մուտքը) եռաշերտ պորտալից: Գլխավոր ճակատի երկու մասերում սիմետրիկ կերպով վեր են խոյանում զանգակատները: Մոմավառության հատվածը անջատ է բուն եկեղեցուց: Այն վեցանիստ փոքր կառույց է, զարդարված արտաքին և ներքին հատվածներում դարբնակուռ զարդարարական էլեմենտներով և գունապակիներով: Ընդհանուր մոնումենտալության պայմաններում այս կառույցը առանձնապես աչքի չի ընկնում, սակայն յուրահատուկ է իր լուծումներով:

2014 թ. Նորքի երկրորդ զանգվածում բացվեց Ս. Աստվածածին եկեղեցին և դրան կից Ֆրիտյոֆ Նանսենի անվան թանգարանը (ճարտարապետներ՝ Ալբերտ Սոխիկյան, Արտաշես Սոխիկյան) (տես նկ. 6): Եկեղեցին երեսապատված է ոչ թե ավանդական տուֆով, այլ սպիտակ տրավերտինով, ինչը յուրահատուկություն է հաղորդում եկեղեցուն, քանի որ սովորաբար նմանատիպ գունային լուծում օգտագործվում է միջերկրյաձուլյան երկրների ճարտարապետության մեջ: Հետաքրքրական է նաև պատշարային եղանակը. ճակատներից երկուսի շարվածքը արված է կորաձև, որը կենտրոնում վերածվում է կետի: Հենց այդ ճակատներից մեկում էլ գտնվում է արևային ժամացույցը: Մոմավառության հատվածը գտնվում է դրսում՝ մեկ կողմից փակված ապակիով: Եկեղեցու ներսը կատարված է մինիմալիստական ոճով: Հետաքրքրական է, որ եկեղեցու արտաքին ճարտարապետությունը թողնում է մոնումենտալ կառույցի տպավորություն, սակայն ինտերիերը՝ իր չափերով շատ համեստ է: Եկեղեցուն պատկերային առումով ծավալով է օժտում նաև քարի գույնը:

Ամփոփելով՝ կարելի է նշել, որ ընդհանուր առմամբ այս բոլոր օրինակներում զգացվում է անհատական կատարողական մոտեցում: Դրան նպաստում է նաև այն փաստը, որ նմանատիպ կառույցները գրեթե միշտ վստահվում են մեծ ստեղծագործական ճանապարհ անցած ճարտարապետների: Դրանք երբեմն ունեն համարձակ, երբեմն՝ ավանդական մոտեցումներ, սակայն ակնհայտորեն այս օրինակներից յուրաքանչյուրը արտացոլում է միջնադարյան ճարտարապետության և նորարարական ոճային լուծումների միաձուլման օրինակներ: Այն ի ցույց է դնում, թե որքանով են մեր ճարտարապետները վարպետացած իրենց գործի մեջ, քանզի եկեղեցիների կառուցումը կարևորագույն ուղղություն է հայկական ճարտարապետության համար, նամանավանդ, առաջինը պաշտոնապես քրիստոնեություն ընդունած ժողովրդի համար: Մեր եկեղեցական ճարտարապետությունը միշտ աչքի է ընկել զսպվածությամբ և ձևերի հստակությամբ: Դա հրաշալի հնարավորություն է տալիս շատ ավելի համարձակորեն խաղալ ճարտարապետական ձևերի հետ՝ միաժամանակ չկորցնելով ավանդական տարրերը: Դրա հետ մեկտեղ ժամանակակից համաշխարհային եկեղեցաշինության մեջ այլևս չկան ձևաստեղծման կանոններ և սահմաններ: Այդպիսի փայլուն օրինակներ են Ալվար Ալտոյի<sup>8</sup>, Թադաո Անդոյի<sup>9</sup>, Լե Կորբյուզեյի, Ֆրից Վորտուբայի տարբեր տարիների հեղինակած եկեղեցիները: Հայկական ճարտարապետության ավադնական ձևերի հետևողական պահպանումը կապված է հայ էթնոհոգեբանական առանձնահատկությունների հետ:

---

<sup>8</sup> Гозак А., Алвар Аатло архитектура и гуманизм, Москва, 1978, с. 215. Տե՛ս նաև, Lathi L., Aalto (Basic Art Series 2.0), Taschen, 2004, p. 15.

<sup>9</sup> Jodidio P., Ando (complete works 1975-today), Taschen, 2014, p.127.

*Եկեղեցիների ցանկը ըստ ժամանակագրության (1998-2018)*

	<b>Եկեղեցու անվանումը</b>	<b>Ճարտարապետի (ների) անունը</b>	<b>Կառուցման տարեթիվը</b>	<b>Վայրը</b>
1	Սրբոց Վարդանանց Նահատակաց եկեղեցի	Ասլան Մխիթարյան	1998թ.	Երևան
2	Սուրբ Մարիամ եկեղեցի	Հրայր Գասպարյան	1998թ.	Երևան
3	Նոր Նորք 5-րդ գանգվածում գտնվող Սուրբ Սարգիս եկեղեցի	Բաղդասար Արզումանյան	2000թ.	Երևան
4	Սուրբ Հարություն եկեղեցի	Բաղդասար Արզումանյան	2000թ.	Արարատի մարզ, Ներքին Դվին գյուղ
5	Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցի	Ստեփան Քյուրքյան	2001թ.	Երևան
6	Սուրբ Գևորգ եկեղեցի	Հրայր Գասպարյան	2002թ.	Գյուղ Մարմարաշեն
7	Սուրբ Էրրողություն եկեղեցի	Բաղդասար Արզումանյան	2005թ.	Երևան
8	Սուրբ Աստվածածին եկեղեցի	Դավիթ Քերթմենջյան	2005թ.	Գյուղ Արևշատ
9	Սուրբ Խաչ եկեղեցի	Հրայր Գասպարյան	2006թ.	Երևան
10	Սուրբ Գևորգ եկեղեցի	Հրայր Գասպարյան	2009թ.	Մասիս
11	Էջմիածնի Սրբոց Հրեշտակապետաց եկեղեցի	Զիմ Թորոսյան	2011թ.	Էջմիածին
12	Սուրբ Աստվածածին եկեղեցի	Ալբերտ Սոխիկյան, Արտաշես Սոխիկյան	2014թ.	Երևան
13	Սուրբ Աստվածածին եկեղեցի	Հրայր Գասպարյան	2014թ.	Գյուղ Նորաբաց
14	Սուրբ Աննա եկեղեցի	Վահագն Մովսիսյան	2015թ.	Երևան
15	Սուրբ Հովհաննես եկեղեցի	Արտակ Դուլյան, Էմմա Ֆախրադյան, Մարտին Սեդրակյան	2015թ.	Արտաշատ

16	Սուրբ Թադևոս էկեղեցի	Արթուր Թարխանյան (հետմահու էսթիզային նախագծի համաձայն), Անահիտ Թարխանյան	2015թ.	Մասիս
17	Սուրբ Մ. Աստվածածին մատուռ	Սուրեն Աբովյան	2015թ.	Վահագնաձոր գյուղ, Լոռու մարզ
18	Սրբոց Նահատակաց էկեղեցի	Արտակ Ղուլյան	2015թ.	Երևան, Նորբարաշեն համայնք
19	Սուրբ Ամենափրկիչ էկեղեցի	Արտակ Ղուլյան	2015թ.	Նոր Հաճն
20	ԱՀԹ Արաբկիրի էկեղեցի	Արտակ Ղուլյան	2018թ.	Երևան

**RUZANNA MIKAYELYAN  
(NUACA)**

**ARCHITECTURAL FEATURES OF CHURCHES  
CONSTRUCTED IN REPUBLIC OF ARMENIA IN THE  
MODERN PERIOD (1998-2018)**

This article presents churches built in different years of the modern era (chronologically presented in the table), their interpretation, environmental peculiarities, and more. The author focuses on eight churches, which most vividly reflect the modern church and architectural trends of the newest era of the Armenian history. In addition, some of these churches are considered important and major religious institutions of the capital of Armenia. The objective set for the architectural solutions in construction of churches of the newest period is to retain traditions of the Armenian medieval ecclesiastical architecture and moving with modern architecture tendencies at the same time. The latter is a very complicated issue and relevant solution cannot be always found. The difficulties of fusion and combination of styles especially appear when combining modern and medieval ornament.



*Նկ. 1. Մր. Թադևոս եկեղեցի*



*Նկ. 2. Սրբոց Հրեշտակապետաց  
եկեղեցի*



*Նկ. 3. Մր. Գրիգոր Լուսավորիչ  
եկեղեցի*



*Նկ. 4. Մր. Երրորդություն եկեղեցի*



*Նկ. 5. Նորաբաց գյուղի Մր.  
Աստվածածին եկեղեցի*



*Նկ. 6. Մր. Աստվածածին եկեղեցի*



*Նկ. 7. Մբ. Նահատակաց եկեղեցի*



*Նկ. 8. Մբ. Աննա եկեղեցի*

**ՄԱԼՎԻՆԵ ՄԱՐԿՈՍՅԱՆ**  
**(ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ)**

**ՊՈԼՍԱՀԱՅ ՀԱՄԱՅՆՔԻ ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԿԱԶՄԻ**  
**ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ XIX ԴԱՐՈՒՄ**

XIX դարը բախտորոշ մի ժամանակաշրջան էր Օսմանյան կայսրության համար՝ իր նշանակալից իրադարձություններով, սոցիալաքաղաքական նոր գործընթացներով, գաղափարական պայքարի աննախադեպ դրսևորումներով:

XIX դարում Օսմանյան կայսրության մայրաքաղաք Կոստանդնուպոլիսը շարունակում էր մնալ արևմտահայության քաղաքական, հոգևոր-մշակութային և հասարակական կյանքի կենտրոնը: Կ. Պոլսի հայության կյանքը ընթանում էր հակասություններով և քաղաքական տարուբերումներով լի պայմաններում, որոնք շատ դեպքերում ուղղակի խոչընդոտում էին նրա առաջընթացը թե՛ տնտեսական, և թե՛ հասարակական-մշակութային ասպարեզներում:

Գաղթօջախը գնալով ընդարձակվում էր Արևմտյան Հայաստանի բնակչության հաշվին՝ ստվարանում էր բնակչության թիվը: XVIII դարի վերջին և XIX դարի սկզբին Կ. Պոլիսն ուներ մոտ 860 հազար բնակիչ, որից 374 հազարը մահմեդականներ էին, 152 հազարը՝ հույներ, 150 հազարը՝ հայեր, 44 հազարը հրեաներ և այլ ազգեր<sup>1</sup>: Արդեն 1840-ական թթ. մայրաքաղաքի հայերի թիվը հասնում էր 205 հազարի<sup>2</sup>:

Կ. Պոլիսն ուներ 36 թաղամաս: Հայերը զբաղեցնում էին ծայրամասային 20 թաղամասերի կեսից ավելին: Հայաշատ էին Սկյուտարը, Պալաթը, Ենի Գափուն, Կեոիկ փաշան, Սելամիյեն: Հայերով բնակեցված էին նաև Խաս գյուղը (Հասքոյ), Գատըր գյուղը (Քաղըրքոյ), Մաքրիգյուղը (Մաքրիքոյ), Միջագյուղը (Օրթաքոյ)<sup>3</sup>:

---

<sup>1</sup>Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 5, Երևան, 1974, էջ 315:

<sup>2</sup> Ubcini M. A., Letters sur la Turquie, Paris, 1854, p. 27.

<sup>3</sup> Ընդարձակ օրացոյց Ս. Փ. Ազգային Հիւանդանոցի Հայոց, Կ. Պոլիս, 1902, էջ 198:



Հայ բնակչության նման աճը կայսրության մայրաքաղաքում ուներ տարբեր պատճառներ, որոնցից գլխավորը տվյալ ժամանակահատվածում հատկապես գավառներում և կայսրության քաղաքներում կատարվող տեղաշարժերն էին, գյուղի սոցիալական քայքայումը և գյուղացիության աղքատացումը, որը, տեղահան անելով տասնյակ հազարավոր երիտասարդ կարող ուժեր, նրանց աշխատանքի էր մղում դեպի ծովեզրյա քաղաքները:

Կ. Պոլսի հայ գաղութն աճում էր զգալի արագությամբ: Արհեստի ու առևտրի զարգացման համար քաղաքում լայն հնարավորություններ կային: Թուրք-եվրոպական առևտուրը պահանջում էր գործիմաց, լեզուներ իմացող վաճառականներ: Իրենց վայելքներով տարված՝ թուրք իշխողներն արհամարհում էին առևտրական գործը՝ միակ կարևորը համարելով ձին և յաթաղանը, և այս պարագայում առևտուրը մնում էր հայ և հույն վաճառականների ձեռքում: Հետևաբար առևտրի և արհեստագործության զարգացման հնարավորությունները զավառից դեպի Կ. Պոլիս էին ձգում հայկական տարրի նոր քարավաններ: Մայրաքաղաք էին գալիս հիմնականում պանդուխտներ, օրամշակ բեռնակիրներ: Նրանք գալիս էին հաց ու աշխատանք որոնելու, հայոց պատրիարքարանից պաշտպանություն ու ապահովություն հայցելու: Պետք է փաստել, որ պատրիարքարանի առկայությունը սուլթանի նստավայրում քիչ դեր չխաղաց պոլսահայության համախմբման գործում:

Կ. Պոլիսը ազգաբնակչության սոցիալական կազմով, զբաղմունքի տեսակներով, մտավորականության առկայությամբ, մշակութային պահանջների մակարդակով, առերևույթ նմանվում էր եվրոպական քաղաքի՝ միշտ պահպանելով իր ասիական բնույթը: Գավառի հետ համեմատած, այստեղ մեղմացած էին ազգային ճնշումները: Եվրոպական բազմաթիվ դեսպանությունների առկայությունը Կ. Պոլսում, Օսմանյան Թուրքիայի քաղաքական ու տնտեսական կախումն այդ տերություններից, այս կամ այն կերպ կաշկանդում էին և թույլ չէին տալիս հպատակների հետ վարվել այնպես, ինչպես վարվում էին ծայրագավառներում:

Նկատելի էին գաղութահայության և գավառահայության ապրելակերպի, հատկապես քաղաքացիական դրության էական տարբերությունները, դրա համար էլ պատահական չէր, որ մտավորականությունը, առևտրականների ու արհեստավորների մեծ մասը, մշակներն ու բեռնակիրներն անընդհատ կենտրոնանում էին ծովամերձ քաղաքներում: Կ. Պոլիսը վերածվում էր արևմտահայ մշակույթի ամենախոշոր օջախի:

XIX դ. եվրոպական հետազոտողներից Մ. Ուբիչինին XVIII դարի վերջի և XIX դարի առաջին կեսի պոլսահայ համայնքը բաժանում էր չորս դասի՝ կղեր, սարաֆներ (սեղանավորներ), գրական և մասնագիտական դաս, արհեստավորներ ու առևտրականներ<sup>4</sup>:

Ինչպես նկատեցինք, Կ. Պոլսի հայկական գաղութը բաղկացած էր սոցիալական տարբեր դասերից, որոնք, ազգային ամբողջություն էին կազմում և էական դեր էին խաղում, մասնավորապես, Օսմանյան Թուրքիայի տնտեսական կյանքում:

Երկար ժամանակ օսմանյան պետության կարևոր զարկերակներն իրենց ձեռքում էին պահում պոլսահայ ամիրաները<sup>5</sup>՝ հայ առևտրավաճառուական կապիտալի այն ներկայացուցիչները, որոնք քիչ անց պետք է նահանջեին Օսմանյան Թուրքիայի նավահանգիստներում խարսխված եվրոպական կապիտալի ճնշման ներքո<sup>6</sup>, որ պետք է ի հայտ գար նաև հետագա բարեփոխումների արդյունքում:

---

<sup>4</sup> Ubicini M. A., *Letters on Turkey*, part II, London, 1856, p. 310.

<sup>5</sup> «Ամիրա» բառը առաջացել է արաբերեն միր, էմիր բառերից, որը նշանակում է հրամանատար, իշխան և այլն: Արաբական խալիֆայությունում ամիրաներ են անվանվել զորահրամանատարները, կուսակալները: Օսմանյան կայսրությունում ամիրա պատվանունը տրվում էր սուլթանների պալատական քրիստոնյա, հայ արքունի պաշտոնյաներին՝ որպես կայսերական հաստատությունների վերակացուներ, վարկատուներ կամ մատակարարներ, Ստեփանյան Հ., Հայերի ներդրումն Օսմանյան կայսրությունում, Երևան, 2011, էջ 185: Ամիրաների մասին տես՝ Barsumyan H. L., *The Armenian Amira Class of Istanbul*, Yerevan, 2007; Carmont P., *Les Amiras: Seigneurs de l'Arménie ottomane*, Paris, 1999.

<sup>6</sup> Հովհաննիսյան Ա., Նալբանդյանը և նրա ժամանակը, հ. 1, Երևան, 1955, էջ 348:

Ամիրայական դասակարգը բաղկացած էր սեղանավորներից, մեծ վաճառականներից և պետական պաշտոնյաներից:

Ամիրաները գործում էին ոչ միայն Կ. Պոլսում, այլև կայսրության տարբեր գավառներում՝ վարկավորելով գլխավորապես վարչական վերնախավին՝ ի դեմս գավառական կուսակալ փառաների (վալի): Զուտ ֆինանսական գործառնությունների առումով, ամիրաները հանդես էին գալիս որպես վաշխառու-չելեպիներ<sup>7</sup> հաջորդներ, սակայն շատ ավելի լայն շահավիղներով, օսմանյան վարկային համակարգում՝ գործառության լուրջ նշանակությամբ:

Օգտվելով այն հանգամանքից, որ մինչև Ղրիմի պատերազմի ավարտը (1856 թ.), սուլթանները եվրոպական պետություններից փոխառություններ չէին վերցնում, ամիրաները իրենք էին կատարում այդ գործարքները, սոկոսով վարկեր էին բաց թողնում այս կամ այն վաճառականին, առևտրական ընկերությանը, պետական գրասենյակներին, զանազան փառաների, թուրք դեսպաններին, հաճախ անգամ սուլթանին, այս բնագավառում ամենայն հաջողությամբ մրցակցելով հրեա սեղանավորների հետ:

1850-60-ական թթ. թուրքերի, հույների ու սլավոնների կողքին մայրաքաղաքում ձևավորվեց նաև հայ պետական պաշտոնյաների նոր դաս՝ արևմտահայ էֆենդիները: Եթե մինչև 30-ականներն Օսմանյան Թուրքիայի պաշտոնյա էֆենդիների մեջ հայերի անուններ քիչ էին հիշատակվում, ապա 40-ականներից սկսած, Կ. Պոլսում, Զմյուռնիայում և նույնիսկ գավառական քաղաքներում տեղեր էին

---

<sup>7</sup> «Չելեպի» բառը թուրքական ծագում ունի և հին թուրքերենում «չելեպ» նշանակում է «աստված»: Ըստ Հ. Անասյանի, բառն ազնվականական տիտղոս ունեցող մի մակդիր էր, որ հին ժամանակ Թուրքիայում տրվում էր վերնախավի հարուստ մարդկանց, ընդհուպ մինչև սուլթանը: Ավելի ուշ շրջանում այդ մակդիրը կրել են մտավորականները և արքայական որոշ շնորհների հասած մարդիկ, Խաչատրյան Ս., Կոստանդնուպոլսի հայ ամիրայությունը (1750-1860-ական թթ.), Երևան, 2014, (թեկն. ատեն.), էջ 45-46: Հայտնի են ոչ միայն Կ. Պոլսի չելեպի մեծահարուստ-վաշխառուները, այլև մտավորականներ, որոնցից ամենանշանավորը XVII դարում հայագիտությանը քաջածանոթ Երեմիա Չելեպի Քյոմուրճյանն էր:

գրավում նաև էֆենդիները, որոնք բարձրանում էին գաղութահայ վաճառականների, ներքին ու արտաքին առևտրով զբաղվող հայ առևտրականների միջավայրից: Հայ էֆենդիները սակայն ծառայում էին օսմանյան բռնապետությանը:

Կ. Պոլսում աշխույժ էր ներքին առևտուրը, որի գերակշռող մասը կենտրոնացած էր հայ վաճառականների ձեռքում: Նրանք զբաղվում էին նախ՝ գավառից բերված գյուղատնտեսական մթերքների, ապա և տեղական արհեստների արտադրանքների վաճառքով:

Դարասկզբին արդեն հայ առևտրականները տիրապետում էին առևտրի եվրոպական մեթոդներին: Նրանք սերտ հարաբերությունների մեջ էին Վենետիկի, Հռոմի, Ամստերդամի, Մերձավոր ու Միջին Արևելքի երկրների հետ: Հնդկաստանից ներմուծում էին շալեր, համեմներ ու գոհարեղեն, Իրանից՝ կերպասներ, Դամասկոսից՝ բեհեզներ: Պոլսահայ վաճառականները Ֆրանսիայից, Իտալիայից բերում էին կերպասներ, վենետիկյան հայելիներ, ապակյա ճրագարաններ, գերմանական սաթ, որոնց մի մասը վաճառում էին Օսմանյան Թուրքիայում, մյուս մասը՝ Իրանում, Եգիպտոսում, Հարավային Ռուսաստանում: Ահա այս առևտրականներն էին, որոնք առևտրից հսկայական եկամուտներ ստանալով և տարածվելով Արևմտյան Եվրոպայում՝ դարձան թուրք-եվրոպական առևտրի միջնորդները<sup>8</sup>:

Վաճառական այս դասը արևելյան հումքը մերձեցնում էր եվրոպական արտադրությանը և դրանով նպաստում համաշխարհային ապրանքաշրջանառության ընդլայնմանը՝ վկայելով իր առաջադիմական նկարագրի մասին: Մինչև XIX դարի կեսերը պոլսահայ «եվրոպականացած» առևտրականները կապված էին ֆրանսիական, գերազանցապես իտալական շուկաների հետ<sup>9</sup>:

Անգլիայի տնտեսական հզորացումը մի կողմից, Ղրիմի պատերազմը մյուս կողմից, փոխեցին նախկին իրադրությունը: Պոլսահայ առևտրականները մեծ մասամբ զինվորագրվեցին Անգլիային՝ նրա

<sup>8</sup> Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 5, էջ 320:

<sup>9</sup> Հովհաննիսյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 353:

ապրանքները տարածելով ողջ երկրով մեկ: Սկզբնական շրջանում նրանք հանդիսանում էին սուկ միջնորդներ: Արդեն դարի երկրորդ կեսին նրանց մի մասը բնակություն է հաստատում եվրոպական քաղաքներում, մասնավորապես Լոնդոնում, Մանչեստրում, Լիվոռնոյում, Փարիզում և այլուր:

1861 թ. Մանչեստրի հայ վաճառականների թիվը հասնում էր 30-ի, որոնք կազմելով առևտրական ընկերություններ, միաժամանակ պետությունից թույլտվություն են ստանում հայկական եկեղեցի ունենալու, հայերեն գրքեր տպագրելու: 1863 թ. մի հիշատակարանում նշված է, որ Մանչեստրում այդ ժամանակ կային 25 խոշոր հայ առևտրականներ, իսկ Լիվոռնոյում՝ 6: Նրանք գաղթել էին Կ. Պոլսից, Զմյուռնիայից և Կեսարիայից<sup>10</sup>: Գաղթելով նախկին բնակավայրերից, նրանք պահպանում էին իրենց կապերը Օսմանյան Թուրքիայի հետ և միջնորդ օղակ դառնում թուրք-անգլիական առևտրի մեջ: Այդ վաճառականների «կեսը, - գրում է Մրմրյանը, - Կ. Պոլսեն և Զմյուռնայեն Մանչեստր երթևեկողներ էին, մյուսը մնայուն կերպով հոն գործողներ՝ իբրև ներկայացուցիչ Կ. Պոլսի և Զմյուռնայի իրենց կեդրոնական տուններուն»<sup>11</sup>:

XIX դարի առաջին, առավել ևս երկրորդ կեսին, Կ. Պոլսի հայ ազգաբնակչության զգալի մասը և հիմնական դասը կազմում էր արհեստավորությունը: Արհեստավորների մեծ մասը Հայաստանից նախկինում գաղթած հայերն էին:

Օսմանյան Թուրքիայի վիճակագրական գրասենյակի հաղորդագրության համաձայն, XIX դարի երկրորդ կեսին Կ. Պոլսում ապրող հայերից 494-ը պետական պաշտոնյաներ էին, 35.979-ը՝ վաճառականներ, արհեստավորներ, խանութպաններ, 32.399-ը՝ ուսանողներ և աշակերտներ, 14.998-ը՝ անգրագրված մարդիկ<sup>12</sup>:

---

<sup>10</sup> Մրմրեան Յ. Գ., Թուրքահայոց հին վաճառականութիւն ու վաճառականք, 1740-1890, Կ. Պոլիս, 1908, էջ 47:

<sup>11</sup> Նույն տեղում, էջ 53:

<sup>12</sup> «Արձագանք», Թիֆլիս, 1885, թիվ 10, սեպտեմբերի 8, էջ 143:

Բացի հոգևորականությունից, որը ներկայացնում էր եկեղեցին, մյուս բոլոր դասերը մտնում էին պետության կողմից ճանաչված էսնաֆությունների մեջ: Էսնաֆությունների՝ հայ արհեստավորական միավորված կազմակերպությունների թիվը դարասկզբին հասնում էր 65-ի, իսկ դարակեսին ավելի քան 100-ի: Հայտնի էին սեղանավորների, ոսկերիչների, ջրագործների, հացագործների, շինանյութ պատրաստողների, հողաթափ կարողների, ժամագործների, ճոթավաճառների, կոշկակարների, բաղնիսպանների, խոհարարների, վարսավիրների և այլ արհեստով զբաղվողների միությունները<sup>13</sup>:

Կ. Պոլսի էսնաֆություններից ամենանշանավորը երկրում ու Եվրոպայում հայտնի ոսկերիչներն էին: Նրանց էսնաֆության մեջ էին համախմբված ոսկերիչները, ոսկեղենի վաճառականները, ակնավաճառները, արծաթեղենի առևտրով զբաղվողները:

Ֆրանսիացի ճանապարհորդ Թեոֆիլ Գոտյեն իր հրապարակախոսական գործերում հատուկ բաժիններ է հատկացրել պոլսահայ ոսկերիչների գործունեությանը, որոնց արտադրանքը շուկայում մրցակցության մեջ հաջողությամբ դուրս էր մղում եվրոպականին<sup>14</sup>:

Այս պատմաշրջանի համար հատկանշական է այն, որ էսնաֆությունները շատանալով, համախմբում էին միևնույն արհեստին կամ զբաղմունքին պատկանող հայ արհեստավորներին ու առևտրականներին:

XIX դարի երկրորդ քառորդից կառավարությունը, հատկապես Մահմուդ Բ-ն (1808-1839), փորձեց էսնաֆությունները «հպատակեցնել» պետությանը, սահմանել պետական միասնական գներ, արգելեց քմահաճ ձևով առևտուր անելը, մանավանդ երբ ներքին կոիվների հետևանքով, կայսրության տնտեսական քայքայման պահին, ապրանքավաճառները բարձր գներ էին դնում և դժվարացնում կյանքը երկրում՝ հատկապես մայրաքաղաքում: 1835-36 թթ. սուլթանը հրապար-

---

<sup>13</sup> Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, հ. 2, Երևան, 2003, էջ 115:

<sup>14</sup> Ղազարյան Հ., Արևմտահայերի սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական կացությունը 1800-1870 թթ., Երևան, 1967, էջ 411:

րակում է էսնաֆություններին վերաբերող բազմաթերթ մի կանոնադրություն-օրենք, դրանով իսկ առևտրաարհեստագործական այդ միությունները վերցնում իր հսկողության տակ<sup>15</sup>:

Այսպիսով, XIX դարի թե՛ առաջին, և թե՛ երկրորդ կեսերին, Կ. Պոլսի հայ գաղթօջախի արհեստավորների և առևտրականների գերակշռող մեծամասնությունը համախմբված էր միությունների մեջ և հավաքաբար հանդես էր գալիս ազգի ներքին գործերը տնօրինելիս: «Եվ պետք է ընդունիլ, - գրում է Ա. Ալպոյաճյանը, - թե այն ատեն կներկայացնեին ավելի դասակարգերը, քան ազատ քաղաքացիական խումբերը, վասնզի արհեստապետություններ (էսնաֆ) գորավոր կազմակերպություն ունեին, և իրենց արհեստապետով և արհեստապետական ժողովներովը (լոնճա օտաար) կներկայացնեին տեսակ մը ինքնագլուխ վարչություններ և մատակարարություններ, որոնք հավաքաբար կկատարեին էսնաֆի մը ամբողջական ներկայացուցչի հանգամանքը: Հետևաբար, երբ ամեն էսնաֆ իր ներկայացուցիչը կունենար էսնաֆին լոնճայեն ընտրուած, արդեն բոլոր ազգը իր ներկայացուցիչը ունեցած կըլար ազգային գործոց մեջ»<sup>16</sup>:

Հայերի նկատմամբ Օսմանյան կայսրության վարած քաղաքականության հետևանքն էր պանդխտությունն ու գաղթականությունը: Գաղթականության հետևանքով դատարկվեցին Արևմտյան Հայաստանի մի շարք գավառներ, առաջացան գաղութահայ նոր օջախներ: Քիչ վտանգավոր չէր պանդխտությունը, որի հետևանքով պակասում էր գավառահայ բնակչության թիվը, քայքայվում էր գյուղատնտեսությունը, աղքատանում էին հազարավոր ընտանիքներ: Պանդուխտները նրանք էին, ովքեր չկտրվելով հայրենիքից, ժամանակավորապես գնում էին օտար վայրեր՝ աշխատանք և վաստակ որոնելու և ապա հայրենիք վերադառնալու հույսով:

---

<sup>15</sup> Ղազարյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 408-409:

<sup>16</sup> Ալպոյաճյան Ա., Ազգային սահմանադրությունը: Իր ծագումը և կիրառությունը: «Ընդարձակ օրացոյց ս. Փրկչի հիվանդանոցի հայոց», էջ 202:

Ազգային ժողովի 1860 թ. տվյալներով Կ. Պոլսում 15 հազար հայ պանդուխտներ էին ապրում<sup>17</sup>: 1882 թ. Ա. Թոխմախյանը պոլսահայ պանդուխտների թիվը 40 հազար է հաշվում<sup>18</sup>:

Արևմտյան Հայաստանից Կ. Պոլիս գաղթող հայ պանդուխտները զբաղվում էին օրավարձու մշակությամբ, բեռնակրությամբ կամ ջրկիրությամբ: Սակայն Կ. Պոլսի մոլեռանդ մահմեդական վերնախավը դժվարությամբ էր գործ տալիս հայ օրամշակներին, կասկածում նրանց վրա, գերադասում թույլ ու քիչ աշխատունակ հավատակիցներին, քան պակաս վարձ պահանջող պանդուխտներին: Փաստորեն կրոնական խտրականությունը թափանցում էր նաև այս բնագավառ:

1840-60-ական թթ. Օսմանյան Թուրքիայի առափնյա քաղաքներում, մասնավորապես մայրաքաղաքում կենտրոնացած պանդուխտներն էին, որ արտահայտում էին հայ գավառի տրամադրությունները: Պանդուխտներն անմիջականորեն կրել էին այն քայքայիչ ազդեցությունը, որն ունեցել էր արտասահմանյան կապիտալը Օսմանյան Թուրքիայի տնտեսության վրա: Նրանք ավելի շատ էին տուժել օտար բռնակալների ճնշումներից, ավելի հաճախակի հարստահարվել, այդ իսկ պատճառով էլ նրանց համար ավելի անտանելի էր օսմանյան լուծը<sup>19</sup>:

Պանդուխտներն ամեն կերպ փորձում էին ազգային իշխանությունների ուշադրությունը բևեռել գավառահայության սոցիալտնտեսական կյանքում առկա խնդիրների լուծման վրա: Նրանց ճնշման ներքո էր, որ կազմվեց գավառական հարստահարություններն ուսումնասիրող խորհուրդը, Բ. Դռանն ուղղվեցին բազմաթիվ բողոքագրեր, որոնցում նկարագրվում էին այն բոլոր գրկանքներն ու հարստահարությունները, որ կրում էին գավառահայերը: «Կ. Պոլստ հայ գաղթականությունն է, որ ամեն պարագային մեջ, - գրում է

---

<sup>17</sup> Հովհաննիսյան Ա., նշվ աշխ., էջ 360:

<sup>18</sup> «Մշակ», 1882, թիվ 160, սեպտեմբերի 2, էջ 3:

<sup>19</sup> Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 5, էջ 324:



«Արձագանք», - ցույց տված է, թե կա հայ ազգություն մը, որ գիտե գործել յուր անդամոց համար»<sup>20</sup>:

Պանդուխտները 1860-1880-ական թթ. հայ հասարակական-քաղաքական շարժումների ուժեղացման գործում էական դեր էին կատարում, հուսալի և ամուր հենարան դառնալով գավառահայության շահերն արտահայտող ազգային առաջադեմ մտավորականությանը, շատ անգամ պայքարելով հոգևորականության և վաշխատուների դեմ:

Պանդուխտները, դառնալով Օսմանյան Թուրքիայի, մասնավորապես արևմտահայության XIX դարի երկրորդ կեսին վերապրած խորը տնտեսական ճգնաժամի հայտարարը<sup>21</sup>, արտահայտելով բախտակիցների քաղաքական ու տնտեսական շահերը, հենք դարձան դեմոկրատական հոսանքի ձևավորման համար:

Եվրոպական կապիտալի մուտքը Օսմանյան Թուրքիա, մի կողմից սաստկացնում էր սոցիալական ճնշումն ու հարստահարություններն Արևմտյան Հայաստանում, բնաշխարհից կտրում հայ ազգաբնակչությանը, ստեղծում բանվորական հսկա պահեստաբանակ, մյուս կողմից պատճառ դառնում ազգային արդյունագործական ձեռնարկությունների քայքայմանը:

Այսպիսով, Կ. Պոլսում՝ արևմտահայ այս խոշոր գաղթօջախում էին խարսխված աստիճանաբար մարող ամիրայությունը, նրա դեմ խոյացող բուրժուազիան, էսնաֆությունների մեջ ընդգրկված ու նրանցից դուրս եղած արհեստավորները, տեղական արտադրանքի առևտրականները, բազմահազար հին ու նոր պանդուխտներ:

---

<sup>20</sup> «Արձագանք», 1886, թիվ 20, մայիսի 25, էջ 289:

<sup>21</sup> Հովհաննիսյան Ա., նշվ աշխ., էջ 361:

**SALVINE MARKOSYAN**  
**(IAE)**

**THE CHARACTERISTICS OF THE CONSTANTINOPLE  
ARMENIANS' SOCIAL CLASS IN THE 19<sup>th</sup> CENTURY.**

In the 19<sup>th</sup> century the Armenian population of Constantinople was composed of different social classes, which were the integral part of the nation and had their significant role, specifically in the economic life of the Ottoman Turkey. The increasing number of the colonial population in Constantinople was creating an opportunity for developing craftsmanship and trade.

In this article we have elaborated to show the differences of the social classes of the Constantinople Armenians in the 19<sup>th</sup> century and combined the socioeconomic life of the Western Armenians in the Ottoman Turkey with the current period.

The main goal of this article is the revelations of the most important issues, which are the following

- ✓ To reveal the characteristics of the social class in the Armenian community in Constantinople
- ✓ To show the importance of the Constantinople in the Western Armenians life
- ✓ To present the preconditions of the population growth in Constantinople
- ✓ To describe the Constantinople Armenian craftsmanship
- ✓ To reveal the role of the pilgrims in the defense of the province Armenians' interests

Our goal also involved to prove the fact that in the 19<sup>th</sup> century Constantinople was one of the most important centers for the Western Armenians: although the life of the Armenians of Constantinople was with contradictions and political discriminations, which mostly disturbed their development both economically and socially.

## ՍՈՆԱ ՄԻՆԱՍՅԱՆ

(ԵՊՀ)

### ՀԱՅԱՏԱՌԻ ԵՎ ՀՈՒՆԱՏԱՌԻ ԹՈՒՐԳԵՐԵՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ՆԱԽԱԴՐՅԱԼՆԵՐԸ. ՀԱՅՈՑ ԵՎ ՀՈՒՆԱՑ ԱՅԲՈՒԲԵՆՆԵՐԻ ԿԻՐԱՌՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՏԱՌԻ ԵՎ ՀՈՒՆԱՏԱՌԻ ԹՈՒՐԳԵՐԵՆ ՏԵՔՍՏԵՐՈՒՄ

Հայաստան և հունաստան թուրքերեն գրականությունը սկիզբ է առել 14-րդ դարում՝ սկզբնական շրջանում ներկայանալով ձեռագրերի, իսկ տպագրության գյուտից հետո տպագիր գրականության և մամուլի տեսքով: Այս գրականության ուսումնասիրությունը արդիական և կարևոր է այն պատճառով, որ մեզ հասած նմուշները՝ ի տարբերություն արաբատառի՝ ճշգրիտ կերպով արտահայտելով 14-20-րդ դարերի թուրքերեն խոսակցական լեզուն, դրա առանձնահատկությունները, ի ցույց են դնում նաև նրա տարբերությունները մյուս թուրքական ժողովուրդների լեզուներից: Սույն հոդվածի շրջանակներում կփորձենք պարզել այն նախադրյալները, որոնք հիմք են հանդիսացել հայաստան և հունաստան գրականության ստեղծմանը, հասկանալ՝ ովքեր էին այդ գրականության ստեղծողները և հայաստան ու հունաստան տեքստերից քաղված օրինակների միջոցով կփորձենք ցույց տալ հայկական և հունական այբուբենների գործածությունը թուրքերենի գրության համար:

Նախնառաջ նշենք, որ բազմաէթնիկ և բազմամշակութային Օսմանյան կայսրության գոյության ընթացքում լեզուն սովորաբար կիրառվող այբուբենի փոխարեն այլ այբուբեններով գրելու սովորույթը բավական զարգացած էր, ինչը հիմնականում կապված էր թուրքախոսների կրոնական պատկանելիության հետ<sup>1</sup>: Նշենք, որ դեռևս

---

<sup>1</sup>Irakleous S., On the Development of Karamanlidika Writing Systems Based on Sources of the Period 1764-1895, Mediterranean Language Review, Vol. 20, Harrassowitz Verlag, 2013, p. 57.

միջնադարում գիրն ու գրականությունը, հատկապես այբուբենն ու տառերը սրբագործվել են ու սրբազան բովանդակություն ստացել: Տառը սուրբ է եղել՝ սերտ կապված լինելով տվյալ կրոնի սուրբ գրքի՝ քրիստոնյաների մոտ Աստվածաշնչի, մուսուլմանների մոտ Ղուրանի, մյուս ժողովուրդների մոտ էլ իրենց սուրբ գրքերի հետ<sup>2</sup>: Հետևաբար Օսմանյան կայսրությունում բնակվող քրիստոնյա թուրքախոս հայերը և հույները, ելնելով իրենց կրոնական պատկանելիությունից, գրել են համապատասխանաբար հայատառ և հունատառ թուրքերենով<sup>3</sup>:

Սրա մեկ այլ պատճառն այն է, որ արաբական այբուբենում բաղաձայնների և ձայնավորների սղության պատճառով դժվար է արտահայտել թուրքերենի հնչյունական համակարգի բոլոր հնչյունները<sup>4</sup>:

*Հայատառ թուրքերենի ձևավորման նախադրյալները*

15-18-րդ դարերում Օսմանյան կայսրությունում արևմտահայությունը սոցիալական և ֆիզիկական հետապնդումների և բռնի թուրքացման, իսլամացման է ենթարկվել, որի հետևանքով արևելյան վիլայեթներում՝ իրենց պատմական հողերի վրա ապրող ավելի քան կես միլիոն հայեր դարձել էին թուրքախոս: Լեզուն կտրելու, մահվան սպառնալիքով արգելված էր հայերեն խոսելը, անգամ քարոզը եկեղեցիներում թուրքերեն էր հնչում<sup>5</sup>: Հայերը թուրքերեն էին խոսում թե տանը՝ իրենց ընտանիքներում, թե դրսում՝ փողոցում կամ շուկայում<sup>6</sup>: Վերոնշյալ պայմանների արդյունքում, որքան էլ հայերը ստիպված են եղել հրաժարվել հարազատ հայկազյան լեզվից, այնու-

---

<sup>2</sup> Փափագյան Հ., Մերոպատառ այլալեզու գրականության մասին, Բանբեր Մատենադարանի, № 7, Երևան, 1964, էջ 211:

<sup>3</sup> Lewis B., The Emergence of Modern Turkey, London, 1968, p. 425-426.

<sup>4</sup> Sülükçü Y., Türkçe Öğretim Materyali Olarak 19. Yüzyılda Ermeni Harfli Türkçe İle Yazılmış “Turkish Proverbs...” Kitaplarının Karşılaştırmalı İncelemesi, International Journal of Language Academy Vol. 5/4, August 2017, p. 340.

<sup>5</sup> Ստեփանյան Հ., Հայատառ թուրքերենի դերը Օսմանյան կայսրության ժողովուրդների առաջընթացի մեջ, էջ 76, <http://genhist.asj-oa.am/182/1/76-83.pdf>

<sup>6</sup> Աճառյան Հր., Հայոց լեզվի պատմություն, II մաս, Երևան, 1951, էջ 261:

ամենայնիվ, ամուր կառչած են մնացել հայոց գրին և շարունակել են գրել ու կարդալ միայն մեսրոպյան գրերով<sup>7</sup> և ծնունդ են տվել հայատառ թուրքերեն գրականությանը: Այն կոչված էր հայերին գերծ պահելու վերջնական ուժացումից, բացի այդ նրանց հաղորդակից դարձնելու հայ ազգային զարթոնքին և մտավոր վերելքին<sup>8</sup>, այն զարգացել է նաև որպես քրիստոնյա հայ ժողովրդի հետ գրավոր լեզվի միջոցով կապ հաստատելու և ինքնաարտահայտման, հայ մշակույթի պահպանման և օտարացման դեմ պայքարի միջոց<sup>9</sup>:

Հայատառ թուրքերենը օտար է միայն լեզվով, իսկ հասարակական-քաղաքական բովանդակությամբ այն կազմում է հայ մշակույթի ուշագրավ մի հատվածը<sup>10</sup>՝ արտացոլելով հայ ժողովրդի տնտեսական, մշակութային, քաղաքական կյանքը<sup>11</sup>:

*Թուրքախոս հույները (կարամաններ) և հունատառ թուրքերեն (կարամաներեն, կարամանլիդիկա) գրականության ձևավորումը*

Հույն ժողովրդի մի մասն են կազմում կարամանները, ովքեր Անատոլիայում ապրող, թուրքախոս ուղղափառ քրիստոնյաներ էին և որպես գրավոր լեզու կիրառում էին հունական տառերով գրված թուրքերենը<sup>12</sup>: Կարամանները թուրքերենից բացի որևէ այլ լեզու չիմանալու պատճառով կրոնական արարողությունները նույնիսկ թուրքերենով էին իրականացնում<sup>13</sup>:

---

<sup>7</sup>Փափազյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 210:

<sup>8</sup>Ստեփանյան Հ., Հայատառ թուրքերեն ձևազիր բառարաններ, էջ 251, [http://hpj.asj-oa.am/3626/1/2005-2\(250\).pdf](http://hpj.asj-oa.am/3626/1/2005-2(250).pdf)

<sup>9</sup> Pamukcayan K., Ermeni harfli Türkçe metinler, İstanbul, 2002, էջ XI-XII.

<sup>10</sup>Ստեփանյան Գ., Հակոբ Պարոնյանի նորահայտ երգիծավեպը, Պատմաբանասիրական հանդես, հ. 3, Երևան, 1971, էջ 17:

<sup>11</sup> Ըղրաթբաշյան Մ., Բելիարի հայատառ թուրքերեն երկերը, 1972, էջ 55, <http://lraber.asj-oa.am/3079/1/55.pdf>

<sup>12</sup> Balta E., Gerçi Rum isek de, Rumca bilmez Türkçe söyleriz. Karamanlılar ve Karamanlıca edebiyat üzerine araştırmalar, 3. basım, İstanbul, 2012, s. 117.

<sup>13</sup> Ağca F., Hıristiyan Karamanlı Türkleri ve Karamanlı ağzı üzerine, №11, Türkbilgi, 2006, s. 4.

Կարամանների բնակության սահմանները մոտավորապես տարածվել են Տրապիզոն-Եփրատ-Տավրոսի լեռներ-Սելևկիա գծից արևմուտք ընկած տարածքներում՝ հատկապես Կայսերիի, Նեշեհիրի, Նիդդեի, Քոնյայի շրջաններում, Սև ծովի առափնյա շրջաններում, Ստամբուլում և այլուր<sup>14</sup>: Թուրքախոս ուղղափառ քրիստոնյա այս հասարակությանը առաջին անգամ կարամաններ անունը տվել է գերմանացի ճանապարհորդ Հանս Դերնշվամը 1553 թ.<sup>15</sup>: Ըստ Դերնշվամի քրիստոնյա, թուրքախոս, հունարեն չիմացող և կարամանոս (Caramanos) անունով հայտնի համայնքը բնակվում է Ստամբուլի Յեդիքուլե թաղամասում և այնտեղ է տեղափոխվել Կարամանից<sup>16</sup>: Կա տեսակետ, որ թուրքախոս ուղղափառներին տրվել է կարամանցի հույներ անվանումը, քանի որ նրանք ապրել են Անատոլիայում գտնվող Կարամանի վիլայեթում<sup>17</sup>:

Սակայն կարամաններն իրենք իրենց կարաման չեն կոչել: Իրենց գրավոր աշխատանքների մեջ իրենց կոչում են «Անատոլիայի քրիստոնյաներ», «Անատոլիայի ուղղափառ քրիստոնյաներ», «Անատոլիայի հույներ» կամ էլ ուղղակի անատոլիացիներ<sup>18</sup>: Թուրքախոս ուղղափառները խուսափել են «կարաման» անվան կիրառումից, քանի որ այդ ժամանակահատվածում այն ունեցել է արհամարհական, նվաստացուցիչ, այլ կերպ ասած, բացասական երանգավորում<sup>19</sup>:

Կարամանների ծագման հետ կապված 2 հակադիր տեսակետ կա: Համաձայն առաջին տեսակետի կարամանները սոցիալական, տնտեսական և քաղաքական պատճառներից ելնելով ժամանակի

---

<sup>14</sup> Ekşi P., Karamanlı edebiyatının tarihsel gelişimi, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl 2, Sayı 2/1, 2014, s. 281.

<sup>15</sup> Նույն տեղում, էջ 281:

<sup>16</sup> Ağca F., նշվ. աշխ., էջ 4:

<sup>17</sup> Anzerlioğlu Y., նշվ. աշխ., էջ 138:

<sup>18</sup> Ekşi P., նշվ. աշխ.:

<sup>19</sup> Balancar F., Cumhuriyet'in 'Hıristiyan Türkler'le imtihanı, <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/16941/cumhuriyetin-hiristiyen-turklerle-imtihanı>, 03.04.2019

ընթացքում թուրքացած հույներն են<sup>20</sup>: Երկրորդ տեսակետի կողմնակիցները պնդում են, որ կարամանները սելջուկյան ժամանակաշրջանում բյուզանդական բանակում ծառայող և ժամանակի ընթացքում քրիստոնյա դարձած վարձկան թուրքերի թոռներն են<sup>21</sup>:

Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ թուրքերը Փոքր Ասիա գալուց ի վեր վարել են ոչ թուրք ժողովուրդների ձուլման քաղաքականություն և համեմատություն անցկացնելով նաև օսմանահպատակ հայ ժողովրդի պատմության հետ, առավելապես հակվում ենք այն տեսակետին, որ կարամանները եղել են հույներ, խոսել են միայն թուրքերեն, բայց կրոնական պատկանելիությունից ելնելով չեն կիրառել արաբական գիրը, այլ գրել են հունարեն այբուբենի տառերով:

Լոզանի պայմանագրի (կնքված 1923 թ. հուլիսի 24-ին) համաձայն 1923 թ. Թուրքիան և Հունաստանը իրականացրին բնակչության փոխանակում<sup>22</sup>, որը հիմնված էր ոչ թե էթնիկական այլ կրոնական պատկանելիության վրա, ինչի արդյունքում էլ Թուրքիայից արտաքսվեց ողջ ուղղափառ բնակչությունը, չնայած որ նրանց մեծ մասը արդեն վաղուց մոռացել էին հունարենը և խոսում էին միայն թուրքերեն<sup>23</sup>: Մրա պատճառներից մեկը այն էր՝ պետությունը մարդկանց տարբերում էր ոչ թե էթնիկական և լեզվական, այլ կրոնական պատկանելիությամբ<sup>24</sup>: Այս պատճառով այլ ուղղափառ քրիստոնյաների հետ հույն համարվելով՝ կարամանները ևս ենթարկվեցին բնակչության փոխանակման և ուղարկվեցին Հունաստան: Տեղափոխությունից հետո կարամաններն իրենց օտար են զգացել Հունաստանում,

---

<sup>20</sup> Eksi P., նշվ. աշխ.:

<sup>21</sup> Նույն տեղում:

<sup>22</sup> Սաֆրաստյան Ռ., Մելքոնյան Ռ., Թուրքիայի հանրապետության պատմություն, Երևան, 2014, էջ 94:

<sup>23</sup> Չոբանյան Գ., Հունական համայնքի նկատմամբ Օսմանյան կայսրության վարած քաղաքականության շարունակությունը հանրապետական Թուրքիայում, <http://akunq.net/am/?p=19800>, 10.03.2019

<sup>24</sup> Öztürk F., The Ottoman Millet Systems, p. 72, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/12937>

հույները նրանց համարել են «կիսաքրիստոնյա», «սև լեզու ունեցող», «կարաման», «մարդիկ, ովքեր արժանի չեն հույն կոչվելու»:

Կարամաններն Օսմանյան կայսրությունում բնակվելիս՝ 16-20-րդ դարի սկիզբ ընկած ժամանակահատվածում ստեղծել են հարուստ գրականություն՝ գրված հունատառ թուրքերեն, որը կոչվում է նաև կարամաներեն, կարամանյան թուրքերեն կամ կարամանլիդիկա:

Թուրքախոս կարամանների կողմից գրավոր լեզվում հունական այբուբենի կիրառության որոշակի պատճառներ կարելի է առանձնացնել: Նախևառաջ պետք է նշել ֆորմալ կրթության բացակայության հանգամանքը: Կայսրությունում տեղական և կրոնական համայնքներն իրենք էին կազմակերպում իրենց կրթությունը և չկար որևէ սահմանափակում կիրառելու գրային տարբեր լեզուներ: Հաջորդ պատճառն այն է, որ հնուց ի վեր թուրքախոս ուղղափառները կիրառել են հունական այբուբենը<sup>25</sup>: Ինչպես արդեն նշեցինք, ուղղափառ մուսուլմանների կողմից սրբացվում էին այն լեզուն և գիրը, որով գրվել էր Ղուրանը, այսինքն ուղիղ կապ կար կրոնի և գրավոր լեզվի միջև: Հանդիպում ենք նաև հետևյալ կարծիքին, որ արաբական հարֆերը իսլամի սիմվոլները չեն, և եթե այդպես լիներ, ապա սիրիացի և Մերձավոր Արևելքի քրիստոնյաները չէին կիրառի դրանք իրենց գրավոր լեզվում: Հետևաբար արաբական հարֆերի փոխարեն հունական տառերի կիրառումը կապվում է այն հանգամանքի հետ, որ Աստվածաշունչը գրվել է հունարենով<sup>26</sup>: Ինչպես տեսնում ենք, երկու պարագայում էլ ակնհայտորեն բախվում ենք գրերի սակրալության գաղափարի հետ: Եվ ի վերջո, այս ամենից կարելի է հանգել այն եզրակացության, որ երկու պարագայում էլ գործ ունենք սուրբ գրքերում կիրառված գրերի հետ, որոնք և սրբացվում են երկու դավանանքների ներկայացուցիչների կողմից,

---

<sup>25</sup> Korat G., Karamanlca konusu, <http://www.gurselkorat.com/2007/04/karamanlca-konusu.html>, 29.03.2019

<sup>26</sup> Նույն տեղում:



ինչից էլ բխում է այն, որ թուրքախոս լինելով հանդերձ՝ կարամանները գրային լեզվում կիրառել են հունական այբուբենը:

Նշենք, որ կարամաներեն գրականության մեջ մեծ տեղ են զբաղեցնում հունարենից թարգմանված գրքերը, որոնց մեծ մասը ունեն կրոնական բովանդակություն: Գրքերի թարգմանիչների նպատակը այս ճանապարհով Փոքր Ասիայի քրիստոնյաներին իրենց կրոնական պարտականություններին և եկեղեցական դոգմաներին ծանոթացնելն էր: Բացի այդ, եկեղեցիներում կատարվող արարողությունները, կարդացվող աղոթքները չէր հասկանում ոչ միայն հասարակ ժողովուրդը, այլև քահանաները, ինչը և առաջ էր բերում կարամանլի-դիկայով գրված գրքերի հույժ անհրաժեշտության<sup>27</sup>:

Հոդվածի առաջին հատվածը ամփոփելով՝ նշենք, որ հայատառ և հունատառ թուրքերեն գրականության ձևավորումը հայ և հույն ժողովուրդների նկատմամբ իրականացված թուրքացման, իսլամացման քաղաքականության արդյունք էր և հավելենք հայկական և հունական այբուբենները թուրքերենի գրության համար ամենաշատը կիրառված այբուբեններից են: Հայատառ և հունատառ թուրքերենով մեզ են հասել ձեռագիր և տպագիր գրականության մի շարք նմուշներ: Այս հարուստ գրականության մասն են կազմում ինքնուրույն, թարգմանական գրականության նմուշները և մամուլի հարուստ հավաքածուները: Հայատառ և հունատառ թուրքերեն գրականությունը 20-րդ դարի սկզբներին Օսմանյան կայսրության տարածքում աստիճանաբար նվազում և վերջնականապես դադարում է գոյություն ունենալ, ինչը կապված էր նախ հայ ժողովրդի թուրքախոս հատվածների՝ լուսավորական շարժման շնորհիվ հետզհետե պարտադրյալ թուրքախոսությունից հրաժարվելու և մայրենիի կիրառմանը վերադառնալու, ինչպես նաև Հայոց ցեղասպանության հետ: Լոզանի պայմանագրի համաձայն իրականացված բնակչության փոխանակությունից

---

<sup>27</sup>Balta E., Karamanlıca Kitapların Dönemlere Göre İncelenmesi ve Konularına Göre Sınıflandırılması, Müteferrika, sayı 13, 1998, s. 11, [https://www.evangelialbalta.com/kitap/20\\_review.pdf](https://www.evangelialbalta.com/kitap/20_review.pdf),

հետո թուրքախոս ուղղափառ հույները ևս ստիպված եղան տարագրվել: Հայերը և հույները իրենց նոր բնակության երկրներում որոշ ժամանակ չեն դադարեցնում հայատառ և հունատառ թուրքերեն գրականության տպագրությունը: Հայատառ թուրքերենի տպագրությունը տևում է շատ ավելի երկար, քան կարամանլիդիկայինը: Ի վերջո, 1935 թ. վերջնականապես դադարում է կարամաներեն, իսկ 1968 թ. հայատառ թուրքերեն գրականության տպագրությունը:

Հոդվածի երկրորդ հատվածում հայատառ և հունատառ տեքստերից վերցված օրինակների միջոցով տեսնենք հայոց և հունաց այբուբենների գործածությունը թուրքերենի գրության մեջ:

Հայատառ, ինչպես նաև հունատառ թուրքերեն գրական հուշարձաններում արտացոլված է ժամանակի թուրքերեն խոսակցական լեզուն և, կարելի է ասել՝ ամբողջությամբ բացահայտում է թուրքերենի հնչյունական առանձնահատկությունները՝ ի տարբերություն արաբական գրի:

39 տառերից բաղկացած հայոց այբուբենը իր կազմով ամբողջական է՝ մեկ հնչյունին համապատասխանում է մեկ տառ<sup>28</sup>: Այն ճշգրիտ արտահայտում է թուրքական հնչյունները՝ ի տարբերություն արաբական, լատինական և այլ այբուբենների<sup>29</sup>:

Հունարենի այբուբենը ունի 24 տառ: Տառերը մեծ մասամբ, բայց ոչ ամբողջովին, համապատասխանում են թուրքերենի հնչյունական համակարգին: Պետք է նշել նաև, որ հունատառ թուրքերեն բոլոր գործերում միննույն հնչյունի համար նույն տառը կամ տառակապակցությունը չի կիրառվում: Տարբեր տեղերում կարելի է հանդիպել միննույն հնչյունն արտահայտելու համար կիրառված տարբեր տառեր ու տառակապակցություններ<sup>30</sup>:

---

<sup>28</sup> Գիր և այբուբեն, Հայկական հանրագիտարան, <http://www.encyclopedia.am/pages.php?hId=1076>

<sup>29</sup> Сафарян Ал., Адилбаев Ж., Об армянско-казахских культурных связях и научном сотрудничестве между Арменией и Казахстаном// Хабаршы-Вестник, № 1 (110), ЕНУ им. Гумилева Л. Н., Астана, 2016. с. 115.

<sup>30</sup> Çakmak C., Karamanlı Türkçesine Genel Bir Bakış Denemesi, 1. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri, 2. Cilt, 1. Baskı, Ankara, 2012, s. 199.

Թուրքերենի հնչյունական համակարգը ունի 31 հնչյուն: Հետևաբար, հունական այբուբենի 24 տառերը բավական չեն բոլոր հնչյունները արտահայտելու համար, այդ իսկ պատճառով թուրքախոս ուղղափառները «տառային գույգեր» են օգտագործել բոլոր հնչյունները արտահայտելու համար<sup>31</sup>: Բացի այդ թուրքերենում եղած այնպիսի հնչյունները, ինչպիսիք են c [ջ], ç [չ], h [հ], ı [ը], j [ժ], ö [քմային օ], ş [շ] և ü [քմային ու] հնարավոր չէր արտահայտել նոր հունարենի այբուբենի մեկ տառի միջոցով: Օրինակ՝ c-ն արտահայտվում է τζ տառակապակցության միջոցով, b-ն՝ μπ, π, ππ, μ-ի միջոցով: Բացի դրանից, մեկ այլ երևույթ ևս նկատելի է. հունարեն այբուբենով գրված հին տեքստերում b, d և g տառերը հիմնականում արտահայտվել են p (π), t (τ, υ), և k (χ) տառերի միջոցով<sup>32</sup>: b, d և g հնչյունների հետ կապված նմանատիպ երևույթ նկատելի է նաև հայատառ թուրքերենում, որ գրվել է արևմտահայերի կողմից և հետևաբար արևմտահայերեն հնչյունաբանությամբ, և, չնայած նրան, որ հայոց այբուբենում կան առանձին տառեր «բ», «դ» «գ» ձայնեղները արտահայտելու համար, այնուամենայնիվ դրանք արտահայտվել են համապատասխանաբար «պ», «տ», «կ» խուլ բաղաձայնների միջոցով, ինչը սակայն որևէ կերպ չի ազդում նրանց՝ որպես ձայնեղ արտանսանվելուն:

Լամարթինի «Գրացիելլայի» հայատառ թուրքերեն թարգմանությունից բերված օրինակում տեսնեք հայոց գրերի կիրառությունը. *«Պու էսնալերտե, վալիտե թարաֆրնտան եագրն ագրապալարըմտան օլան պիր գատրն, գելճինին պագր ումուրու մեսալիի զըմնընտա Իթալեատան չըդրըլըրջ օլմասըլլա, տեր հալ Թօսգանա էյալէթինէ ազիմէփ իթմէք իւզրէ թէտարիքտէ իտի...»*<sup>33</sup> (“Bu esnalerde, valide tarafından yakın akrabalarımın olan bir kadın, zevcinin bazı umurlu mesalih zımında İtalya’dan çığrılmış olmasıyla, der hal Tosgana eyaletine

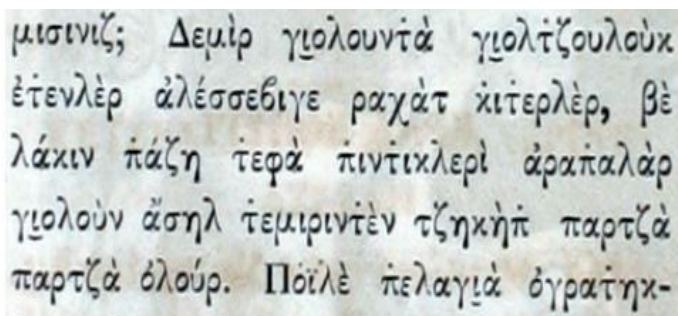
<sup>31</sup>Berkol B, 133 Yıl Önce Yayımlanan Yunan Harfleri İle Türkçe (Karamanlıca) Bir "Robinson Crusoe" Çevirisi, s. 138, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/101120>

<sup>32</sup> Çakmak C., նշվ. աշխ., էջ 197-198:

<sup>33</sup> Մէօսիէօ տը Լամարթին, Կրագիէլլա-Գրացիէլլա, Իստանպոլ, Մաթպասյը Մամուէլ Ղ. Պարտիզպանեան, 1871, էջ 7:

azimep itmek üzere tedarikte idi”): Ինչպես տեսնում ենք այս օրինակում, “b” “d” ձայնեղերի համար կիրառվել են համապատասխանաբար «պ» (պու, պիր, պազը և այլն) և «տ» (եսնալերտե, վալիտե, գատրն և այլն) խուլերը: Օրինակում տեսնում ենք նաև շնչեղ խուլ “k”-ի («ք») համար և՛ «գ» ձայնեղի կիրառությունը՝ եազրն, գատրն, և՛ «ք» շնչեղ խուլի՝ իթւէք, թէտարիքտե: Հավելենք, որ հայերեն «ե» տառը բաղաձայնից առաջ կարդացվում է e (է), իսկ ձայնավորից առաջ՝ y (յ): Վերջինս ևս երևում է օրինակում՝ եազրն: Ինչ վերաբերում է h, իս տառերին, ապա դրանք կարդացվում են h (հ), յ տառը ևս, եթե բռնասկզբում է, կարդացվում է «հ»:

“Angeliaforos-Çocuklar İçin” («Ավետարեք երեխաների համար») ամսագրից բերված օրինակում էլ տեսնենք հունաստան թուրքերենում հունարենի այբուբենի կիրառությունը.

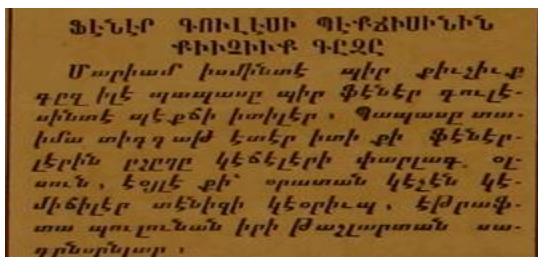


*Նկ. 1. Հատված հունաստան թուրքերեն “Angeliaforos -Çocuklar İçin” ամսագրից*

“Demir yolunda yolculuk edenler alesseviye (bir seviyede) rahat giderlerö ve lakin bazı defa bindikleri arabalar yolun asil demirinden çıkıp parça parça olur”<sup>34</sup>: Այս օրինակում երևում է, որ թուրքախոս ուղղափառները “d” հնչյունը արտահայտելու համար կիրառել են τ տառը,

<sup>34</sup> Çetin Y., Karamanlıca Çeviri: Angeliaphoros Çocuklar İçin: Küçük Günahlar, [http://yasinetin.blogspot.com/2016/12/karamanlca-ceviri-angeliaphoros\\_10.html](http://yasinetin.blogspot.com/2016/12/karamanlca-ceviri-angeliaphoros_10.html), 17.04.2019

սակայն գլխին կետ ավելացնելով: Կետի միջոցով են արտահայտվել նաև “b”, “g”, “s” և “g” տառերը՝ կետ ավելացնելով համապատասխանաբար π, κ, σ և χ տառերին: Նշենք նաև, որ “b” հնչյունի համար տարբեր տեքստերում նկատելի է նաև π-ի կիրառությունը: Օրինակ՝ *πιροτερι-pirateri*<*biraderi*<sup>35</sup> (այս դեպքում նմանվում է հայատառ թուրքերենի գրությանը, երբ «պ» տառը արտասանվում է «բ»):



*Նկ. 2. Հատված հայատառ թուրքերեն «Աւետաբեր չօճուզլար իչիւն» ամսագրից*

«Աւետաբեր չօճուզլար իչիւն»<sup>36</sup> ամսագրից բերված օրինակում ևս երևում է շնչել խուլ «ք»-ի փոխարեն «զ» ձայնեղի (գուլէսի, գրգը, տիգգաթ, սագընսընլար), «բ» ձայնեղի փոխարեն «պ» խուլի (պէքճի-սինին, պիր, պապասը, պուլունան), «դ» ձայնեղի փոխարեն «տ» խուլի (իսմինտէ, գուլէսինտէ, իտիլէր, էտէր իտի, տէնիզի, թաշարտան), «զ» ձայնեղի փոխարեն «կ» խուլի (կէճէլէրի, կէչէն կէմիճիլէր, գէօրիւպ) կիրառությունները: Հատվածում արտահայտված են թուրքերենի բոլոր ձայնավորները՝ **a**-Մարիամ, **պ**ապասը, **ի**-ըլըղը, **ս**ագընսընլար, **ե**-իսմինտէ, **ֆ**էնէր, **կ**էչէն, **ի**-իսմինտէ, **ի**տի, **օ**-օրատան, **ս**-պուլունան, **օ**-կէօրիւպի, **ւ**-քիւշիւք:

<sup>35</sup> Kültüral Z., Grek Harfli Karamanlica Kitabelerdeki Alinti Öğeler Üzerine, Turkish Studies, Vol. 9/9, Ankara, 2014, s. 42.

<sup>36</sup> Աւետաբեր չօճուզլար իչիւն, Ն. 2, 1873, էջ 8:

## ΛΕΤΑΙΦ

Ίκί μεκτεπλι σού μεκτεπδέν πῆρ κερρέ  
κουρτουλσάκ δεγιού κονουστουρλάρικεν πῆρ  
« χέρ σηνηφδά πῆρ σενέ όκουγιαδζαγημηζά  
πῆρ αἰ όκουγιαράκ αλτή αἰδά τζηκήδερσεκ  
νέ κρουζέλ όλουρ ἰδἰ: » δεγίνδζε άρκαδισή  
« \*A! πῆραδερ αλτή αἰδά έκιλέν τούρπ τζηκ-  
μάζ » δεμἰζ

### Նկ. 3. Հատված “Anatol Ahteri” պարբերականից

“Anatol Ahteri” պարբերականից բերված հատվածում<sup>37</sup> ևս երևում է, որ պակասող հնչյունների համար բացի տառակապակցություններից կիրառվել են որոշակի նշաններ, ինչպես «շ» հնչյունի համար կետիկով օ-ի, «բ» հնչյունի համար կետիկով π-ի կիրառությունները: Բացի այդ, միևնույն հնչյունի համար հանդիպում է երկու տարբեր տառերի կիրառություն՝ **γ** և **ϊ** (օկույաձձաղիμηζά-okuyacağımiza, օձձά-ayda), որոնք երկուսն էլ արտահայտում են «յ» հնչյունը:

Հավելենք, որ հունարենի այբուբենում կան տառեր, որոնք չեն կիրառվել կարամանլիդիկայի գրության համար, քանի որ թուրքերենում չկան դրանց արտահայտած հնչյունները: Այդ տառերն են Փփ (փփի), Ξ ξ (քսի), Θ θ (թիսա, որը նոր հունարենում անգլերենի տառակապակցության նման է հնչում, օր, think, thin)<sup>38</sup>:

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ հայոց և հունաց գրերը հնարավորություն են տալիս արտահայտել թուրքերենի բոլոր հնչյունները: Ճիշտ է, ոչ բոլոր հնչյուններին են առանձին տառեր համապատասխանում, այնուամենայնիվ երկու դեպքում էլ տեսանելի է տառակապակցությունների միջոցով բաց մնացած հնչյունների արտահայտումը: Ինչպես տեսանք, հայոց այբուբենը, ամեն հնչյունի

<sup>37</sup> Yunan Harfli Türkçe: Letaif (Latifeler) 1 Eylül 1886, <https://yasinetin.blogspot.com/2017/07/yunan-harfli-turkce-letaiflatifeler-1.html>

<sup>38</sup> Çakmak C., նշվ. աշխ., էջ 198:

համար մեկ առանձին տառի առկայության շնորհիվ, շատ ավելի լավ է արտահայտում թուրքերենի հնչյունական համակարգը, քան հունարենի այբուբենը:

**SONA MINASYAN**  
(YSU)

**THE PREREQUISITES FOR THE FORMATION OF THE  
ARMENO-TURKISH AND THE KARAMANLIDIKA  
LITERATURE: THE USE OF THE ARMENIAN AND GREEK  
ALPHABETS IN ARMENO-TURKISH AND  
KARAMANLIDIKA TEXTS**

This article set out to prove the formation of the Armeno-Turkish and the Karamanlidika literature was the result of Turkification and Islamization policy towards the Armenian and the Greek people. There are a lot of samples of manuscripts, printed literature and rich collection of media in Armeno-Turkish and Karamanlidika. At the beginning of the 20th century the Armeno-Turkish and the Karamanlidika literature gradually declined and ceased to exist due to the enlightenment movement of the Turkish-speaking segments of the Armenian people, the gradual refusal of forced Turkish-speaking and the return to the usage of the native language. Turkish speaking Greek people stopped the printing of the Karamanlidika literature after moving to Greece. Thus, it should be concluded that the Armenian and the Greek alphabets allow expressing all the sounds of the Turkish language. Not all sounds correspond to separate letters; there are a lot of sounds that are expressed by using two and more letters. Finally, the Armenian alphabet, thanks to the presence of a single letter for each sound, expresses the Turkish phonetic system much better than the Greek alphabet.

**ՎԵՐՈՆԻԿԱ ԹՈՐՈՍՅԱՆ**  
**(ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ)**

**ՀՅՈՒՄԻՍԱՅԻՆ ԿԻՊՐՈՍԻ ՀԻՄՆԱԽՆԴՐՈՒՄ ԱՄՆ  
ՀՈՒՆԱԿԱՆ ԵՎ ԹՈՒՐքԱԿԱՆ ԼՈՐԲԵՍՏԱԿԱՆ  
ԿԱՌՈՒՅՑՆԵՐԻ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ**

Հայրենիքում գործունեություն ծավալող քաղաքական ուժերը, այդ թվում գործող իշխանությունները, հաճախ փորձում են իրենց սփյուռքը և դրա լոբբիստական կառույցներն օգտագործել իրենց ռազմավարական և տնտեսական նպատակների համար: Հոդվածը նպատակ ունի Հյուսիսային Կիպրոսի հիմնախնդրի օրինակով ցույց տալ՝ արդյո՞ք կարող են լոբբիստական խմբերը կամ լոբբինգով զբաղվող անհատները օգտագործվել հայրենիքում գործող իշխանությունների կողմից որպես «փափուկ ուժի» գործիք՝ միջազգային քաղաքական հարթակներում ցանկալի արդյունքի հասնելու համար: Միջամտելու պարագայում՝ ունենում են ազդեցություն էթնոքաղաքական հակամարտությունների խաղաղ կարգավորման գործընթացի վրա:

Կիպրոսի Հանրապետությունը ստեղծվել է որպես սահմանադրական հանրապետություն՝ հիմնված կղզու երկու ժողովուրդների՝ հույների և թուրքերի քաղաքական հավասարության գաղափարի վրա<sup>1</sup>: 1974 թ. թուրքական զինված ուժերի ռազմական ներխուժման արդյունքում, ստեղծվել է Հյուսիսային Կիպրոսի Թուրքական Հանրապետությունը: Այն ճանաչվել է միայն Թուրքիայի կողմից, զբաղեցնում է Կիպրոս կղզու տարածքի շուրջ մեկ երրորդը: Կիպրոսի Թուրքական Դաշնային Հանրապետությունը հռչակվել է 1975 թվականին և 1983 թվականին վերանվանվել Հյուսիսային Կիպրոսի Թուրքական Հանրապետություն<sup>2</sup>: Հարկ է նշել, որ միջազգային կա-

---

<sup>1</sup> Web portal of the Republic of Cyprus, [http://www.mfa.gov.cy/mfa/mfa2016.nsf/mfa08\\_en/mfa08\\_en?OpenDocument](http://www.mfa.gov.cy/mfa/mfa2016.nsf/mfa08_en/mfa08_en?OpenDocument)

<sup>2</sup> North Cyprus News, Census results, հասանելի է՝ 05.06.2019,



ռույցների կողմից Կիպրոսում ճանաչվում է միայն Կիպրոսի Հանրապետության պաշտոնական իշխանությունը: Նման դիրքորոշման ձևավորման վրա, թուրքական կողմի իրականացրած ռազմական ներխուժման բացասական արձագանքից գատ, միանշանակ, ազդել է նաև հունական սփյուռքի ծավալած քարոզչությունը: Պետք է նշել, որ սփյուռքի համայնքները և լոբբիստական կառույցները, իրենց շահերից ելնելով, քաղաքականության մեջ գործունեություն են ծավալում հինգ մակարդակով.

- Ա. հյուրընկալող երկրներում ներքին մակարդակ,
- Բ. տարածաշրջանային մակարդակ,
- Գ. տրանս-պետությունների մակարդակ,
- Դ. ամբողջ սփյուռքի մակարդակ,
- Ե. հայրենիքի քաղաքականության մակարդակ:

Օրինակ՝ Ամերիկայի Հելլենիկ Ինստիտուտը (AHI) շահույթ չհետապնդող հասարակական կենտրոն է<sup>3</sup>, որն աշխատում է վերոնշյալ մակարդակներից առնվազն երկուսում՝ ԱՄՆ-ի և Հունաստանի, Կիպրոսի և ԱՄՆ-ի հունական համայնքի միջև հարաբերությունների ամրապնդման ոլորտներում:

Այդ մակարդակներից յուրաքանչյուրում սփյուռքի գործառույթները բաժանվում են երեք հիմնական դասակարգերի՝ սպասարկում, պաշտպանություն և իր սփռված համայնքների բազմաշերտ շահերի առաջխաղացում<sup>4</sup>:

Հոդվածում փորձ ենք արել վեր հանել ԱՄՆ-ում գործող լոբբիստական կառույցների ծավալած գործունեությանը՝ հաշվի առնելով Միացյալ Նահանգների հետաքրքրվածությունը Կիպրոսի հակամարտությամբ և կարևոր դերը՝ դրա լուծման գործընթացում: Կիպրոսի հարցում միջազգային և, մասնավորապես, ԱՄՆ հետաքրքրության գլխավոր պատճառը կղզու ռազմավարական նշանակությունն է:

---

<http://northcyprusfreepress.com/2011/12/11/north-cyprus-news-census-results/>

<sup>3</sup> American Hellenic Institute, <https://www.aheworld.org/who-we-are>

<sup>4</sup> Sheffer G., *Diaspora Politics, At Home Abroad*, Cambridge University Press, 2003, p. 216.

Դեռևս Սառը պատերազմի ընթացքում կարևոր գործոններից մեկը, որը մեծ ազդեցություն ունեցավ Կիպրոսի հարցում Միացյալ Նահանգների դիրքորոշման վրա՝ Թուրքիայի ու Հունաստանի միջև հարաբերությունները բալանսավորելու նպատակն էր՝ ՆԱՏՕ-ի ներսում հնարավոր հակամարտություններից խուսափելու համար<sup>5</sup>: Այսպիսով, կարելի է նշել, որ 1950-ական թվականներին Թուրքիայի ու Հունաստանի միջև համաձայնագրի կնքումը նաև ԱՄՆ-ի նպատակաուղղված ջանքերի արդյունքն էր:

1963 թ. առաջին միջհամայնքային հակամարտությունից հետո<sup>6</sup>, երբ Թուրքիան պատրաստվում էր ներխուժել կղզի, Միացյալ Նահանգների նախագահ Լ. Ջոնսոնի Թուրքիայի վարչապետ Իսմեթ Ինյոնյույին ուղարկած նամակը<sup>7</sup> կարելի է համարել հինախնդրի վրա ԱՄՆ-ի ունեցած ազդեցության առավել ցայտուն օրինակներից: Լ. Ջոնսոնը Թուրքիային արգելեց ԱՄՆ-ի կողմից մատակարարված ցանկացած ռազմական տեխնիկայի կիրառում՝ Կիպրոս ներխուժման համար: Կարելի է ենթադրել, որ նախագահ Լ. Ջոնսոնը, 1964 թ. ընտրություններում ԱՄՆ-ի հույն բնակչության աջակցությունը ստանալու համար, նախընտրեց չանել այնպիսի քայլ, որը կարող էր դիտարկվել հոգուտ Թուրքիայի:

Ինչպես արդեն նշվեց՝ որպես ՆԱՏՕ-ում թուրքական և հունական ուժերի հավասարակշռման քաղաքականության դրսևորում, 1974 թ. Թուրքիայի Կիպրոս ներխուժումից հետո<sup>8</sup> ԱՄՆ-ի կողմից զենքի էմբարգո մտցվեց Թուրքիայի դեմ: Որոշակի վերապահումներով կարող ենք արձանագրել, որ Սառը պատերազմից հետո Միացյալ

---

<sup>5</sup> Güney A., The USA's role in mediating the Cyprus conflict: A story of success or failure? Security Dialogue, 35(1), 2004, p. 27–42.

<sup>6</sup> The Cyprus Problem; historical review and the latest developments, Nicosia, 1995, p. 11.

<sup>7</sup> The New York Times, June 6, p. 1, հասանելի է՝ 04.10.19, <https://www.nytimes.com/1964/06/06/archives/johnson-warns-inonu-on-cyprus-invites-him-to-us-for-talksturkey.html>

<sup>8</sup> The Cyprus Problem, p. 16.

Նահանգների քաղաքականությունը Կիպրոսի հարցում չի փոխվել. թեև այլևս արդիական չէ գերտերությունների «զսպան» քաղաքականությունը, Կիպրոսը պահպանում է իր կարևորությունը ԱՄՆ արատաքին քաղաքականության դիսկուրսում՝ և՛ միջազգային և՛ տարածաշրջանային, և՛ աշխարհաքաղաքական տեսլականների իրականացման համար: Մառը պատերազմից հետո ԱՄՆ-ի դերակատարությունը հիմնախնդրի կարգավորման հարցում որոշակիորեն վերաձևակերպվեց: Չնայած բանակցային գործընթացը հակամարտող կողմերի միջև պետք է իրականացներ ՄԱԿ-ը, այդուհանդերձ ԱՄՆ կարող էր միջամտել՝ հնարավոր փակուղիների առաջացման դեպքում<sup>9</sup>: Կարծում ենք, որ Միացյալ Նահանգների նման գործառույթը ձեռնտու էր նաև ՄԱԿ-ին՝ Կիպրոսի բանակցությունների գլխավոր դերակատարին:

Հիմնախնդրում ԱՄՆ-ի ունեցած դերակատարության մասին խոսելիս հարկ է նկատի ունենալ, որ լոբբինգը Միացյալ Նահանգների քաղաքական կյանքի անբաժանելի բաղադրիչն է: Կարևոր է ընդգծել նաև, որ չնայած լոբբինգի դրսևորման ձևերն ու գործընթացները մեծապես կապված են սփյուռք-ընդունող երկիր փոխհարաբերություններով, դրա նպատակներն ու արդյունքները միանգամայն առնչվում են հայրենիք-սփյուռք երկկողմ գործակցությանը: Հունական սփյուռքի հզորությունը մասամբ պայմանավորված է հույն ամերիկացիների թվով: Արտերկրում բնակվող հույների թիվը կազմում է մոտ 8 մլն, որից շուրջ 2 միլիոնը ապրում է ԱՄՆ-ում (հունական ամենամեծ համայնքը)<sup>10</sup>: Չնայած ամերիկյան բնակչության մեջ նրանց համեստ քանակին, հույն ամերիկացիները ձգտում են կենտրոնանալ խոշոր քաղաքներում, ակտիվ են երկրի ներքին քաղաքական և ներհամայնքային կյանքում: Հույները կենտրոնացած են հատկապես ամերիկյան խոշոր կենտրոններ Նյու Յորքում, Բոստոնում և Չիկագոյում: ԱՄՆ-ի հունական սփյուռքի ներսում լոբբիստական գործունեություն

<sup>9</sup> Güney A., նշվ. աշխ., էջ 27-42:

<sup>10</sup> Նույն տեղում:

ծավալող հիմնական կառույց Ամերիկայի Հելլենիկ Ինստիտուտը<sup>11</sup> ձգտում է ամրապնդել ԱՄՆ-ի կապերը Հունաստանի հետ, վերացնել Հյուսիսային Կիպրոսի թուրքական բռնազավթումը, աջակցել Էզեյան ծովի ափին Հունաստանի ինքնիշխանության ամրապնդմանը<sup>12</sup>: Այս լոբբին ունեցել է մի քանի կարևոր հաջողություններ, որոնք ազդել են վերջին չորս տասնամյակների ընթացքում ԱՄՆ-ի արտաքին քաղաքականության հունական առանցքի վրա: Հելլենիկ Ինստիտուտի հիմնական հաջողությունն, անշուշտ, Կոնգրեսին արված առաջարկին դրական արձագանք ստանալն էր՝ 1975 թ. Թուրքիային զենք մատակարարելու վրա Էմբարգո սահմանելու և հաջորդող երեք տարիների ընթացքում այն պահպանելու հարցում<sup>13</sup>: Միացյալ Նահանգների այս քայլը պատժամիջոց էր Թուրքիայի դեմ՝ ԱՄՆ-ի զինված ուժերը օգտագործելու համար՝ Կիպրոս ներխուժման ընթացքում, որն ուղղակիորեն խախտում էր 1968 թ. Սպառազինության արտաքին վաճառքի մասին օրենքը<sup>14</sup>: Հելլենիկ Ինստիտուտի կարևոր ձեռքբերումներից էր նաև Միացյալ Նահանգների կողմից Հունաստանին ռազմական օգնության տրամադրման պահպանումը՝ Թուրքիային տրամադրվող օգնության 70 տոկոսի չափով, Կոնգրեսի 1995 թ. Թուրքիային տրամադրվող տնտեսական դրամաշնորհային օգնության վերացումը և ԱՄՆ-ի կողմից ուղղակի առևտրի դադարեցումը Կիպրոսի հյուսիսային թուրքական հատվածի հետ<sup>15</sup>: Բացի այդ, Հելլենիկ Ինստիտուտը ուշադրություն է դարձնում Ներկայացուցիչների պալատում և Սենատում օրենսդրության և Կոնգրեսի այնպիսի բանաձևերի

---

<sup>11</sup> Համեմատական վերլուծության համար ընտրել ենք ԱՄՆ-ում առավել ակտիվ ու արդյունավետ լոբբիստական գործունեություն ծավալող Ամերիկայի Հելլենիկ Ինստիտուտի (AHI) և Ամերիկայի Թուրքական Կոալիցիայի (TCA) օրինակները:

<sup>12</sup> American Hellenic Institute, <https://www.aheworld.org/who-we-are>

<sup>13</sup> Baştürk M., The Issue of Cyprus in the EU Accession of Turkey, Claremont–UC Undergraduate Research Conference on the European Union, p. 16.

<sup>14</sup> Մանրամասն տե՛ս <https://www.govinfo.gov/content/pkg/STATUTE-82/pdf/STATUTE-82-Pg1320-2.pdf>

<sup>15</sup> American Hellenic Institute, <https://www.aheworld.org/history>

ընդունմանը, որոնք նպաստում են Հունաստանի շահերին, և այս լոբբին շարունակաբար ձգտում է դրանք առաջ տանել: Կարևոր է, որ այս կառույցը հետևողական և արդյունավետ է իր լոբբիստական գործունեության մեջ: Այն իր շտաբն ունի Վաշինգտոնում՝ Սպիտակ տնից քիչ հեռու, և մասնաճյուղեր՝ ամբողջ երկրում<sup>16</sup>:

Թուրքական շահերը ԱՄՆ-ում խթանող հիմնական կազմակերպությունը Ամերիկայի թուրքական կոալիցիան է (TCA)<sup>17</sup>, թեև կա նաև թուրք-ամերիկյան այլ խմբավորումների լայն զանգված: Ամերիկայի թուրքական կոալիցիան համեմատաբար նոր կազմակերպություն է, որը ստեղծվել է 2007 թվականին: Այն իրականացնում է մի շարք սոցիալական, մշակութային և կրթական ծրագրեր, ինչպես նաև մասնակցում է բազմաթիվ քաղաքական իրադարձությունների՝ նպաստելու Թուրքիայի և Մերձավոր Արևելքի տարածաշրջանի համար կարևոր հարցերի արծարծմանն ԱՄՆ-ում: Թուրքական լոբբիստական կառույցներն ակտիվորեն փորձում են ազդել Միացյալ Նահանգների՝ Հունաստանի հետ հարաբերությունների վրա, ինչպես նաև՝ Կիպրոսի խնդրի ու Էգեյան ծովում թուրքական ինքնիշխանությունն հաստատելու հարցերի վրա<sup>18</sup>: ԱՄՆ-ում թուրք-ամերիկյան բնակչությունը հույն-ամերիկյան բնակչության թվաքանակի տասներորդ մասն է կազմում, հետևաբար, տեղական ընտրությունների քվեարկության հարցում այն նշանակալիորեն քիչ կարևոր օղակ և քարոզչական ներդրման աղբյուր է: Փոխարենը, թուրք լոբբիստները շեշտում են Թուրքիայի ռազմավարական նշանակությունն ԱՄՆ-ի համար, երբ ձգտում են իրենց հայրենիքի շահերը առաջ քաշել Կոնգրեսում կամ Գործադիր իշխանությունում: Այս կապակցությամբ թուրքական համայնքն ավանդաբար փորձում է աշխատել Միացյալ Նահանգների

---

<sup>16</sup> Panagiotopoulos P., Greek Ecumenical Movement-A Diaspora Experience, The prospects of diaspora in the globalizing world. International conference, collection of reports, Yerevan, 2011, p. 60.

<sup>17</sup> Turkish coalition of America, <https://www.tc-america.org/about.htm>

<sup>18</sup> Safran W., Diasoras in modern societies: Myths of homeland and return, Diaspora, A journal of transnational studies, Vol. 1, № 1, University of Toronto, 1991, p. 93.

Կոնգրեսի Ներկայացուցիչների պալատի թուրքական հարցերով զբաղվող հանձնաժողովի հետ՝ ԱՄՆ-Թուրքիա հարաբերությունների զարգացման համար: Լոբբիստական կազմակերպությունը հենվում է նաև թուրքական կառավարության աջակցության վրա՝ Կոնգրեսին և Գործադիր իշխանությանը լոբբինգի ենթարկելու համար<sup>19</sup>: Թուրքական համայնքն ԱՄՆ-ում հատկապես ակտիվացել է վերջին տարիներին: Թուրքիայի ԱԳՆ տվյալներով՝ 2016 թ. դրությամբ արտերկրում գործում էր թուրքական 4439 միություն<sup>20</sup>: Ստեղծվեցին արտերկրի թուրք գիտնականներին միավորող կառույցներ, ինչպես, օրինակ, «Turkish American Scientists and Scholars Association» (TASSA), հիմն. 2004 թ.), նաև լոբբիստական կառույցներ՝ «Թուրք-ամերիկյան սփյուռքի խորհուրդը» (Türk Amerikan Diasporası Konseyi, հիմն. 2012թ.): Միությունների մեծ մասն ունի կրոնական ուղղվածություն, դրանց հաջորդում են գործարարներին, մտավորականներին, լրագրողներին և սոցիալական տարբեր շերտերի մեկ հարկի տակ միավորող հաստատությունները<sup>21</sup>: Կարևոր է այս համատեքստում նշել նաև, որ Թուրքիան խրախուսում է քաղաքացիական հասարակության նոր կազմակերպությունների ստեղծումը, որոնք պետք է Թուրքիայի պետական շահերի լոբբինգով զբաղվեն թուրքական սփյուռք ունեցող երկրներում: Այս կերպ, հանրային դիվանագիտություն բանացելը դառնում է նոր պարտականություն, որը տրվում է սփյուռքի ընտրյալ խմբերին: Պետք է նկատել, որ հայրենիք-սփյուռք հարաբերություններում նման զարգացումներն օգուտ են բերում սփյուռքի այն խմբերին, որոնց կարելի է բնութագրել որպես իշխանամետ:

Լոբբիստական առանձին կառույցների ծավալած նպատակային գործունեության քննարկումից զատ, որպես լոբբինգի իրակա-

---

<sup>19</sup> McCormick J. M., *Ethnic Interest Groups and American Foreign Policy; A Growing Influence? Principal Ethnic Lobbies*, University of Kansas, p. 329.

<sup>20</sup> Միավորյան Ա., Հովյան Վ., Վերանյան Կ., Իսրայելի, Իրանի, Թուրքիայի, Ադրբեջանի քաղաքականությունը սփյուռքի նկատմամբ, «Նորավանք» ԳԿՀ, Երևան, 2017, էջ 179:

<sup>21</sup> Նույն տեղում, էջ 181:

նացման մեկ այլ օղակ կարևոր է նաև ընդգծել ԱՄՆ-ի Կոնգրեսում գոյություն ունեցող կոնկրետ խնդիրներով ու հարցերով զբաղվող խորհուրդների առկայությունը. Կոնգրեսում օրինագծերի քննարկման, ընդունման կամ մերժման վրա մեծ ազդեցություն են ունենում հենց այդ խորհուրդների կոնգրեսական անդամների ձայները: 1996 թ. Ներկայացուցիչների պալատի անդամ Ք. Մալունին և նույն կառույցի նախկին անդամ Մ. Բիլիրակլիսը հիմնեցին Հելլենիկ խորհուրդը, որը զբաղվում էր Կոնգրեսում Հունաստանի շահերի առաջադրման խնդիրներով և որի նպատակն էր Միացյալ Նահանգներ-Հունաստան հարաբերությունների առաջընթացի ապահովումը: Ներկայումս Խորհրդի մեջ մտնում են 130 կոնգրեսականներ<sup>22</sup>: Նույն կերպ՝ Թուրքական Խորհուրդը զբաղվում է ԱՄՆ-ի ու Թուրքիայի հարաբերությունների բարելավման հարցերով և Կոնգրեսում ներկայացված՝ Թուրքիայի պետական շահերին հակասող օրինագծերի մերժմամբ: Թուրքական խորհրդի համանախագահներն են կոնգրեսականներ Ս. Քաբոթը, Ս. Քոհենը, Գ. Քոնլին, Ներկայացուցիչների պալատի անդամ Ջ. Ուիլսոնը. խորհուրդն ունի 109 անդամ<sup>23</sup>:

Դիտարկելով Կիպրոսի օրինակը՝ հարկ է նշել նաև երկու հակամարտող կողմերի շահերը պաշտպանող լոբբիստական խմբերի կողմից միմյանց հետ համագործակցային քաղաքականություն վարելու իրողությունը, ինչը հազվագյուտ երևույթ է: Օրինակ՝ 1977 թ. թուրք կիպրոսցիների կողմից ստեղծված HASDER մշակութային կազմակերպությունը, որը զբաղվում է նաև Կիպրոսի հունական ու թուրքական հատվածների ղեկավար մարմինների լոբբինգով, համագործակցում է այդ նպատակով գործող ոչ միայն թուրքական այլ կազմակերպությունների (մասնավորապես՝ MC-Med), այլև Կիպրոսի հունական երիտասարդական խմբերի ու կառույցների հետ՝ Կիպրոսի երիտասարդների միջև վստահության մակարդակի բարձրացման

---

<sup>22</sup> American Hellenic Council of California, <https://www.americanhellenic.org/hellenic-caucus>

<sup>23</sup> Turkish Coalition of America, <https://www.tc-america.org/in-congress/caucus.htm>

համար<sup>24</sup>: Վերոնշյալ փաստի տրամաբանական մեկնաբանություն կարող է ծառայել այն հանգամանքը, որ HASDER և MC-MED կազմակերպություններն ունեն լոկալ բնույթ՝ հիմնված են և գործունեություն են ծավալում Կիպրոսում: Մինչդեռ արտասահմանում գործող լոբբիստական խմբերը խոշոր քարոզչական պայքար են իրականացնում միմյանց և հակամարտող կողմերի դեմ: Ինչպես օրինակ հոդվածում դիտարկված ԱՄՆ-ում գործող հունական AHI-ին և թուրքական TCA-ը:

Պետք է ընդգծել նաև, որ լոբբիստական կառույցները կարող են դերակատարում ունենալ հետկոնֆլիկտային վերակառուցման գործընթացում՝ ֆոնդերի և դրամական փոխանցումների միջոցով հայրենիքի վերազինման գործում և նպաստել քաղաքացիական հասարակության կայունացմանն ու ամրապնդմանը: Ավելին, հյուրընկալող պետությունները, եթե շահագրգռված են հակամարտող երկրում խաղաղ գործընթացների զարգացման խթանմամբ՝ խրախուսում են նման գործողությունները: Վերոնշյալի օրինակներից է AHI-ի նախաձեռնությունը՝ տարեկան 25 մլն դոլարի մարդասիրական օգնության տրամադրում Կիպրոսին: Ինչպես նաև ջանքերը, որոնք 1995 թ. հանգեցրին ԱՄՆ-ի կողմից Թուրքիային տրամադրվող դրամաշնորհային օգնության վերացմանը<sup>25</sup>:

Այսպիսով, հոդվածում ներկայացված օրինակները ցույց են տալիս, որ սփյուռքը կարող է դառնալ հայրենիքի քաղաքականության «փափուկ ուժի» գործիք և անուղղակի ազեղցություն ունենալ հիմնախնդրի խաղաղ կարգավորման գործընթացի վրա: Դրան նպաստում են արտերկրում գոյություն ունեցող լոբբիստական կազմակերպություններն ու խմբերը, որոնք կարող են համակարգել սփյուռքի մի ստվար հատված՝ հայրենիքի կողմից առաջադրվող կոնկրետ նպատակի իրագործման համար:

---

<sup>24</sup> Itrac.org, building trust across Cyprus divide, հասանելի է՝ 05.06.2019, <https://www.intrac.org/resources/building-trust-across-cyprus-divide-stories-cooperation/>

<sup>25</sup> American Hellenic Institute, <https://www.aheworld.org/who-we-are>



**VERONIKA TOROSYAN**  
**(IOS)**

**ON THE ACTIVITY OF US GREEK AND TURKISH LOBBY  
ORGANIZATIONS OVER THE ISSUE OF NORTHERN  
CYPRUS**

One of the most visible physical manifestations of growing globalization is the increase in the number of emigrants; about 232 million people live outside of their homelands. As a result of this kind of emigrations diasporas are formed. They provide new opportunities with which we can find solutions for many violent conflicts in the modern world. Rather than focusing on preserving and expanding conflict, it is necessary to explore and promote the potential of the diaspora and existing lobbying structures of it as an important force for promoting peace.

At present, lobbyist organizations have become important non-state actors in international affairs. They can provide moral and financial assistance or counteract the government of their homeland, become suppliers of weapons and even become members of the faction, whose interests they protect. They can support the government of their country in a state of war and boycott the products of their enemies in the international market. In quiet times, their financial transfers can make important additions to their household expenses.

In addition to influencing the host country-homeland relations, the Diaspora and its lobbyist groups can also influence the ethno-political conflicts in the homeland. Moreover, host countries, if they are interested in promoting the development of peaceful processes in a conflict-affected country, can encourage such "positive" actions.

The article attempts to show whether the existing lobbyist groups or lobbying individuals in the diaspora can be engaged in a "soft power" tool by the authorities of their homeland to achieve the desired solution on international political platforms, and if they are involved by homeland in such issues, do they have solid weight and influence in the process of resolution or aggravation of ethno-political conflicts?

To achieve these aims, in this article the relations between Turkish and Greek lobbyist organizations of the USA with their homelands and their role in resolving or aggravating of the problem of Northern Cyprus were studied.

## ՏԻԳՐԱՆ ՍԱՐԳՍՅԱՆ (ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ)

### ԺԱՄԱՆԱԿԱԿՈՐ ԱՄՈՒՄՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ԻՐԱՆՈՒՄ

Ամուսնությունը, համաձայն Շիա իսլամի ավանդական ձևի, լինում է երկու տեսակ՝ մշտական ամուսնություն (حکاح) և ժամանակավոր ամուսնություն (صیغه، نکاح منقطع), իսկ Մուհադդիդ ալ-Հիլլին՝ ավանդական Շիա իրավաբաններից ամենաակնառու դեմքերից մեկը, ամուսնությունը բաժանում է 3 տեսակի՝ մշտական ամուսնություն, ժամանակավոր ամուսնություն և ամուսնություն ու սեռական կապ իգական սեռի ստրուկների հետ (վերջինս այժմ գործածական չէ): Ավանդական Ֆեղում<sup>1</sup> ամուսնությունը (մշտական և ժամանակավոր) համարվել է միջոց սեռական հարաբերություններն օրինականացնելու ու հայրությունը որոշելու, ինչպես նաև որպես անձնական պայմանագիր երկու սեռերի հետագա համատեղ կյանքի համար: Ամուսնությունը դիտվում է նաև որպես կրոնական պարտավորություն, քանի որ այն բարոյականությունը պահպանելու միջոցներից է և, մասնավորապես մշտական ամուսնությունը, ունի սրբազան

---

<sup>1</sup> Али-заде Айдын Ариф оглы Ислам: Энциклопедический словарь, Ансар, 2007, с. 748-750. Ժամանակին զուգընթաց մահմեդական սգրնադյուրներում հիշատակված «ֆեղ» բառը աստիճանաբար սկսվել է օգտագործվել ավելի լայն իմաստով: Ֆեղի առարկան սկսել է ընդգրկել այնպիսի լայն բնագավառներ, ինչպիսիք են մարդու և հասարակության, ինչպես նաև մարդու և Ալլահի փոխհարաբերությունները: Սկսվել է ուշադրություն դարձվել նաև մարդու անհատական խնդիրներին: Հարկ է նշել, որ այդ ամենը իր ուրույն տեղն է ունեցել նաև մարգարեի և նրա աջակիցների կյանքի տարիներին: Սակայն վերջին տասնամյակում ֆեղի համակարգը սկսել է համակարգվել մուսուլման իրավագետների կողմից և ստացել է այն վերջնական տեսքը, որով է այն հատնի է այսօր: Այդպիսով, «խորը ընկալում» և «գիտելիք» այն ամենի մասին, ինչ Ալլահը թույլ է տվել մարդկանց և ամենի մասին, ինչը Նա արգելել է, անհրաժեշտ են այն բանի համար, որպեսզի ապացուցողական հենքի վրա դրվեն բացարձակապես բոլոր կրոնական իրավական կարգավորումները:

բնութագիր, որն այլ պայմանագրերում չի արտացոլվում: Ինչպես հիշատակվում է մահմեդականների սուրբ գրքում՝ Ղուրանում, պետք է «օգնել մարդկանց խուսափել շնությունից, և դեպի այդ զագրելի քայլին տանող ամեն ինչից: Դրա համար ամուսնությամբ միավորեք չամուսնացած տղամարդուն և կնոջը և ձեր արդար ստրուկներին և ստրկուհիներին»<sup>2</sup>: Մուհամմեդ մարգարեն ասել է. «Ով հնարավորություն ունի ամուսնանալու, թող ամուսնանա, քանի որ դա օգնում է խոնարհել հայացքը և պահել ողջախոհությունը՝ չտրվելով կրքերին: Ով կարող է, թող պաս պահի, քանի որ դա պահպանում և պաշտպանում է»<sup>3</sup>:

Իրանի քաղաքացիական օրենսգիրքը չի նշում, թե ամուսնությունն ինչ տեսք ունի, բայց Սահմանադրության 10-րդ հոդվածը սահմանում է. «Համարելով, որ ընտանիքը իսլամական հասարակության հիմքն է, բոլոր համապատասխան օրենքները, կանոնները ու ծրագրավորած պայմանները (կետերը) պետք է ծառայեն ընտանիքների կայացմանը հեշտացնելուն, ընտանիքը որպես սրբության պահպանմանը, ընտանեկան հարաբերությունների ամրապնդմանը՝ հիմք ընդունելով իսլամական օրենքները և էթիկան»:

Ամուսնությունը համարվում է ժամանակավոր, երբ ամուսնական պայմանագրի մեջ հստակ նշվում է ամուսնության ավարտի ժամկետը: Ժամանակավոր ամուսնությունը պետության կողմից ճանաչվում է որպես օրինական և կարգավորվում է Իրանի Իսլամական Հանրապետության քաղաքացիական օրենսգրքի համապատասխան հոդվածներով: Ինչպես մշտական, այնպես էլ ժամանակավոր ամուսնության դեպքում կարևոր պայման է երկկողմ համաձայնությամբ մահրիեի<sup>4</sup> չափի որոշումը:

---

<sup>2</sup> Ղուրան, 24:32:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, 24:33:

<sup>4</sup> Մարգարյան Ս., Ամուսնական հարաբերությունները կարգավորող «մահրիեն» Իրանի Իսլամական Հանրապետությունում, Մերձավոր Արևելք. Պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ, հ. XI-XII, Երևան, «Գիտություն», 2017, էջ 137-149:

Ժամանակավոր ամուսնությունն ունի բավականին խորն արմատներ: Այն գոյություն է ունեցել դեռևս Մուհամմեդ մարգարեի օրոք, բայց արգելվել է երկրորդ խալիֆ Օմարի (591-644) ժամանակ և մերժվել է բոլոր Սուննի դպրոցների կողմից: Այսպիսի ամուսնությունները հատուկ են միայն շիա մահմեդականների շրջանում, մասնավորապես ԻՒՀ-ում, քանի որ այն նույնիսկ այսօր գրեթե չի հանդիպում այլ երկրների իրանական համայնքներում:

Իրանում ժամանակավոր ամուսնությունն այսօր էլ արդիական է և երկրի հասարակության շերտերում յուրովի է ընկալվում: Հատկապես այս թեմային մեծ ուշադրություն է դարձնում ոչ կրոնական ուղղվածություն ունեցող, արևմտյան արժեքներին հարող մտավորականների մեծ մասը:

Վերոնշյալ թեմայի բազմակողմանի ուսումնասիրության համար որպես աղբյուր են հանդիսացել մեր կողմից Իրանի մայրաքաղաք Թեհրանում կատարված դաշտային հետազոտությունները՝ խորացված հարցազրույցներ, դիտարկումներ, իրանցիների հետ առօրյա զրույցներ, տեղական հեռուստատեսությամբ հեռարձակվող հաղորդումներ, ֆիլմեր, տեսանյութեր, ինչպես նաև համապատասխան գրականություն:

Նշված խնդրի վերաբերյալ հետազոտություններ են կատարել մի շարք հեղինակներ, որոնց թվում են արևմտյան մշակութային մարդաբան Շահրա Հայերին, ով հետազոտություններ է կատարել Իրանում, Պակիստանում և Հնդկաստանում՝ ծավալվելով մուսուլմանական աշխարհում կրոնի, օրենքի և գենդերային շարժման շուրջ: Այս թեմային նա անդրադարձել է իր *“Law of Desire: Temporary Marriage, Mut’a, in Iran (1989, 1993)”* գրքում: Նշված թեմային իր *“Marriage on trial: a study of Islamic family law: Iran and Morocco compared. London [etc.], Tauris, 1993”* գրքում անդրադառնում է նաև իրավական մարդաբան Զիբա Միր Հոսեյնին, ով մասնագիտացված է իսլամական օրենքում և գենդերային հարցերում:

Ժամանակավոր ամուսնության թեման արծարծվում է նաև Իրանի իսլամական հեղափոխության առաջնորդ Այաթոլլա Խոմեյնիի

աշխատություններում՝ մասնավորապես իր “A Clarification of Questions: an unabridged translation of Resaleh towzih al-masaal. Translated from the Persian by J. Borujerdi. Boulder, CO, Westview Press, 1984” աշխատությունում:

Ժամանակակից Իրանում, մասնավորապես՝ Թեհրանում, լայն տարածում ունի ժամանակավոր ամուսնությունը, որն այսօր թույլատրված է նաև օրենքով: Ըստ ԻԻՀ-ի Քրեական օրենսգրքի՝ միմյանց հետ չամուսնացած անձիք սեռական հարաբերություն ունենալու համար պատժվում են մտրակի 100 հարվածով, իսկ ամուսնացած անձանց կողմից դավաճանությունը պատժվում է քարկոծումով, բացառությամբ, եթե կինը սեռական հարաբերություն է ունենում անչափահաս տղայի հետ. այս դեպքում նրան հասնում է ավելի մեղմ պատիժ՝ ծեծ<sup>5</sup>: Այնուամենայնիվ, Իրանում գոյություն ունի այս պատժամիջոցներից խուսափելու ձև՝ ժամանակավոր ամուսնություն, որը հաստատված է օրենսդրորեն և հոգևորականների կողմից լայնորեն խրախուսվում և քարոզվում է: Այն այսօր հասարակության մեջ առաջ է բերել մի շարք խնդիրներ, որոնց ուսումնասիրությունն արդիական է:

Այսօր աշխարհում Իրանը միակ երկիրն է, որը ճանաչում է ժամանակավոր ամուսնության վավերականությունը, ինչն ունի ավելի ցածր սոցիալական դիրք, քան մշտական ամուսնությունը:

Իրանում, բացի չորս մշտական ամուսնություններից, որը թույլատրվում է ըստ Շարիաթի, տղամարդը միաժամանակ կարող է ունենալ այնքան ժամանակավոր ամուսնություններ, որքան նա ցանկանա: Ժամանակավոր ամուսնությունը նաև ընդունվում է Իրանի երիտասարդության կողմից, որոնց ընտանիքները դեմ են նրանց ընտրյալի հետ ամուսնությանը կամ որոնք պատրաստ չեն դիմել իրենց ընտանիքներին՝ անհրաժեշտ թույլտվություն և օգնություն ստանալու ամուսնության ծախսերի և պատրաստությունների համար: Ժամանակավոր ամուսնությունը չի արձանագրվում այնպես,

---

<sup>5</sup> [https://www.unodc.org/tldb/pdf/Islamic\\_Penal\\_Code\\_in\\_Farsi.pdf](https://www.unodc.org/tldb/pdf/Islamic_Penal_Code_in_Farsi.pdf) ماده 88 قانون جزایی ایران ،

ինչպես մշտական ամուսնությունը, սակայն դատարանը կարող է արձանագրությունը հաստատող հատուկ հրաման տալ: Պայմանագիրը սովորաբար կազմվում է ամուսնությունը գրանցողի կողմից:<sup>6</sup>

Ժամանակավոր ամուսնությունը, ի տարբերություն մշտական ամուսնության, չի գրանցվում սեջիլի<sup>7</sup> մեջ, և մշտական կանայք կարող են նաև չիմանալ ժամանակավոր կանանց մասին: Ամուսնական պայմանագիրը սովորաբար կազմվում է ամուսնությունը գրանցողի կողմից (օրինակ նկար 1)<sup>8</sup>:



Նկ. 1

Ժամանակավոր ամուսնությունը ներառում է օրինական սեռական կապ և երեխաներ ունենալու իրավունք, որը, սակայն, քիչ է հանդիպում: Այս ամուսնությունից ծնված երեխաներն ունեն իրավական օրինականություն, սակայն հասարակության կողմից մասամբ չեն ընդունվում և անարգվում են: Չնայած նրանք օրինական են, սակայն նրանք չունեն մշտական ամուսնությունից ծնված երեխաների դիրքը հասարակության մեջ: Իրականում օրենքով ժամանակավոր ամուսնության նպատակը ոչ թե երեխաներ ունենալն է, այլ տղամարդու սեռական հաճույքը (istimta')<sup>9</sup>:

<sup>6</sup> Mir-Hosseini Z., Marriage on trial: a study of Islamic family law: Iran and Morocco compared, London [etc.], Tauris, 1993, p. 166-167.

<sup>7</sup> Ընտանեկան գրքույկ:

<sup>8</sup> Պայմանագրի օրինակը ներբեռնված է համացանցից:

<sup>9</sup> In practice it appears that temporary marriage is also used by women to legitimate their sexual enjoyment, but they do not have a right to sexual satisfaction (unlike a permanent wife).

Իմամ Խոմեյնին սահմանում է, որ ժամանակավոր ամուսնական պայմանագիրը վավեր է նույնիսկ այն դեպքում, երբ իրական նպատակը հաճույքը չէ, և պայմանագիրը նշում է, որ կարող է և սեռական հարաբերություն չլինի<sup>10</sup>: Այս կետի նշանակությունն այն է, որ ժամանակավոր ամուսնությունը սովորաբար օգտագործվում է որպես միջոց կողմնակի տղամարդուն տուն ընդունելու, որտեղ կինը հակառակ դեպքում պետք է քողարկված լինի և մեկ այլ կին ևս տանը լինի: Իսկ ժամանակավոր ամուսնության ժամանակ տղամարդու ներկայության դեպքում պահանջում է, որ տանն այլ կանայք չլինեն կամ քողարկված լինեն: Իմամ Խոմեյնին մի տղամարդու օրինակ է բերում, ում համար անհարմար է, որ իր եղբոր կինը իր «մտերիմը» չէ, այսինքն՝ նա պետք է քողարկվի իրենից, չի կարող իր հետ մենակ մնալ: Այլ կերպ ասած՝ ժամանակավոր ամուսնությունը, որը չի նախատեսում սեռական հարաբերություններ, օրինականացնում է դա, եթե զույգն այդպես է որոշում<sup>11</sup>:

Ժամանակավոր ամուսնությանը վերաբերող ցանկացած անորոշություն պայմանագիրը դարձնում է անվավեր<sup>12</sup>: Մեհրիեի պայմանի վերաբերյալ հողված 1077-ը սահմանում է, որ նույն պայմանները կիրառվում են այնպես, ինչպես մշտական ամուսնության դեպքում, մինչդեռ հողված 1095-ը ասում է, որ մեհրիեի բացակայությունը պայմանագիրը չեղյալ է դարձնում:

Հասկանալի է, որ, համաձայն քաղաքացիական օրենսգրքի, ժամանակավոր ամուսնությունն ունի փոխադարձ ժառանգության միևնույն իրավունքները, ինչ մշտական ամուսնությունը: Խոմեյնին ասում է, որ ժամանակավոր ամուսնության մեջ զույգերը մեկը մյուսից

---

<sup>10</sup> Khomeini, Ayatollah Sayyed Ruhollah Mousavi. A Clarification of Questions: an unabridged translation of Resaleh towzih al-masael, translated from the Persian by Borujerdi J., Boulder, CO, Westview Press, 1984, 2421, 2423.

<sup>11</sup> Նույն տեղում, 2420, 2429:

<sup>12</sup> ԻԻՀ-ի Քաղաքացիական օրենսգրքի հողված 1076:

Ժառանգություն չեն ստանում<sup>13</sup>: Այսպիսի ամուսնությունները սովորաբար չեն գրանցվում, բայց դատարանը կարող է հրաման տալ հաստատել բացառիկ ամուսնության գրանցումը<sup>14</sup>: Ժամանակավոր ամուսնությունը չի լիազորում կնոջը նաֆադե (աջակցություն) ստանալ մինչև այն հատուկ չհամաձայնագրվի<sup>15</sup>:

Եթե ամուսնությունը վերջանում է մինչև առաջին սեռական հարաբերությունը, ապա կինն իրավունք ունի ստանալ մեհրիեի կեսը, սակայն նա կորցնում է ամբողջ գումարը, եթե իր պահանջով է ավարտվում ամուսնությունը կամ վերագրվում է իր գործողություններին: Կինը կարող է իր հնազանդությունը պայման դարձնել մեհրիեն ամբողջությամբ ստանալու համար, իսկ տղամարդը կարող է ամբողջ գումարը հետ պահանջել, եթե կինը հրաժարվի սեռական կապից հենց սկզբից, և մի մասը, եթե կինը նրան հետո մերժի: Այնուամենայնիվ, ամուսինն իրավունք ունի հետ պահանջելու գլխագնի մի մասը, եթե կինը մահանում է ամուսնության ընթացքում<sup>16</sup>: Ժամանակավոր ամուսնության ժամանակ կինը չի կարող պահանջել աջակցություն կամ սեռական հարաբերություն մինչև դրանք պայմանագրի մեջ չնշվեն:

Իմամ Խոմեյնին ասում է, որ ամուսինը չպետք է մերժի սեռական հարաբերությունը իր ժամանակավոր կնոջ հետ չորս ամսից ավել<sup>17</sup>:

Եթե կինը հղիանում է, նա լիազորված չէ աջակցություն ստանալ հղիության ընթացքում: Կինը պետք է հասանելի լինի սեռական հարաբերությունների համար, սակայն նա միևնույն ժամանակ ազատ

---

<sup>13</sup> Khomeini, Ayatollah Sayyed Ruhollah Mousavi. A Clarification of Questions: an unabridged translation of Resaleh towzih al-masael, 2425.

<sup>14</sup> Mir-Hosseini, Ziba. Marriage on trial: a study of Islamic family law: Iran and Morocco compared. London [etc.], Tauris, 1993, p. 166.

<sup>15</sup> ԻԻՀ-ի Քաղաքացիական օրենսգրքի հոդված 1113:

<sup>16</sup> Նույն տեղում՝ հոդված 1096:

<sup>17</sup> Khomeini, Ayatollah Sayyed Ruhollah Mousavi. A Clarification of Questions: an unabridged translation of Resaleh towzih al-masael, 2422.



է, պարտավոր չէ տղամարդուց թույլտվություն վերցնի տանից դուրս գալու կամ աշխատելու համար<sup>18</sup>:

Ժամանակավոր ամուսնության մեջ ամուսնալուծություն չկա, բայց տղամարդը կարող է «Ժամանակի նվեր անել», այսինքն՝ այն ժամանակի, որ պայմանագրով մնացել է՝ ասելով «Ես քեզ ժամանակ եմ տրամադրել...»: Մա վերջացնում է պայմանագիրը առանց վկայի ներկայության: Հակառակ ամուսնալուծության՝ կինը պարտադիր չէ, որ ծիսականորեն մաքուր լինի, երբ բանաձևն ընթերցվում է: Կինը պետք է նախքան կրկին ամուսնանալը անցնի պայմանագրին հաջորդող երկու դաշտանային շրջան, բայց սա չի պահանջվում, եթե նույն գույզը որոշի կրկին ամուսնանալ մշտական ամուսնությամբ<sup>19</sup>:

Քիչ չեն այն դեպքերը, երբ գյուղական բնակավայրերից սոցիալական ծանր պայմաններից ելնելով՝ երիտասարդ աղջիկները երջանիկ ապագա և աշխատանք գտնելու ակնկալիքով հեռանում են մեծ քաղաքներ և շատ դեպքերում, չկարողանալով գտնել համապատասխան աշխատանք, ստիպված են լինում ժամանակավոր ամուսնանալ, որի դիմաց ստացած մահրիեով փորձում են հոգալ իրենց կարիքները:

Հատկանշական է, որ ժամանակավոր ամուսնության ժամանակ սեռերի միջև տարիքը դերակատար չէ. գլխավոր նախապայմանը վճարունակությունն է: Ասվածը վառ արտացոլվում է Նահիդ Պերսոն Սարվեսթանիի «Մարմնավաճառություն վարագույրի ետևում» ֆիլմում: Այստեղ ներկայացվում է տանից փախած 17-ամյա Լեյլայի և 65-ամյա Հաբիբի ժամանակավոր ամուսնությունը, որը սահմանվում է 6 ամսով և այդ ամուսնության դիմաց Լեյլան ցանկանում է 200 ԱՄՆ դոլար մահրիե: Ամուսնությունը գրանցվում է իրավաբան-հոգևորականի կողմից և վճարի տեսակը և չափը որոշում է Լեյլան: Այս ժամանակավոր ամուսնությունը 6 ամսվա փոխարեն տևում է

---

<sup>18</sup> Նույն տեղում, 2427:

<sup>19</sup> Նույն տեղում, 2432:

ընդամենը 2 շաբաթ, քանի որ Լեյլան գումարը ստանալուց հետո մեկնում է այլ քաղաք:

Իրանում նկարահանվող ֆիլմերում անկաշկանդորեն ներկայացվում է ժամանակավոր ամուսնությունը, նրա հիմնական նպատակները: Թեմային հեռուստատեսությամբ հաճախակի անդրադառնում են նաև հոգևորականները, ովքեր այն ներկայացնում են որպես հասարակության կարիք և պահանջ: Այս տեսանկյունից հատկապես սուրբ քաղաքներում մեծանում է ժամանակավոր ամուսնության առաջարկն ու պահանջմունքը, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ ուխտի մեջ գտնվող անձը հեռու է իր կնոջից և ունի կնոջ խնամքի կարիք: Այս համատեքստում կարելի է դիտարկել շիաների համար սուրբ քաղաք համարվող Մաշհադում ազատորեն ուխտավորներին բաժանվող թերթիկները, որոնցից օրինակ է բերված ստորև.

بعد از تقضای قرارداد ۲ ساله در صورتی که من خواهران به حد نصاب ۳۵ سال نرسیده باشم ، در صورت تمایل می توانم در ولایت انتظار صیغه های باقیمانده قرار بگیرم . خواهران موظفند ۵ درصد از مبلغ دریافتی هر صیغه را به حرم مطهر واریز نمایند . از کلیه خواهران علاقه مند درخواست می شود ۲ قطعه عکس تمام قد ( با حجاب اسلامی ) ، آخرین مدرک تحصیلی ، وضعیت بکارت و گواهی سلامت کامل روانی و جسمانی از سازمان بهداشت شهرستان محل سکونت خود را حداکثر تا سی و یکم اردیبهشت هزار و سیصد و هشتاد و نه به آدرس ذیل ارسال نمایند .

توجه : برای خواهران کمتر از ۱۴ سال رضایت رسمی پدر یا جد پدری یا عمو الزامی میباشد .

آدرس :

مشهد بارگاه امام رضا (ع) خیابان شهید نواب صفوی صحن کوثر  
دفتر امور صیغه  
جهت اطلاعات بیشتر با تلفن  
حاج آقا محمود معزاز  
۰۰۹۸۵۱۱۲۲۵۷۹۰

تماس حاصل نمائید . برای آگاهی بیشتر از جزئیات کامل شرایط مربوطه به سایت آستان قدس رضوی مراجعه نمائید .

بسم الله الرحمن الرحيم

التکاح المستفی ( ازدواج از منتهای رسول اکرم صلوات الله علیه و آله و سلم است ) .

آستان قدس رضوی جهت ارتقای قضای معنوی جامعه و ایجاد شرایط مناسب روحی و آرامش خیال برای برادران زائری که در مدت زیارت حرم مطهر امام هشتم از همسر خود دور میشوند اقدام به برگزاری مرکز صیغه های کوتاه مدت در جوار حرم رضوی نموده است .

در این راستا از کلیه خواهران باکوره مومنه که سن آنها بین ۱۲ تا ۳۵ سال است دعوت به همکاری مینماید . هر یک از خواهران بر اساس قرارداد ۲ ساله ای که با آستان قدس رضوی منعقد مینمایند موظفند که ماهانه حداقل ۲ روز به صیغه برادران زوار در آید . مدت قرارداد جزء سه هفته اشتغال تقاضای مجبور می گردد . مدت هر صیغه از ۵ تا ۱۰ ساعت تا ۱۰ روز متغیر می باشد . مبلغ پرداختی بابت هر صیغه بدین شرح است :

صیغه های ۵ ساعته	۵۰ هزار تومان
صیغه های ۱ روزه	۷۵ هزار تومان
صیغه های ۲ روزه	۱۰۰ هزار تومان
صیغه های ۳ روزه	۱۵۰ هزار تومان
صیغه های ۳ روز تا ۱۰ روز	۳۰۰ هزار تومان

خواهران باکوره که برای اولین بار صیغه میشوند مبلغ یکصد هزار تومان اضافه بابت پرداختن پرده بکارت دریافت خواهند کرد .

Թերթիկում ասվում է հետևյալը՝

☐ **Հանուն Բարեգութ Աստծո**

☐ Որպեսզի հասարակության մեջ ստեղծվի բարձր հոգևոր մթնոլորտ և ուխտավոր եղբայրները, որոնք ուխտի պատճառով հեռու են կանանցից, ուստի Ասթանե Ղոթսե Ղազավվին կազմակերպել է կարճատև /սիդե/ ժամանակավոր ամուսնության կենտրոն: Ուստի բոլոր հավատացյալ կույս աղջիկներին 12-25 տարեկանի շրջանակներում հրավիրում ենք համագործակցության: 2 տարվա պայմանագիր կնքելով՝ յուրաքանչյուրը պարտավոր է 1 ամսվա 25 օրը զբաղվել ժամանակավոր ամուսնությամբ՝ ժամկետը 5 ժամից մինչև 10 օր /փոփոխական է/:

☐ **Գնացուցակ**<sup>20</sup>

☐ մինչև 5 ժամ – 50 000 թուման

☐ 1 օր – 75 000 թուման

☐ 2 օր – 100 000 թուման

☐ 3 օր – 150 000 թուման

☐ 4 օրից 10 օր – 300 000 թուման

☐ Կույս աղջիկներին, որոնք առաջին անգամ են ամուսնանում, որպես նվեր կստանան 100 000 թուման: Եթե պայմանագրի ժամկետը վերջանալուց հետո աղջիկների տարիքը 35 չի լրացել, կարող են սպասել մշտական ամուսնության /սիդեյե դայեմ/: Նաև աղջիկները պարտավոր են եկամտից 5 տոկոս հանձնել ասթանե դոթսին /մզկիթ/:

☐ Աղջիկները պետք է ներկայացնեն 2 նկար ամբողջ կազմվածքով, գլխաշորով, կրթության վկայական, կուսության և առողջության տեղեկագիր, հոգեկան առողջության տեղեկագիր:

☐ **Ուշադրություն.** 14 տարեկանից ցածր աղջիկների համար անհրաժեշտ է հոր համաձայնագիրը:

☐ Հասցե՝ Մաշհադ, Ասթանե դոթս

---

<sup>20</sup> Այս թերթիկը ձեռք է բերվել 2010 թ., երբ 1 ԱՄՆ դոլարը համարժեք էր մոտ 990-1000 թումանի:

Այսպիսով, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Իրանում հոգևոր դասը կառավարում, որոշում և ուղղորդում է հասարակական կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտները՝ խրախուսելով նաև ժամանակավոր ամուսնությունը, ապա այն դեռ կշարունակվի լայն տարածում գտնել: Երիտասարդությունը, չունենալով համապատասխան աշխատանք և միջոցներ ամուսնանալու, ամուսնական պայմանագրով պարտադրվող մերհրիեի վճարելու համար, նախընտրում է ժամանակավոր ամուսնության պայմանագիր կնքել՝ առանց հետագա պարտավորությունների:

**TIGRAN SARGSYAN**  
**(IAE)**

**TEMPORARY MARRIAGE IN IRAN**

According to Islamic faith, marriage is viewed as a regional obligation since it is one of the means to keep morality. In particular, the permanent marriage has sacred characteristic.

Marriage is considered to be temporary when the date of end of the marriage is precisely mentioned in the Marriage Contract. Temporary marriage is legally accepted by the country and is regulated by the relevant articles of the Civil Code of the Islamic Republic of Iran. As in temporary marriage, also in the permanent marriage it is an important condition to mutually decide the amount of mahr.

Today Iran is the only country in the world which acknowledges the validity of temporary marriage having a lower social position than the permanent marriage.

Temporary marriage in Iran now is also actual and in different strata of society it is accepted differently. Especially a great attention is paid to this topic by the majority of non-religious intellectuals adhered to western values. The temporary marriage, to the contrary of permanent marriage, is not registered in segile (family book) and the permanent wives may not be aware of the temporary wives. The Marriage Contract is usually made by the one who registers the marriage. Temporary marriage includes legal sexual

relation and a right to have children which, however, has met seldom. The children born as a result of such marriage are legal but are not accepted by the society and are humiliated. Actually the aim of temporary marriage is not having children but the sexual pleasure of the man.

Taking into consideration the circumstance that Iran is a theocratic country and the government decides and guides almost all the spheres of the life encouraging also temporary marriage so it will yet expand. The youth not having relevant work and means to get married and to pay mahr stipulated by the Marriage Contract, prefer to conclude a Contract of temporary marriage without further obligations.

**ՔՆԱՐԻԿ ՍԱՐԳՍՅԱՆ  
(ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ)**

**ԿԱՏԱՐԻ ԱՐՏԱՔԻՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ  
«ԱՐԱՔԱԿԱՆ ԳԱՐՈՒՆԸ»**

**Ներածություն**

Պարսից ծոցի արաբական երկրների շարքում Կատարն առանձնանում է միջազգային հարաբերությունների համակարգում իր զբաղեցրած դիրքով: Անկախությունից ի վեր Կատարը ներքին և արտաքին քաղաքականության տեսանկյունից էական փոփոխությունների է ենթարկվել: Դեռևս ոչ վաղ անցյալում համաշխարհային ասպարեզում աննշան ազդեցություն ունեցող այս երկրին հաջողվեց վերջին տասնամյակների ընթացքում դառնալ արաբական աշխարհում և միջազգային հարթակում առաջադեմ և ազդեցիկ դերակատարներից մեկը:

Կատարը միշտ փորձել է վարել ճկուն և բաց արտաքին քաղաքականություն՝ շատ դեպքերում հանդես գալով որպես հակամարտությունների միջնորդ: Այս գործընթացը ներկայացվել է որպես միջազգային խաղաղության խթանամանն ուղղված քաղաքականություն, ինչն արտացոլված է սահմանադրության 7-րդ հոդվածում. «Պետության արտաքին քաղաքականությունը հիմնված է միջազգային խաղաղության և անվտանգության ամրապնդման սկզբունքի վրա՝ միջազգային վեճերի խաղաղ կարգավորման միջոցներով, այն սատարում է ժողովուրդների ինքնորոշման իրավունքը, չի միջամտում պետությունների ներքին գործերին և համագործակցում է խաղաղասեր ժողովուրդների հետ»:<sup>1</sup>

Սկսած 1995 թ.-ից իրեն պատկանող «Ալ Ջազիրա» հեռուստաընկերության միջոցով Կատարը սկսեց հանդես գալ որպես «արա-

---

<sup>1</sup> The Permanent Constitution of the State of Qatar, Al Meezan, 29<sup>th</sup> April 2003, <http://www.almeezan.qa/LawPage.aspx?id=2284&language=en>, accessed 01.10.2019

բական փողոցների ձայն»։ Իր հարկի տակ հավաքելով արաբական իսլամական աշխարհի կրոնաքաղաքական և արմատական հայացքներով գործիչների՝ Կատարը ստացավ գաղափարական ազդեցության հզոր լծակ Մերձավոր Արևելքում և Հյուսիսային Աֆրիկայում։ «Ալ Ջազիրա» հեռուստաընկերության միջոցով «Մուսուլման եղբայրները» քարոզչության հնարավորություն ստացան։ Նրանք սկսեցին թափանցել ամենուր՝ բացի Կատարից։<sup>2</sup>

Դոհայի սերտ հարաբերությունները «Մուսուլման եղբայրներ» կազմակերպության հետ մեծապես նպաստել են Կատարի տարածաշրջանային քաղաքական կուրսի ձևավորմանը։ 20-րդ դարի 80-90-ական թվականներին «քաղաքական իսլամի» գաղափարներով տոգորված «Մուսուլման եղբայրները» աշխարհի տարբեր երկրներից սերտորեն համագործակցում էին Կատարի հետ։ Իր հերթին, Կատարը ջանում էր ցույց տալ իսլամական աշխարհին, որ սուննի իսլամական աշխարհի անբաժան ու ազդեցիկ մասն է։ «Մուսուլման եղբայրները» շատ դեպքերում հանդես էին գալիս Ծոցի երկրների վարչակարգերի դեմ՝ շրջանցելով Կատարը<sup>3</sup>։

2010 թվականին սկսված «Արաբական գարունը» նոր պայմաններ ստեղծեց Դոհայի համար, որից և վերջինս փորձեց օգտվել՝ փորձելով հեռու պահել հեղափոխական ալիքը Կատարից։ Դոհան մեծապես ներգրավված էր «Արաբական գարնան» ապստամբությունների և հեղափոխությունների հրահրման և դրանց տեղեկատվական հնչեղություն հաղորդելու հարցում։

Կատարը «Ալ-Ջազիրայի» միջոցով հանդես եկավ որպես հեղափոխությունների ու արաբական աշխարհում վերափոխումների կողմնակից։

---

<sup>2</sup> Dorsey J. M., “Wahhabism vs. Wahhabism: Qatar Challenges Saudi Arabia”, RSIS Working Paper series, №262, Singapore, 2013, p. 12, հասանելի է 02.10.2019, <https://www.rsis.edu.sg/wp-content/uploads/rsis-pubs/WP262.pdf>, հասանելի է 02.10.2019

<sup>3</sup> Львов П. П., КАТАР – карлик с амбициями гиганта или мираж в пустыне? Часть 2, Институт Ближнего Востока, 19.01.2012, <http://www.iimes.ru/?p=13965>, հասանելի է 01.10.2019

## **Կատարի դիրքորոշումը Եգիպտոսում «Արաբական գարնան» գործընթացին**

Ի տարբերություն Պարսից Օղջի մյուս երկրների, որոնց համար ժողովրդավարական ապստամբության բռնկումն ամենից խիտ բնակեցված արաբական երկրում սպառնալիք էր, Կատարը դիտում էր այն որպես հնարավորություն: Կատարի համար եգիպտական ապստամբությունների սպառնալիքի բացակայությունը մեծապես կարելի է բացատրել «Մուսուլման եղբայրների» հետ Կատարի ունեցած սերտ հարաբերություններով:

Ինչպես նշեցինք, Կատարը երբեք լարված հարաբերություններ չի ունեցել «Մուսուլման եղբայրների» հետ, ովքեր իրենց հերթին երբեք չեն վիճարկել Կատարի իշխանությունների օրինակարգությունը: Բացի այդ, Կատարի շիայական փոքրամասնությունը լավ ինտեգրված է երկրի հասարակական կյանքում: Վարչակարգի դեմ շիայական համայնքից սպառնալիք գրեթե գոյություն չի ունեցել<sup>4</sup>: Եգիպտական հեղափոխությանն աջակցելու արդյունքում Կատարը չենթարկվեց որևէ ներքին անկայունության, ինչը Կատարի համար ապահովեց ճկունություն արտաքին քաղաքականության մեջ:

2011-2012 թվականների ընթացքում Կատարը եգիպտական կառավարությանը նվիրաբերեց ընդհանուր առմամբ 500 մլն դոլլար՝ դրամաշնորհների տեսքով, իսկ 2012 թվականի ամռանը, երբ «Մուսուլման եղբայրների» կողմից առաջադրված Մուհամադ Մուրսին հաղթեց նախագահական ընտրություններում, Դոհան Եգիպտոսին տրամադրեց 5 մլրդ դոլլար և խոստացավ լրացուցիչ ներդրումներ կատարել՝ հասցնելով դրանք 18 մլրդ դոլլարի<sup>5</sup>:

---

<sup>4</sup> Ayub F., “What does the Gulf think about the Arab Awakening?”, Gulf Analysis (European Council on Foreign Relations), London, 10.04.2013, [https://www.ecfr.eu/page/-/ECFR75\\_GULF\\_ANALYSIS\\_AW.pdf](https://www.ecfr.eu/page/-/ECFR75_GULF_ANALYSIS_AW.pdf), հասանելի է 30.09.2019

<sup>5</sup> “Qatar Doubles Aid to Egypt”, by Associated Press, The New York Times, 08.01.2013, <https://www.nytimes.com/2013/01/09/world/middleeast/qatar-doubles-aid-to-egypt.html>, հասանելի է 01.10.2019



2013 թվականի առաջին և երկրորդ կիսամյակներում Կատարը ենթարկվեց զանգվածային ճնշման եգիպտական լրատվամիջոցների կողմից՝ «Մուսուլման եղբայրներին» աջակցելու համար: Նրանք պահանջում էին Կատարից ավելի շատ նախաձեռնություններ ու ներդրումներ Եգիպտոսի ազգային անվտանգության հարցերում: Դոհան իր հերթին պնդում էր, որ Եգիպտոսին հատկացրել է 2 մլրդ դոլլար՝ նախքան Մ. Մուրսիի նախագահ ընտրվելը՝ 2013 թվականի հունիսին: Ի պաշտպանություն Կատարի՝ շեյխ Համադը մերժել էր բոլոր մեղադրանքներն ու նշել. «Մեզ հիմա մեղադրում են այն ամենի համար, ինչ տեղի է ունենում Եգիպտոսում»<sup>6</sup>:

Այնուամենայնիվ, Կատարի դերը չէր սահմանափակվում միայն ֆինանսական օժանդակությամբ: Դժվար է պատկերացնել, թե ինչպիսին կլինեին եգիպտական հեղափոխության դեպքերի ընթացքը, եթե չլինեին «Ալ-Ջազիրան»: Եգիպտական հեղափոխության լուսաբանումը «Ալ-Ջազիրայի» կողմից կարևոր գործիք էր Կատարի ձեռքում՝ հետմուտքարաքյան Եգիպտոսում հենարան ստանալու համար: Արաբական աշխարհում «Ալ-Ջազիրայի» ազդեցության շնորհիվ Կատարը կարողացավ քողարկել իր աշխարհաքաղաքական թույլ կողմերը ու հավակնել տարածաշրջանում, և անգամ գլոբալ քաղաքականության մեջ, մեծ դերակատարության<sup>7</sup>: Հատկանշական է, որ Եգիպտոսում իր դիրքերն ամրապնդելու և ընդլայնելու համար «Ալ-Ջազիրան» գործարկեց իր եգիպտական կայանը (جزيير ة م ب اشهر مصر), որն ամբողջությամբ սվիթզերացի եգիպտական նորությունների լուսաբանմանը:

Թեև «Ալ-Ջազիրան» Եգիպտոսում Մուսաբաքի դեմ բողոքի ցույցերը սկսեց անվանել «հեղափոխություն» արդեն իսկ հունվարի

---

<sup>6</sup> Khalaf R., “Qatar gambles on Egypt power struggle”, Financial Times, 01.04.2013, <https://www.ft.com/content/5235ca36-9adf-11e2-b982-00144feabdc0>, հասանելի է 29.09.2019

<sup>7</sup> Hroub K., “Qatar and the Arab Spring”, Henrich Böll Stiftung, Beirut, 03.03.2014, <https://lb.boell.org/en/2014/03/03/qatar-and-arab-spring-conflict-intl-politics>, հասանելի է 29.09.2019

28-ից՝ բողոքի ակիքի բարձրացումից 3 օր անց<sup>8</sup>: Իրականում «Ալ-Ջազիրայի» կողմից թողարկված պատկերները կարևոր էին Եգիպտոսի իրադարձությունների գլոբալ լուսաբանման համար, հատկապես, երբ կառավարությունը որոշեց հունվարի 27-ի երեկոյան կտրել ինտերնետային կապն ու հեռախոսակապը<sup>9</sup>: Հունվարի 30-ին իշխանությունների կողմից փակվեց «Ալ-Ջազիրայի» եգիպտական գրասենյակը՝ հեռուստատեսության կողմից հակակառավարական ցույցերի և անվտանգության ուժերի կողմից խաղաղ ցուցարարների դեմ զենք կիրառելու տեսարանները լուսաբանելու համար<sup>10</sup>:

Եգիպտոսում հետմուքարաբյան ժամանակաշրջանի մասին «Ալ-Ջազիրայի» լուսաբանումը բնորոշվում էր որպես «ինստիտուցիոնալիզացված կողմնակալություն» և «դիտավորյալ խեղաթյուրում»՝ հատկապես Մուհամադ Մուրսիի կարճատև կառավարման ժամանակ, երբ «Մուսուլման եղբայրների» այդքան վեհ նկարագրությունը անհասկանալի էր և այն չէր սահմանափակվում Եգիպտոսում<sup>11</sup>:

Մինչև 2013 թվականը «Ալ-Ջազիրան» շարունակում էր ընկալվել Եգիպտոսի կողմից որպես թշնամի պետության՝ Կատարի լրատվական թև, որն ապահովում էր «Մուսուլման եղբայրների» քարոզչությունը<sup>12</sup>:

---

<sup>8</sup> Pintak L., “The Al Jazeera revolution”, Foreign Policy, 02.02.2011, [http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/02/02/the\\_al\\_jazeera\\_revolution](http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/02/02/the_al_jazeera_revolution), հասանելի է 01.05.2019

<sup>9</sup> Salama V., “Aljazeera’s (R)evolution?”, Jadaliyya, 20.05.2012, [http://www.jadaliyya.com/pages/index/5610/al-jazeeras-\(r\)evolution](http://www.jadaliyya.com/pages/index/5610/al-jazeeras-(r)evolution), հասանելի է 02.10.2019

<sup>10</sup> “Egypt shuts down Al Jazeera bureau”, Al Jazeera, 30.01.2011, <https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/01/201113085252994161.html>, հասանելի է 02.10.2019,

<sup>11</sup> Ulrichsen K., “Small states with a big role: Qatar and UAE in the wake of the Arab Spring”, HH Sheikh Nasser al-Mohammad al-Sabah Publication Series, October 2012, p. 15 <https://www.dur.ac.uk/resources/alsabah/al-SabahPaperUlrichsenno3.pdf>, հասանելի է 02.10.2019

<sup>12</sup> Carlstrom G., “Why Egypt Hates Al Jazeera?” Foreign Policy, 19.02.2014 <https://foreignpolicy.com/2014/02/19/why-egypt-hates-al-jazeera/>, հասանելի է 02.10.2019

Այն ընկալումները, որ Կատարն ու «Ալ-Ջազիրան» խթանել են «Մուսուլման եղբայրների» գործունեությունը Եգիպտոսում ու աջակցել նրանց Եգիպտոսի ղեկավարման գործում՝ հետագայում չեն ընդունվել Կատարի քաղաքական վերնախավի կողմից: 2013 թվականին Լոնդոնում Կատարի արտաքին գործերի նախարար Խալիդ ալ-Աթիյան Chatham House-ում իր ելույթում պաշտպանել է Եգիպտոսի հետ ունեցած իրենց հարաբերությունները: Նա վերահաստատել է, որ Կատարը աշխատել է կառավարությունների, այլ ոչ առանձին կուսակցությունների հետ և Մերձավոր Արևելքում չի վարել պարտիզանական քաղաքականություն՝ հատկապես «Արաբական գարնան» ժամանակ: Նախարարը Եգիպտոսին նվիրված իր ելույթը եզրափակել է հետևյալ խոսքերով. «Ի վերջո, կասկածից վեր է այն, որ Եգիպտոսի կայունությունը բխում է բոլորի շահերից»<sup>13</sup>:

### **Կատարը լիբիական հեղափոխության աջակից**

Մուամար Կադաֆիի դեմ հակակառավարական բողոքի գործողությունների հենց սկզբից Կատարը Ֆրանսիայի և Մեծ Բրիտանիայի հետ միասին առանցքային դերակատարություն է ունեցել միջազգային հանրությանը Լիբիայի վարչակարգի դեմ համախմբելու գործում: Տարիների ընթացքում Կատարը հաջողությամբ ստեղծել էր հակամարտություններում միջնորդի միջազգային հեղինակություն: Կատարը բարեկամական հարաբերություններ ուներ արաբական երկրների հետ, սակայն նույն լիբիական հեղափոխության ժամանակ Կատարի ներգրավվածությունը մատնանշեց, որ Դոհայի արտաքին քաղաքականության մեջ արմատական փոփոխություններ են տեղի ունենում: Կատարը դարձավ Լիբիայում իշխանափոխության ամենասակտիվ աջակիցներից մեկը: Դոհայի առաջարկով փետրվարի 22-ին գումարվեց Արաբական պետությունների լիգայի նիստ, որին

---

<sup>13</sup> “Qatar’s Foreign Policy, HE Dr Khalid Bin Mohamed Al-Attiya, Minister of Foreign Affairs, State of Qatar”, Chatham House, London, 04.12.2013, p. 7, <https://www.files.ethz.ch/isn/174526/041213Qatar.pdf>, հասանելի է 02.10.2019

Լիբիայի մասնակցությունը կասեցվեց: Կատարը նաև առաջին երկիրն էր, որը 2011 թվականի մարտի 28-ին պաշտոնապես ճանաչեց Լիբիայի Անցումային խորհուրդը՝ որպես Լիբիայի ժողովրդի օրինական ներկայացուցիչ: Այն նաև համաձայն էր արտահանել լիբիական նավթ ապստամբների կողմից վերահսկվող տարածքներից «Qatar Petroleum»-ի միջոցով<sup>14</sup>:

Լիբիական հեղափոխության մեջ Կատարի դերը որոշիչ էր մի քանի մակարդակներով: Դիվանագիտական առումով Կատարը նպաստեց Արաբական պետությունների լիգայում Քադաֆիի դեմ միջազգային ներխուժման հետ կապված հարցի շուրջ համաձայնության հաստատմանը: Կատարը նաև 2011 թվականի ապրիլին կազմակերպեց «Լիբիայի ընկերների» (արաբ․ *مجموعة أصدقاء ليبيا*) առաջին հանդիպումը<sup>15</sup>:

Համադ բեն Ջասեմն իր համակարգված դիվանագիտական ջանքերի շնորհիվ 2011 թվականի մարտին Արաբական լիգայի միջոցով հասավ նրան, որ Լիբիան դարձավ ոչ թոնիչային գոտի<sup>16</sup>: Լրատվական հարթակում Լիբիայի ապստամբները ստանում էին «Ալ-Ջազիրայի» աջակցությունը: Ավելին, Կատարն օգնեց գործարկել արբանյակային այիք «*كل ليبيا ل كل الأحرار*» («Լիբիան բոլորի համար ազատ է»), որն ապստամբներին հնարավորություն ամբողջ աշխարհի առաջ բարձրաձայնելու իրենց խնդիրները: Այիքը ստեղծվեց որպես «փափուկ ուժի» գործիք, որի նպատակն էր դիմակայել Քադաֆիի

---

<sup>14</sup> Niblett R., “Qatar recognises Libyan rebels after oil deals”, Aljazeera English, 28.03.2011, <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/03/201132814450241767.html>, հասանելի է 02.10.2019

<sup>15</sup> Libya Contact Group, Chair’s Statement, Doha, NATO Internship Programme, 13.04.2011, [https://www.nato.int/nato\\_static\\_fl2014/assets/pdf/pdf\\_2011\\_04/20110926\\_110413-Libya-Contact\\_Group-Doha.pdf](https://www.nato.int/nato_static_fl2014/assets/pdf/pdf_2011_04/20110926_110413-Libya-Contact_Group-Doha.pdf), հասանելի է 02.10.2019

<sup>16</sup> Roberts D., “Behind Qatar’s Intervention in Libya: Why Was Doha Such a Strong Supporter of the Rebels?”, Foreign Affairs, 28.09.2011, <https://www.foreignaffairs.com/articles/libya/2011-09-28/behind-qatars-intervention-libya>, հասանելի է 03.10.2019

ռեժիմի քարոզչությանը: Կատարը նյութատեխնիկական աջակցություն ցուցաբերեց Լիբիայի ապստամբներին՝ տրամադրելով ռադիոկապեր, «Շելվոդետ» մակնիշի ամենագնացներ և ծանր զրահատեխնիկա<sup>17</sup>: Դոհան նաև Բենգազիում գտնվող լիբիացի ապստամբներին տրամադրեց մեծ քանակությամբ բենզին և դիզելային վառելիք<sup>18</sup>:

Կատարն անցկացրեց նաև ռազմական բրիգադների վերապատրաստումներ, որոնց հանձնարարված էր պաշտպանել Արևելյան Լիբիայում գտնվող նավթային խողովակաշարերը<sup>19</sup>: Կատարի հատուկ նշանակության ուժերը վերապատրաստեցին Լիբիայի Ազգային ազատագրական բանակի հիմնական ուժ հանդիսացող Տրիպոլիի զինվորական ստորաբաժանումը, որը որոշիչ դեր ունեցավ Կադաֆիի բանակի դեմ հակամարտության վերջնական հաղթանակի փուլում: Ավելին՝ Դոհան ուղարկեց 6 «Միրած» ռազմական ինքնաթիռներ՝ միանալու 2011 թվականի մարտին ՆԱՏՕ-ի կողմից իրականացվող օդային հարձակումներին<sup>20</sup>:

Ինչպես Եգիպտոսում, այնպես էլ Լիբիայում Կատարն աջակցում էր իսլամիստական խմբավորումներին: Կատարի ֆինանսական և ռազմական օգնության մեծ մասն ուղղված էր «Մուսուլման եղբայրներին»՝ հատկապես ջիհադական գործիչ համարվող Աբդել Հաքիմ Բելհաջին, ով նախկինում եղել էր Լիբիայի Իսլամական պայքարի խմբավորման անդամ, ինչպես նաև ալ-Սալաֆի եղբայրներին<sup>21</sup>: 2011 թվականի օգոստոսին, Տրիպոլիի գրավման ժամանակ,

---

<sup>17</sup> Soloff S., “Why the Libyans have fallen out of love with Qatar”, Time Magazine, 02.01.2012, <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,2103409,00.html>, հասանելի է 03.10.2019

<sup>18</sup> Robinson M., “Qatari weapons reaching rebels in Libyan mountains”, Reuters, 31.05.2011, <https://www.reuters.com/article/us-libya-weapons/qatari-weapons-reaching-rebels-in-libyan-mountains-idUSTRE74U3C520110531>, հասանելի է 03.10.2019

<sup>19</sup> Roberts D., նշվ. աշխ.:

<sup>20</sup> Նույն տեղում:

<sup>21</sup> Cheterian V., Libya’s rebel leader with a past, Le Monde diplomatique, 2012, <https://mondediplo.com/2012/05/08libya>, հասանելի է 03.10.2019

Կադաֆիի նստավայր Բաբ ալ-Ազիզիայում Ազատ Լիբիայի դրոշի կողքին ծածանվում էր նաև Կատարի դրոշը, ինչը վկայում էր ապստամբներին Կատարի անվերապահ աջակցության մասին<sup>22</sup>:

### **Կատարական գործոնը սիրիական ճգնաժամում**

Կատարը միջամտեց նաև Սիրիայում ընթացող իրադարձություններին, որոնք սկսվել էին 2011 թվականի մարտի կեսերից: Չնայած այն փաստին, որ Սիրիայում հակակառավարական տրամադրությունների ձևավորման համար կային քաղաքական և սոցիալական նախադրյալներ, որոնք, ըստ էության, դրսևորվեցին «ոմիտյի էֆեկտի» շնորհիվ, սակայն շատերը հակված էին կարծելու, որ Սիրիայում վարչակարգի փոփոխության և երկրում լարվածության խորացման հարցում էական դերակատարություն ունեցան արտաքին ուժերը<sup>23</sup>: Այս իմաստով, Կատարն ակտիվորեն ներգրավվեց Սիրիայում սկիզբ առած հակամարտությանը՝ բազմակողմանի աջակցություն ցուցաբերելով Սիրիայի նախագահ Բաշար Ասադի հակառակորդներին, չնայած բարեկամական ու ջերմ հարաբերություններ ուներ սիրիական վարչակարգի հետ:

Կատարն իր ծրագրերն իրականացրեց Արաբական պետությունների լիգայի միջոցով՝ 2011-2012թթ. ընթացքում երկրորդ անգամ նախագահելով այս կառույցում<sup>24</sup>: Էմիր Համադը դարձավ առաջին արաբ առաջնորդը, ով հրապարակայնորեն աջակցեց Սիրիայում օտարերկրյա զորքերի տեղակայմանը՝ արյունահեղությունը դադա-

---

<sup>22</sup> Toumi H., “Raising of Qatar’s flag in Libya was an eerie moment”, Gulf News, 12.06.2017, <https://gulfnews.com/world/gulf/qatar/raising-of-qatars-flag-in-libya-was-an-eerie-moment-1.2042345>, հասանելի է 03.10.2019

<sup>23</sup> Փաշայան Ա., «Անկայունությունը Սիրիայում և սիրիահայ համայնքը», «Գլոբուս Էներգետիկ և տարածաշրջանային անվտանգություն», թիվ 3, 2011, [http://www.noravank.am/arm/articles/detail.php?ELEMENT\\_ID=5811](http://www.noravank.am/arm/articles/detail.php?ELEMENT_ID=5811), հասանելի է 03.10.2019

<sup>24</sup> Batty D., Shenker J., “Syria suspended from Arab League”, The Guardian, 2012, <https://www.theguardian.com/world/2011/nov/12/syria-suspended-arab-league>, հասանելի է 03.10.2019

րեցնելու նպատակով<sup>25</sup>: Միջազգային հարթակում քննադատություններ հնչեցին Արաբական լիգայի հասցեին այն բանի համար, որ Միրիա ուղարկված ԱՊԼ դիտորդական խմբերին այդպես էլ չհաջողվեց օգնել այս երկրում իրավիճակի կայունացմանը<sup>26</sup>: 2012 թ. հունվարին Կատարի վարչապետը Բան Կի Մունի հետ հանդիպման ժամանակ ասաց խոստովանեց Միրիայում ԱՊԼ դիտորդական առաքելության ձախողման մասին<sup>27</sup>: Այս համատեքստում Դոհայի դիրքորոշումը դարձավ ավելի կոշտ: Կատարը բացահայտ կոչ էր անում նախագահ Ասադին հրաժարական տալ, իսկ միջազգային հանրությանը՝ օգնել զինված ապստամբներին հնարավոր բոլոր միջոցներով, այդ թվում՝ զենքով:

Հատկանշական է, որ Կատարն այդ ամենն իրականացնում էր Լիբիայում գտնվող «Մուսուլման եղբայրների» միջոցով՝ տրամադրելով 100 մլն դոլլարի նվիրատվություն Միրիայում կռվող ապստամբներին: Կատարը ցանկանում էր, որպեսզի ռազմական խորհուրդը համակարգեր միջազգային հանրության կողմից Միրիայի ազգային խորհրդին տրված օգնությունները, առաջին հերթին՝ ռազմական<sup>28</sup>:

Այնուամենայնիվ Կատարին չհաջողվեց իրականացնել իր նպատակները Միրիայում և ունենալ այնպիսի որոշիչ դեր, ինչպիսին Լիբիայում էր, քանի որ Միրիայում իշխանափոխություն այդպես

---

<sup>25</sup> “Qatar’s Emir Suggests Sending Troops to Syria,” Al Jazeera Online, January 14, 2012,

<https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2012/01/20121146422954697.html>, հասանելի է 03.10.2019

<sup>26</sup> Muir J., Hopes and fears for Arab mission to Syria, BBC News, 27.12.2011, <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-16296135>, հասանելի է 03.10.2019

<sup>27</sup> “Syria: Arab League monitors have made 'mistakes', says Qatari prime minister”, The Telegraph, 06.01.2012,

<https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/syria/8996514/Syria-Arab-League-monitors-have-made-mistakes-says-Qatari-prime-minister.html>, հասանելի է 03.10.2019

<sup>28</sup> Chulov M., “Qatar Crosses the Syrian Rubicon: £63m to Buy Weapons for the Rebels”, The Guardian, 01.03.2012,

<https://www.theguardian.com/world/2012/mar/01/syria-conflict-rebels-qatar-weapons>, հասանելի է 03.10.2019

Էլ տեղի չունեցավ: Շուտով Սիրիայում միջազգային և տարածաշրջանային դերակատարների ակտիվ ներգրավվում տեղի ունեցավ: Մյուս կողմից, Արաբական լիգայում Սիրիայի հարցում անհամաձայնություն կար: 2012 թ. փետրվարի 24-ին Թունիսում կայացավ «Սիրիայի ընկերներ» խմբի առաջին հանդիպումը, որի ավարտին Սաուդյան Արաբիայի պատվիրակությունը<sup>29</sup>, ի նշան բողոքի, լքեց այն՝ միասնական դիրքորոշման հասնելու անհնարինության պատճառով<sup>30</sup>: Այս դեպքից հետո ԱՊԼ-ում ավելի խորացան անհամաձայնությունները հակամարտությունների հետ կապված: Երկփեղկվածությունը մեծ հարված էր ԱՊԼ-ի հեղինակությանը, և հատկապես, Կատարին, որը ցանկանում էր մասնավորապես սիրիական խնդիրը պահել «արաբական վերահսկողության» ներքո:

Մինչև 2013 թվական Կատարը Սիրիայի ապստամբներին աջակցելու համար ծախսել է մոտ 3 մլրդ դոլլար, որը գերազանգում է մյուս բոլոր կառավարությունների ցուցաբերած աջակցություններին<sup>31</sup>: Սիրիայի ապստամբներին սպառազինելու համար Կատարը Լիբիայից և Արևելյան Եվրոպայից ձեռք էր բերում զենք, տեղափոխում Թուրքիա, որտեղից դրանք հասնում էին սահման թուրք հետախույզների միջոցով<sup>32</sup>: Սիրիական ճգնաժամի լուծման հարցում Սաուդյան Արաբիայի և ԱՄԷ-ի հետ ունեցած տարաձայնությունները, «Մուսուլման եղբայրների» նկատմամբ քաղաքական մոտեցումները, ԱՄՆ-ի հետ անհամաձայնությունները, մասնավորապես

---

<sup>29</sup> Սաուդյան Արաբիայի արտաքին գործերի նախարար, արքայազն Սաուդ Ալ-Ֆեյսալը «Ազատ Սիրիայի» բանակի զինումը «գերազանց գաղափար» էր անվանել Թունիսում «Սիրիայի բարեկամներ» խմբի անդրանիկ հանդիպման ժամանակ:

<sup>30</sup> Weaver M., “Saudi Arabia Backs Arming Syrian Opposition,” The Guardian, 24.02.2012, <https://www.theguardian.com/world/2012/feb/24/saudi-arabia-backs-arming-syrian-opposition>, հասանելի է 03.10.2019

<sup>31</sup> Khalaf R., Smith A., “Qatar bankrolls Syrian revolt with cash and arms”, Financial Times, 16.05.2013, <http://ig-legacy.ft.com/content/86e3f28e-be3a-11e2-bb35-00144feab7de#axzz5ojWp3uDK>, հասանելի է 03.10.2019

<sup>32</sup> Նույն տեղում:



ԱՄՆ-ի բարձրաստիճան պաշտոնյաների ճնշումները՝ կապված Միրիա զենք ուղարկելու հետ, որոնք ցանկանում էին համոզվել, որ Դոհան չի սպառազինում ծայրահեղական ջիհադական խմբերի, բացասական ներգործություն ունեցան Կատարի հետագա դերակատարության վրա: 2013 թ. ապրիլին տարածաշրջանային և միջազգային ահազնացող ճնշումները ստիպեցին Կատարին սիրիական գործի պատասխանատվությունը ոչ պաշտոնապես հանձնել Մաուդյան Արաբիային<sup>33</sup>:

### **Կատարի քաղաքականությունը Բահրեյնում**

Կատարին քննադատում էին այն բանի համար, որ նա ընտրում էր, թե որ ապստամբներին կարելի է աջակցել: Կատարը «Արաբական գարնան» շրջանակներում անվերապահ աջակցություն ցույց տվեց Բահրեյնի հակակառավարական շարժումներին ևս:

Ունենալով սոցիալական և քաղաքական որոշակի ընդհանրություններ մյուս արաբական երկրներում կատարված դեպքերի հետ՝ Բահրեյնն էականորեն տարբերվում էր: Բահրեյնը սահմանադրական միապետություն էր, շիա մեծամասնություն ունեցող պետություն: Բահրեյնը տնտեսական առումով ավելի թույլ էր Օոցի մյուս արաբական միապետություններից, և չէր կարող Քուվեյթի և Մաուդյան Արաբիայի նման խոշոր գումարներ տրամադրել բնակչությանը՝ դժգոհությունները մեղմելու համար<sup>34</sup>: Պարսից ծոցի արաբական երկրներում, այդ թվում՝ Կատարում, շատ լավ հասկանում էին, որ Բահրեյնի օրինակը կարող է վարակիչ լինել: Ի պատասխան Բահրեյնի փողոցներում կազմակերպված բողոքի ցույցերի՝ ՊՕՍԵՀԽ անդամ երկրներն ընդունեցին միասնական հակահեղափոդական ռազմա-

---

<sup>33</sup>Khalaf R., Smith A., “How Qatar seized control of the Syrian revolution”, Financial Times, 17.05.2013, <https://www.ft.com/content/f2d9bbc8-bdbc-11e2-890a-00144feab7de>, հասանելի է 03.10.2019

<sup>34</sup> Мелкумян Е. С., “Политический скандал в королевстве Бахрейн”, Институт Ближнего Востока, 22.10.2006, <http://www.iimes.ru/?p=5038>, հասանելի է 03.10.2019

վարություն, որն ուներ երկու ուղղվածություն՝ ֆինանսական և տնտեսական աջակցություն և ուղղակի ռազմական միջամտություն:

2011 թվականի մարտի 10-ին Ռիյադում կայացած ՊՕԱԵՀԽ արտգործ նախարարների հանդիպման ժամանակ որոշվեց 20 մլրդ դոլար հատկացնել Բահրեյնին և Օմանին, որտեղ ընթանում էին բողոքի ցույցեր: Նրանք հայտարարեցին, որ ՊՕԱԵՀԽ անդամ երկրները դեմ են արտաքին միջամտության ցանկացած փորձ<sup>35</sup>: Չնայած ալ-Ջազիրան լայնորեն լուսաբանում էր Բահրեյնի դեպքերը, այնուամենայնիվ, Կատարը միացավ ՊՕԱԵՀԽ մյուս երկրներին՝ ալ-Խալիֆաներին աջակցելու գործում: Ավելի ուշ Կատարը հրապարակայնորեն հայտարարեց, որ միացել է ՊՕԱԵՀԽ գորքերին՝ Բահրեյն մտնելու ժամանակ<sup>36</sup>: 2011 թ. մարտի 14-ին վարչապետ Համադ բեն Ջասեմ ալ-Խալիֆան հեռախոսային հարցազրույց ունեցավ «Ալ-Ջազիրայի» հետ, որի ընթացքում ՊՕԱԵՀԽ գորքերի տեղակայումն անվանեց «օգնություն և աջակցություն գործող համաձայնագրերի շրջանակներում»<sup>37</sup>:

Բահրեյնի միապետական վարչակարգի հետ համերաշխ հարաբերություններ ունենալու և Բահրեյնում ծավալված ապստամբության նկատմամբ իր դիրքորոշման արդյունքում՝ Դոհան մեղադրվեց արաբական երկրների հանդեպ երկակի քաղաքականություն վարելու մեջ: Ակնհայտ է, որ Դոհան աջակցում էր արաբական հեղափոխություններին Պարսից ծոցի տարածաշրջանից դուրս<sup>38</sup>: Ծոցի երկրներում

---

<sup>35</sup> Субх М. А., “К вопросу о возможном саудовско-бахрейнском единстве”, Институт Ближнего Востока, 26.05.2012, <http://www.iimes.ru/?p=14625>, հասանելի է 04.10.2019

<sup>36</sup> “Qatar has send troops to Bahrain”, Ahran Online, 18.03.2011, <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/2/8/7988/World/Region/Qatar-has-sent-troops-to-Bahrain.aspx>, հասանելի է 04.10.2019

<sup>37</sup> “Qatar: Al Jazeera faces tough questions as Doha backs Saudi troops in Bahrain”, Los Angeles Times, 15.03.2011, <https://latimesblogs.latimes.com/babylonbeyond/2011/03/qatar-bahrain-saudi-arabia-protests-troops-security.html>, հասանելի է 04.10.2019

<sup>38</sup> Ulrichsen K., նշվ. աշխ.:

գիտակցում էին, որ Բահրեյնում իշխող դինաստիայի հեռանալը կակտիվացնի շիաների դիրքերը տարածաշրջանում<sup>39</sup>:

2011 թվականի մարտի 13-ին Բահրեյնի թագավոր Համադը խնդրեց ՊՕԱԵՀԽ-ի աջակցությունը: Մարտի 14-ին մոտ 1200 սաուդյի զինվորներ զրահապատ մեքենաներով հատեցին Ֆահդ թագավորի կամուրջն ու մտան Մանամա: ԱՄԷ-ից ժամանած 800 դաշնային ոստիկանության ծառայողների հետ միասին սաուդյի զինվորները պաշտպանում էին պետական հիմնարկներն ու թագավորական պալատները զանգվածային բողոքի ցույցերի մասնակիցներից՝ թողնելով անվտանգության ուժերին կենտրոնանալ երկրում հակակառավարական բողոքի ճնշման վրա: Հայտարարվեց, որ ՊՕԱԵՀԽ անդամ երկրների միավորված ուժերը պետք է օգնեն Բահրեյնի իշխանություններին՝ պահպանել հասարակական կարգը:

Այսպիսի քաղաքականության նպատակն էր թույլ չտալ վարչակարգի փոփոխություն այդ կղզի-պետության մեջ: Հենց այս համատեքստում կարելի է դիտարկել 20 մլրդ դոլլարի հատկացումը Բահրեյնին և Օմանին՝ իրենց երկրներում ենթակառուցվածքների բարելավման, բնակարանաշինության և աշխատատեղերի ապահովման համար, ինչը աջակցություն էր առաջին հերթին ալ-Խալիֆաներին<sup>40</sup>:

### **«Արաբական գարունն» ու իսլամական արմատականության տարածումը Կատարի կողմից**

«Արաբական գարնան» ալիքի ծավալման հետ միասին մուսուլման հեղինակավոր կրոնագետ-իրավագետների՝ ուլեմների

---

<sup>39</sup> Admon Y., Barkan L., and Savyon A., “The Bahrain Situation: Media Clashes Between the Iranian-Shi’ite Camp and the Saudi-Sunni Camp”, MEMRI, 18.03.2011, <https://www.memri.org/reports/bahrain-situation-media-clashes-between-iranian-shiite-camp-and-saudi-sunni-camp>, հասանելի է 05.10.2019

<sup>40</sup> Rieger R., “In search of stability: Saudi Arabia and the Arab Spring”, Gulf Research Senter Cambridge, 2014, p. 6-7, [https://www.files.ethz.ch/isn/182104/GRM\\_Rieger\\_final\\_\\_09-07-14\\_3405.pdf](https://www.files.ethz.ch/isn/182104/GRM_Rieger_final__09-07-14_3405.pdf), հասանելի է 05.10.2019

շրջանում սկսվեց քննարկվել այդ ապստամբությունների օրինակա- նության հարցը՝ իսլամական իրավունքի տեսանկյունից: Իսլամի սկզբնավորումից ի վեր կառավարչի դեմ ապստամբության օրինակա- նության հարցը գրեթե միշտ առկա է եղել ուլեմների շրջանում, որի լուծման համար նրանք առաջնորդվել են իսլամական ավանդույթի այս կամ այն պատմական նախադեպերով<sup>41</sup>: Տարբեր ժամանակներում իշխանությունների հետ կապված մուսուլման կրոնագետ-իրավագետ- ների գրակշռող մասը պնդում էր, որ իշխանությանը հնազադվելը հանդիսանում է մուսուլմանների բարոյական, քաղաքական, ինչպես նաև կրոնական պարտավորությունը, և ապստամբությունը ներկա- յացվում էր որպես սարսափելի հանցագործություն: Սակայն, տարի- ների ընթացքում հենց ուլեմների շրջանում նկատվում են ընդդիմա- դիր հայացքներով գործիչներ, որոնք հետագայում որոշիչ դեր ունե- ցան մուսուլման հասարակությանը համախմբելու հարցում<sup>42</sup>:

Արաբական վարչակարգերին ընդդիմադիր և քաղաքական իսլամը ներկայացնող իսլամամետ ուժերը նախքան արաբական գա- րունը հիմնականում գործել են վտարանդիության մեջ, ընդհատա- կում կամ կիսաօրինական դաշտում<sup>43</sup>: Վտարանդիության մեջ էր գոր- ծում նաև եգիպտացի իմամ Յուսուֆ ալ-Կարադաուին, ով համարվում է «Մուսուլման եղբայրներ» կազմակերպության ոչ պաշտոնական գաղափարախոսը: Ալ-Կարադաուին 1961 թ.-ին մտավ Կատար

---

<sup>41</sup> Warren D., The ‘Ulamā’ and the Arab Uprisings 2011-13: Considering Yusuf al-Qaradawi, the ‘Global Mufti,’ between the Muslim Brotherhood, the Islamic Legal Tradition, and Qatari Foreign Policy, BRISMES, 18.03.2014, էջ 4, <http://www.brismes.ac.uk/nmes/archives/1305>, հասանելի է 14.10.2019

<sup>42</sup> Fadl Kh., Rebellion and Violence in Islamic Law, Cambridge University Press, 2001, էջ 10, [https://www.academia.edu/12554822/Rebellion\\_and\\_Violence\\_in\\_Islamic\\_Law](https://www.academia.edu/12554822/Rebellion_and_Violence_in_Islamic_Law), հասանելի է 14.10.2019

<sup>43</sup> Փաշայան Ա., Քաղաքական իսլամը Արաբական գարնան համատեքստում, Ժամանակակից Եվրասիա, հ. 3, Երևան, 2014, էջ 30, [https://www.academia.edu/9693529/Ժամանակակից\\_Եվրասիա\\_հատոր\\_III\\_1\\_Երևան\\_2014?auto=download](https://www.academia.edu/9693529/Ժամանակակից_Եվրասիա_հատոր_III_1_Երևան_2014?auto=download), հասանելի է 14.10.2019

որպես արքայալ՝ Նասերի կառավարման օրոք իր ազատագրկման երկրորդ ժամանակահատվածից հետո: 1969 թ.-ին ալ-Կարադաուիին ընդունեց Կատարի քաղաքացիություն Ահմադ բեն Ալի ալ-Թանիի կողմից: Կատարի թագավորական ընտանիքը առանցքային դեր ունեցավ ալ-Կարադաուիի հեղինակության բարձրացման գործում, 1977 թ.-ին նրան վստահվեց Կատարի համալսարանի Շարիաթի ֆակուլտետի դեկանի պաշտոնը: 2004 թ.-ին Դոհայում ստեղծվեց Մուսուլման աստվածաբան-գիտնականների միջազգային միությունը, որի նախագահ դարձավ Յուսուֆ ալ-Կարադաուին: Իսլամական իրավաբանական դպրոցների և ուղղությունների հեղինակավոր կրոնագետ-իրավագետների միաձայն համաձայնությամբ (իջմա) ընդունված այս որոշումը մատնանշեց ալ-Կարադաուիի գերակայության ճանաչում իրենց շրջանում<sup>44</sup>:

Մի շարք ուլեմների մեկնաբանմամբ՝ ժամանակակից սուննի իսլամում, երբ չկա իսլաիֆայություն և ոչ մի պետություն չունի համընդհանուր և անվերապահ առաջնորդություն իսլամական հարցերում, ուման գերադասում է լսել այնպիսի գործիչների, որոնք կապված չեն քաղաքական ուժերի, անդրազգային հոգևոր ցանցերի և միջազգային կազմակերպությունների հետ: Ալ-Կարադաուիին հաջողվեց ստեղծել այնպիսի կերպար, որ համապատասխանում էր այս պահանջներին: Իր անձնական հատկանիշների, «Մուսուլման եղբայրների» հետ ունեցած սերտ հարաբերությունների, Մուսուլման գիտնականների միջազգային միության նախագահի իր դերի շնորհիվ ալ-Կարադաուիի կրոնական կարծիքները առանձնահատուկ կշիռ ունեն, աշխարհի շատ մուսուլմանների համար նրա արձակած ֆաթվաները<sup>45</sup> հանդիսանում են ճշգրիտ, օրինական և ուղղափառ համապատասխանեցում ժամանակակից իսլամական ուսմունքի պայման-

---

<sup>44</sup> Warren D., նշվ. աշխ., էջ 9:

<sup>45</sup> Ֆաթվան կրոնական կամ քաղաքացիական տարբեր իրողությունների հետ կապված իսլամական տեսակետը ներկայացող եզրահանգում է, որն ունի խորհրդակցական բնույթ և կատարման համար պարտադիր չէ:

ներին: Այնուամենայնիվ, «համաշխարհային մուֆթի»<sup>46</sup> դառնալու և միջազգային հանրության ուշադրությունը գրավելու համար անհրաժեշտ էր քաղաքական աջակցություն և ժամանակակից քաղաքական միջավայրում մեդիա գործիքների ակտիվ կիրառում<sup>47</sup>:

Երբ ապստամբությունների ալիքը հասավ Եգիպտոս, ալ-Կարադաուիին սկսեց ակտիվ գործել՝ իսլամական իրավունքի տեսանկյունից բողոքի գործողությունների օրինականության հարցի լուծման համար: Նա հակադարձեց Ազհարի ուլեմների կողմից արձակված ֆաթվաներին, որոնք կոչ էին անում ապստամբներին մնալ իրենց տներում: Մուսուլման աստվածաբան-գիտնականների միջազգային միության իր աջակիցների հետ միասին՝ ալ-Կարադաուիին փորձեց հայեցակարգել իսլամական իրավունքի բոլորովին նոր ուղղություն, որն անվանեց «հեղափոխության իրավագիտություն» (արաբ․<sup>48</sup> (ال فقه الثورة):<sup>48</sup>

2011 թ. փետրվարի 18-ին ալ-Կարադաուիին առաջին անգամ վերադարձավ Կահիրե և Թահրիրի հրապարակում հանդես եկավ քարոզով, որին ներկա էր մոտ 2 մլն. մարդ: Ալ-Կարադաուիին իր քարոզի ընթացքում ընդգծեց. «Մուսուլմաններն ու քրիստոնյաները, արմատականներն ու պահպանողականները, աջերն ու ձախերը դարձել են մեկ, բոլորն էլ գործում են հանուն Եգիպտոսի՝ անարդարությունից և բռնապետությունից ազատվելու համար»: Եգիպտական մամուլը սկսեց ալ-Կարադաուիին անվանել «եգիպտական Խոմեյնի»՝ իր դրական և բացասական կողմերով, ինչն այնուհետև տարածվեց նաև եվրոպական մամուլում<sup>49</sup>:

Իրականում ալ-Կարադաուիի վերադարձը Եգիպտոս չի եղել ինքնաբուխ, դրա համար հող էր նախապատրաստվել «Ալ Ջազիրայի»

---

<sup>46</sup> Մուֆթին կրոնա-իրավական հարցերով եզրահանգում (ֆաթվա) տվող անձն է:

<sup>47</sup> Warren D., նշվ. աշխ., էջ 5:

<sup>48</sup> Նույն տեղում, էջ 12:

<sup>49</sup> Նույն տեղում, էջ 10:

կողմից, մասնավորապես՝ ալ-Կարադաուիի հարցազրույցների, «Շարիաթն ու կյանքը» հաղորդման, ինչպես նաև Դոհայի Օմար բին ալ-Խատաբ մզկիթում անցկացվող ուրբաթօրյա աղոթքների հեռարձակման միջոցով: Ալ-Կարադաուիի՝ Կահիրե կատարած այցը նախապես մշակվել և ուղղորդվել էր Կատարի կողմից:

Եգիպտական հեղափոխությունը չարդարացրեց ժողովրդի սպասելիքները: Թույլ տրված բազմաթիվ սխալների պատճառով թե՛ Մուրսիի, թե՛ «Մուսուլման եղբայրների» հեղինակությունը սկսեց անկում ապրել: Մուբարաքի իշխանափոխությունից ի վեր սկիզբ առած ներքաղաքական անկայունությունն այդպես էլ չհաղթահարվեց: Ի վերջո, զինվորականների կազմակերպած պետական հեղաշրջման արդյունքում 2013 թ. հուլիսի 3-ին Մուհամմադ Մուրսին մոտ մեկ տարի պաշտոնավարելուց հետո հեռացվեց իշխանությունից և ձերբակալվեց<sup>50</sup>: Այս դեպքերին հաջորդեց ալ-Կարադաուիի միջամտությունը ֆաթվայի տեսքով, որը բուռն արձագանք ստացավ եգիպտական լրատվամիջոցների և զինվորականների աջակիցների կողմից: Ալ-Կարադաուիի համոզմամբ՝ Եգիպտոսի ժողովուրդը պետք է հավատարիմ մնար իր ընտրությանը, քանի որ այդ ընտրությունը ժողովրդավարական էին և ընդունվել էին իսլամական համայնքի հեղինակավոր համաձայնությամբ: Նա պնդեց, որ հեղաշրջման կողմնակիցները սխալվում են թե՛ սահմանադրության, թե՛ քաղաքական իշխանության օրինակաճանության տեսանկյունից: Սահմանադրական առումով, ըստ ալ-Կարադաուիի, Մուրսին ընտրվել էր ժողովրդավարական ճանապարհով և պետք է շարունակեր իր պաշտոնավարումը մինչև ժամկետի ավարտը<sup>51</sup>:

Թահրիրի հրապարակի քարոզից երեք օր անց՝ փետրվարի 21-ին, «Ալ Ջազիրայի» ուղիղ եթերում տրված 23 րոպե տևողությամբ հարցազրույցի ժամանակ ալ-Կարադաուին արձակեց ֆաթվա՝ կոչ անելով սպանել Լիբիայի բռնապետ Մուամար Կադաֆիին: Կադաֆիին

<sup>50</sup> Փաշայան Ա., Քաղաքական իսլամը ... էջ 35:

<sup>51</sup> Warren D., նշվ. աշխ., էջ 24:

սպանելու ալ-Կարադաուիի կոչը ոչ այլ ինչ էր, քան որպես մուֆթի իր պարտականությունների կատարում, որով նա բավարարեց մեծ թվով մուսուլման հավատացյալների սպասումները<sup>52</sup>: Ֆաթվան իրենից ներկայացնում էր նոր սոցիալական համատեքստում իսլամական ավանդույթի արդիականացման փորձ: Ալ-Կարադաուին ներկայացրեց Լիբիայում տիրող իրավիճակն ու քննադատեց վարչակարգի դեմ բողոքող քաղաքացիների նկատմամբ օդային հարվածներ հասցնելը<sup>53</sup>:

Չնայած նրան, որ ալ-Կարադաուիի վերադարձը Կահիրե և Կադաֆիի դեմ ուղղված նրա ֆաթվան մեծ արձագանք գտան միջազգային հանրության շրջանում՝ ալ-Կարադաուիի կերպարը, որն այդքան խնամքով մշակվել էր տարիների ընթացքում, մեծապես տուժեց Սիրիայի և Բահրեյնի դեպքերի ժամանակ: Երբ Բահրեյնում սաստկացան ցույցերն ու բռնաճնշումները, Մուսուլման աստվածաբան-գիտնականների միության անդամ, հայտնի շիա կրոնագետ-իրավագետ Նաջաֆ Մուհամմադ Ալի Թասխիրին Իսլամական մագաբների մերձեցման համաշխարհային ժողովի շրջանակներում բաց նամակով դիմեց ալ-Կարադաուիին՝ հորդորելով նրան աջակցել Բահրեյնի ապստամբներին, ինչպես դա արել էր մյուսների պարագայում: Ալ-Կարադաուին մերժեց այն և, այդ կոչին հակառակ, 2011 թ. մարտի 18-ին՝ Բահրեյնում ռազմական միջամտությունից երկու օր անց, ուրբաթօրյա քարոզի ժամանակ հայտարարեց, որ Բահրեյնում ոչ թե հեղափոխություն է, այլ՝ աղանդավորական ապստամբություն: Ալ-Կարադաուին ասել է. «Խնդիրը շիաների և սուննիների միջև է, ես դեմ չեմ շիաներին, ես դեմ եմ մոլեռանդությանը: Նրանք խաղաղ չեն, նրանք զենք են օգտագործում»<sup>54</sup>:

---

<sup>52</sup> Warren D., նշվ. աշխ., էջ 5:

<sup>53</sup> Muslim cleric issues fatwa on Gaddafi, The Australian, 22.02.2011, <https://www.theaustralian.com.au/news/latest-news/muslim-cleric-issues-fatwa-on-gaddafi/news-story/ff2d8f4f9df77c038bf0570d77acc245>, հասանելի է 15.10.2019

<sup>54</sup> Warren D., նշվ. աշխ., էջ 17-18:



Ինչ վերաբերում է սիրիական հակամարտությանը, ապա ալ-Կարադաուիի միջամտությունն այտեղ հակասական էր: Չնայած նրան, որ ալ-Կարադաուին խստորեն քննադատում էր սիրիական վարչակարգի արձագանքն ու Միրիայում կատարվող բռնությունները՝ նա հանդես չէկավ հակամարտության խաղաղ լուծման կոչով: 2012թ.-ի փետրվարի 7-ին ալ-Կարադավին և Մուսուլման աստվածաբան-գիտնականների միջազգային միության իր գործընկերները արձակեցին նոր ֆաթվա՝ կոչ անելով սիրիական բանակի զինվորներին լքել բանակի շարքերն ու միանալ ընդդիմությանը: Բացի այդ, նրանք պահանջեցին իսլամական երկրներում ստեղծել հանձնաժողովներ, որոնք կաջակցեն Միրիայի հեղափոխականներին այն ամենով, ինչի կարիքը նրանք կունենան: 2013 թ.-ի մայիսի 31-ին Լիբանանի հետ սահմանամերձ Քուսեյր քաղաքի համար մղվող մարտերի ժամանակ ալ-Կարադավուին իր ուրբաթօրյա քարոզի ընթացքում նշեց. «Յուրաքանչյուր ոք, ով կարող է և գիտի, թե ինչպես պայքարել, ինչպես թուր և զենք օգտագործել, պետք է գնա Միրիա՝ իր եղբայրներին օգնելու»: Ալ-Կարադաուիի զայրույթն ուղղված էր բոլոր նրանց դեմ, ովքեր աջակցում էին սիրիական վարչակարգին: Դրանց շարքում նա դատապարտեց Ռուսաստանին և անվանեց «մուսուլմանների թշնամի»՝ սիրիական վարչակարգին զինելու համար: Այնուհետև իր խոսքում ալ-Կարադաուին անդրադարձավ Միրիայի ալավիական համայնքին, որտեղից մեծ աջակցություն էր ստանում Ասադի վարչակարգը: Ալ-Կարադաուին, մեջբերելով Իբն Թայմիայի խոսքերն, ասել է. «Նուսայրիների մեջ կան որոշ մարդիկ, ովքեր կանգնած են ժողովրդի կողքին, բայց նրանց մեծամասնությունն ավելի անհավատ է, քան քրիստոնյաներն ու հրեաները: Մենք տեսանք, թե ինչպես նրանք սկսեցին սպանել ժողովրդին»<sup>55</sup>: Ալ-Կարադաուին նաև նշեց Կատարի դերի կարևորության մասին, մասնավորապես, նա շնորհակալություն հայտնեց Կատարի պետությանը, էմիրին, կառավարությանն ու Կատարի ժողովրդին արաբական հեղափոխություններին՝ հատկա-

---

<sup>55</sup> Warren D., նշվ. աշխ., էջ 19:

պես սիրիական հեղափոխությանը սատարելու համար, ինչպես արել էր Լիբիայի պարագայում: Մայիսի 31-ի քարոզը հսկայական վնաս հասցրեց թե՛ ալ-Կարադաուլիի կերպարին, թե՛ Կատարի միջազգային հեղինակությանը: Մուսուլման մարտիկներին ուղղված Սիրիա մեկնելու կոչը տանում էր շատ ավելի վտանգավոր ներկրոնական, աղանդավորական հակամարտության, քան վարչակարգի դեմ պայքարն էր:

Գնահատելով Կատարի դերը «Արաբական գարնան» իրադարձություններում՝ Եգիպտոսում Ռուսաստանի նախկին դեսպան Վլադիմիր Տիտորենկոն նշում է, որ Կատարի վարչակարգը բացահայտ կերպով ընդունեց այն գործողությունները, որոնք ուղղված էին Եգիպտոսը, Լիբիան և Սիրիան ոչնչացնելուն: Նախկին դեսպանի պնդմամբ Կատարի նախկին վարչապետ Համադ բեն Ջասենը հաստատել է Դոհայի մասնակցությունը Լիբիայում Կադաֆիի վարչակարգի տապալմանը: Ինչպես մեկնաբանում է Տիտորենկոն, լիբիական վարչակարգի տապալման մեջ Կատարի ակտիվ մասնակցությունը պայմանավորված էր Դոհայի՝ լիբիական նավթի ու գազի ռեսուրսներին հասնելու հույսով: Բացի այդ, Կատարը հույս ուներ 2011 թ. Մուբարաքի տապալումից հետո Եգիպտոսի միջոցով վերահսկել արաբական աշխարհը<sup>56</sup>:

Ինչպես նշում է Լիբիայի Ազգային բանակի խոսնակ, գեներալ Ահմեդ ալ-Միսմարին՝ Կատարի դերը թե՛ ռազմական, թե՛ ֆինանսական, թե՛ քաղաքական առումներով դեռևս առկա է Լիբիայում: «Կատարի էմիրը հարձակվում է Լիբիայի ազգային բանակի վրա յուրաքանչյուր քաղաքական ֆորումի ժամանակ՝ ասես լիբիական բանակը Կատարի թշնամին է և պայքարում է նրա սահմաններին», - ասել է ալ-Միսմարին<sup>57</sup>:

<sup>56</sup> في ال قطري لدورا عن ي كشف روسي مسد نول , sweN hbawaB IA , "عبيبرلأ يبرعلا" 27.04.2018,

<https://www.albawabnews.com/3073572?fbclid=IwAR3ML2EGMXnQayHuUq9KfRhiMRU-FpldbyieTIEZ8PPfVy7CRgjMJ5nK8hA>, հասանելի է 15.10.2019

<sup>57</sup> Sky News Arabia, 05.09.2019, <https://www.skynewsarabia.com/middle-east/1280926->



եկան իսլամիստները: Եզիպտոսում հեղափոխությանն աջակցելու արդյունքում Կատարը չենթարկվեց որևէ ներքին անկայունության, ինչը Դոհայի համար ապահովեց ճկունություն արտաքին քաղաքականության մեջ:

- Արաբական աշխարհում և Մերձավոր Արևելքում ընդհանրապես «ալ-Ջազիրայի» ազդեցության շնորհիվ Կատարը կարողացավ քողարկել իր աշխարհաքաղաքական թույլ կողմերն ու հավակնել տարածաշրջանային, և անգամ գլոբալ քաղաքականության մեջ մեծ դերակատարության:

- Տարիների ընթացքում Կատարը հաջողությամբ ստեղծել էր հակամարտություններում միջնորդի միջազգային հեղինակություն, և ուներ բարեկամական հարաբերություններ արաբական վարչակարգերի հետ: Սակայն լիբիական հեղափոխության ժամանակ Կատարի ներգրավվածությունը մասնանշեց փոփոխություն արտաքին քաղաքականության մեջ: Կատարը ն՛ դիվանագիտական, և՛ ռազմական առումով ակտիվ մասնակցություն ունեցավ Լիբիայում հեղափոխության կայացմանը: Ինչպես Եզիպտոսում, այնպես էլ Լիբիայում Կատարն աջակցում էր իսլամիստներին: Կատարի ֆինանսական և ռազմական օգնության մեծ մասն ուղղված էր «Մուսուլման եղբայրներին»:

- Կատարը միջամտեց նաև Սիրիայում ընթացող իրադարձություններին՝ բազմակողմանի աջակցություն ցուցաբերելով Սիրիայի նախագահ Բաշար Ալ-Ասադի հակառակորդներին: Այն իր ծրագրերը մեծ մասամբ իրականացնում էր Արաբական պետությունների լիգայի միջոցով՝ օգտվելով իր նախագահությունից: Սակայն, ժամանակի ընթացքում պարզ դարձավ, որ ԱՊԼ-ի գործունեությունը Սիրիայում արդյունավետ չէր, ինչը մեծ հարված էր կազմակերպության հեղինակությանը:

- Տարածաշրջանային և միջազգային ճնշումների ազդեցության տակ Կատարը ստիպված եղավ Պարսից ծոցի տարածաշրջանում ոչ պաշտոնապես հրաժարվել սիրիական խնդրի պատասխանատվությունից:

- Բահրեյնի հակակառավարական հուզումների նկատմամբ Կատարի արձագանքն ու աջակցությունը Բահրեյնի իշխանություններին ապացուցեց, որ Կատարը այս պարագայում նախընտրեց Պարսից ծոցի անվտանգությունը՝ կիրառելով երկակի չափանիշներ արաբական հեղափոխությունների աջակցության հարցում:

«Արաբական գարնան» դեպքերի զարգացման հետ մեկտեղ Էապեա փոխվեց Կատարի վարած արտաքին քաղաքական գործունեության բնույթը՝ միջնորդությունից վերածվելով միջամտության: Կատարը չկարողացավ բարձր պահել միջնորդի իր միջազգային հեղինակությունը, որն առկա էր դեռևս «Արաբական գարնան» սկզբին:

«Արաբական գարնան» իրադարձություններում Կատարի ակտիվ մասնակցությունը պայմանավորված էր այդ գաճաճ պետության մեծ հավակնություններով, որոնց մեջ մտնում էին արաբական աշխարհի վերահսկողությունն ու տարածաշրջանի ռեսուրսների կառավարումը:

Կատարն օգտագործեց «Արաբական գարունը» որպես տարածաշրջանում ծայրահեղականության տարածման հնարավորություն: Միրիայում Կատարի աջակցությունը «Մուսուլման եղբայրներին» և ծայրահեղական խմբավորումների զինումը հակասում էր սիրիական ճգնաժամի լուծման տեղական և միջազգային դերակատարների քաղաքականությանը, որոնք սկսել էին չվստահել և խորը կասկածանքով վերաբերվել Կատարին:

Կատարը փորձեց օգտագործել ստեղծված իրավիճակն ու ապահովել քաղաքական իսլամի ներհոսքը արաբական աշխարհ: Դոհան ցանկանում էր արաբական աշխարհը դարձնել վերահսկելի: Իհարկե, այս ամենը կանխավ մշակված և ծրագրված էր Կատարի կողմից, և այդ ծրագրի կարևոր մասն էր կազմում «Ալ Ջազիրան»: «Ալ Ջազիրայի» միջոցով Կատարը կարողացավ ազդել արաբ հասարակության տրամադրությունների վրա և հող նախապատրաստել քաղաքական իսլամի տարածման համար: Մեծ աշխատանք էր տարվել նաև իսլամական իրավական ավանդույթի տեսանկյունից «Արաբական գարնան»

ապստամբություններին օրինականություն հաղորդելու ուղղությամբ: Այս ծրագրերի իրականացման համար առանցքային կերպար էր Յուսուֆ ալ-Կարադաուին: Ալ-Կարադաուիի ֆաթվաները, սակայն, տանում էին դեպի շատ ավելի վտանգավոր ներկրոնական, աղանդավորական հակամարտության, քան վարչակարգերի դեմ պայքարն էր:

Օրեցօր շատանում են Կատարի դեմ քննադատությունները՝ տարբեր աղբյուրներից մատնանշելով Դոհայի կողմից ահաբեկչությանը սատարելու փաստերը: Կատարին դեռևս չի հաջողվի համոզել միջազգային հասարակությանը, որ նա պայքարում է ահաբեկչության դեմ, մասնավորապես, որ նա փորձում է պատասխանատվության ենթարկել Սիրիայում տեղի ունեցած ահաբեկչությունների մեղավորներին:

Կարող ենք փաստել, որ Կատարի դերն «Արաբական գարնան» իրադարձություններում բացասական էր և ապակայունացնող: Այն նպաստեց արաբական աշխարհի կազմաքանդմանն ու ազգային անվտանգության համակարգի փլուզմանը: «Արաբական գարունը», ցավոք, չարդարացրեց արաբ ժողովրդի այն սպասելիքները, որոնք կապված էին ժողովրդավարության հաստատման և տնտեսական զարգացման հետ: Այն վերածվեց աղետի, որի հետևանքները վերացնելու համար տարիներ են պետք:

## **QNARIK SARGSYAN (IOS)**

### **QATAR'S FOREIGN POLICY AND THE ARAB SPRING**

Among the Arab states of the Persian Gulf Qatar has been distinguished by its flexible and open foreign policy in the system of international relations. It has always acted as a mediator during conflicts and has introduced it as a policy aimed to promote the international peace, which, according to many critics, is designed to protect only the geopolitical interests of Qatar.

The Arab Spring that spread across the Middle East in late 2010, created new conditions for Qatar . Both in diplomatic and military terms Doha was heavily involved in the uprisings and revolutions of the Arab Spring. In general, Qatar acted as a supporter of revolutions, but his reactions were transformed in different situations.

The main purpose of the research is to observe Qatar’s foreign policy towards the Arab Spring and Qatar’s impact on the development of the uprisings. Qatar has pursued an ambitious state-branding strategy during the Arab Spring. Before that, Qatar had made serious investments to increase its international reputation as a mediator in conflict resolution processes, and most of it was done through the Islamist network. Qatar has not been subjected to any internal instability as a result of supporting the Egyptian Revolution, which has provided flexibility in foreign policy for Qatar. The lack of the threat of Egyptian uprisings was explained by Qatar’s close relationship with the “Muslim Brotherhood”, which has strongly contributed to the formation of Qatar’s regional political course.

Over the years, Qatar has successfully established the international reputation of a mediator, which has friendly relations with everyone. However, the involvement of Qatar during the Libyan revolution pointed to a change in foreign policy. Keeping such close ties with the Libyan rebellions was a risky maneuver, which could not succeed taking into account Gaddafi's strong resistance, but Qatar's deep diplomatic efforts gave the expected results. Qatar also interfered with the events in Syria, providing comprehensive support to the rebels. Qatar was trying to implement its programs through the Arab League, using its presidency at that time. Nevertheless, it became clear that it was not effective. Such ineffectiveness was a big blow to Qatar, which wanted to keep the Syrian case under the “Arab control”.

Qatar's response and support to Bahrain's anti-government protests prove that Qatar “was choosing” the rebels to support, as a result, Doha has been accused of double standards in its policy towards the Arab uprisings.

# ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔ

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ  
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ  
ՄՇԱԿՈՒՅԹ

XIV  
ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

Համակարգչային էջադրումը՝ Գայանե Քոչարյան

Ստորագրված է տպագրության՝ 16.12.2019

Թուղթը՝ «օֆսեթ»։ Ֆորմատ՝ (60x84) 1/16:

Տառատեսակը՝ Sylfaen: 20 տպ. մամ.:

Պատվեր՝ 481: Տպաքանակ՝ 150

*Հայաստանի Ազգային*

*Պոլիտեխնիկական*

*Համալսարանի տպարան*

Երևան, Տերյան 105 Հեռ.՝ 52-03-56

*Типография Национального*

*Политехнического Университета*

*Армении*

*Ереван, ул. Теряна 105 Тел.: 52-03-56*