

ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԵՎ ՄԻՋԻՆ  
ԱՐԵՎԵԼԻ  
ՆՐԿՐՆԵՐ  
ԵՎ  
ԺՈՂՈՎՈՒՐՆԵՐ

XXX

ԵՐԵՎԱՆ • 2016





NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES  
REPUBLIC OF ARMENIA

---

INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

# THE COUNTRIES AND PEOPLES OF THE NEAR AND MIDDLE EAST

**XXX**

YEREVAN  
“GITUTYUN” PUBLISHING HOUSE OF THE NAS RA  
2016



НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ

---

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

# **СТРАНЫ И НАРОДЫ БЛИЖНЕГО И СРЕДНЕГО ВОСТОКА**

**XXX**

ЕРЕВАН  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ГИТУТЮН» НАН РА  
2016



ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ  
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ  
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

# ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԵՎ ՄԻՋԻՆ ԱՐԵՎԵԼՔԻ ԵՐԿՐՆԵՐ ԵՎ ԺՈՂՈՎՈՒՐԴՆԵՐ

XXX

ԵՐԵՎԱՆ  
ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ  
2016

ՀՏԴ 93/94  
ԳՄԴ 63.3  
Մ 663

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի  
գիտական խորհրդի որոշմամբ

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ ԽՈՐՀՈՒՐԴ

**Սաֆրաստյան Ռ.Ա.** (նախագահ), **Ղազարյան Ռ.Պ.** (նախագահի տեղակալ),  
**Հովհաննիսյան Ն.Հ.**, **Բայբուրդյան Վ.Ա.**, **Չոբանյան Պ.Ա.**, **Քոսյան Ա.Վ.**,  
**Հակոբյան Ա.Հ.**, **Բայբուրդյան Ա.Վ.**, **Հարությունյան Լ.Մ.**,  
**Տեր-Մաթևոսյան Վ.Հ.**, **Մարգարյան Գ.Ա.**

Տեխնիկական համակարգող՝ **Ն.Վ. Կարախանյան**

**ՄԵՐԶԱՎՈՐ ԵՎ ՄԻՋԻՆ ԱՐԵՎԵԼՔԻ ԵՐԿՐՆԵՐ**  
Մ 663 **ԵՎ ԺՈՂՈՎՈՒՐԴՆԵՐ. XXX/** Խմբ. խորհուրդ՝ Ռ. Ա. Սաֆրաստյան և  
ուրիշ.— Եր.: «Գիտություն» հրատ., 2016.— 276 էջ:

«Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ» մատենաշարի  
հերթական XXX հատորն ընդգրկում է Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրների հին  
և միջին դարերի պատմության, նոր և նորագույն ժամանակների, ինչպես նաև  
աղբյուրագիտության և պատմագրության հարցերի վերաբերյալ հետազոտություն-  
ներ: Զգալի տեղ է հատկացված տարածաշրջանի քաղաքական զարգացումների,  
միջազգային հարաբերությունների և այլ հիմնախնդիրների լուսաբանությանը:

Նախատեսվում է արևելագետների, հայագետների, միջազգայնագետների,  
ինչպես նաև բարձրագույն ուսումնական հաստատությունների ուսանողների  
համար:

ՀՏԴ 93/94  
ԳՄԴ 63.3

ISBN 978-5-8080-12-60-8

© ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ, 2016

# ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

## ՀԻՆ ԵՎ ՄԻՋԻՆ ԴԱՐԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

### ԽԱՆՁԱԴՅԱՆ ՄԱՐԻԱՄ

ՎԱՂ ՇՐՋԱՆԻ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԷԹՆՈԳԵՆԵՏԻԿ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ..... 11

### ՂԱՋԱՐՅԱՆ ՈՌԲԵՐՏ

ԽԵԹԱԿԱՆ ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐԱՎԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՍԱՀՄԱՆԱՅԻՆ ՇՐՋԱՆԸ ..... 19

### ՑԱԿԱՆՅԱՆ ՈՌԻՍԼԱՆ

ԱՍՈՐԵՍԱՆԻ ԵՎ ԲԻԱՅՆԻԼԻ-ՈՒՐԱՐՏՈՒԻ ԱՐՏԱՔԻՆ ՔԱՂԱ-ՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՈՐՈՇ ՀԱՐՅԵՐԻ ՇՈՒՐՋ (Ք.Ա. 673-672 ԹԹ.).. 31

### ԽՈՐԻԿՅԱՆ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ

ԱՔԵՄԵՆՅԱՆ ՊԱՐՍԿԱՍՏԱՆԻ ՄԱՐԱԿԱՆ ՍԱՐԱՊՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԱԾՔԸ ԵՎ ՍԱՀՄԱՆՆԵՐԸ ..... 57

### ՄԱՔՍԻՄՅՈՒԿ ԿԱՏԱԺՆԱ

ԱՊՏԱՄԲՈՒԹՅՈՒՆԸ ՊԱՐՍԿԱԿԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ՀՌՈՄԻ ԵՎ ԻՐԱՆԻ ՍԱՀՄԱՆԱԳՈՏՈՒՄ ՌԱՋՄԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ (572-578 ԹԹ.) ..... 94

### ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ ԱՐԹՈՒՐ

ՄԱՆԱԶԿԵՐՏԻ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎԸ ԵՎ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԱՎԱՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ ..... 106

### ԹԱՄՐԱԶՅԱՆ ԱՆՈՒՇ

ԵՐԱԺՇՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԻՍԼԱՄԻ ՀԱՄԱՏԵՂԵԼԻՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ «ԹԱԼԲԻՍ ԻՔԼԻՍ» ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ ..... 130

### ՖԻԼԻՊՈՎ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐ

ԻՇԽԱՆԱՓՈԽՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ ԲԱՀՐԻՆԵՐԻ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ՎԱՂ ՇՐՋԱՆՈՒՄ (1250-1261 ԹԹ.) ..... 142

### ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ ԳՈՀԱՐ

XVIII ԴԱՐԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍԻՆ ՀՅՈՒՍԻՍԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԱՅՍՐ-

ԿՈՎԿԱՍԻ ԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ ԴՐԱՄԱՀԱՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ .....	170
--	-----

**ՆՈՐ ԵՎ ՆՈՐԱԳՈՒՅՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ**

**ԳԱՍՊԱՐՅԱՆ ԱՐԱՄ**

ԻՐԱՎԻՃԱԿԸ ԿԵՆՏՐՈՆԱԿԱՆ ԱՐԱՔԻԱՅՈՒՄ 19-ՐԴ ԴԱՐԻ ՎԵՐՋՈՒՄ 20-ՐԴ ԴԱՐԻ ՍԿՋԲԻՆ, ԶԱԲԱԼ ՇԱՄՄԱՐԻ ԷՄԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ .....	181
---	-----

**ԵՍՈՅԱՆ ՄՅԱՍՆԻԿ**

ՀԱՅ-ԵԳԻՊՏԱԿԱՆ ՀԱՐԱՔԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԼՈՒՍԱԲԱ- ՆՈՒՄԸ «ԱՐԵՎ» ՕՐԱԹԵՐԹԻ ԱՐԱՔԵՐԵՆ ՀԱՎԵԼՎԱԾԻ ԷՋԵՐՈՒՄ (1991-2009 ԹԹ.) .....	189
--	-----

**ԻՄՐԱՅԵԼՅԱՆ ԱՐՄԵՆ**

ԻՐԱՆԻ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ԱԴԻՔԵՋԱՆԻ ՆԿԱՏՄԱՄԲ (2010-2016 ԹԹ.) .....	199
--	-----

**ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ ԱՂԱՎՆԻ**

ՉԻՆԱՍՏԱՆԻ ԽԱՂԱՂ ԱՃՆ ՈՒ ՋԱՐԳԱՅՈՒՄԸ: «ՉԻՆԱԿԱՆ ՍՊԱՌՆԱԼԻՔԻ» ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆԸ .....	216
--	-----

**ԱՂՔՅՈՒՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ**

**ԿՈՋՄՈՅԱՆ ԱՐՄԱՆՈՒՇ**

ՊԱՐՍԻՑ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԵՏԴԱՍԱԿԱՆ ՋԱՐԳԱՅՈՒՄՆԵՐՈՒՄ .....	228
---	-----

**ԳԱՓՐԻՆԴԱՇՎԻԼԻ ԽԱԹՈՒՆԱ**

ԱԹՈՍԻ ՃԱՌԸՆՏՐՈՒՄ ՊԱՀՊԱՆՎԱԾ «ԳԷՈՐԳ ՋՈՐԱՎԱՐԻ ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ» .....	243
---	-----

**ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ ԱՆԻ**

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՕՍՄԱՆԵՐԵՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ՀԱՎԱՔԱԾՈՒՆ ԵՎ ՆԿԱՐԱԳՐՄԱՆ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ .....	252
--	-----

**ՍԱՀԱԿՅԱՆ ՎԵՐԱ**

ՄԱՀՄՈՒԴ ԱՔԴՈՒԼԲԱՔԻԻ ԴԻՎԱՆԻ ԵՎՍ ՄԻ ՆՈՐԱՀԱՅՏ ԸՆԴՕՐԻՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆ (ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ԵՐԿՈՒ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ) .....	264
---	-----

# СОДЕРЖАНИЕ

## ДРЕВНЯЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИСТОРИЯ

### ХАНЗАДЯН МАРИАМ

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКИХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ РАННИХ ОБЩЕСТВ ..... 11

### КАЗАРЯН РОБЕРТ

ЮГО-ВОСТОЧНЫЙ ПОГРАНИЧНЫЙ РЕГИОН ХЕТТСКОГО  
ГОСУДАРСТВА ..... 19

### ЦАКАНЯН РУСЛАН

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ АССИРИИ И  
БИАЙНИЛИ-УРАТУ (673-672ГГ. ДО Н.Э.) ..... 31

### ХОРИКЯН ОГАННЕС

ТЕРРИТОРИЯ И ГРАНИЦЫ МИДИЙСКОЙ САТРАПИИ  
АХЕМЕНИДСКОЙ ПЕРСИИ ..... 57

### МАКСИМЮК КАТАЖИНА

ВОССТАНИЕ В ПЕРСИДСКОЙ АРМЕНИИ В КОНТЕКСТЕ ВОЕННЫХ  
ДЕЙСТВИЙ РИМА И ИРАНА В ПОГРАНИЧНОЙ ЗОНЕ (572-578ГГ.) ... 94

### МАТЕВОСЯН АРТУР

ЦЕРКОВНЫЙ СОБОР В МАНАЗКЕРТЕ И ДОГМАТИЧЕСКАЯ  
СИСТЕМА АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ ..... 106

### ТАМРАЗЯН АНУШ

ВОПРОС СОВМЕСТИМОСТИ МУЗЫКИ И ИСЛАМА В ТРУДЕ  
“ТАЛБИС ИБЛИС” ..... 130

### ФИЛИППОВ АЛЕКСАНДР

МЕХАНИЗМ СМЕНЫ ВЛАСТИ В РАННЕБАХРИТСКИЙ ПЕРИОД  
(1250-1261ГГ.) ..... 142

### МХИТАРЯН ГОАР

О ВОПРОСЕ МОНЕТНОЙ ЧЕКАНКИ В ХАНСТВАХ СЕВЕРО-  
ВОСТОЧНОГО ЗАКАВКАЗЬЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА .... 170



## НОВАЯ И НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ

### ГАСПАРЯН АРАМ

- СИТУАЦИЯ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АРАВИИ В КОНЦЕ XIX И В НАЧАЛЕ XX  
ВЕКА. ЭМИРАТ ДЖЕБЕЛЬ ШАММАРА ..... 181

### ЕСОЯН МЯСНИК

- ОСВЕЩЕНИЕ АРМЯНО-ЕГИПЕТСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ НА  
СТРАНИЦАХ АРАБСКОГО ПРИЛОЖЕНИЯ ЕЖЕДНЕВНОЙ ГАЗЕТЫ  
“АРЕВ” (1991-2009ГГ.) ..... 189

### ИСРАЕЛЯН АРМЕН

- РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ИРАНА В ОТНОШЕНИИ  
АЗЕРБАЙДЖАНА (2010-2016ГГ.) ..... 199

### АРУТЮНЯН АГАВНИ

- МИРНОЕ ВОЗВЫШЕНИЕ И РАЗВИТИЕ КИТАЯ. ТЕОРИЯ  
«КИТАЙСКОЙ УГРОЗЫ» ..... 216

## ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ФИЛОЛОГИЯ

### КОЗМОЯН АРМАНУШ

- ПЕРСИДСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В ПОСТКЛАССИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ ... 228

### ГАПРИНДАШВИЛИ ХАТУНА

- ТЕКСТ «МУЧЕНИЧЕСТВА ГЕОРГИЯ ЗОРАВАРА» ИЗ АФОНСКОГО  
МНОГОГЛАВА (Ivir. geo-8) ..... 243

### АВETИСЯН АНИ

- КОЛЛЕКЦИЯ ОСМАНСКИХ РУКОПИСЕЙ МАТЕНАДАРАНА И  
МЕТОДИКА ОПИСАНИЯ ..... 252

### СААКЯН ВЕРА

- ДИВАН МАХМУДА АБДУЛБАКИ- ЕЩЕ ОДНА НОВОЯВЛЕННАЯ  
КОПИЯ МАТЕНАДАРАНА (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ДВУХ  
РУКОПИСЕЙ МАТЕНАДАРАНА) ..... 264

# CONTENTS

## HISTORY OF ANCIENT AND MIDDLE AGES

### **KHANZADYAN MARIAM**

METHODOLOGICAL PECULIARITIES OF EARLY SOCIETIES ETHNO GENETIC STUDIES .....	11
--	----

### **GHAZARYAN ROBERT**

THE SOUTH-EASTERN BORDER REGION OF THE HITTITE STATE .....	19
--	----

### **TSAKANYAN RUSLAN**

ON SOME FOREIGN POLICY ISSUES ASSYRIA AND BAINILI-URARTU (673-672 B.C.) .....	31
--	----

### **KHORIYAN HOVHANNES**

THE TERRITORY AND BOUNDARIES OF MEDIAN SATRAPY OF ACHAEMENID PERSIA .....	57
--	----

### **MAKSYMIUK KATARZYNA**

THE INSURRECTION IN PERSARMENIA IN CONTEXT OF MILITARY ACTIONS OF ROME AND IRAN IN BORDER ZONE (572-578) .....	94
---	----

### **MATEVOSYAN ARTHUR**

THE ECCLESIASTICAL COUNCIL OF MANAZKERT AND THE DOGMATIC SYSTEM OF THE ARMENIAN CHURCH .....	106
---	-----

### **TAMRAZYAN ANUSH**

THE COMPATIBILITY ISSUE OF MUSIC AND ISLAM IN “TALBIS IBLIS”..	130
--	-----

### **FILIPPOV ALEXANDER**

MECHANISM OF POWER CHANGE IN THE EARLY-BAHRITE PERIOD (1250-1261) .....	142
--	-----

### **MKHITARYAN GOHAR**

ROUND THE ISSUE OF COINAGE OF THE NORTHEASTERN TRANSCAUCASIAN KHANATES IN THE SECOND HALF OF THE 18-TH CENTURY .....	170
--	-----

## MODERN AND CONTEMPORARY HISTORY

### GASPARYAN ARAM

- THE SITUATION IN CENTRAL ARABIA AT THE END OF THE 19<sup>TH</sup> CENTURY AND IN THE BEGINNING OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURY: THE EMIRATE OF JABAL SHAMMAR ..... 181

### ESOYAN MYASNIK

- THE ILLUSTRATION OF ARMENIAN-EGYPTIAN RELATIONS IN THE PAGES OF ARABIC SUPPLEMENT OF DAILY NEWSPAPER “AREV” (1991-2009) ..... 189

### ISRAYELYAN ARMEN

- IRAN’S RELIGIOUS POLICY TOWARDS AZERBAIJAN (2010-2016) ..... 199

### HARUTYUNYAN AGHAVNI

- CHINESE PEACEFUL RISE AND DEVELOPMENT. THE THEORY OF “CHINA’S THREAT” ..... 216

## SOURCE STUDY AND PHILOLOGY

### KOZMOYAN ARMANUSH

- PERSIAN LITERATURE IN THE POST-CLASSICAL DEVELOPMENTS .... 228

### GAPRINDASHVILI KHATUNA

- THE “MARTYRDOM OF GEORGE ZORAVAR” PRESERVED IN THE HOMILIARY OF ATHOS (Ivir. geo - 8) ..... 243

### AVETISYAN ANI

- THE COLLECTION OF OTTOMAN TURKISH MANUSCRIPTS OF THE MATENADARAN AND THE DESCRIPTION METHODOLOGY ..... 252

### SAHAKYAN VERA

- THE NEWLY-FOUND REPLICAS OF THE "DIVAN" OF MAHMUD ABDULBAKI (COMPARATIVE STUDY OF TWO MANUSCRIPTS OF MATENADARAN) ..... 264

---

---

# ՀԻՆ ԵՎ ՄԻՋԻՆ ԴԱՐԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

---

---

ԽԱՆՁԱԴՅԱՆ ՄԱՐԻԱՄ

## ՎԱՂ ՉՐՋԱՆԻ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԷԹՆՈԳԵՆԵՏԻԿ ՌԻՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏՎՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Վաղ շրջանի հասարակությունների էթնոգենետիկ ուսումնասիրություններն ունեն իրենց օրինաչափ առանձնահատկությունները: Նախևառաջ դրանք ուսումնասիրությունների համար գիտական տեսակետից պատշաճ աղբյուրների գոյության (մանավանդ երբ խոսքը նախագրային հասարակությունների մասին է) և վաղ շրջանի պատմության աղբյուրների էթնիկ նույնականացման հարցերն են. ի՞նչը կարող է կռվան հանդիսանալ գիտնականների համար (և առհասարակ կարո՞ղ է արդյոք) այս կամ այն էթնիկ հանրույթը այս կամ այն վայրում տեղայնացնելու և նրա պատմական զարգացման ընթացքը հսկելու համար:

Վաղ շրջանի էթնոգենետիկ գործընթացներն ուսումնասիրելու համար որպես աղբյուր հանդես են գալիս ա. լեզուն (այս հարցերով զբաղվում է համեմատական լեզվաբանությունը), բ. նյութական մշակույթը, գ. կենսաբանական ուսումնասիրությունները (սկզբնապես մարդաբանական, XX դարի երկրորդ կեսից՝ գենետիկ, ինչի մասին մենք նշել ենք մեր նախորդ հոդվածներից մեկում<sup>1</sup>):

Նշենք, որ այս բոլոր հետազոտությունները հատվածային և հարաբերական բնույթ են կրում: Լեզուն կարող է տարածված լինել, սակայն գրավոր աղբյուրներում չնշմարվել կամ արտացոլվել ոչ իրական պատկերով: Միևնույն տարածքում ապրող էթնիկ հանրույթը կարող է ժա-

---

<sup>1</sup> Խանգադյան Մ., Գենետիկ մի օրինաչափության մասին, Մերձավոր Արևելք, 2012, VIII, էջ 79-83:



մանակի ընթացքում ընդունել եկվորների լեզուն՝ հիմքում պահելով մայրենի լեզուն: Կարող է ամբողջությամբ ձուլվել և գրավոր աղբյուրներում կամ հարևան լեզուներում որևէ հետք չթողնել: Սցենարները բազմազան են մանավանդ Հին աշխարհի պարագայում: Այլ կերպ ասած՝ լեզվաբանական հետազոտությունները կարող են վեր հանել տարաբնույթ և տարաժամանակյա կապերը, փաստել այս կամ այն լեզվի՝ տվյալ տարածքում գոյության փաստը, այս կամ այն լեզվի ցեղակցական կապերը և այլն, սակայն հասկանալի պատճառներով այս հետազոտությունները լիարժեք չեն՝ էթնոսի ձևավորման ընթացքը ցույց տալու համար: Կենսաբանական հետազոտություններում նույնպես գործ ունենք հատվածային բնույթ կրող հնագիտական նյութի (մարդաբանական նյութի՝ գանգեր, ոսկորներ և այլն) ուսումնասիրության և նրա համադրությամբ ներկայումս գոյություն ունեցող էթնիկ հանրույթների հետ: Մեր ժամանակակիցների ԴՆԹ հետազոտությունները ներառում են սակավաթիվ ռեսպոնդենտներ և ըստ էության վեր հանում որոշակի անձանց ԴՆԹ-ժազումնաբանությունները, որքան էլ որ դրանք ընդհանրություններ ունենան: Դրան գումարած պետք է նշենք մեթոդաբանական խիստ կարևոր դրույթը. կենսաբանական հետազոտությունները<sup>2</sup> միայն կարող են ի հայտ բերել այժմ գոյություն ունեցող էթնոսի մեջ այլ պոպուլյացիաների տարաժամանակյա (դիախրոնիկ) ներգրավման փաստը, սակայն կենսաբանական հետազոտությունները չեն կարող հանդես գալ որպես հիմնական փաստարկ էթնոսի՝ որպես **unglu-**

---

<sup>2</sup> XX դարի կեսերից արևմտյան գիտության մեջ ձևավորվել են նոր ուղղություններ, որոնցից՝ կենսահնագիտությունը (bioarchaeology)՝ բնագետները՝ մարդաբանները, կենսաբանները, քիմիկոսները և այլք վերակառուցում են վաղնշագույն շրջանի կենսակերպը՝ օգտագործելով իրենց գիտական մեթոդները և աղբյուրները, էթնիկ մարդաբանությունը (ethnic anthropology)՝ կենսաբանական մարդաբանության ճյուղ, որը զբաղվում է մարդկային էթնոտարածքային խմբերի կենսաբանական փոփոխականության և գենետիկ փոխհարաբերությունների ձևավորման և առանձնահատկությունների պատմությամբ, էթնիկ ազգագրությունը (ethnoarchaeology)՝ «այժմ գոյություն ունեցող մշակույթների ազգագրական ուսումնասիրությունը հնագիտական հետանկարներից» (David N., Kramer C., Ethnoarchaeology in Action. Front Cover, Cambridge, 2001) և այլն: Այս ուղղություններին մենք կանդրադառնանք հետագայում:

**լական օրգանիզմի** զարգացման պատմությունն ուսումնասիրելու համար:

Եվ, վերջապես, նյութական մշակույթը, որի աղբյուրը հնագիտական պեղումներն են և այդ պեղումների արդյունքների հետազոտման ընթացքում ձևավորված «հնագիտական մշակույթ» հասկացությունը, որը գիտնականների համար հաճախ այս կամ այն ցեղի կամ էթնոսի տարածման ցուցիչ է:

«Հնագիտական մշակույթ» հասկացությունը գիտական շրջանառության մեջ դրվեց XIX դարի վերջերին: Գիտական գրականության մեջ այս եզրույթի բազմաթիվ բնորոշումներ<sup>3</sup> կան, բայց հիմնականում «հնագիտական մշակույթ» է անվանվում նույն ժամանակաշրջանին վերաբերող, տեղական առանձնահատկություններով տարբերվող և որոշակի, սահմանափակ տարածքում կենտրոնացած հնագիտական հուշարձանների ընդհանրությունը: Այս ընդհանրությունն արտահայտվում է արտեֆակտերի տարբեր տեսակների (աշխատանքային գործիքներ, խեցեղեն, ճարտարապետություն, թաղման ծես և այլն) նմանությամբ:

Հնագիտության և էթնոգենեզի հնարավոր փոխկապակցվածության ուսումնասիրությունն առավել մեծ զարգացում ստացավ խորհրդային պատմագիտության մեջ՝ սկզբից ևեթ կրելով գաղափարախոսության ճնշիչ ազդեցությունը<sup>4</sup>: Գոյություն ունեցող մեթոդաբանական դպրոցներից և ուղղություններից նշենք պալեոէթնոլոգիական ուղղությունը<sup>5</sup> (Դ. Անուչին, Ֆ. Վոլկով, Գ. Բոնչ-Օսմոլովսկի և ուր.), որի ներկայացուցիչները բացառում էին միայն հնագիտական նյութի հիման վրա

---

<sup>3</sup> Ст'ю Смирнов А. П., К вопросу об археологической культуре, Советская Археология (այսուհետ՝ СА), 1964, 4, стр. 3-17; Монгайт А. Л., Археологические культуры и этнические общности (к вопросу о методике историко-археологических исследований), Народы Азии и Африки, 1967, 1, стр. 53-69; Каме-нецкий И.С., Археологическая культура - ее определение и интерпретация, СА, 1972, 2, стр. 18-36; Клейн Л., Археологическая типология, Ленинград, 1991, стр. 391 և այլն:

<sup>4</sup> Արևմտյան տեսական հնագիտությունը որդեգրեց այլ ճանապարհ, ինչին մենք կանդադարանանք մեր հետագա հրապարակումներում:

<sup>5</sup> Платонова Н. И., Палеоэтнологическая школа в археологии и Ф.К.Волков, Вестник Томского Государственного университета, 2008, 315, стр. 96-103.

պատմական դարաշրջանների վերակազմության հնարավորությունը և նշում, որ էթնիկ հանրույթի լեզվական և մշակութային բնութագրումները կարող են չհամընկնել<sup>6</sup>, Նիկողայոս Մառի տեսությունը, որը հիմնական շեշտը դնում էր ծայրահեղ բնիկության վրա՝ բացառելով միգրացիաները և դիտարկելով մշակութային փոփոխությունները որպես միմիայն ներքին զարգացման հետևանք<sup>7</sup>, Վ. Գորոդցովի տեսական աշխատությունները և այլն:

Ակտիվ բանավեճեր և քննարկումներ ծավալվեցին մանավանդ 1950-ական թվականների վերջում: 1955 թվականին Ա.Լ. Մոնգայթը «հնագիտական մշակույթ» ձևակերպեց որպես **պայմանական տերմին**, որը հնագետներն օգտագործում են հնագիտական հուշարձանների համալիրները նշելու համար, այն համալիրները, որոնք միավորված են ընդհանուր ժամանակաշրջանով, ընդհանուր տարածքով և բնորոշվում են ընդհանուր գծերով: Ըստ Մոնգայթի՝ հնագիտության մեջ այս եզրույթի պայմանականությունն ու ընկալման ոչ միանշանակությունը սկզբունքորեն թույլ չեն տալիս անմիջական անցում կատարել հնագիտական մշակույթից դեպի էթնոգրաֆիկ (ազգագրական) հանրույթ<sup>8</sup>:

Հետագա քննարկումների առանցքում (ներառյալ հետխորհրդային շրջանը) «հնագիտական մշակույթ» հասկացության բնորոշումներն էին (այն տարբեր ուսումնասիրողների մոտ հանդես է գալիս որպես «քաղաքակրթություն», «մշակութային մարզ», «մշակութային խումբ», «մշակութային արեալ» և այլն) և հնագիտական մշակույթի՝ էթնիկ հանրույթի հետ համադրման հնարավորությունը<sup>9</sup>: Արդեն հետխորհրդ-

---

<sup>6</sup> Овчинников А. В., Интеграция археологического и этнографического знаний в трудах А. П. Смирнова, Интеграция археологических и этнографических исследований, часть I, Казань, Омск, 2010, стр. 67, առավել մանրամասն՝ Платонова Н.И., История археологической мысли в России (вторая половина XIX - первая треть XX века), СПб, 2010, стр. 125-197.

<sup>7</sup> Платонова Н.И., նշվ. աշխ., էջ 255:

<sup>8</sup> Яблонский Л. Т., Проблемы концепции этногенеза на современном этапе развития гуманитарных знаний, в сб. Этничность в археологии или археология этничности? Материалы круглого стола, Челябинск, 2013, стр. 36.

<sup>9</sup> Այս հարցերի հանգամանալից ուսումնասիրությունը տեղ գտավ Ա. Սմիրնովի, Լ. Կլեյնի, Ի. Կամենեցկու, Ա. Բոյուսովի, Ս. Արությունովի, Վ. Կովա-

դային շրջանում բանավեճի առարկա դարձավ նաև «էթնոս» եզրույթի կիրառման նպատակահարմարությունը վաղ հասարակությունների պարագայում:

Ի մի բերելով այժմ գոյություն ունեցող կարծիքները՝ փորձենք ներկայացնել «հնագիտական մշակույթ» հասկացության հետ կապված հիմնական մեթոդաբանական խնդիրները.

---

լևակայի, Ն. Չերոկսարովի և այլոց աշխատություններում, մասնավորապես՝ Брюсов А. Я., Археологические культуры и этнические общности, СА, 1956, 26; Смирнов А. П., նշվ. աշխ.; Монгайт А.Л., նշվ. աշխ.; Каменецкий И. С., նշվ. աշխ.: Клейн Л. С., Проблема определения археологической культуры, СА, 1970, 2; Арутюнов С. А., Хазанов А. М., Археологические культуры и ХКТ: проблемы соотношения, Ареальные исследования в языкознании и этнографии, Ленинград, 1977: Սրանց գումարվեցին զուտ էթնոգենետիկ հետ կապված տեսական աշխատությունները (խոսքը մասնավորապես Յու. Բրոնվեյի էթնոգենետիկ տեսության և նրա բաղկացուցիչ մաս կազմող էթնոէվոլյուցիոն և էթնոտրանսսֆորմացիոն գործընթացների մասին է, որոնք այս կամ այն կերպ փորձում էին օգտագործել հնագիտական նյութը, երբ խոսքը հին էթնոսների մասին էր, Վ. Ալեքսենի մարդաբանական տեսական աշխատությունները և այլն): ԽՍՀՄ գոյության վերջին տարիների և հետխորհրդային շրջանի ուսումնասիրություններից պետք է առանձնացնել Яблонский Л., «Скифская триада» и проблема этничности археологических признаков, Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. Тез. докл. VIII Западно-сибирского археолого-этнографического совещания, Томск, 1990, նույնի՝ Культура этноса, этническая культура и археологическая культура, Российская археология: достижения XX века и перспективы XXI в. Материалы научной конференции. Ижевск, 2000, նույնի՝ Археология и параэтногенетическое исследование в современной России, Фальсификация источников и национальные истории, Материалы круглого стола, Москва, 2007; Тишков В. А., Советская этнография: преодоление кризиса, Этнографическое обозрение, Москва, 2002. 1, նույնի՝ Реквием по этносу, Москва, 2003; Шнирельман В., Археология и этнография: проблемы корреляции, в сб. Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить, Барнаул, Алтайский Государственный Университет, 1995, стр. 141-152, նույնի՝ Археология и лингвистика: проблемы корреляции в контексте этногенетических исследований, Вестник древней истории, 1996, 4, стр. 89-95, նաև Ի. Դյակոնովի, Ա. Պերշիցի, Ն. Տոմիլովի, Վ. Օվչիննիկովի և այլոց աշխատությունները:



1. Ժամանակագրական հսկայական խզումը թույլ չի տալիս ստանալ ոչ միայն նեոլիթի կամ բրոնզեդարյան իրողությունների, այլ նաև միջնադարի առավելագույն չափով առարկայական պատկերը: Ամփոփ բնութագրումը տվել է Լ. Կլեյնը դեռևս 1991 թվականին. «Հնագիտական աղբյուրների (որպես հեռավոր պատմական անցյալի մասին տեղեկատվության) հիմնական առանձնահատկությունն այն է, որ դրանց ընձեռած տեղեկատվության յուրացման թելը երկու անգամ կտրված է՝ ավանդույթի մեջ (խզումը մեր ժամանակաշրջանի և հեռավոր անցյալի միջև) և առարկայացման մեջ (խզումը իրերի աշխարհի և գիտության մեջ կիրառվող գաղափարների աշխարհի միջև): Այս կրկնակի խզումն առաջացնում է ճանաչողության զգալի խնդիրներ»<sup>10</sup>:

2. Էթնոսի վերաբերյալ ժամանակակից պատկերացումները փոխանցվում են վաղնջագույն շրջան, ինչը ժամանակակից էթնոգենետիկ ուսումնասիրությունների արմատական մեթոդաբանական սխալներից մեկն է. ձգտումը նախնադարի և վաղ միջնադարի ցեղերի և ազգությունների մեջ տեսնել ընդհանուր՝ ժամանակակից էթնիկ ինքնագիտակցությանը նմանվող ինքնագիտակցություն ըստ էության պատմության անթույլատրելի արդիականացում է<sup>11</sup>:

3. Հնագիտական նյութը ժամանակագրական և տարածական առումով հատվածային<sup>12</sup> բնույթ ունի, այն չի կարող տալ տարածաշրջանի կամ տվյալ վայրում ապրող հանրության լիարժեք պատկերը<sup>13</sup>: Բացի այդ, այս կամ այն հնագիտական մշակույթի սահմաններին բնորոշ փոխներթափանցման գործընթացները հնագիտական տեսակե-

---

<sup>10</sup> Клейн Л. С., Археологическая типология, стр. 348.

<sup>11</sup> Овчинников А.В., նշվ. աշխ., էջ 69:

<sup>12</sup> Հնագիտական նյութի ոչ լիարժեքության վերաբերյալ հետաքրքիր դիտարկումներ տե՛ս Тихонов С.С., Теорема о неполноте как одно из методологических оснований археолого-этнографических исследований, в сб. Интеграция археологических и этнографических исследований, часть I, Казань, Омск, 2010, стр. 37-42.

<sup>13</sup> Նշենք նաև հնագիտական նյութի կեղծումները, տե՛ս նաև Беляев Л.А., Заметки о фальсификатах в истории в сб. Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов (Петров А. Е., Шнирельман В. А.), Москва, 2011, стр. 51-66.

տից դժվարություններ կարող են առաջ բերել: Ուսումնասիրողներից ոմանք առհասարակ պնդում են մարդու սոցիալական, լեզվական և կենսաբանական բնույթի հատկանիշների պատճառային անկախության մասին՝ հավելելով, որ այդ անկախությունը չի բացառում սոցիալական, կենսաբանական և լեզվաբանական հանրույթների աշխարհագրական զուգադիպումը տվյալ տարածքում որոշակի ժամանակաշրջանում: Եվ նմանապես նյութական և հոգևոր մշակույթի տիպաբանորեն նման հատկանիշների ամբողջությունը, որոշակի փուլերում աշխարհագրորեն հարելով այս կամ այն տարածքին, ստեղծում է տվյալ տարածքում «պատմաազգագրական հանրույթի» գոյության հնագիտական պատրանք<sup>14</sup>:

Նյութական մշակույթի այն հատկանիշները, որոնց առնչվում է հնագիտությունը, կարող են միմիայն անուղակիորեն վկայել տվյալ տարածքում և տվյալ ժամանակաշրջանում ընթացող էթնիկ գործընթացների մասին, սակայն հնագիտության մեթոդական հնարավորությունները թույլ չեն տալիս, որ նա օբյեկտիվության պատշաճ աստիճանով և վստահությամբ զբաղվի էթնիկ կամ մարդաբանական գործընթացների վերակազմությամբ<sup>15</sup>:

Նշենք, որ այս կամ այն «հնագիտական մշակույթի» առկայությունը չի բացառում նրա կապը հետագայում նույն տարածքում գոյություն ունեցող էթնիկ հանրույթների հետ (այս հարցերը մասնավորապես էթնոհնագիտության ուսումնասիրության ոլորտում են): Թե՛ նյութական, թե՛ հոգևոր մշակույթի ուսումնասիրությունները թույլ են տալիս վեր հանել էթնոսի բազմահազար ծալքերում թաքնված խիստ հետաքրքիր շերտերը՝ փաստելով կապը վաղուց վերացած քաղաքակրթությունների հետ, սակայն էթնոգենետիկ հետազոտություններում ցանկացած եզրահանգում կատարելիս անհրաժեշտ է հիշել մեթոդաբանական այս առանձնահատկությունների մասին:

---

<sup>14</sup> Яблонский Л. Т., Проблемы концепции этногенеза на современном этапе развития гуманитарных знаний, в сб. Этничность в археологии или археология этничности? Материалы круглого стола, Челябинск, 2013, стр. 35.

<sup>15</sup> Яблонский Л.Т., նշվ. աշխ., էջ 36:

KHANZADYAN MARIAM

**METHODOLOGICAL PECULIARITIES OF EARLY SOCIETIES ETHNO  
GENETIC STUDIES**

The article deals with theories of "archeological culture" concept, that existed in soviet and post soviet times, as well as with the possible interactions between archeological culture and ethno genetic development.

When discussing the ethno genetic development of early societies, there is a lack of objective and trustworthy sources. To the imperfection of linguistic and biological investigations there add up also the objective peculiarities of archeological material. First of all let's mention the existing significant time discrepancy, the "twin barrier" that disrupts the analyses of archeological sources, and the delimited nature of archeological material. It's also important to avoid undue modernization of early period's history. One has to keep in mind these considerations when making a conclusion.

**ԽԵԹԱԿԱՆ ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐԱՎԱՐԵՎԵԼՅԱՆ  
ՍԱՀՄԱՆԱՅԻՆ ՇՐՋԱՆԸ**

Խեթական տերության հարավարևելյան երկրամասերից մեկն էր Թեգարաման: Աշխարհագրական առումով այն մասն է կազմում Հայկական լեռնաշխարհի, որով և նրա պատմությունը մեզ համար կրկնակի հետաքրքրություն է ներկայացնում: Նկատի ունենալով հայ ժողովրդի ազգաձագման զգալի աղերսները վերինեփրատյան տարածաշրջանի հետ<sup>1</sup> մասնագետներն ավանդաբար հակված են եղել նույնացնելու «Տուն Թորգոման» անդրեփրատյան տարածաշրջանում դեռ մ.թ.ա. II հազարամյակից հիշատակվող Թեգարամա (ասորեստանյան Թիլ-Գարիմնու) քաղաքի հետ: «Տուն Թորգոման» բառացիորեն կրկնում է Աստվածաշնչում հիշատակվող Bet-Togarma-ն<sup>2</sup>: Թեգարամա երկրի պատմության ուսումնասիրությունը կարևոր է նաև այն առումով, որ հայոց մատենագրության մեջ, սկսած Մովսես Խորենացուց<sup>3</sup>, Հայկ Նահապետը կոչվում է «Թորգոմի որդի», իսկ հայ ժողովուրդը՝ «ազգն Թորգոմայ»<sup>4</sup>:

---

<sup>1</sup> Ըստ Գր. Ղափանցյանի՝ աստվածաշնչյան, հայերին խորհրդանշող Թեգարամա անունը միջնադարյան հայ գրականության մեջ վերափոխվել է որպես Թորգոմ, որի որդին էր համարվում Հայկը: Ըստ հեղինակի՝ հին հայերն ապրում էին Թիլ-Գարիմնուում: Քանի որ այդ տարածքը մոտ էր Հայասային, դրանով է հեղինակը բացատրում այդ տարածքների հայացումը (մ.թ.ա. XII-VIII դդ.) (Капанцян Гр., Историко-лингвистические работы. К начальной истории армян. Древняя Малая Азия, Ереван, 1956, стр. 141-142):

<sup>2</sup> Աստուածաշունչ, Եզեկիէլ, ԻԷ, 14, ԼԸ, 6:

<sup>3</sup> Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Գիրք առաջին: Հայոց մեծերի ծննդաբանությունը: Այն մասին, որ Նոյի որդիների ծննդաբանությունը հավասար է գալիս մինչև Աբրահամ, Նինոս և Արամ, և թե Նինոսը ոչ Բելն է և ոչ Բելի որդին: Երևան, 1997, էջ 75, 76:

<sup>4</sup> Տե՛ս նաև Հովհաննես կաթողիկոս Դրասխանակերտցի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1996, էջ 9, 15, 39, 40: Տուն Թորգոմայի հարցին առավել մանրամասն և հանգամանալի անդրադարձել է Ա. Քոսյանն իր «Տուն Թորգոմայ (առասպել և իրականություն)» (Երևան, 1998) աշխատության մեջ: Ըստ նրա՝ «Տուն



Թեգարամայի վերաբերյալ առաջին տեղեկությունները հայտնվել են Քանեսի (Նեսայի) «կապադովկիական աղյուսակներում» (մ.թ.ա. XX-XVIII դդ.): Քաղաքն առևտրական կապեր է ունեցել տարածաշրջանի բազմաթիվ բնակավայրերի հետ: Նրանցից մի քանիսը (օրինակ՝ *Abu(x)uhta-ն, Kurušša, Tiburzia*) կարելի է տեղորոշել Թեգարամայի մոտ<sup>5</sup>: Թեգարաման կարևոր առևտրական տարանցիկ կենտրոններից մեկն էր տարածաշրջանում: Առևտրական ճանապարհը, որ սկսվում էր Աշշուրում, անցնում էր Թեգարամայով և հասնում Քանես<sup>6</sup>: Հավանաբար քաղաքում կային աշշուրական առևտրական գաղութ (կարում) և գաղութի վարչակազմ (*bēt kārim*)<sup>7</sup>:

Եթե Քանեսի աղբյուրներում տրված է, որ Թեգարաման բնակավայր է, ապա խեթական աղբյուրներում այն նշված է որպես և՛ երկիր, և՛ քաղաք: Օրինակ՝ Խաթթիի արքա Տելպինուի (մ.թ.ա. 1525-1500 թթ.) «Հռչակագրում» նշվում է, որ դեպի հարավ շարժվող Խաթթիի արքա Խանթիլի I-ը (մ.թ.ա. մոտ 1590-1560 թթ.) ճանապարհին կանգ

---

Թորգոման» պետք է մուտք գործեր հայոց մատենագրություն Աստվածաշնչի միջոցով, իսկ Եփրատից արևմուտք ընկած տարածքը՝ Մելիդ-Թեգարաման (հետագայի Փոքր Հայք), պետք է կարևորագույն դեր խաղար հայկական էթնոսի և պետականության համախմբման գործում, որպեսզի հետագայում հայոց ինքնագիտակցության մեջ արմատավորվեր նախահայր Թորգոմի և նրա հետնորդների մասին վերհուշի տեսքով:

<sup>5</sup> Ստորև ներկայացնում ենք այդ բնակավայրերի ամբողջական ցանկը՝ *Abu[x]hta, Apaludana, Apum, Banišra, Buruddum, Durhumit, Haqa, Harranu, Hattum, Hurama, Hurumhaššum, āl-İšurrātım, Kakaruwa, Kaneš, Kuburnat, Kurušša, Kuššara, Luhuzattiya, Mamma, Nihriya, Pahatima, Purušhaddum, Sukukli, Supana, Šalahšuwa, Šalatuwar, Šamišuna, Talpa, Tiburziya, Timelkiya, Wašhaniya, Wahšušana, Wilušna, Zalpa, Ziluna, Zukua* (*Bayram S., New and Some Rare Geographical Names in the Kültepe Texts, Archivum Anatolicum, 3, Ankara, 1997, pp. 41-66*).

<sup>6</sup> Bobokhyan A., *Kommunikation und Austausch im Hochland zwischen Kaukasus und Taurus, ca. 2500-1500 v. Chr., BAR International Series 1853, 2008, S. 25, 71*.

<sup>7</sup> *St'u Barjamovic G., A Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Colony Period, Copenhagen, 2011, pp. 122-133, ծան. 376*): *St'u նաև Bilgiç E., Die Ortsnamen der "kappadokischen" Urkunden im Rahmen der alten Sprachen Anatoliens, Archiv für Orientforschung, 1951, 15, S. 36*.

է առնում Թեգարամա քաղաքում<sup>8</sup>: Նույն տեքստի մեկ այլ մասում տրվում է, որ Խանթիլի օրոք սպանում են Շուկցիյա քաղաքի<sup>9</sup> թագուհուն և նրա երեխաներին: Նշվում է, որ մինչ այդ նրան և նրա ընտանիքին տարել էին դեպի Թագարամա քաղաք, որի մոտ էլ, հավանաբար նրանց սպանել էին<sup>10</sup>: Թեգարամայի վերաբերյալ տեղեկություն կա նաև խեթական սահմանապահ հրամանատարներին տրված հրահանգների տեքստում<sup>11</sup> (հավանաբար, Առնուվանդա I-ի ժամանակաշրջանը (մ.թ.ա. XV դարի I կես), որտեղ նշվում են զինվորներ Կասսիյայից, Խիմուվայից, Թեգարամայից և Իսուվայից<sup>12</sup>:

Խաթթիի արքա Սուպիլուլիումա I-ի (մ.թ.ա. 1344-1322 թթ.)՝ Միտաննիի արքայազն Շատտիվազայի հետ կնքված պայմանագրի պատմական նախաբանում տրվում է այն մասին, որ Սուպիլուլիումայի հոր՝ Թուդխալիյա III-ի օրոք (մ.թ.ա. 1360-1344 թթ.) մի շարք երկրների հետ միասին Խաթթիին թշնամացել էր նաև Թեգարամա երկրի կեսը: Խեթերին հաջողվում է վերականգնել իրենց իշխանությունը Թեգարամայում և հարակից տարածքներում, սակայն ըմբոստացած երկրամասերի բնակչության մի մասը հեռանում է դեպի Իսուվա<sup>13</sup>: Խեթերը ներխուժում են նաև Իսուվա, հաղթում բոլոր այդ

---

<sup>8</sup> St' u Van den Hout Th. P. J., *The Proclamation of Telipinu (1.76), The Context of Scripture*, vol. I. Canonical Composition from the Biblical World, ed. Hallo W., Leiden-New York-Köln, 1997, p. 195; Hoffmann I., *Der Erlaß Telipinus*, Heidelberg, 1984, S. 20-21.

<sup>9</sup> Շուկցիյա քաղաքի տեղադրության վերաբերյալ տե՛ս Del Monte G., Tischler J., *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*, VI. Die Orts-und Gewässernamen der hethitischen Texte, Wiesbaden, 1978 (այսուհետ՝ RGTC, VI), S. 363-364.

<sup>10</sup> Այս իրադարձության վերաբերյալ տե՛ս նաև Hoffmann I., *Der Erlaß Telipinus*, S. 22-23; Helck W., *Die Šukziya-Episode im Dekret des Telipinu*, *Die Welt des Oriens*, 15, 1984, S. 103-108; Soysal O., *Noch einmal zur Šukziya-Episode im Erlaß Telipinus*, *Orientalia*, 1990, 59, S. 271-279.

<sup>11</sup> Keilschrifturkunden aus Boğhazköi (այսուհետ՝ KUB) XIII 2 III.

<sup>12</sup> Goetze A., *An Old Babylonian Itinerary*, *Journal of Cuneiform Studies*, 1953, Vol. 7, N 2, p. 69. Houwink Ten Cate Ph. H. J., *The Records of the Early Hittite Empire (c. 1450-1380 B.C.)*, Istanbul, 1970, pp. 67, 70.

<sup>13</sup> St' u Beckman G., *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta, 1996, pp. 38-39.

ուժերին<sup>14</sup>: Սուպպիլուլիումա I-ի տարեգրությունում նշվում է, որ Խաթթիի արքան դեպի Խուրրի երկիր արշավելու ճանապարհին կանգ է առնում Թեգարամա երկրում, որտեղ Տալպա քաղաքում զորքերի զորատես է անցկացնում: Այնուհետև տեղի ունեցած ճակատամարտում խեթերը հաղթանակ են տանում, իսկ թշնամին փախչում է դեպի Թեգարամա երկրի լեռները<sup>15</sup>: Փաստորեն Տալպա քաղաքը մտնում էր Թեգարամա երկրի կազմի մեջ: Տեքստից պարզ է դառնում նաև, որ Թեգարաման լեռնային երկիր էր<sup>16</sup>:

Մուրսիլի II-ի (մ.թ.ա. 1321-1295 թթ.) «Ընդարձակ» տարեգրության 9-րդ տարում Խաթթիի արքան, գտնվելով Թեգարամա երկրում<sup>17</sup>, այստեղ ռազմական խորհուրդ է հրավիրում և որոշում կայացնում ձմեռնամուտի պատճառով և իր զորավարների խորհրդով չարշավել դեպի Հայասա (Ազգի)՝ հետաձգելով այդ ռազմական գործողությունը մինչև հաջորդ տարի: Խաթթուսիլի III-ի ժամանակաշրջանի (մ.թ.ա. 1267-1237 թթ.) տեքստերից մեկում նույնպես հիշատակված է, որ Խուվան հարձակվել էր Թեգարամա երկրի վրա<sup>18</sup>:

---

<sup>14</sup> Կուրտալիսսա քաղաքի զորքերին, Արավաննա քաղաքի զորքերին, Ջազիսա երկրին, Կալասամա երկրին, Տիմանա երկրին, Խալիվա լեռան երկրին, Կարնա լեռը, Տուրմիտտա քաղաքի զորքերը, Ալխա երկիրը, Խուրմա երկիրը, Խարանա լեռը, Թեգարամա երկրի կեսին, Տեպուրգիա քաղաքի զորքերին, Խազկա քաղաքի զորքերին, Արմատանա քաղաքի զորքերին:

<sup>15</sup> Güterbock H.G., The Deeds of Suppiluliuma as told by his Son, Mursili II, *Journal of Cuneiform Studies*, 1956, 10, p. 93.

<sup>16</sup> Նմանապես նաև խեթական տեքստերից մեկում (Keilschrifttexte aus Boghazköi (այսուհետ՝ KBo) 12.140 Rs 8') տրված են Թեգարամայի լեռները (հավանաբար Ջիզոն Բասիլիկոն լեռները (Անտիտավրոս լեռնաշղթայի արևելյան ճյուղավորությունը), տե՛ս Երեմյան Ս., Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, Երևան, 1963, էջ 52):

<sup>17</sup> KBo IV 4 III 19-22 (Götze A., Die Annalen des Muršiliš, *Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft*, 1933, 38, (այսուհետ՝ AM) S. 124-125). «Տասնամյա» տարեգրությունում տրված է, որ Խաթթիի արքան գալիս է Կիցնուվատնայից (Փոքր Ասիայի հարավ-արևելքում), սակայն նշված չէ, թե որտեղ է գալիս:

<sup>18</sup> Այդտեղ տրված է նախկինում (Թուդխալիյա III-ի օրոք) Խաթթիում տեղի ունեցած իրադարձությունների վերաբերյալ տեղեկություն (տե՛ս Laroche E.,

Թեգարաման նաև Խաթթի կարևոր հոգևոր կենտրոններից մեկն էր: Հայտնի են Թեգարամայի ամպրոպի աստվածը, արական և իգական աստվածությունները<sup>19</sup>:

Խեթական տերության անկումից (մ.թ.ա. 1180-ական թթ.) հետո Թեգարամայի վերաբերյալ տեղեկություններ կան պահպանված ասորեստանյան աղբյուրներում, Աստվածաշնչում<sup>20</sup> և հայկական սկզբնաղբյուրներում:

Հետազոտողների մեծ մասը Թեգարաման տեղորոշել են ներկայիս Գյուրուն բնակավայրի տեղում<sup>21</sup>, կամ Գյուրունից հարավ՝ Էլբիստանի (Ալբիստանի) հովտում<sup>22</sup>:

«Խեթական տերության աշխարհագրությունը» աշխատության հեղինակները Թեգարաման տեղորոշում են Վերին երկրի և Կումմաննիի միջև՝ խեթական Դահարա (Մելաս<sup>23</sup> - Ռ.Ղ) գետի ավազանում<sup>24</sup>: Ն.

---

Catalogue des textes hittites, Paris, 1971, 267p. Premier Supplément, RHA, 1972, № 30, (CTH) 88 (KBo VI 28 obv. 12):

<sup>19</sup> KUB VI 45 II 66f. = 46 III 32f.; KBo XII 140 Rs. 8.

<sup>20</sup> «14 Թորգոմայ տնից մարդիկ է, որ ձիերով, հեծեալներով ու ջորիներով լցրել են քո (Փյունիկիայի Տյուրոս քաղաքը - Ռ.Ղ.) շուկաները» (Եզեկիելի մարգարեությունը 27 Ողբ Տիրոսի վրայ): «6 ... Թորգոմայ տունը՝ հիսիսի կողմերից, ու բոլոր նրանց, որ նրա շուրջն են, բազմաթիւ ազգերի էլ՝ քեզ հետ» (Եզեկիելի մարգարեությունը 38: Գոգի ու Մազոգի մասին): Աստուածաշունչ: Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2007: Արեւելահայերէն նոր թարգմանութիւն, էջ 1316, 1330:

<sup>21</sup> Gürün-ը (հայ.՝ Կիրին, Կյուրին) բնակավայր է Սեբաստիայի նահանգում: Տե՛ս Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, Երևան, 1986, հ. 1, էջ 924: Այս տեղադրությունն առաջին անգամ առաջարկել է Է. Ֆորները (Forrer E., Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches, Leipzig, 1920, S. 75): Տե՛ս նաև Sandaljian J., Thogarma, maison de Thogarma, Pays thogarmien. Histoire documentaire de l'Arménie des ages du paganisme (1410 av.-305 apr. J.-C.), Rome, 1917, pp. 110-120. Քասունի Ե., Նախահայկական Հայաստան, Պէյրուֆ, 1950, էջ 79, 80: Ադոնց Ն., Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972, էջ 41, 42, 310: Maxwell-Hyslop K.R., Assyrian Sources of Iron. A Preliminary Survey of the Historical and Geographical Evidence, Iraq, 1974, XXXVI, p. 150.

<sup>22</sup> Ալբիստանի վերաբերյալ տե՛ս Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, Երևան, 1986, հ. 1, էջ 71:

<sup>23</sup> Մելաս գետի վերաբերյալ տե՛ս Երեմյան Ս., Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, Երևան, 1963, էջ 66, 100:

Մարտիրոսյանը նույնպես անդրադարձել է Թեգարամայի տեղորոշմանը: Ըստ նրա՝ Թեգարամա երկիրը գտնվում էր հետագայի Դերսիմի շրջանում և սահմանակից էր Իսովլային, Կասկային, Մելիդին<sup>25</sup>: Ըստ Գր. Ղափանցյանի՝ Թեգարաման գտնվում էր Դիվրիզի և Մելիդի միջև<sup>26</sup>: Հ. Տաշյանը Թեգարաման տեղորոշում է Կարգամիսից հյուսիս՝ Սամոսատից մինչև Մելիդ: Ըստ նրա՝ Թեգարաման սկզբնապես ներառում էր Kummuh (= Կոմագենետ), Melite և Til-Garimmu երկրները. ավելի ուշ այդ երկրներն առանձնացան Թեգարամա երկրամասից<sup>27</sup>: Ֆ. Կոռնելիուսն իր աշխատության մեջ համամիտ չէ ներկայիս Գյուրունի տեղում Թեգարամայի տեղորոշման հետ: Նա ավելի հավանական է համարում, որ այն գտնվում էր հետագայի Կատաոնիայի տարածքում<sup>28</sup>: Ի. Դյակոնովը Թեգարաման տեղորոշել է Թոխմա-սու (Մելաս - Ռ.Ղ.) գետի հովտում՝ ժամանակակից Գյուրունի մոտ՝ Եփրատից արևելք<sup>29</sup>: Նա հավանական էր համարում, որ Թիլ-Գարիմնու անունը կապ ուներ խեթական Թալիգարիմնու կամ Թարիգարիմնու տեղանվան հետ<sup>30</sup>: Ս. Երեմյանը նույնպես համամիտ է, որ խեթական արձանագրությունների Թեգարամա քաղաքը համապատասխանում է

---

<sup>24</sup> Garstang J., Gurney O. R., *The Geography of the Hittite Empire*, London, 1959, pp. 46-48 (տե՛ս նաև X էջի քարտեզը, Դահարա գետի վերաբերյալ տե՛ս նաև էջ 31, 34, 42, 46).

<sup>25</sup> Մարտիրոսեան Ն., Խայացիներու կանխագոյն պատմութեան ուրուագիծը տեղագրական ծանոթութիւններով, Խարբերդ եւ անոր ոսկեղէն դաշտը, աշխ. եւ կազմեց Վահէ Հայկ, Նիւ Եորք, 1959, էջ 114, 118, 145: Նույնի՝ Պրպտումներ փոքրասիական անուններու մասին, «Պատմա-բանասիրական հանդես» (այսուհետ՝ ՊԲՀ), 1961, 3-4, էջ 102:

<sup>26</sup> Капанцян Гр., Историко-лингвистические работы, стр. 134.

<sup>27</sup> Տաշեան Յ., Հաթեր եւ Ուրարտեանք, Վիեննա, 1934, էջ 35, 36:

<sup>28</sup> Cornelius F., *Neue Arbeiten zur hethitischen Geographie*, *Anatolica*, I, 1967, S. 74.

<sup>29</sup> Дьяконов И., Предыстория Армянского народа. История Армянского нагорья с 1500 по г. до н. э. хурриты, лувийцы, протоармяне, Ереван, 1968, стр. 84, 93, 180, 229.

<sup>30</sup> Սակայն Թարիգարիմնուն Մուրսիլի II-ի տարեգրությունում հիշատակվել է որպես լեռնանուն Կասկա երկրում (Արևելապոնտական լեռների շրջան): Նույն տարեգրությունում առանձին տրված է նաև Թեգարամա երկիրը (տե՛ս KBo III 4 III 58, KBo IV 4 III 19-21, AM, S. 80, 81, 124, 125):

ասսուրա-բաբելական աղբյուրների Թիլ-Գարիմմուն (անտիկ աղբյուրներում՝ Gaurenae, ներկ.՝ Գյուրուն) և այդ երկրամասի կենտրոնն էր: Նա երկրամասի մեջ է տեղորոշել նաև Պախխուվա (ըստ հեղինակի՝ ներկ. Արաբկիր քաղաքի շրջանը) և Թեբուրգիա (Եփրատի աջ ափին) երկրները: Այդ երկրների միջոցով Թեգարաման Եփրատով սահմանակից էր Իսուվային<sup>31</sup>: Վ. Խաչատրյանը գտնում է, որ Թեգարաման հարավում սահմանակցել է Խուրի երկրին, իսկ արևելքում՝ Իսուվային: Նա ենթադրել է, որ Թեգարաման գտնվել է Կիցուվատնայի և Սամուխայի միջև, որ Խարանա լեռները զբաղեցրել են Թեգարամայի կեսը<sup>32</sup>: Մ. Աստուրը, ընդհանուր առմամբ համաձայն լինելով Թեգարաման Գյուրուն բնակավայրի մոտ տեղադրելու մտքի հետ, չի բացառում նաև, որ այն կարող էր գտնվել Մելիդին առավել մոտ՝ ներկայիս Akçadağ (նախկին Արգաուս կամ Արկա բնակավայրի տեղում)<sup>33</sup>: Ջ. Միլլերը գտնում է, որ Գյուրունի տեղում Թեգարամայի տեղադրությունը հստակ չէ, և այն կարող է տեղադրվել նաև Մալաթիայից արևմուտք մեկ այլ վայրում նույնպես<sup>34</sup>: Ն. Հարությունյանը նույնպես համարում է, որ Թեգարաման (Թիլ-Գարիմմուն) գտնվել է Մելիդից հյուսիս-արևմուտք՝ ժամանակակից Գյուրուն բնակավայրի տեղում: Համաձայն Ասորեստանի արքա Սարգոն II-ի (մ.թ.ա. 721-705 թթ.) 10-րդ տարվա տարեգրության՝ Թիլ-Գարիմմուն և Մելիդուն հանդիսացել են Կամմանու երկրի քաղաքներ<sup>35</sup>: Իսկ համաձայն Սինախիսերիբի (մ.թ.ա.

---

<sup>31</sup> Երեմյան Ս., Հայ ժողովրդի կազմավորման ընթացքը, ՊԲՀ, 1970, 2, էջ 35:

<sup>32</sup> Хачатрян В., Восточные провинции Хеттской империи, Ереван, 1971, стр. 94-96. Սակայն տեքստից այդ չի բխում, այլ այն, որ դրանք (Խարանա լեռները և Թեգարաման) պարզապես հարևան տարածքներ են եղել (տե՛ս KBo I 1 Vs.12,21, KBo I 2 I 2; Beckman G., Hittite Diplomatic Texts, p. 39):

<sup>33</sup> Astour M., The arena of Tiglath-Pileser III's campaign against Sarduri II (743 B.C.), Assur, vol. 2, 1979, p. 5. Արգաուսի վերաբերյալ տե՛ս Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, էջ 404:

<sup>34</sup> Miller J., Anum-Hirbi and His Kingdom, Altorientalische Forschungen, 2001, 28, p. 69, ծան. 9.

<sup>35</sup> Арутюнян Н., Топонимика Урарту, Ереван, 1985, стр. 184. Նույնի՝ Корпус урартских клинообразных надписей, Ереван, 2001, стр. 514-515. Սարգոն II-ի տարեգրության մեջ Մելիդուն համարվում է Կամմանու երկրի արքայական կենտրոնը, որի կազմում էր նաև Թիլ-Գարիմմուն:

705-681 թթ.) հատվածական մի արձանագրության՝ Թիլ-Գարիմնուն գտնվել է Թաբալում<sup>36</sup>: Ըստ Ա. Ղարազյոզյանի՝ Թեգարաման գտնվում էր Մելիդի և Իստիտինայի միջև, Մելիդը և Թեգարաման եղել են հարևան երկրներ, և Մելիդն ընդգրկված է եղել Թեգարամա քաղաք-պետության կազմի մեջ: Ըստ հեղինակի՝ Թեգարաման գտնվում էր Վերին Եփրատի աջակողմյան վտակ Կարամինոնի գետաբերանի շրջանում՝ Եփրատի աջ ափով ձգվող և Սեբաստիայից Խարրանա երկրով, Կարամինոն գետի հովտով անցնող ճանապարհների հանգուցակետում: Ըստ Ա. Ղարազյոզյանի՝ Թեգարամա կամ Թոգարմա տեղանվան երկրորդ մասի արամա-արմա տարբերակները նույն արմատի տարբեր դրսևորումներն են: Նրանց մեջ կարելի է տեսնել Արամ անունը: Այսինքն՝ տեղանվան նախնական ձևն է \*Թեգ/Թոգ (սերմ, զարմ, տոհմ. այն մատնանշել է նաև բնակության շրջան՝ տուն կամ երկիր) Արամա: Հետևաբար, տեղանունը նշանակել է Արամի տուն կամ Արամի երկիր<sup>37</sup>:

Ա. Քոսյանը Թեգարամային և Մելիդին նվիրված իր ուսումնասիրություններում նշել է, որ խեթական ժամանակաշրջանում Մելիդ երկրի տարածքի մեծ մասը մտնում էր Թեգարամա երկրի կազմի մեջ: Արևելքում այն սահմանակից էր Իսովային<sup>38</sup>: Այս տարածքում էր գտնվում նաև խեթական մշակութային և պաշտամունքային կարևորագույն կենտրոններից մեկը՝ Լա(խու)վացանտիյան<sup>39</sup>: Նա նշում է, որ Խաթթի տրոհումից հետո Էլբիստան-Գյուրուն հատվածը նույնպես կազմել է հետխեթական շրջանի լուվիական պետականության ծավալ-

---

<sup>36</sup> Թաբալը գտնվել է Փոքր Ասիայի հարավարևելյան մասում: Թաբալի պատմության վերաբերյալ տե՛ս Aro S., Tabal: Zur Geschichte und materiellen Kultur des zentralanatolischen Hochplateaus von 1200 bis 600 v. Chr. Ph.D. dissertation. Helsinki, 1998.

<sup>37</sup> Ղարազյոզյան Ա., Թեգարամա (Թոգարմա) քաղաքի տեղորոշման հարցի շուրջ, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների» (այսուհետ՝ ԼՀԳ), 2011, 4, էջ 3-11:

<sup>38</sup> Քոսյան Ա., Ուլխեթական Մելիդ պետությունը (ըստ հիերոգլիֆային լուվիերեն աղբյուրների), ԼՀԳ, 1984, 6, էջ 62: Նույնի՝ Лувийские царства Малой Азии и прилегающих областей в XII - VIII вв. до н.э. (по иероглифическим лувийским источникам), Ереван, 1994, стр. 17.

<sup>39</sup> RGTC, VI, S. 237-238.

ման մի հատվածը: Ա. Քոսյանը հիշատակում է նաև Karahöyük, 1-3 տեքստը, որտեղ նշվել է Lá/i/u-ka+ra/i-ma քաղաքը, որը խեթական աղբյուրների Թա/եգարաման է (ժամանակակից Գյուրուն)<sup>40</sup>: Ըստ նրա՝ խաթթի տրոհման շրջանում այստեղ հնագիտորեն ավերածություններ վկայված չեն: Հյուսիսբալկանյան ժողովուրդների տեղաշարժերը չեն ընդգրկել այս շրջանը. նույնը վերաբերում է նաև ասորեստանյան աղբյուրների հիշատակած մուշկերի, ուրումեացիների և կասկերի տեղաշարժերին<sup>41</sup>:

Այսպիսով, համադրելով «կապադովկիական», խեթական և ասորեստանյան աղբյուրները՝ Թեգարաման կարելի է տեղորոշել Վերին Եփրատի հովտում՝ գետի աջ ափին՝ Կարգամիսից (ներկայիս Զերաքլուս հնավայրի տեղում) հյուսիս՝ Իսովայից (Ծոփք) արևմուտք՝ Վերին երկրից հարավ և Քանեսից արևելք<sup>42</sup>: Հարկ է նշել, որ մասնագետների մեծ մասը համակարծիք են Թեգարաման Մելիտենեի արևմուտքում տեղադրելու (արդի Գյուրունի տեղում) հարցում, որի հետ մենք նույնպես համամիտ ենք: Թեգարամա երկիրը փաստորեն տեղադրվում է հետագայի Երկրորդ Հայքի տարածքում<sup>43</sup>:

Հետագայում Թեգարամա երկրի տարածքի մեծ մասում առաջացավ Մելիդի (Միլիդիայի, Մելիտեյայի, Մալիցիայի) թագավորությունը (այսպես կոչված՝ նորխեթական պետություններից մեկը<sup>44</sup>), որի քա-

---

<sup>40</sup> Քոսյան Ա., Մ.թ.ա. XII դ. մերձավորարևելյան ճգնաժամը և Հայկական լեռնաշխարհը, Երևան, 1999, էջ 149, 150:

<sup>41</sup> Քոսյան Ա., Լուվիական պետությունները: Հայաստանի հարակից երկրների պատմություն, հ. I, Երևան, 2013, էջ 205:

<sup>42</sup> RGTC, VI, S. 383, 384.

<sup>43</sup> Երկրորդ Հայքի մասին տե՛ս Երեմյան Ս., Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, էջ 100: Բյուզանդիայի կայսր Հուստինիանոսի (527-565 թթ.) վերափոխումների համաձայն՝ նախկին Երկրորդ Հայքը վերանվանվեց Երրորդ Հայք: Թեգարամայի տարածքը համընկնում էր հետագայի Երրորդ Հայքի տարածքին: Այստեղ հիշատակվել են Մելիտենե, Արկա, Արաքիսոն, Արիարաթիա, մյուս Կոմանա և Կուկիսոն քաղաքները: Տե՛ս Ադոնց Ն., Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում: Քաղաքական կացությունը ըստ նախարարական կարգերի, Երևան, 1987, էջ 191, 192, 198: Տե՛ս նաև Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա, հ. 1, Երևան, 2007, էջ 200, 201:

<sup>44</sup> Bryce T., The World of the Neo-Hittite Kingdoms, Oxford, 2012, pp. 98-110.



ղաքներից մեկն էր Թիլ-Գարիմմուն<sup>45</sup>: Համաձայն Եզեկիել մարգարեի վկայության՝ Թեգարամա անվան աստվածաշնչյան տարբերակ Տուն Թորգոմայը տեղադրվում է Գամեր (Գամիրք-Կապադոկիա) երկրի մոտ<sup>46</sup>, որը նույնպես գալիս է հաստատելու վերոհիշյալ տեղադրության

---

<sup>45</sup> Տե՛ս նաև Սարգսյան Գ., Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունը» և սեպագրական աղբյուրները (Հայկի և Հայկյանների առասպելի պատմականության և զարգացման փուլերի խնդիրը), ՊԲՀ, 1992, 2-3, էջ 37, 45-48: Հեղինակը նշում է, որ Հայկի հայր համարվող Թորգոմի բնակվելու վայրը, ըստ Աստվածաշնչի տվյալների, եղած պիտի լինի իր իսկ անունը կրող «Տուն Թորգոմայ» երկիրը, որը գտնվել է «ի ծագացն հիսիսոյ» և ոչ թե հարավում, ինչպես Բաբելոնը: Հայկի հայրենիքն էլ, ուրեմն, ըստ այնմ, եղած պիտի լինի «Տուն Թորգոմայ» երկիրը: «Տուն Թորգոմայ»-ը աստվածաշնչյան արտահայտությունն է. եբրայերենում՝ Beth Thogarma, հունարենում՝ Οἶχος τοῦ Θοργαμά (կամ Θεργαμά), որ նշանակում է ոչ թե պարզապես «Թորգոմի տուն», այլ «Թորգոմի տուն» անունը կրող երկիրը: Ըստ հեղինակի՝ Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» մեջ ազգային հնագույն առասպել-ավանդության կորուված մասից մի նմուշ կամ վերհուշ է պահպանվել, որը հուշում է, թե այդ մասում խոսված պիտի լիներ Հայկի ու նրա որդիների ոչ թե Բաբելոնից, այլ Հայկի բուն հայրենիքից՝ «Տուն Թորգոմայ»-ից մինչև Հարք կտրած ճանապարհի մասին: Այսպես, Թորգոմի՝ որպես հայերի նախահոր գաղափարը, համենայն դեպս, ավելի վաղ է վկայված, քան իրականացվել է Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը: Այն առկա է արդեն IV դարի հեղինակ Եվսեբիոս Կեսարացու «Քրոնիկոնում» (Եսեբի Պամփիլեայ Կեսարացույ ժամանակականք, մասն Բ, Վենետիկ, 1818, էջ 12): Այսինքն՝ Թորգոմի՝ հայոց նախահայր լինելու գաղափարը V դարի հայ մատենագրության մեջ ծագած մի գաղափար չէ՝ հղացած սուկ Աստվածաշնչի թարգմանության ազդեցությամբ, այլ գոյություն է ունեցել արդեն ավելի վաղ՝ նախագրային շրջանում: Իսկ այն հանգամանքը, որ Թորգոմի տուն-Թիլ-Գարիմմուն-Թեգարամա երկիրը գտնվել է «հայ» ցեղանվան, ուրեմն և «Հայկ» անձնանվան հետ կապված Հայասա երկրի մերձավոր հարևանությամբ, հիմք կարող է ծառայել Թորգոմ-Հայկ և Թեգարամա-Հայասա զույգերի առկայությունից բխող նոր եզրակացությունների համար: Տե՛ս նաև Պետրոսյան Ա., Հայոց ազգածագման հարցեր, Երևան, 2006, էջ 79:

<sup>46</sup> Աստուածաշունչ: Եզեկիելի մարգարեությունը 38: Մարգարեություն Գոգի դէմ: Գոգի և Մագոգի մասին: 6 Գոմերին ու բոլոր նրանց, որ նրա շուրջն են, Թորգոմայ տունը՝ հիսիսի կողմերից, ու բոլոր նրանց, որ նրա շուրջն են, բազմաթիւ ազգերի էլ՝ քեզ հետ:

իսկությունը: Հավանաբար Թեգարամա երկրի կազմի մեջ են մտել նաև Լախուվացանտիյա, Տալպա քաղաքները:

Թեգարամայի տարածքը հեռու չէր Նեսայից՝ խեթերի նախնական կենտրոններից մեկից, և այն նույնպես հանդիսացել է խեթերի բնակության նախնական վայրերից մեկը: Հավանաբար արդեն Խաթթուսիյի I-ի օրոք (մ.թ.ա. XVII դարի II կես) Թեգարամայի տարածքը գտնվում էր Խեթական պետության կազմի մեջ և մնաց նրա կազմում մինչև նրա անկումը: Թեգարաման նաև ռազմավարական կարևոր դիրք էր զբաղեցնում: Մի կողմից այն սահմանակցում էր Խուրի-Միտաննի պետությանը, մյուս կողմից՝ Իսուվա երկրին:

Այսպիսով, Թեգարամա երկիրը կարևոր աշխարհագրական դիրք էր զբաղեցնում. մի կողմից այստեղից ճանապարհներ էին բացվում դեպի Հայկական լեռնաշխարհի արևմտյան այլ շրջաններ՝ դեպի Ծովք, մյուս կողմից՝ դեպի Հյուսիսային Ասորիք և Հյուսիսային Միջագետք: Բացի այդ, Թեգարաման կարծես Խաթթի ռազմական կենտրոններից մեկն էր, որտեղ Խաթթի արքաները զորատես էին անցկացնում խոշոր ռազմական գործողություններից առաջ: Այն նաև Խաթթի կարևոր հոգևոր կենտրոններից մեկն էր:

GHAZARYAN ROBERT

## THE SOUTH-EASTERN BORDER REGION OF THE HITTITE STATE

Tegarama was one of the eastern lands of the Hittite Kingdom. In the geographic sense it is part of the Armenian Highland that is why its history is of special interest to us. Taking into account the fact that the Armenian people had considerable ethnic ties with the Upper Euphrates region, specialists have traditionally tended to identify “Home of Torgom” in the Trans Euphrates region together with the city Tegarama (Assyrian Til-Garimmu) mentioned from the 2<sup>nd</sup> millennium BC. “Home of Torgom” literally repeats Bet-Togarma mentioned in the Bible. The study of the history of the country of Tegarama is also important because in Armenian historiography, starting from Movses Khorenatsi, Armenian ancestor Hayk is called “Son of Torgom”, and the Armenian people - “People of Torgom”.

Most of the researchers located Tegarama in the place of the present settlement Gyurun. By comparing the “Cappadocian”, Hittite and Assyrian sources,

Tegarama can be located in the Upper Euphrates valley, on the right bank of the river, to the north of Kargamis, to the west of Isuwa, to the south of Upper Land and to the east of Kanis.

The territory of Tegarama was not far from Nesa - one of the initial centers of the Hittites; and it was also one of the initial places of inhabitation of the Hittites. Tegarama also occupied a strategically important position. On the one hand it bordered on the country of Mitanni, on the other hand - on Isuwa. Thus, the country of Tegarama occupied a significant geographic position: on the one hand roads led from here to other western districts of the Armenian Highland, to Tsopk, and on the other hand - to Northern Syria and Northern Mesopotamia. It was also one of the spiritual centers of Hatti.

**ԱՍՈՐԵՍՏԱՆԻ ԵՎ ԲԻԱՅՆԻԼԻ-ՈՒՐԱՐՏՈՒԻ ԱՐՏԱՔԻՆ  
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՈՐՈՇ ՀԱՐՑԵՐԻ ՇՈՒՐՋ  
(Ք.Ա. 673-672 ԹԹ.)**

***Ներածություն***

Ասորեստանի արքա Ասարխադդոնի (Ք.ա. 681-669 թթ.) կառավարման առաջին տարիներին իսկ ակնհայտ դարձան այն խոր ճգնաժամն ու հակասություններն արտաքին քաղաքականության բնագավառում, որոնք նշմարվել էին նախորդ դարաշրջանի վերջին քառորդից: Ի թիվս այլ տարածաշրջանների, որտեղ քաղաքական անկայունությունն ու կենտրոնախույս դրսևորումներն իրենց վերջնական հանգուցալուծմանն էին սպասում, Ասորեստանի համար բավականին լուրջ խնդիրներ ի հայտ եկան տերության հյուսիս-արևմտյան (Շուբրիա) և հյուսիսարևելյան (Ք.ա. 672 թ. մարական ապստամբությունը) նահանգներում<sup>1</sup>: Եվ եթե երկրորդ ճակատի պարագայում խնդրի հանգուցալուծումը պայմանավորված էր ապստամբ մարերի հնազանդեցմամբ, ապա առաջինում պատկերը միանգամայն այլ էր:

Մերձավոր Արևելքի պատմության հետագա ընթացքի և իր նշանակության առումներով բնավ էլ չթերագնահատելով որևէ մի ուղղության կարևորությունը, այնուամենայնիվ պետք է նշել, որ հյուսիս-արևմուտքում հիմնախնդրի կարգավորումն օրվա խնդիր էր դարձել: Այն գտնվում էր ոչ միայն Ասորեստանի, այլև նրա հյուսիսային հարևան Բիայնիլի-Ուրարտուի հետաքրքրությունների կիզակետում: Այս հիմնախնդրի կարգավորման ու հանգուցալուծմանն ուղղված խելամիտ որոշումներից էր կախված նաև ասսուրա-բիայնական փոխհարաբերությունների հետագա ընթացքը:

Նմանատիպ խնդիրների շարքում է դասվում նաև Բիայնիլի-Ուրարտուի արքա Ռուսա II/III Արգիշտորդու (Ք.ա. մոտ 685(?)-660(?)-ական թթ.) արշավանքը դեպի անդրեփրատյան տարածքներ և այլն: Սակայն պետք է նշել նաև, որ Ռուսա Արգիշտորդու արշավանքի վերաբերյալ

---

<sup>1</sup> Grayson A. K., Assyria: Sennacherib and Esarhaddon (704-669 B.C.), The Cambridge Ancient History (այսուհետ՝ CAH), III/2, 1991, p. 128.

մոտեցումները պատմագրության մեջ բավականին իրարամերժ են, ըստ որի այն դիտվել է որպես անդրեփրատյան տարածքների նվաճում կամ ռազմական լուրջ հաջողություն: Ելնելով հիմնախնդրի ժամանակագրական հերթագայությունից՝ վերոհիշյալ խնդիրների պարզաբանման համար անհրաժեշտ ենք համարում սկսել Ռուսա Արգիշտորդու վերոհիշյալ արշավանքի քննարկումով:

### **1. Ռուսա Արգիշտորդու անդրեփրատյան արշավանքը**

Բիայնական գորքերի՝ դեպի Եփրատի աջ (արևմտյան) ափն ընկած տարածքների արշավանքի մասին հիշատակություն է պահպանվել Արծկեում (Ադրլջևագ) Ռուսա Արգիշտորդու թողած վնասված և պակասավոր արձանագրության մեջ<sup>2</sup>: Այս արձանագրության տվյալները մասնագետների կողմից տարբեր կերպ են ընկալվել: Արձանագրության համապատասխան տողերը քննարկելու ժամանակ կփորձենք այն քննության առնել Մերձավոր Արևելքի համաժամանակյա պատմության համատեքստում:

Այսպիսով, Ռուսա Արգիշտորդին նշում է՝

«3. [... <sup>m</sup>Ru-sa-a-še <sup>m</sup>Ar-giš-te-ḫi-n]i-še a-li pa-ru-bi <sup>LÚ4SAL</sup>lu-tú-ni<sup>3</sup> <sup>KUR</sup>lu-lu-i-na-ni <sup>KUR</sup>ni-i-[na?]-ni

4. . . .-qa-i na-ru-ú <sup>KUR</sup>Mu-uš-ki-ni <sup>KUR</sup>Ḫa-te-e <sup>KUR</sup>Ḫa-li-ṭu»

«3. Ռուսա Արգիշտորդին ասում է. «(Ես) թշնամական երկրներից քշեցի կանանց,

4. ... Մուշկինի (երկրից), Խաթե (երկրից), Խալիթու (երկրից)»<sup>4</sup>:

---

<sup>2</sup> Меликишвили Г. А., Наири-Урарту. Древневосточные материалы по истории Закавказья, № 1, Тбилиси, 1954, стр. 314-315; Арутюнян Н. В., Биайнили (Урарту), Военно-политическая история и вопросы топонимикы, Ереван, 1970, стр. 323-324.

<sup>3</sup> Արձանագրության այս տողերն ինչ-որ չափով համեմատելի են նույն արքայի Այանիսի «տուսի» տաճարի արձանագրության 10-11-րդ տողերի հետ: Այս արձանագրությունում «<sup>LÚ4SAL</sup>lu-tú-ni»- «կանանց» փոխարեն նշված է «<sup>LÚ</sup>MUNUS(SAL)lu<-tú-ni>» «տղամարդ (և) կին»՝ Salvini M., Corpus dei Testi Urartei, I, Le Iscrizioni su Pietra e Roccia i Testi, Roma, 2008, A 12-1, VI/10-11, մանրամասնությունները տե՛ս ստորև:

<sup>4</sup> Меликишвили Г. А., Урартские клинообразные надписи, Москва, 1960, № 278; Арутюнян Н. В., Корпус урартских клинообразных надписей, Ереван, 2001, № 414.

Արծկեի պակասավոր արձանագրությունն ըստ երևույթին կարելի է լրացնել նույն արքայի թողած Զիուրունիի երկրի հալդիի քաղաքից (dHaldiei URU <sup>KUR</sup>Ziuquni<sup>5</sup>) նմանատիպ մի արձանագրության համապատասխան տողերով.

«6. ... <sup>m</sup>Ru-sa-a-še<sup>1</sup> 7. <sup>m</sup>Ar-giš-te-ḫi-[n]i-še a-li pa-ru-bi LÚ <sup>MUNUS</sup>Iu-tú-ni <sup>KUR</sup>Iu-lu-i-na-ni [<sup>KUR</sup>x-x]-[i?]-ni 8. <sup>KUR</sup>Tab-la-a-ni [<sup>(KUR)</sup>]Qa-i-na-ru-ú <sup>KUR</sup>Mu-uš-ki-ni <sup>KUR</sup>Ḫa-te-e <sup>r</sup><sup>KUR</sup>Ḫa-li-tu<sup>1</sup>»<sup>6</sup>.

Ինչպես տեսնում ենք, ի տարբերություն Արծկեի արձանագրության մեջ նշված երեք քաղաքների, այստեղ ունենք հինգ տեղանուն: Ինչևէ, հիմք ընդունելով արձանագրության համապատասխան տողերն այնպես, ինչպես հասանելի են այսօր, գտնում ենք, որ միանշանակորեն չի կարելի պնդել, որ Ռուսա Արգիշտորդին դեպի նշված տարածաշրջան նվաճողական արշավանք է կատարել: Ըստ մասնագետների՝ Մուշկինին պիտի փնտրել Արևելյան Փոքր Ասիայում<sup>7</sup>, Խաթեն համապատասխանում է Մելիդին<sup>8</sup>, Խալիտուն՝ հայկական Խաղտիքին<sup>9</sup>,

---

<sup>5</sup> Salvini M., *Corpus dei Testi Urartei*, I, A-12-4 II, I, 6; Арутюнян Н. В., *Корпус урартских клинообразных надписей*, № 414, ст. 2.

<sup>6</sup> Salvini M., *Corpus dei Testi Urartei*, I, A-12-4 II; նույնի՝ *Reconstruction of the Susi Temple at Adiljevan on Lake Van*, in A. Sagona (ed.), *A View from the Highlands: Archaeological Studies in Honour of Churles Burney*, *Ancient Near Eastern Studies Supplement 12*, Peeters, 2004, p. 259, II. 23-25; Çilingiroğlu A., Salvini M., *The Historical Background of Ayanis, Ayanis I: Ten Years' Excavations at Rusaḫinili Eiduru-kai 1989-1998*, Ed. by Çilingiroğlu A. and Salvini M., Roma, 2001, p. 19f.; Çilingiroğlu A., *The Reign of Rusa II: Towards the End of the Urartian Kingdom*, *Festschrift für Manfred Korfmann, Mauerschau, Band 1*, 2002, pp. 483-489.

<sup>7</sup> Քոսյան Ա., Արամ նահապետը Կապադովկայում (մի վարկածի առթիվ), *ՊԲՀ*, 1, էջ 247: Арутюнян Н. В., *Топонимика Урарту, Хурриты и урарты*, 1, Ереван, 1985, стр. 146-147; Diakonoff I. M., Kashkai S. M., *Geographical Names According to Urartian Texts*, *Répertoire géographique des textes cunéiformes*, Band 9, Wiesbaden, 1981, p. 59; հմմտ. սակայն Wittke A.-M., *Das Land Mušku, Aramazd, AJNES II*, 2007, p. 130ff.

<sup>8</sup> Дьяконов И. М., *Предыстория армянского народа. История Армянского нагорья с 1500 по 500 до н.э. Хурриты, лувийцы, протоармяне*, Ереван, 1968, стр. 171; Арутюнян Н. В., *Топонимика Урарту*, стр. 226-227; Diakonoff I. M.,

Թաբլանի անվանումը կարող է աղերսներ ունենալ Թաբալի հետ, իսկ Քահինարուի դեպքում թե՛ անվան և թե՛ տեղորոշման առումներով հստակությունը բացակայում է:

Ռուսա Արգիշտորդու վերոհիշյալ ռազմարշավի թվագրման վերաբերյալ նույնպես հստակություն չկա: Ա. Քոսյանը, իրավացիորեն այդքան էլ մեծ կարևորություն չտալով այդ գործողությանը<sup>10</sup>, գտնում է, որ այն կարող էր տեղի ունենալ Ք.ա. 676-673 թթ. ընթացքում<sup>11</sup>: Իսկ Ա. Չիլինգիրոզյուն գտնում է, որ ամենայն հավանականությամբ այն տեղի է ունեցել Ասորեստանի կողմից Շուբրիան նվաճվելուց հետո, և որ այնտեղից տեղահանված ու Բիայնիլիին վերադարձրած ուրարտացի փախստականներին Ռուսա Արգիշտորդին ներգրավել է իր կողմից ձեռնարկված լայնամասշտաբ քաղաքաշինության ու ամրաշինության գործընթացում<sup>12</sup>:

Այժմ Ասորեստանի պատմության համաժամանակյա սկզբունքով փորձենք պարզել Ռուսա Արգիշտորդու ռազմարշավի խնդիրը: Քանզի գտնում են, որ Ռուսա Արգիշտորդու իրական նպատակը ոչ թե տվյալ տարածաշրջանի նվաճումն էր (ըստ Ա. Քոսյանի՝ ոչ միայն հնարավոր չէր, այլև բացառված էր<sup>13</sup>), այլ արևմուտքից դեպի տերության խորքերը հավանական ներխուժման կանխումը:

Փաստացի ստացվում է այնպես, որ երկու պետությունների համար էլ լուրջ սպառնալիք էր սպասվում արևմուտքից և հյուսիս-արևմուտքից, որի կանխումն էլ իր հերթին դառնում էր օրվա խնդիր: Այստեղ սպասելի է, և անգամ տրամաբանական պիտի համարել այն հավանական

---

Kashkai S. M., *Geographical Names According to Urartian Texts*, p. 39f. Քոսյան Ա., Արամ նահապետը Կապադովկիայում, էջ 247:

<sup>9</sup> Дьяконов И. М., *Предыстория армянского народа*, стр. 171; Քոսյան Ա., Արամ նահապետը Կապադովկիայում, էջ 247: Հարությունյան Բ. Հ., Մեծ Հայքի վարչա-քաղաքական բաժանման համակարգն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, Երևան, 2001, էջ 101-104:

<sup>10</sup> Kosyan A., *Western Periphery of Urartu and Beyond*, Aramazd. AJNES, V/1, 2010, p. 47ff.

<sup>11</sup> Քոսյան Ա., Արամ նահապետը Կապադովկիայում, էջ 249:

<sup>12</sup> Çilinigiroğlu A., *An Urartian Fortress in front of Mount Ediuri: Ayanis*, Aramazd. AJNES I, 2006, p. 135ff.

<sup>13</sup> Kosyan A., *Western Periphery of Urartu and Beyond*, p. 48ff.

հանգամանքը, ըստ որի չի բացառվում երկու դարավոր թշնամիների մերձեցումն ընդհանուր թշնամու դեմ<sup>14</sup> կամ երկուստեք նախապես պայմանավորված և ընդհանուր նպատակին ուղղված ռազմական գործողություններ: Չի բացառվում նաև, որ երկու գործողություններն էլ կատարված լինեն նույն ժամանակահատվածում: Եվ կարծես թե վերոշարադրյալի մասին է վկայում Ասարխադդոնի հետևյալ հիշատակությունը՝ «[aš]-šú a-de-e na-ša-rim-ma ki-tú u mi-šá-ri iš-ruk-in-ni DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ», «որպեսզի պայմանագիրը պաշտպանվի մեծ աստվածների կողմից ինձ շնորհված իրավունքով ու արդարությամբ»<sup>15</sup>: Ապա և, ըստ երևույթին ելնելով վերոհիշյալ հավանական պայմանավորվածությունից, Ասարխադդոնը Շուբրիան նվաճելուց և ուրարտացի փախստականներին քննելուց հետո վերադարձնում է Ռուսա Արգիշտորդուն<sup>16</sup>:

## **2. Ասարխադդոնի արշավանքը դեպի Մեկիդ**

Դեռևս Ք.ա. 679 թ. Ասարխադդոնը դեպի նշված տարածաշրջան կանխարգելիչ արշավանք կազմակերպեց: Խուբիշնայում (Թաբալի տարածքում, անտիկ աղբյուրների Կիբիստրան, ժամանակակից Էրեղլին<sup>17</sup>) Ասարխադդոնին հաջողվեց ջախջախել և կասեցնել կիմերների առաջնորդ Թեուշպայի ուժերին<sup>18</sup>՝ դրանով իսկ թույլ չտալով նրանց

---

<sup>14</sup> Çilingiroğlu A., Salvini M., The Historical Background of Ayanis, p. 19ff.; Քոսյան Ա., Արամ նահապետը Կապադովկիայում, էջ 249-251; Меликишвили Г. А., Наири-Урарту, стр. 314-316; Дьяконов И. М., Предыстория армянского народа, стр. 170.

<sup>15</sup> Borger R., Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien, Graz, 1956, § 68, Gbr. II iii, l. 32; Leichty E., The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669BC), The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, Vol. 4, Winona Lake, 2011, № 33, iii, l. 32.

<sup>16</sup> Borger R., Die Inschriften Asarhaddons, § 68, Gbr. II iii, l. 34; Leichty E., The Royal Inscriptions of Esarhaddon, № 33, iii, l. 34; մեկնաբանության համար տե՛ս Leichty E., Esarhaddon's "Letter to the God", in Gogan M., Eph'al I., Ah, Assyria..., Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor, Scripta Hierosolymitana, vol. XXXIII, Jerusalem, 1991, p. 55.

<sup>17</sup> Քոսյան Ա., Արամ նահապետը Կապադովկիայում, էջ 246:

<sup>18</sup> Leichty E., The Royal Inscriptions of Esarhaddon, № 1, iii, ll. 43-46; № 77, ll. 18-19; № 78, ll. 17-19; Borger R., Die Inschriften Asarhaddons, § 21, Klch. A, ll. 18-



առաջխաղացումը դեպի տերության խորքերը: Քիչ անց ասորեստանյան գորքերը ներխուժեցին նաև Դաշտային Կիլիկիա, իսկ Ք.ա. 675 թ. հայտնվեցին Մելիդում<sup>19</sup>:

Ասարխադդոնի արշավանքը դեպի Մելիդ, ըստ երևույթին այնպես, ինչպես Ք.ա. 695 թ. Սինախներիբի (Ք.ա. 705-681թթ.) արշավանքը, ասորեստանցիներին գործնականում ոչինչ չտվեց և անհաջող էր: Այս արշավանքի վերաբերյալ տեղեկությունները բավականին աղքատիկ են: «Բաբելոնյան» ժամանակագրության մեջ հիշատակվում է միայն այն, որ Ասարխադդոնն արշավել է դեպի Մելիդ<sup>20</sup>: Քաղաքի գրավման մասին արձանագրությունը լուրմ է, հակառակ դեպքում ժամանակագրության մեջ այն անպայմանորեն կարձանագրվեր:

Հաջորդ տեղեկությունը, ինչպես արդեն վերը նշվեց, Ասարխադդոնի մելիդյան արշավանքն է: Արքան հայտնում է, որ իր կառավարման վեցերորդ տարում արշավանք է կազմակերպել դեպի Մելիդ և ճամբար դրել նրա արքա Մուգալլուի<sup>21</sup> կամ ինչ-որ քաղաքի դեմ<sup>22</sup>: Ինչ-

---

19; § 27, Episode 8, ll. 43-46; Campbell Thompson R., *The Prisms of Esarhaddon and Ashurbanipal: Found at Nineveh, 1927-28.*, London, 1931, col. III, ll. 43-46; Adali S. F., *Ummān-manda and its Significance in the First Millennium B.C.*, Sydney, p. 56; Иванчик А. И., *Киммерицы. Древневосточные цивилизации и степные кочевники в VIII- VII вв. до н. э.*, Москва, 1996, стр. 60-62, 68-71; Յականյան Ռ., Մերձավոր Արևելքում սկյութների 28-ամյա գերիշխանության հիմնախնդիրը, Մերձավոր Արևելք, 2012, VIII, էջ 146, 147:

<sup>19</sup> Տարածաշրջանում ասորեստանցիների ներկայության, ինչպես նաև տարածաշրջանի երկրների փոխհարաբերությունների առումով մանրամասն տե՛ս Grayson A.K., *Assyria: Sennacherib and Esarhaddon (704-669 B.C.)*, p. 127f.; Քոսյան Ա., Արամ նահապետը Կապադովկիայում, էջ 240-249:

<sup>20</sup> «<erín> <sup>KUR</sup>Aš-šur ana <sup>KUR</sup>Mi-li-du <gin><sup>me</sup>» Glassner J.-J., *Mesopotamian Chronicles*, Atlanta, 2004, № 16, Col. iv, l. 10; Grayson A. K., *Assyrian and Babylonian Chronicles*, New York, 1975, № 1, Col. Iv, l. 10.

<sup>21</sup> Ըստ Ն. Ադոնցի՝ Մուգալլուն նախապես եղել է Թեգարամայի արքան և նվաճել էր Մելիդը, Ադոնց Ն., Հայաստանի պատմություն, Ակունքները X-VI դդ. մ.թ.ա., Երևան, 1972, էջ 136: Մուգալլուի վերաբերյալ Շամաշ աստծուն ուղղված հարցումների համար տե՛ս Starr I., *Queries to the Sungod. Divination and politics in Sargonid Assyria*, SAA, IV, Helsinki, 1990, № 1-12.

<sup>22</sup> «MU V<sup>kám</sup> érin<sup>me</sup> <sup>KUR</sup>Aš-šur ana <sup>KUR</sup>Mi-li-du gin<sup>meš</sup> ina ugu <sup>URU</sup>Mu-gal-lu šub<sup>meš</sup>» Glassner J.-J., *Mesopotamian Chronicles*, № 18, l. 18; Grayson A. K., *Assyrian and*

պես երևում է, երկու արձանագրությունները կարծես թե չեն հակասում միմյանց: Ըստ երևույթին, չհասնելով իր նպատակին, այն է՝ ջախջախել Մելիդին և գցել իր ենթակայության տակ, Ասարխադդոնը բավարարվել է միայն Մելիդի տարածքում ավերածություններ կատարելով:

### **3. Ասարխադդոնի արշավանքը դեպի Շուբրիա**

#### **3.1. Սուբյեկտիվ գործոն՝ ներքին ազդակ**

Շատ չանցած՝ Ք.ա. 673 թ. Ասարխադդոնը շարժվում է դեպի Շուբրիա<sup>23</sup> նպատակ ունենալով նրա նվաճմամբ հուսալի պատնեշ ստեղծել տերության հյուսիսարևմտյան սահմանների համար: Ելնելով տվյալ ժամանակաշրջանում Արևելյան Փոքր Ասիայում տիրող էթնօքղաքական իրավիճակից՝ կարելի է ամենայն վստահությամբ պնդել, որ Շուբրիայի նվաճումն օրվա խնդիր էր դարձել: Վստահ ենք, որ այն կապված չէր ո՛չ փախստականների և ո՛չ էլ Շուբրիայի արքայի ամպագողգող խոսքերի հետ: Քանզի գտնում ենք, որ նմանատիպ մոտեցումները չեն բխում օբյեկտիվ նախադրյալներից և չեն տեղավորվում տարածաշրջանում մոլեգնող բուռն և հեղաշրջող նշանակու-

---

Babylonian Chronicles, , № 14, l. 15; Leichty E., The Royal Inscriptions of Esarhaddon, p. 8, ll. 15-19; Borger R., Die Inschriften Asarhaddons, § 109: Die Chroniken, S. 123.

<sup>23</sup> Շուբրիայի նվաճման վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս նաև՝ Oppenheim A. L., Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Empires, in Propaganda and Communication in World History, Vol. I, H.D. Lasswell, D. Lerner & H. Speier (eds.), Honolulu, 1979, pp. 123-133, Leichty E., Esarhaddon's 'Letter to the Gods', pp. 52-57; Keßler K., Shubria, Urartu and Ashur: Topographical Questions Around the Tigris Sources, in: Neo-Assyrian Geography, ed. by M. Liverani, Roma, 1995, pp. 55-67; Deszö T., Šubria and the Assyrian Empire, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, № 46, 2006, pp. 33-38; Radner K., Between a Rock and Hard Place: Muṣaṣir, Kumme, Ukku and Šubria The Buffer States Between Assyria and Urartu, in Biainili-Urartu, The Proceedings of the Symposium held in Munich 12-14 October 2007, Ed. by S. Kroll, C. Gruber, U. Hellwag, M. Roaf, P. Zimansky, Peeters (Leuven) 2012, pp. 243-264.

թյուն ունեցող իրադարձությունների համատեքստում<sup>24</sup>:

Հետաքրքիր, սակայն միաժամանակ նմանապես անիրատեսական ենք համարում նաև Է. Լիխտի մոտեցումը: Նա առաջարկում է այս արշավանքը դիտարկել որպես գահի նկատմամբ թեկնածուների չեզոքացմանն ուղղված գործողություն: Այդ թեկնածուները Ասարխադդոնի եղբայրներն էին, որոնք, Ք.ա. 681 թ. սպանելով Սինախտերիբին (Ք.ա. 705-681 թթ.), փախել էին երկրից: Նա նշում է նաև, որ եթե որպես փաստ ընդունելու լինենք Աստվածաշնչի Թագավորաց 2-րդ գրքի համապատասխան 36-37-րդ տողերը, այն է, որ հայրասպան որդիներն իրենց համախոհներով փախել են Արարադի երկիրը<sup>25</sup>, այսինքն՝ Ուրարտու, որից հետո էլ անցել Շուբրիա<sup>26</sup>: Ուրարտուից հայրասպան եղբայրների՝ Շուբրիա հեռանալու առումով Է. Լիխտին նշում է. «Խելամիտ է ենթադրել, որ Ուրարտուի արքան Ասորեստանի փախստականներին վերադարձնելու համար ճնշման է ենթարկվել, քանի որ

---

<sup>24</sup> Саркисян Д. Н., Страна Шубриа, Хурриты и урарты, 3, Ереван., 1989, стр. 42-54, նույնի՝ 1978, О причинах похода 673 года Асаархаддона на Шубрию, Древний Восток, 1978, 3, стр. 168-178, նույնի՝ Խորենացու «Պատմության» մեջ հիշատակվող Հայաստան երկիրը Ուրարտուն է, այլ ոչ թե Շուբրիան, ՊԲՀ, 1984, 3, էջ 177-188:

<sup>25</sup> «Եվ Ասորեստանի Սենեբերիմ թագավորը հետ քաշվեց, վերադարձավ Նինվե ու բնակվեց այնտեղ: Մի անգամ, երբ նա իր աստծու՝ Նեսրոքի տանը խոնարհվում էր նրա առաջ, նրա որդիներ Ադրամելեքն ու Սարասարը սրով սպանեցին նրան ու փախան Արարատի երկիր»:

<sup>26</sup> Այստեղ հետաքրքիր է նաև այն, որ նմանատիպ բազմաթիվ քննարկումներ են եղել խորհրդային պատմագրության մեջ, և զուգահեռաբար քննարկվել է թե՛ Ուրարտուի և թե՛ Շուբրիայի խնդիրները: Սակայն պետք է նշել, որ մասնագետների շրջանում տիրապետող է եղել այն տեսակետը, որ հայրասպան եղբայրները փախել են հենց Շուբրիա՝ Пиотровский Б. Б., О происхождении армянского народа, Ереван, 1946, стр. 10; նույնի՝ Ванское царство, Москва, 1959, стр. 112; Дьяконов И. М., Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту, ВДИ, № 2, 1951, № 62, прим. 6, նույնի՝ Предыстория армянского народа, стр. 170: Նույն կարծիքը տեղ է գտել նաև ՀՍՍՀ ԳԱ պատմության ինստիտուտի կողմից հրատարակված «Հայ ժողովրդի պատմության» 1-ին հատորում, Երևան, 1971, էջ 426, 427, այլք: Հմմտ. նաև Սարգսյան Գ. Ն., Խորենացու «Պատմության» մեջ հիշատակվող Հայաստան երկիրն Ուրարտուն է, այլ ոչ թե Շուբրիան, էջ 177-188:

թվում է, որ նա բարիդրացիական հարաբերությունների մեջ էր Ասորեստանի հետ»<sup>27</sup>:

Է. Լիխտի մեկնաբանության մեջ մեզ անհասկանալի է մնում այն կարևոր հանգամանքը, թե Ռուսա Արգիշտորդին ինչու պետք է ընդուներ հայրասպան եղբայրներին և դեռ ավելին՝ ընդունելուց հետո ինչու պիտի ստիպված լիներ նրանց արձակել: Որպես դաշնակից՝ բիայնական արքան, ի հավաստումն իր բարեկամության և մեծահոգության, նրանց պիտի ձերբակալեր և վերադարձներ: Ասարխադդոնի նկատմամբ թշնամանքի պարագայում ասորեստանյան արքայազների ներկայությունը Բիայնիլիում Ռուսա Արգիշտորդու ձեռքում դառնում էր բավականին հզոր խաղաքարտ, որից նա դժվար թե հրաժարվեր: Այս պարագայում նա առավելություն էր ստանում Ասարխադդոնի նկատմամբ և ցանկացած պահի կարող էր արքայազներից Արդա-Մուլիսուին (վերջինս, ի դեպ, մինչև Ասարխադդոնի անակնկալ թեկնածությունն Ասորեստանի գահաժառանգն էր<sup>28</sup>) օգտագործել ի նպաստ Բիայնիլի: Իրադարձությունների բարենպաստ ելքի պարագայում Ռուսա Արգիշտորդին կունենար իր դրածոն Ասորեստանի գահին: Համաշխարհային պատմության մեջ հարանման երևույթները բազմաթիվ են: Ամեն դեպքում մենք անհավանական ենք համարում հայրասպան արքայորդիներին տեսնել Ռուսա Արգիշտորդու արքունիքում:

Ինչևէ, Է. Լիխտին, եզրափակելով իր աշխատանքը, նշում է. «Այն ժամանակ, երբ այստեղ ներկայացված քննարկումների մեծ մասը հանդիսանում է որպես ենթադրություն՝ անուղղակի փաստերը թույլ են տալիս եզրահանգելու, որ Շուբրիայի դեմ արշավը և Ասարխադդոնի գահաժառանգի ընտրությունը անխուսափելիորեն կապված են»<sup>29</sup>:

Ենթադրենք, որ վերոհիշյալ մոտեցումները հավանական են, սակայն այդքանով հանդերձ հարցադրումները չեն սպառվում: Եթե իսկապես հայրասպան որդիներն իրենց վերջնական հանգրվանը գտել են Շուբրիայում, և վերջինիս գրավումը պայմանավորվել է բացառապես այդ հանգամանքով, ապա մնում է պատասխանել այն հարցին,

---

<sup>27</sup> Leichty E., Esarhaddon's "Letter to the God", p. 56f.

<sup>28</sup> Parpola S., The murderer of Sennacherib, in B. Alster (ed.) Death in Mesopotamia, Mesopotamia 8, Copenhagen 1980, pp. 171-182.

<sup>29</sup> Leichty E., Esarhaddon's "Letter to the God", p. 57.

թե ինչու Ասարխադդոնը Շուբրիայի նվաճումն իրականացրեց ոչ թե գահ բարձրանալուց անմիջապես հետո, այլ իր կառավարման 8-րդ տարում միայն: Կարծել, թե ներքաղաքական ճգնաժամն Ասորեստանում տարիներ է տևել, անիմաստ է. բավական է հիշել, որ Ասարխադդոնը Ք.ա. 679 թ. արշավանք ձեռնարկեց կիմմերների, իսկ Ք.ա. 675 թ.<sup>1</sup> Մելիդի դեմ: Ստացվում է այնպես, որ Ասարխադդոնը երկու անգամ անցել է այն պետության կողքով, որտեղ ապաստան էին գտել իր եղբայրները, որոնց նա ձգտում էր պատժել, բայց ինչ-որ անհասկանալի պատճառներով ստիպված է եղել սպասել ութ տարի: Փաստացի ստացվում է այնպես, որ հարցադրումները բազմաթիվ են, իսկ պատասխանները գտնվում են միայն ենթադրությունների ոլորտում:

Այժմ տեսնենք՝ արդյոք աղբյուրները նմանատիպ եզրակացությունների համար հիմքեր տալի՞ս են, թե՞ ոչ: Ըստ «Բաբելոնյան» ժամանակագրության՝ Ք.ա. 681 թ. Թեբետ (դեկտեմբեր-հունվար) ամսի 20-ին Սինախսերիբը զոհ գնաց իր որդիների նյութած պալատական հեղաշրջմանը: Ասորեստանը հայտնվեց ներքաղաքական քաոսի մեջ<sup>30</sup>: Բաբելոնում ստանալով հոր սպանության լուրը՝ Ասարխադդոնը փոքրաթիվ ուժերով շարժվեց մայրաքաղաք: Գրեթե առանց լուրջ դիմադրության դավադիր եղբայրները լքեցին մայրաքաղաք Նինվեն: Շուտով Խանիգալբադում<sup>31</sup> տեղի ունեցած ճակատամարտում Ասարխադդոնին հաջողվեց պարտության մատնել եղբայրներին, որից հետո հակառակորդի զինվորներն անցան նրա կողմը և «ինչպես գառներ, ողորմություն խնդրեցին, անցան նրա ենթակայության տակ և համբուրեցին նրա ոտքերը»<sup>32</sup>: Իսկ հայրասպան եղբայրները փախան դեպի «**a-na**

---

<sup>30</sup> Brinkman J. A., *Prelude to Empire. Babylonian Society and Politics, 747-626 B.C.*, Philadelphia 1984, p. 70ff.; Frame G., *Babylonia 689-627 B.C.: A Political History*, Leiden, 1992, p. 65ff.

<sup>31</sup> Սեպագիր աղբյուրներում հանդիպող Խանիգալբադը համարժեք է Միտաննին, Խուրրիին և Նիսրիային՝ Аветисян Г.М., *Государство Митанни*, Ереван, 1984, стр. 13-17; հմմտ. նաև Քոսյան Ա., Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական սեպագիր աղբյուրների), Երևան, 2004, էջ 73, 74:

<sup>32</sup> Campbell Thompson R., *The Prisms of Esarhaddon ...*, *Prism Esar.*, I, 78-81; Borger R., *Die Inschriften Asarhaddons*, § 27, Episode 2, A, I, 78-81; Leichty E., *The Royal Inscriptions of Esarhaddon*, № 1, ll. 78-81.

***mâti la mudû-u***» - «*դեպի անհայտ երկիրը*»<sup>33</sup>:

Ինչպես երևում է, փաստերը որոշ առումներով համաձայնության մեջ են աստվածաշնչյան վերոհիշյալ հաղորդման հետ, այն էլ միայն այն առումով, որ հայրասպան եղբայրները ոճիրն իրագործելուց հետո փախել են հյուսիս: Խանիգալբադում եղբայրների դեմ Ասարխադդոնի տված ճակատամարտի վայրն ինքնին արդեն գտնվում է Հայկական լեռնաշխարհում կամ նրան հարող որևէ տարածաշրջանում, որը կարող էր և զուգորդվել Արարատ-Ուրարտուի հետ: Սակայն Աստվածաշունչը փախուստից հետո եղբայրների մասին լուր է: Ի տարբերություն վերջինիս՝ այս հայրասպան եղբայրների փախուստը միջնադարյան հայ պատմիչների համար բազմաթիվ գեղեցիկ պատումների հիմք է հանդիսացել:

Մեզ համար անհասկանալի է միայն «*ana mâti la mudû*» արտահայտությունը, որովհետև հազիվ թե տարածաշրջանում լիներ այնպիսի մի երկիր, որը հայտնի չլիներ ասորեստանցիներին: Վերջինիս տրամաբանությամբ եղբայրներին հաջողվել է խույս տալ նաև ճակատամարտի դաշտից ու փախչել Շուբրիա:

Իրականությունը, սակայն, մեզ այլ կերպ է թվում, այստեղ առաջարկում ենք իրադարձությունների հետևյալ հերթագայությունը. հայրասպան եղբայրները, ստանալով Բաբելոնից Ասարխադդոնի մոտենալու լուրը, համախոհներով լքում են Նինվեն և փախչում հյուսիս: Այստեղ բնավ էլ չենք բացառում, որ Արդա-Մուլիսսուն կարող էր ռազմական օժանդակություն ստանալ Շուբրիայի արքայից և փորձել դիմակայել Ասարխադդոնին:

Ասարխադդոնը հետապնդում է եղբայրներին և ճակատամարտ տալիս, որի արդյունքում հակառակորդը պարտություն է կրում և հանձնվում հաղթողի ողորմությանը: Իսկ եղբայրները կամ զոհվել են մարտի դաշտում, կամ գերվել ու մահապատժի ենթարկվել: Իսկ Ասարխադդոնն էլ իր հերթին, ելնելով զուտ քարոզչական նկատառումներից, փորձելով չարել առանց այդ էլ ծանր ներքաղաքական իրավիճակը երկրում, հրամայել է լուրջյան մատնել եղբայրների մահապատժի

---

<sup>33</sup> Campbell Thompson R., *The Prisms of Esarhaddon ...*, Prism Esar., I, 84 (82-84); Borger R., *Die Inschriften Asarhaddons*, § 27, Episode 2, A, I, 84; Leichty E., *The Royal Inscriptions of Esarhaddon*, № 1, I. 84.

հանգամանքը: Նման լուծումը նա կփորձեր նաև փոխզիջման գնալ և ուղիներ փնտրել Սինախտերիբի քաղաքականությունից ու իր թեկնածությունից դժգոհ ազնվականների շրջանակներում:

### **3.2. Օբյեկտիվ գործոն՝ արտաքին ազդակ:**

Ելնելով Մելիդ-Թաբայան<sup>34</sup> («Տուն Թորգոմա»<sup>35</sup>) պետության և հարող տարածաշրջանների էթնոքաղաքական մեծ ակտիվությունից և Ք.ա. 675 թ. դեպի Մելիդ, ապա Ք.ա. 675 թ. դեպի Շուբրիա կատարած Ասարխադդոնի արշավանքներից, ինչպես նաև Ռուսա Արգիշտորդու Ք.ա. 673/672 թթ. վերոհիշյալ արշավանքից՝ գտնում ենք, որ այստեղ իրադարձությունների ուղղորդվածությունն ու անմիջական կապն ակնհայտ են: Չտեսնել կամ թերագնահատել այդ գործոնների դերն ու նշանակությունը, ինչպես նաև իրադարձությունների զարգացման որոշակի ուղղորդվածությունն ուղղակի անհնար է:

Ակնհայտ է այն հանգամանքը, որ Ք.ա. VIII դարի վերջին քառորդում Արևելյան Փոքր Ասիայում և Եփրատ գետի աջափնյակում տեղի ունեցած ակտիվ էթնոքաղաքական գործընթացները, որոնք զարգանում էին «Տուն Թորգոմա» պետության գլխավորությամբ, շարունակական բնույթ ունեին: Եվ ելնելով այս պետության կենսունակությունից և ակտիվությունից, որով նա պայքարում էր Ասորեստանի և հավանաբար Բիայնիլի-Ուրարտուի դեմ, բնական պիտի համարել, որ այն բավականին հաջող պետք է ներգրավվեր տարածաշրջանային նշանակություն ունեցող գործընթացներում: Նույնը կարելի է ասել նաև տա-

---

<sup>34</sup> Հետազայի Փոքր Հայքի տարածքում և Վերինեփրատյան տարածաշրջանում: Այն ընդգրկում էր արևելքում Եփրատից մինչև արևմուտքում Հալիս գետի մեծ ոլորանի շրջանը՝ ներառելով ժամանակակից Կայսերին, իսկ հարավում բնական սահման ուներ Տավրոսի լեռնաշղթան՝ Косян А. В., Лувийские царства Малой Азии и прилегающих областей в XII-VIII вв. до н. э. (по иероглифическим лувийским источникам), Ер., 1994, стр. 16-17, 24-30; նույնի՝ Տուն Թորգոմայ (առասպել և իրականություն), Երևան, 1998, էջ 6-9, նույնի՝ Քոսյան Ա., Արամ նահապետը Կապադոկիայում, էջ 246, ծնթ. 30:

<sup>35</sup> Մանրամասն տե՛ս Յականյան Ռ. Ա., «Տուն Թորգոմա»-ն («Til-Garimmu, Tegaramma, Bêṭ-Tôgarmā/Torgamā») սկզբնաղբյուրներում, ակադեմիկոս Գ. Խ. Սարգսյանի ծննդյան 90-ամյակին նվիրված գիտաժողով, մայիսի 19, ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ, Եր., 2016, տպագրության ընթացքում:

րաճաշրջանում կիմներների ակտիվ գործունեության մասին, դեռ ավելին՝ «Տուն Թորգոմա» պետության նկատմամբ նրանց հավանական ոչ թշնամական վերաբերմունքից, ինչպես նաև հետագայում նրանց որոշակի գործունեության տարածաշրջանից<sup>36</sup> կարելի է ամենայն հստակությամբ նշել, որ տեղի է ունեցել տարածաշրջանում ազդեցության ոլորտների ակնհայտ վերածնունդ:

Վերոշարադրյալը մեզ ստիպում է ենթադրել ազդեցության որոշակի ոլորտներ. ըստ երևույթին կիմներներն անկաշկանդ գործունեության հնարավորություն են ունեցել «Տուն Թորգոմա»-ից արևմուտք ընկած տարածաշրջանում, Փոքր Ասիայում՝ թիկունքում ունենալով դաշնակից «Տուն Թորգոման», իսկ վերջինիս, ամենայն հավանականությամբ, բաժին էին հասել իրեն հարող հարավային և արևելյան տարածաշրջանները<sup>37</sup>: Դեպքերի նմանատիպ զարգացումն Ասորեստանի համար բավականին անբարենպաստ էր: Ասորեստանյան ուժերն ընդամենը երկու տարվա ընթացքում ձախողեցին խիստ կարևոր նշանակության երկու ռազմարշավ: Առաջինը Ք.ա. 675 թ. Մելիդի արքա Մուզալլուի դեմ անհաջող արշավանքն էր, որին հաջորդեց Ք.ա. 674 թ. Ասարխադդոնի՝ դեպի Եգիպտոս կատարած երկրորդ անհաջող արշավանքը<sup>38</sup>: Շուտով ավելացավ նաև «Տուն Թորգոմա»-ի ակտիվությունը, որի առաջխաղացումը կանխելու համար Ասարխադդոնը, իր ուժերը կենտրոնացնելով, հարձակվում է Շուբրիայի վրա: Վերջինս իր ֆիզիկաաշխարհագրական դիրքի և բավականին բարդ լանդշաֆտի շնորհիվ գրեթե միշտ պահել է ինքնավարությունը<sup>39</sup>: Նվաճելով այն՝ Ասորեստանը կանխեց հյուսիս-արևմուտքից դեպի տերության խորքերը ենթադրվող հարձակումը: Շուբրիան Ասորեստանի համար դարձավ անանցանելի պատվար՝ ընդդեմ հյուսիսից սպասվող ցանկացած հարձակման:

---

<sup>36</sup> Քոսյան Ա., Արամ նահապետը Կապադովկիայում, էջ 245-249:

<sup>37</sup> Ցականյան Ռ., Ասուրա-բաբելոնյան հակամարտությունը և Նաբոպալասարի հյուսիսային արշավանքները, ՊԲՀ, 2011, 1, էջ 271:

<sup>38</sup> Spalinger A., Esarhaddon and Egypt: An Analysis of the First Invasion of Egypt, *Orientalia Nova Series*, vol. XLIII, № 3/4, 1974, pp. 295-323; Grayson A. K., *Assyria: Sennacherib and Esarhaddon (704-669 B.C.)*, p. 124.

<sup>39</sup> Kosyan A., *Western Periphery of Urartu and Beyond*, p. 43.



Գրավելով Շուբրիան՝ Ասարխադդոնը հրամայեց մահապատժի ենթարկել նրա թագավոր Իք-Թեշուբին<sup>40</sup>, իսկ երկիրն իր երկու խոշոր կենտրոններով վերածեց ասսուրական նահանգների՝ Ուպպումու և Կուլլիմերի<sup>41</sup> անուններով: Սրանցում նշանակվեցին ասորեստանյան երկու նահանգապետեր՝ համապատասխանաբար Բի-իլուն և Բէլ-իդդինան<sup>42</sup>: Իսկ նախկին շուբրիական քաղաքները վերանվանվեցին՝ ստանալով նոր ասսուրական անուններ<sup>43</sup>:

Շուբրիան գրավելուց հետո Ասարխադդոնը նրա բնակչությանը տեղահանեց՝ տարածքը բնակեցնելով այլ էթնիկական տարրերով: Միայն այս դեպքերից հետո Ասարխադդոնը կարողացավ իր ուշադրությունը բևեռել դեպի տերության հյուսիսարևելյան շրջաններում հասունացող հակասորեստանյան գործընթացները, իսկ մեկ տարի անց՝ Ք.ա. 671 թ., նրան հաջողվեց գրավել Եգիպտոսը:

Այսպիսով, գտնում ենք, որ միայն դեպքերի նման զարգացմամբ պետք է բնութագրվի Ասարխադդոնի՝ դեպի Շուբրիա կատարած արշավանքը:

### 3.3. Համադրություն

Ելնելով վերոշարադրյալից՝ բնական պետք է համարել այն, որ «Տուն Թորգոմա»-ն իր առաջխաղացումը դեպի հարավ-արևելք կատեցվելուց հետո պետք է փորձեր տարածվել դեպի արևելք, որտեղ ցեղակիցների բավականին մեծ ակտիվություն և քաղաքական վերելքի ակնհայտ գործընթացներ են նկատվում<sup>44</sup>: Այս առումով ուշագրավ է Ն. Ադոնցի այն տեսակետը, ըստ որի. «Գուրդիի «Տուն Թորգոմա» պետու-

<sup>40</sup> Leichty E., The Royal Inscriptions of Esarhaddon, № 60, I. 6.

<sup>41</sup> Forrer E., Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches, Leipzig, 1920, S. 87.

<sup>42</sup> Leichty E., The Royal Inscriptions of Esarhaddon, № 34, II. 1-5; Borger R., Die Inschriften Asarhaddons, § 76, II. 1-5, S. 112.

<sup>43</sup> Մանրամասն տե՛ս Leichty E., The Royal Inscriptions of Esarhaddon, № 33, Col. Iv, II. 14-22; Borger R., Die Inschriften Asarhaddons, § 68, IV, II. 27-34, S. 107.

<sup>44</sup> Քոսյան Ա., Արամ նահապետը Կապադոկիայում, էջ 256, 257, Ուրմեում, Շուբրիայում և նրա հարակից շրջաններում, Վանա և Ուրմիա լճերի միջև ընկած տարածքում, Էթիունիում՝ Արարատյան դաշտում ու հարակից տարածաշրջաններում և այլուր:

թյունն իր մեջ ուներ հայկական տարրեր, որոնք Թեգարաման («Տուն Թորգոմա») փոխեցին Փոքր Հայքի և այնտեղից, որպես հաստատուն բազայից, անցան Եփրատը, որպեսզի Ուրարտուն փոխեն Մեծ Հայքի»<sup>45</sup>: Դեռ ավելին՝ Ռուսա Արգիշտորդու վերոհիշյալ արշավանքի կապակցությամբ Ն. Ադոնցը նշում է, որ տվյալ ժամանակահատվածում ներխուժում է կատարվել Թեգարամայից դեպի Ուրարտու: Փաստացի Ն. Ադոնցի կարծիքով ևս Ռուսա Արգիշտորդու վերոհիշյալ արշավանքն իրականում միայն կանխարգելիչ գործողություն էր: Նա նշում է. «Տեքստը շատ աղճատված է և հնարավոր չէ հանդիպման վայրն իմանալ: Համենայն դեպս, այն գտնվում էր Մալաթիայից Արք տանող ճանապարհի վրա՝ Վանա լճի ափերին»<sup>46</sup>: Իսկ մեկ այլ տեղ նշում է. «... մուշկերը, Խաթեի, Խալիտուի և այլ անձանոթ ցեղերի հետ դաշնակցած, թափանցեցին Ուրարտու»<sup>47</sup>:

Այսպիսով, իրականում խիստ կասկածելի և նույնիսկ անիրական է թվում, որ տարածաշրջանում Ռուսա Արգիշտորդին կարողանար շոշափելի արդյունքների հասնել<sup>48</sup>: Կարելի է եզրակացնել, որ Ռուսա Արգիշտորդու գործողություններն իրականում ոչ ավել, քան ռազմական ուժի ցուցադրման մի յուրահատուկ դրսևորում էր, որը, սակայն, գործնականում ժամանակավոր բնույթ էր կրել: Այստեղ կփորձենք խոցելի, սակայն շատ հետաքրքիր մի ենթադրությամբ հանդես գալ: Ենթադրենք, որ ներխուժում կամ ներխուժման սպառնալիք արևմուտքից սպասելի չէր, և Ռուսա Արգիշտորդին արշավանք է իրագործել ոչ թե ինչ-որ ցեղերի դեմ, ինչպես ներկայացնում է Ն. Ադոնցը, այլ հենց դեպի նշված տարածքներ: Այս պարագայում Խաղտիքից մինչև Մելիդ գիծը այնուամենայնիվ բավականին երկար է թվում: Տեղանունների նույնականացման առումով մասնագետների մոտեցումներն ընդունելով հանդերձ, փորձենք պատկերացնել, որ այդ բոլոր տեղանուններն անմիջականորեն սահմանակցել են Շուբրիային հյուսիս-արևմուտքից և հյուսիսից: Այստեղից հետևությունը կարող է լինել այն, որ Ռուսա

---

<sup>45</sup> Ադոնց Ն., Հայաստանի պատմություն, էջ 314:

<sup>46</sup> Նույն տեղում, էջ 315:

<sup>47</sup> Ադոնց Ն., նշվ. աշխ., էջ 208:

<sup>48</sup> Մանրամասն տե՛ս Kosyan A., *Western Periphery of Urartu and Beyond*, p. 47ff.

Արգիշտորդու և Ասարխադդոնի արշավանքներն անմիջականորեն կապված են միմյանց հետ, նախօրոք կանխամտածված են եղել և հաջորդել են մեկը մյուսին՝ շրջափակման օղակի մեջ առնելով Շուբրիան և աստիճանաբար սեղմելով այդ օղակը:

Փաստացի, ելնելով Ռուսա Արգիշտորդու կողմից ակտիվ ամրաշինական գործունեության տարածաշրջանից, կարելի է եզրակացնել, որ Բիայնիլի-Ուրարտուն արդեն իսկ նրա կառավարման ժամանակաշրջանում կորցրել էր Վանա լճից արևմուտք ընկած իր տարածքները և հայտնվել խոր քաղաքական ու տնտեսական ճգնաժամի մեջ: Ամրաշինությունն էլ իր հերթին կատարվում էր բավականին հապճեպ, որն էլ միանշանակորեն վկայում է պետության գլխին ծառացած վտանգի մասին<sup>49</sup>:

Ասարխադդոնի (Ք.ա. 681-669 թթ.) կառավարման ժամանակաշրջանում ասսուրա-ուրարտական հարաբերությունների վերաբերյալ հիշատակությունները բավականին սուղ են և սահմանափակվում են որոշ դրվագներով՝ կապված Շուբրիայի հետ: Մասնագիտական գրականության մեջ Ասարխադդոնի և Բիայնիլիի արքա Ռուսա Արգիշտորդու փոխհարաբերություններն իրավամբ համարվել են բարիդրացիական<sup>50</sup>:

Հիմնախնդրի առումով մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում նաև Շամաշ աստծո պատգամախոսին ուղղված Ասարխադդոնի հարցումները: Այս հարցումներից մեկում Ասարխադդոնն անհանգստություն է հայտնում բիայնական թագավոր Ռուսա Արգիշտորդու և նրա դաշնակից կիմներների կողմից դեպի Շուբրիա հավանական հարձակման վերաբերյալ<sup>51</sup>: Ասարխադդոնի կողմից հարցման թվագրումը

---

<sup>49</sup> Grekyan Y., The Will of Menua and the Gods of Urartu, AJNES, I, 2006, p. 175ff.; նույնի՝ When the Arrows are Depleted (Towards the Fall of the Urartian Empire), AJNES, IV/2, 2009, p. 107.

<sup>50</sup> Salvini M., Geschichte und Kultur Urartäer, Darmstadt, 1995, S. 105; Barnet R. D., Urartu, САH, III/1, 1982, p. 358f.; Арутюнян Н. В., Биаинили (Урарту), стр. 324-326; Дьяконов И. М., Урарту, Фригия, Лидия. История древнего мира. Кн. II, Расцвет древних обществ, Москва, 1989, стр. 65, այլը:

<sup>51</sup> Starr I., Queries to the Sungod, № 18; Knudtzon J.A., Assyrische Gebete an der Sonnengott für Staat und königliches Haus aus der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, Leipzig, 1893, № 48, S. 149-153.

լուրջ խնդիրներ է ստեղծում, սակայն գտնում ենք, որ այն կարող էր տեղի ունենալ մինչև ասորեստանցիների կողմից Շուբրիայի գրավումը:

### 3.4. Թվագրում

Ասարխադդոնի տարեգրությունը վերջանում է Լախիրիայի կառավարիչ Ատար-իլուի էպոնիմատի տարով՝ Ք.ա. 673 թ.-ով<sup>52</sup>, և նրանում տեղ չեն գտել ասորեստանցիների արշավանքները ո՛չ Շուբրիա և ո՛չ էլ ապստամբ մարերի դեմ: Սակայն, միաժամանակ նույն տարեգրության վերջնամասը բավականին լայն հնարավորություններ է ընձեռում վերականգնելու վերոհիշյալ իրադարձության որոշակի թվականը: Արձանագրության տվյալների համաձայն՝ Ք. ա. 673 թ.<sup>53</sup> Նոր տարին՝ առաջին ամսվա (Նիսաննու՝ մարտ-ապրիլ) առաջին օրն Ասարխադդոնն անց է կացրել Նինվեի իր արքայական պալատում<sup>54</sup>: Շուբրիայի դեմ արշավանքը, ըստ «Բաբելոնյան» ժամանակագրության, տեղի է ունեցել Ասարխադդոնի կառավարման ութերորդ տարում՝ ըստ երևույթին Կիսլիմու (նոյեմբեր-դեկտեմբեր) ամսին, իսկ նվաճումն ու կողպուտը՝ Թեբետ (դեկտեմբեր-հունվար) ամսին<sup>55</sup>:

Ըստ Ասարխադդոնի մեկ այլ արձանագրության՝ Շուբրիան նվաճվեց Ադդար (փետրվար-մարտ) ամսվա 18-րդ օրը<sup>56</sup>:

---

<sup>52</sup> Millard A., *The Eponyms of the Assyrian Empire 910-612 B. C.*, SAAS, vol. II, Helsinki, 1994, pp. 52, 61, 86.

<sup>53</sup> Leichty E., *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669BC)*, pp. 6, 26.

<sup>54</sup> Leichty E., *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669BC)*, col. VI, ll. 58-64; Borger R., *Die Inschriften Asarhaddons*, § 28, col. VI, ll. 58-64, S. 64; Campbell Thompson R., *The Prisms of Esarhaddon and Ashurbanipal*, col. VI, ll. 58-64.

<sup>55</sup> «19. MU VIII<sup>kám</sup> An.šár.šeš.mu (<sup>d</sup>Aššur-aḫa-iddina) <sup>iti</sup>Ab (Ṭebētu) u<sub>4</sub> ḫe-pí 20. <sup>kur</sup>Šub-ri-«<<za>>-a-a ša-bit šal-lat-su šal-lat 21. ina <sup>iti</sup>Gan (Kislīmi) šal-lat-su ana Unu<sup>ki</sup> i-ter-bi» տե՛ս Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum 1914, Part XXXIV, London, Plate 49, Col. IV, ll. 19-21; Glassner J.-J., *Mesopotamian Chronicles*, N° 16, Col. IV, ll. 19-21; Grayson A. K., *Assyrian and Babylonian Chronicles*, N° 1, col. IV, ll. 19-21.

<sup>56</sup> «26. (MU VIII<sup>kám</sup>!) ... 27. <sup>iti</sup>Še (Addaru) u<sub>4</sub> 18<sup>kám</sup> érin<sup>meš</sup> kur Aš-šur <sup>kur</sup>Šub-r[i-a-a iṣ-šab-tu] 28. šal-lat-su iṣ-tal-lu ...» տե՛ս Borger R., *Die Inschriften Asarhaddons*, Die

Երկու արձանագրությունների տարբերությունն ակնհայտ է: Ըստ առաջին արձանագրության՝ Շուբրիայի գրավումը տեղի է ունեցել Ասարխադդոնի կառավարման ութերորդ ամսվա վերջերին, իսկ ըստ երկրորդի՝ նույն տարվա սկզբներին: Մի կարևոր հանգամանք ևս, ըստ առաջին արձանագրության՝ Շուբրիայի գրավմանը նախորդել է Ասարխադդոնի կնոջ և Ասորեստանի թագուհի Էշշարա-Խամատի (մահացել է Ք.ա. 672 թ.՝ Ադար ամսի 5/6-րդ օրը) մահը, իսկ ըստ երկրորդի՝ թագուհին մահացել է Շուբրիայի նվաճումից հետո<sup>57</sup>:

Հարկ է նշել, որ «Բաբելոնյան» ժամանակագրության համապատասխան տողերը վերը նշված արձանագրության տողերի հետ համեմատական քննարկման ժամանակ Դ. Սարգսյանը, այդպես էլ նախապատվություն չտալով հիշատակություններից որևէ մեկին, փորձել է երկուսի համադրությունից քաղել ընդհանուրը և ընկել է թյուրիմացության մեջ: Նրա մոտ Շուբրիայի գրավումը սխալ է նշված: Համապատասխան տողերը մեջ ենք բերում ամբողջությամբ. «Այսպես, Շուբրիայի գրավումն այստեղ<sup>58</sup> թվագրված է Ասարխադդոնի կառավարման 8-րդ տարով՝ Թեբետ ամսով (երբ գրագիրը կազմում էր պատճենը՝ ամսվա օր նշանակող թիվը բնագրում վնասված է եղել<sup>59</sup>), այսինքն՝ 673 թվականի նոյեմբեր-դեկտեմբեր ամսով»<sup>60</sup>:

Հեղինակի մոտ աքքադական օրացույցի 10-րդ «Թեբետ» ամիսը սխալ է համապատասխանեցված, այն համապատասխանում է ոչ թե «նոյեմբեր-դեկտեմբեր», այլ «դեկտեմբեր-հունվար» ամիսներին: Առաջին հայացքից թվում է, թե գործ ունենք տպագրական սխալի հետ, սակայն նույն երևույթն առկա է ընդամենը մեկ տող ներքևում, որտեղ աքքադական օրացույցի 9-րդ «Կիսլիմու» ամիսը՝ «նոյեմբեր-դեկտեմ-

---

Chroniken 673/72; Glassner J.-J., Mesopotamian Chronicles, № 18, ll. 26-28; Grayson A. K., Assyrian and Babylonian Chronicles, № 14, ll. 24-25.

<sup>57</sup> Glassner J.-J., Mesopotamian Chronicles, № 16, col. IV, l. 22, № 18, l. 26; Grayson A. K., Assyrian and Babylonian Chronicles, № 1, col. IV, l. 22, № 14, l. 23; Radner K., Ešarra-Īšammāt, The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, In K. Radner (ed.), Helsinki, 1999, № 1/II: B-G, p. 406f.; idem. The Trials of Esarhaddon: The Conspiracy of 670 BC, Isimu, № 6, 2003, p. 166ff.

<sup>58</sup> Նկատի ունի «Բաբելոնյան ժամանակագրությունը»:

<sup>59</sup> Եզրակացությունը Դ. Սարգսյանին է:

<sup>60</sup> Саркисян Д. Н., Страна Шубриа, стр. 53.

բեր»-ի փոխարեն համապատասխանեցրած է «հոկտեմբեր-նոյեմբերի» հետ: Վերջինս իրականում համապատասխանում է աքքադական օրացույցի 8-րդ «Արախսամնա» ամսին<sup>61</sup>: Դեռ ավելին, նա գտնում է, որ Շուբրիան նվաճվել է 3-4 ամիսների ընթացքում, իսկ Շուբրիայից զավթած ավարն Ասորեստան է տեղափոխվել շուրջ մեկ տարի անց՝ Ք.ա. 672 թ. Կիսլիմու ամսին<sup>62</sup>:

Մասնագետների մեծամասնությունը որպես հիմք ընդունում է չեզոք «Բաբելոնյան» ժամանակագրությունը: Սակայն իրականում խնդիրն այլ է, և աղբյուրի չեզոքության կարիք որպես այդպիսին չի զգացվում, քանզի երկու հաղորդումները ոչ միայն չեն հակասում, այլև մեր խորին համոզմամբ լրացնում են իրար: Ամեն դեպքում հարկ է նշել, որ «Բաբելոնյան» ժամանակագրությունը Շուբրիայի գրավման թվականի առումով ավելորդ խնդիրներ է ստեղծում: Փաստացի, ըստ ժամանակագրության, Շուբրիան նվաճվել է Ասարխադդոնի կառավարման 8-րդ տարվա Թեբետ ամսում, և ելնելով այն հանգամանքից, որ Թեբետ ամիսը համապատասխանում է Ք.ա. 673/672 թվականի դեկտեմբեր-հունվարին, կարելի է ամենայն հստակությամբ պնդել, որ Շուբրիան նվաճվել է Ք.ա. 672 թվականին<sup>63</sup>: Բացառված չէ նաև այն հնարավոր տարբերակը, ըստ որի՝ «Բաբելոնյան» ժամանակագրության հաղորդումը կարող էր համատեղել արշավանքը և նվաճումը միասին վերցրած: Ամեն դեպքում երկու հաղորդումների համաձայն էլ Ք.ա. 672 թվականի փետրվար-մարտ ամիսներին Շուբրիան արդեն նվաճված էր: Այլ խոսքով՝ ասորեստանյան արշավանքը տևել է ընդամենը երկու (Թեբետ-Ադդարու) ամիս:

#### **4. Անդարիայի միջադեպը**

Նշված ժամանակաշրջանում կամ ավելի ուշ Շուբրիայի և Բիայնիլի-Ուրարտուի միջև փոքրիկ մի միջադեպի վերաբերյալ պահպանվել է ևս մեկ կարևոր տեղեկություն, այս անգամ Ասարխադդոնի որդու՝ Աշշուբանակալի ժամանակաշրջանից (Ք.ա. 669-627 թթ.): Մեր կարծիքով

---

<sup>61</sup> Աքքադական օրացույցի համար տե՛ս՝ Leichty E., The Royal Inscriptions of Esarhaddon, p. 5.

<sup>62</sup> Саркисян Д. Н., Страна Шубриа, стр. 53.

<sup>63</sup> Ք.ա. 672 թ.-ն է ընդունում նաև է. Լիխտին՝ Leichty E., Esarhaddon's "Letter to the God", p. 52, և բազում այլք:

այն Ուրարտուի առումով զուտ անուղղակի տեղեկություն է, քանզի նրանում նշված չէ, թե որոշակի բիայնական որ արքայի կառավարման ժամանակաշրջանում է տեղի ունեցել վերոհիշյալ միջադեպը: Ըստ Աշշուրբանապալի արձանագրության՝ ուրարտական նահանգապետ Անդարիան հարձակվում է Շուբրիայի վրա և պարտություն կրում.

«9. <sup>m</sup>An-da-ri-a <sup>amēlu</sup>bēl pīhâti<sup>64</sup> <sup>mātu</sup>Ura-ár-ṭi<sup>65</sup> 10. ša a-na ka-ša-ad <sup>mātu</sup>Up-pu-um-me u <sup>mātu</sup>Kul-li-im-me-ri 11. ir-da-a il-li-ka qí-rib mu-ši-ti 12. niše<sup>meš</sup> a-ši-bu-te<sup>ālu</sup> Kul-li-im-me-ri 13. ardâni<sup>meš</sup> da-gil pa-ni-ia 14. ina šat mu-ši di-ik-ta-šu ma-'-as-su i-du-ku 15. la iz-zi-bu a-a-um-ma 16. qaqqadu <sup>m</sup>An-da-ri-a ik-ki-su-nim-ma 17. a-na <sup>ālu</sup>Ninua<sup>ki</sup> ina mah-ri-ia ú-bil-u-ni» - «9-17. Ուրարտուի նահանգապետ Անդարին, որը դուրս եկավ գիշերով, որպեսզի գրավի Ուպպումմուն և Կուլլիմմերի երկրները: Կուլլիմմերի քաղաքի բնակիչները՝ ինձ հնազանդ ստրուկները, գիշերվա ժամին մեծ ջարդ կազմակերպեցին՝ ոչ մեկին կենդանի չթողնելով, իսկ Անդարիայի գլուխը նրանք կտրեցին և բերեցին ինձ մոտ Նինվե»<sup>66</sup>:

Ի. Մ. Դյակոնովը գտնում էր, որ այս իրադարձությունը տեղի է ունեցել Ռուսա Արգիշտորդու կառավարման ժամանակահատվածում՝ Ք.ա. 664 թ.<sup>67</sup>, իսկ Մ. Սալվինին՝ Ք.ա. 657 թ.<sup>68</sup>, չբացատրելով, որ այն կարող էր տեղի ունենալ Ռուսա III Էրիմենորդու ժամանակաշրջանում<sup>69</sup>:

Մենք նույնպես հավանական ենք համարում, որ այս իրադարձությունը տեղի է ունեցել ոչ թե Ռուսա II/III Արգիշտորդու, այլ Ռուսա

---

<sup>64</sup> Գ. Սմիթի մոտ նշված է նաև «tur-ta-nu» տարբերակը՝ Smith G., *History of Assurbanipal*, London, 1871, Cylinder A, Col. IV, l. 6.

<sup>65</sup> Գ. Սմիթի մոտ նշված է «<sup>mātu</sup>Lu-ub-di», Smith G., *History of Assurbanipal*, Cylinder A, Col. IV, l. 6, p. 98: Ելնելով Գ. Սմիթի թարգմանությունից՝ Ն. Ադոնցը գտնում է, որ Անդարիան ուրարտական զորապետ էր և Լուբդի մարզի կուսակալը, Ադոնց Ն., Հայաստանի պատմություն, էջ 140: Մանրամասն տե՛ս նաև Piepkorn A. C., *Historical Prism of Ashurbanipal*, I, *Assyriological Studies*, № 5, Chicago, p. 56f.

<sup>66</sup> Smith G., *History of Assurbanipal*, Cylinder A, Col. IV, ll. 6-14; Piepkorn A. C., *Historical Prism of Ashurbanipal*, I, p. 56f.

<sup>67</sup> Дьяконов И. М., *Предыстория армянского народа*, стр. 173.

<sup>68</sup> Grayson A. K., *Assyria 668-635 B.C.: The Reign of Ashurbanipal*, CAH, III/2, 1991, p. 147.

<sup>69</sup> Salvini M., *Geschichte und Kultur Urartäer*, S. 110.

Էրիմենորդու<sup>70</sup> կառավարման ընթացքում, ով պետությունը վերահաս կործանումից փրկելու համար ըստ երևույթին դիմել է հուսահատ գործողությունների: Սակայն Ռուսա Արգիշտորդու պարագայում գտնում ենք, որ եթե իրականում նա մտադրված լիներ գրավել Շուբրիան, ապա դա կփորձեր իրականացնել Ք.ա. 675-673 թթ. ընթացքում: Հնարավոր է նաև, որ «Անդարիայի» դիպվածը տեղի է ունեցել Ռուսա Արգիշտորդուն հաջորդած մեկ այլ Ռուսայի՝ Ռուսա Ռուսաորդու(?) կառավարման ընթացքում: Սակայն քանի որ արձանագրության մեջ բիայնական որևէ այլ ուժի միջամտության կամ մասնակցության մասին խոսք անգամ չկա, չի բացառվում, որ խոսքն այստեղ ուրարտական նահանգապետի ինքնական մի գործողության մասին լինի: Այս դեպքում կստացվի, որ Անդարիան գործել է ինքնական կամ կանխամտածված է նման բնույթ հաղորդել իր գործողությանը: Այս դեպքում ասորեստանյան արձանագրության հիշատակած միջադեպը կարելի կլինի որակել որպես սահմանային փոքրիկ ռազմական դիվերսիոն գործողության շրջանակներից դուրս չեկող միջադեպ, այլ ոչ թե որպես բիայնա-ասսուրական բախման յուրօրինակ դրսևորում: Արձանագրության մեջ դիպվածի առումով խոսք անգամ չկա ասորեստանյան ուժերի մասնակցության մասին: Անդարիայի ուժերի ջախջախման համար բավարար էր նույնիսկ Կոլլիմներիի բնակիչների ռազմական ներուժը: Հակառակ պարագայում չենք կասկածում, որ Աշշուբանապալն անպայման կպարծենար և կհաղորդեր բիայնական զորքերի ջախջախման մասին՝ մեկ անգամ ևս շեշտելով իր և Ասորեստանի ուժն ու հզորությունը: Եվ եթե դեպքերի զարգացումը տեղի է ունեցել

---

<sup>70</sup> Եթե հետագայում հաստատվի, որ Ռուսա Էրիմենորդին կառավարել է ավելի վաղ, ապա այս Ռուսան դառնում է Ռուսա Ռուսաորդին կամ որևէ այլ Ռուսա անունը կրող արքա, բացառությամբ Ռուսա Սարդուրորդուց և Ռուսա Արգիշտորդուց, Բիայնիլի-Ուրարտուի վերջին շրջանի արքաների հաջորդականության վերաբերյալ տե՛ս Salvini M., Argiṣti, Rusa, Erimena, Rusa and die Löwenschwänze, Eine urartäische Palastgeschichte des VII Jh. v. Chr., AJNES, II, 2007, pp. 142-162; Roaf M., Thureau-Dangin, Lahmann-Haupt, Rusa Sardurihi and Rusa Erimena, AJNES, V/1, 2010, pp. 76-79; ինչպես նաև՝ Biainili-Urartu, The Proceedings of the Symposium held in Munich 12-14 October 2007, Ed. by S. Kroll, C. Gruber, U. Hellwag, M. Roaf, P. Zimansky, Peeters (Leuven) 2012 ժողովածուն:



այնպես, ինչպես նկարագրվեց, ապա անկասկած պետք է մերժվի արձանագրության համապատասխան տողում Գ. Սմիթի «tur-ta-nu» վերականգնումը, քանզի երկրի «tur-ta-nu»-ի կամ զորքերի գլխավոր հրամանատարի ներկայությունն ինքնին կենթադրեր բիայնական կանոնավոր զորքերի առկայության մասին: Եվ, հետևաբար «Անդարիայի» միջադեպը պետք է բնութագրվի որպես բիայնական նահանգապետի արկածախնդրություն, իսկ գործողությունները՝ փոքրիկ մի սահմանային միջադեպ ասսուրա-ուրարտական հարաբերությունների մայրամուտին, և որի հիշատակումն Աշշուրբանապալի արձանագրությունում տեղ է գտել միայն քարոզչական նպատակներից ելնելով:

### **5. Ք.ա. 672 թ. մարական ապստամբությունը**

Ինչպես արդեն նշվեց, Ք.ա. 672 թ. է վերաբերում նաև մարերի հակաստորեստանյան ապստամբությունը, որը ղեկավարում էին *bēl āli*-ներ Կաշտարիտը Կար-Կաշշի քաղաքից, Դուսաննի սապարդիացին և Մամիտիարշու մադայացին<sup>71</sup>: Այստեղ հետաքրքիր է այն, որ Ասարխադդոնը հենց Կաշտարիտին է համարում ապստամբության կազմակերպիչ և գլխավոր հանցագործ<sup>72</sup>: Հենց Կաշտարիտին էր իր զորաջոկատներով ռազմական գործողությունների ժամանակ առավել ակտիվություն ցուցաբերել, ինչպես նաև նա էր որոշում, թե ում հետ պետք է բանակցել և դաշնակցել, նա էր ապստամբների հետ հիմնականում համաձայնություն կնքում և այլն<sup>73</sup>: Մարական ապստամբության սկզբին ևեթ մարերի դաշնակիցներն էին մանացիները, սկյութներն ու կիմերները<sup>74</sup>, և, հավանաբար, ապստամբության ընթացքում նրանց է միացել նաև էլլիպիի բնակչությունը<sup>75</sup>:

Հակաստորեստանյան այս ապստամբության թվականը մինչ օրս հստակեցված չէ. Ի. Մ. Դյակոնովը ենթադրում է Ք.ա. 674 կամ Ք.ա.

---

<sup>71</sup> Starr I., *Queries to the Sungod*, №N<sup>o</sup> 41, 45, 50-51.

<sup>72</sup> Starr I., *Queries to the Sungod*, № 42.

<sup>73</sup> Wiseman D. J., *The Vassal-Treaties of Esarhaddon, Iraq*, vol. 20, 1958, p. 13; Starr I., *Queries to the Sungod*, № 43-57, 60-62.

<sup>74</sup> Starr I., *Queries to the Sungod*, № 43, ll. 4-5.

<sup>75</sup> Медведская И. Н., *Взлет и падение Мидии, История и языки Древнего Востока*, Санкт-Петербург, 2002, стр. 213.

673 թթ.<sup>76</sup>, Ի. Ն. Մեդվեդևսկայան՝ Ք.ա. 672-670 թթ.-ի ընթացքում<sup>77</sup>, Մ. Լիվերանին և Կ. Ռեդները՝ Ք.ա. 672 թ.<sup>78</sup>, իսկ Ա.Կ. Գրեյսոնը՝ Ք.ա. 676-672 թթ. ընթացքում<sup>79</sup>: Ինչպես երևում է, մասնագիտական գրականության մեջ մարերի հակաստրեստանյան ապստամբության թվականը տատանվում է Ք.ա. 674-672 թթ. միջև: Ելնելով իրադարձությունների հաջորդականությունից՝ գտնում ենք, որ մարերի վճռական գործողությունները սկսվել են Շուբրիան գրավելուց հետո՝ Ք.ա. 672 թ.:

Այսպես, ըստ Շամաշ աստծո պատգամախոսին ուղղված Ասարխադդոնի հարցման, մարերն իրենց առաջին խոշոր գործողությունը կատարեցին Ք.ա. 672 թ. Այարու (ապրիլ-մայիս) ամսվա սկզբներին՝ հարձակվելով Կիշեսուո նահանգի վրա<sup>80</sup>: Դա մեզ բավարար չափով հիմք է տալիս կարծելու, որ ապստամբությունը պետք է որ սկսված լինի առնվազն Նիսաննու (մարտ-ապրիլ) ամսին: Հետևաբար, եթե մարերի հակաստրեստանյան ելույթները տեղի են ունեցել Ք.ա. 672 թ., ապա դրանք նախորդում են Շուբրիա կատարած արշավանքին: Եթե ընդունենք, որ մինչև Շուբրիա արշավելն աստրեստանցիներն առնվազն մեկ ամիս պատրաստություն են տեսել, ապա այն ընկնում է Նիսաննու ամսից մինչև Տաշրիտու (սեպտեմբեր-հոկտեմբեր) կամ Արախսամնա (հոկտեմբեր-նոյեմբեր) ամիսն ընկած ժամանակահատվածը: Ասարխադդոնի Շամաշ աստծո պատգամախոսին ուղղված հարցման մեջ՝ կապված Կաշտարիտի կողմից Կիշեսուո նահանգի վրա հավանական հարձակման հետ, նշվում է Այարու ամսի 2-ից մինչև

---

<sup>76</sup> Diakonoff I. M., *Media*, *The Cambridge History of Iran*, vol 2, 1985, p. 105f.

<sup>77</sup> Медведская И. Н., *Взлет и падение Мидии*, стр. 213.

<sup>78</sup> Liverani M., *The Medes at Esarhaddon's Court*, *JCS*, 1995, 47, p. 61f.; idem: *The Rise and Fall of Media, Continuity of Empire(?)*: Assyria, Media, Persia, Ed. G.B. Lanfranchi, M. Roaf, R. Rollinger, *History of the Ancient Near East, Monographs-V*, Padova, 2003, p. 6; Radner K., *The Trials of Esarhaddon: The Conspiracy of 670 BC*, p. 183; idem: *An Assyrian View on the Medes, Continuity of Empire(?)*, p. 58f.

<sup>79</sup> Grayson A. K., *Assyria: Sennacherib and Esarhaddon (704-669 B.C.)*, p. 129.

<sup>80</sup> Starr I., *Queries to the Sungod*, № 43; Knudtzon J.A., *Assyrische Gebete an der Sonnengott*, № 1.

Աբու (հուլիս-օգոստոս) ամսի 11-ն ընկած ժամանակահատվածը<sup>81</sup>:

Եթե փորձենք պատկերացնել, որ այդ եռամսյակում մարերն իրոք չեն կատարել ռազմական գործողություններ, ապա կարծում ենք, որ Ք.ա. 672 թ. որոշ վերապահումներով պետք է բացառել: Եվ եթե իսկապես Սիմանու (մայիս-հունիս) ամսի 25-ին Ասարխադդոնի հարցման վերջում նշված է տվյալ տարվա էպոնիմը, կամ եթե հաստատվի, որ իրոք էպոնիմի անունը վերջանում է «*ušur*»-ով, ապա միանշանակ մարերի ապստամբությունը պետք է թվագրվի Ք.ա. 672 թ.-ով: Սակայն տեքստերի երկու հրատարակիչներն էլ թույլ են տվել մի կարևոր սխալ. Ջ. Կնուդտցոնի մոտ էպոնիմի անունը նշված է Մարդուկ-շումու-ուծուր<sup>82</sup>, վերջինիս էլ կրկնում է Ի. Սթարը<sup>83</sup>: Մինչդեռ Ասարխադդոնի կառավարման շրջանում «Մարդուկ»-ով սկսվող էպոնիմ անուն չի եղել: Ինդիրն ավելի հստակեցնելու համար անհրաժեշտ ենք համարում ներկայացնել Ասարխադդոնի կառավարման ամբողջ շրջանի էպոնիմների ցանկը՝ սկսելով Ք.ա. 681 թ.-ից մինչև Ք.ա. 669 թ.-ը ներառյալ<sup>84</sup>:

<u>Թվականը</u> (Ք.ա.)	<u>Կառավարման</u> <u>տարին</u>	<u>Էպոնիմը</u>	<u>Բնակավայրը</u> <u>պաշտոնը</u>
681	Գահակալման տարին	Nabû-ahhê-êreš	Sam al - կառավարիչ (šaknu)
680	1	Danānu	Manšuate - կառավարիչ (šaknu)
679	2	Itti-Adad-anēnu	Megiddo - կառավարիչ (bēl pīḫati)
678	3	Nergal-šarru-ušur	գլխավոր մատուլակ - (rab šāqê)
677	4	Abī-rāmu	մեծ վեզիր - (sukkallu dannu/rabû)
676	5	Banbâ	վեզիր - (sukkallu)

<sup>81</sup> Starr I., Queries to the Sungod, № 43, l. 2; Knudtson J.A., Assyrische Gebete an der Sonnengott, № 1, l. 2.

<sup>82</sup> Knudtson J.A., Assyrische Gebete an der Sonnengott, № 36, rev. 5.

<sup>83</sup> Starr I., Queries to the Sungod, № 35, rev. 5.

<sup>84</sup> Մանրամասն տե՛ս Millard A., The Eponyms of the Assyrian Empire 910-612 B.C., pp. 51-52, 61; Leichty E., The Royal Inscriptions of Esarhaddon, p. 6.

			<i>dannu/šanû)</i>
675	6	Nabû-ahhê-iddin	գանձ. պահապանը - ( <i>masennu rabû)</i>
674	7	Šarru-nûri	Barġalzi - կառավարիչ ( <i>šaknu)</i>
673	8	Atar-ilu	Laġġiru - կառավարիչ ( <i>šaknu)</i>
672	9	Nabû-bēlu-ušur	Dūr-Šarrukîn - կառավարիչ ( <i>šaknu)</i>
671	10	Kanūnāyu	դատական գծ.-ի ղեկ. - ( <i>sartinnu)</i>
670	11	Šulmu-bēli-lašme	Dēr - կառավարիչ ( <i>šaknu)</i>
669	12	Šamaš-kāšid-ayābi	Asdu[...] - կառավարիչ ( <i>šaknu)</i>

Այսպիսով, վերոնշյալ ցանկում էպոնիմների անվան **վերջում** «*ušur*»՝ «պահպանի» բայն առկա է միայն երկու էպոնիմի մոտ՝ առաջինը Ներգալ-շարրու-ուծուրն է, որը, սակայն, էպոնիմ է եղել Ք.ա. 678 թ. և չի կարող համընկնել քննարկվող խնդրի հետ, իսկ երկրորդը՝ Նաբու-բելու-ուծուրն է՝ Դուր-Շարրուքինի նահանգապետը, ով, ինչպես տեսանք, Ք.ա. 672 թ. էպոնիմն է և համապատասխանում է մեր կողմից առաջարկվող թվագրմանը: Այսպիսով, ելնելով վերոշարադրյալից հենց Նաբու-բելու-ուծուրի էպոնիմատի տարով էլ պետք է թվագրվի մարերի հակաստրեստանյան ապստամբությունը:

### Ամփոփում

Ընդհանրացնելով վերն արված դիտարկումները՝ կարելի է գալ մի շարք հետևությունների, ըստ որի՝ Ք.ա. 670-ական թթ. առաջին կեսին ինչպես բիայնական արշավանքը դեպի անդրեփրատյան տարածաշրջան, այնպես էլ ասորեստանյան արշավանքը դեպի Շուբրիա իրականում ուներ մեկ միտում՝ կանխել արևմուտքից դեպի տերության խորքերը «Տուն Թորգոմա» պետության հավանական ներխուժումը: Վերջինս դեռևս նախորդ դարի վերջերից կարողացել էր ազդեցիկ դիրք գրավել Եփրատ գետի աջափնյակում և այժմ փորձում էր տարածվել ավելի հարավ-արևելք և արևելք՝ անմիջականորեն լուրջ սպառնալիք հանդիսանալով թե՛ Ասորեստանի և թե՛ Բիայնիլի-Ուրարտուի

համար: Սակայն եթե Ասորեստանն ինչ-որ չափով կարողացավ լուծել այդ խնդիրը, ապա նույնը չի կարելի ասել Բիայնիլի-Ուրարտուի պարագայում, որն ընդամենը մեկ-երկու տասնամյակ անց այլևս մեկ միասնական պետություն չէր:

Քննության արդյունքում եկանք այն եզրակացության, որ Շուբրիայի գրավումը և մարերի հակաասորեստանյան ապստամբությունը տեղի են ունեցել միևնույն տարում՝ Ք.ա. 672 թվականին:

TSAKANYAN RUSLAN

**ON SOME FOREIGN POLICY ISSUES ASSYRIA AND BIAINILI-URARTU  
(673-672 B.C.)**

In the paper are discussed the issues of the Urartian King Rusa II/III's (685-660(?) B.C.) campaign to Transeuphratian region, the circumstances of the Assyrian conquest of the country Šubria by King Esarhaddon (681-669 B.C.), the specification of the year of the medians anti-Assyrian rebellion as well.

In the result of the simultaneous research of Ancient Near East history, the author came to conclusion that the campaigns had the tendency to prevent the possibility of the attack of the “House of Torgome” («Տուն Թորգոմա», «Bêt-Tôgarmā/Torgāmā») (by the reign of Esarhaddon new dangers had appeared which directed Assyrian attention once again to these regions). The latter had occupied serious position in the Eastern Asia Minor at the close of the VIII century and now was trying to extend the influence in the East and in the South-East posing a threat for Assyria and Urartu. And only from such point of view it is possible to consider the aforementioned campaigns.

As to the medians anti-Assyrian rebellion during researches the author came to conclusion that it took place after the Assyrian conquest of Šubria in the same year in 672 B.C.

**ԱՔԵՄԵՆՅԱՆ ՊԱՐՍԿԱՍՏԱՆԻ ՄԱՐԱԿԱՆ ՍԱՏՐԱՊՈՒԹՅԱՆ  
ՏԱՐԱԾՔԸ ԵՎ ՍԱՀՄԱՆՆԵՐԸ**

Դարեհ Ա Վշտասպորդին, սպանելով Գաուժատային և ճնշելով հպատակ ժողովուրդների ապստամբությունները, կատարում է վարչական վերակազմություններ՝ պետության տարածքը բաժանելով 20 սատրապությունների, որոնցից X-ն ընդգրկում է բուն մարական տարածքները: Հերոդոտոսը մարական սատրապության մասին գրում է. «Ագբատանան, Մեդիայի մնացյալ մասը, պարիկանինները և օրթոկորյուքանտինները վճարում էին չորս հարյուր հիսուն տաղանդ. սա տասներորդ նահանգն էր»<sup>1</sup>: Տեղեկությունը ցույց է տալիս, որ մարական սատրապության տարածքը վարչական առումով կազմված էր չորս ենթաշրջաններից՝ Ագբատանա-Էկբատանա, Մեդիայի մնացյալ մաս, պարիկանինների և օրթոկորյուքանտինների<sup>2</sup> բնակության տարածքներ: Ստորև կքննենք առաջին երկուսի ընդգրկած տարածքը:

Բեհիսթունի արձանագրությունում Մարաստանը հիշատակվում է Դարեհ Ա-ին հպատակ երկրների շարքում: Ընդ որում Մարաստանը Դարեհի դեմ ապստամբած երկրներից մեկն էր<sup>3</sup>: Բեհիսթունի արձանագրությունում հիշատակվում են բազմաթիվ տեղանուններ, որոնց գոնե մոտավոր կամ հավանական տեղորոշումը թույլ է տալիս պատկերացնել Մարաստանի տարածքային ընդգրկման սահմանները: Այսպես, Նիսայա գավառում հիշատակվում է Սիկայավատիշ ամրոցը<sup>4</sup>, որի տեղադրությունն անորոշ է: Սակայն Նիսայա գավառը նույնանում

---

<sup>1</sup> Հերոդոտոս, Պատմություն ինը գրքից, թարգմանությունը Ս. Կրկյաշարյանի (այսուհետև՝ Հերոդոտոս), Երևան, 1986, III, 92:

<sup>2</sup> Պարիկանինների և օրթոկորյուքանտինների մասին տե՛ս Хорикян О. Г., Об этническом составе X сатрапии ахеменидской Персии, *Метаморфозы истории*, научный альманах, Псков, вып. 6, 2015, стр. 128-132.

<sup>3</sup> Դարեհ Վշտասպի Բիսթունյան արձանագրությունը (թարգմ. բնագրից, առաջաբան և ծանոթ. Գ. Նալբանդյանի), Երևան, 1964, էջ 8, 12: Schmitt R., *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden*, Wiesbaden, 2009, S. 39, 51.

<sup>4</sup> Դարեհ Վշտասպի Բիսթունյան արձանագրությունը, էջ 10:

է անտիկ աղբյուրներում հիշատակվող Նիսեսային՝ Ղազվինի շրջանում<sup>5</sup>: Բեհիսթունի արձանագրությունում հիշատակվում են նաև մարական Մարուշ, Կամպանդա, Կունդուրուշ, Ռագա, Հազմաթանա տեղավայրերը<sup>6</sup>: Վերջին երկու քաղաքներից առաջինը համապատասխանում է ներկայիս Ռեյին, որի անունով Մարաստանի մի հատվածը կոչվում էր Ռագիական Մեդիա, իսկ երկրորդը սկզբնաղբյուրներում հիշատակվող Էկբատանա-Համադանն է՝ Վերին Մեդիայի գլխավոր քաղաքը և հին Մարաստանի մայրաքաղաքը<sup>7</sup>: Մարուշը տեղադրվել է ներկայիս Հարունաբադի մոտ, Կունդուրուշը՝ Ղազվինի մոտ, իսկ Կամպանդան անտիկ աղբյուրների Կամբադենեն է Փոքր Մեդիայում՝ ներկայիս Քերմանշահի շրջանում<sup>8</sup>:

Ըստ Քսենոփոնի «Կյուրոպեդիա» երկի՝ Մարաստանի միացումը Պարսքին տեղի է ունեցել խաղաղ ճանապարհով<sup>9</sup>, ինչն այլ աղբյուրներով չի հաստատվում: Մարաստանի պատմության վերաբերյալ կարևոր են հույն պատմիչ Հերոդոտոսի տեղեկությունները: Համաձայն վերջինիս՝ Քսերքսեսի հելլենական արշավանքի ժամանակ մարեր-մեդացիները հիշատակվում են պարսիկներից հետո՝ Աքեմենյան Տիգրանեսի հրամանատարությամբ<sup>10</sup>: Մեդացիները տրամադրել էին նաև

---

<sup>5</sup> Diakonoff I. M., *Media. The Cambridge History of Iran, Vol. 2: The Median and Achaemenian Periods*, Cambridge, 1985, pp. 36-148.

<sup>6</sup> Դարեհ Վշտասպի Բիսեթունյան արձանագրությունը, էջ 13, 14, 16:

<sup>7</sup> Դանիելյան Է., Իսիդոր Քարակացու «Պարթևական կայանները», Պատմաբանասիրական հանդես (այսուհետև՝ ՊԲՀ), 1971, թիվ 4, էջ 173, 174: Կամբադենենում գտնվում էր Բապտանա քաղաքը Բեհիսթունի մոտ, իսկ Վերին Մեդիան սկսվում էր Կոնկորար՝ ներկայիս Կենգավեր քաղաքով (անդ, էջ 173, 179):

<sup>8</sup> Алиев И., *История Мидии*, Баку, 1960, с. 312; Tuplin Ch., *Darius' Accession in (the) Media. Writing and Ancient Near Eastern Society: Papers in honour of Alan R. Millard*, New York, 2005, p. 221; Դանիելյան Է., Իսիդոր Քարակացու «Պարթևական կայանները», էջ 173: Ըստ Յ. Մարկվարտի՝ Փոքր Մեդիան համապատասխանում է «Աշխարհացոյց»-ի Քուստի Խորվարան վարչական շրջանի Մայ աշխարհի (տե՛ս Marquart J., *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*, Berlin, 1901, S. 18):

<sup>9</sup> Քսենոփոն, *Կյուրոպեդիա*, թարգմ. Ս. Կրկյաշարյանի, Երևան, 2000, էջ 5, 351:

<sup>10</sup> Հերոդոտոս, VII, 62: Հմմտ. IX, 31:

հեծելազոր<sup>11</sup>: Հույն պատմիչի այս տեղեկությունները խոսում են մարերի՝ Աքեմենյանների պետության մեջ զբաղեցրած բարձր դիրքի մասին<sup>12</sup>: Պատմիչը նաև հաղորդում է, որ Կյուրոս Մեծը կրտսեր որդուն՝ Տանաոքսարեսին, կարգում է մեդացիների, հայերի և կադուսիների սատրապ<sup>13</sup>: Այս տեղեկությունը չի համապատասխանում իրականությանը, քանի որ Տանաոքսարեսի՝ Բարդիայի տիրույթները գտնվել են Միջին Ասիայում<sup>14</sup>, և Քսենոփոնը փոխել է Կոեսիասի մոտ հիշատակվող երկրների անունները<sup>15</sup>:

Հետաքրքիր են նաև Քսենոփոնի «Անաբասիս» երկի տեղեկությունները Մարաստանի մասին: Եկբատանան նշվում է որպես Աքեմենյան արքաների ամառային նստավայր<sup>16</sup>: Քսենոփոնը հիշատակում է Մեդական պարիսպը Բաբելոնից հյուսիս՝ Սիպպարից մինչև Օպիս<sup>17</sup>: Վերջինիցս հյուսիս ընկած տարածքը հիշատակվում է որպես Մարաստան<sup>18</sup>: Համաձայն Քսենոփոնի՝ Լարիսսա (Նինրուտ) և Մասպիլա (Նինվե) քաղաքներում հնում բնակեցվել են մեդացիները<sup>19</sup>: Ընդ որում Հայաստանից հարավ ընկած տարածքները Քսենոփոնը հիշատակում է որպես Մարաստան<sup>20</sup>: Մեր կարծիքով մ. թ. ա. V դարի վերջին Աքեմենյան տերության սատրապական համակարգը ենթարկվել էր վար-

---

<sup>11</sup> Անդ, VII, 86:

<sup>12</sup> Հմմտ. Brown S., *Media in the Achaemenid Period: the Late Iron Age in Central West Iran*, in: *Achaemenid History IV, Centre and Periphery*, Leiden, 1990, p. 74.

<sup>13</sup> Քսենոփոն, *Կյուրոպեդիա*, էջ 362; Xenophon, *Cyropaedia*, with an English translation by Walter Miller, Vol. II, Cambridge-Massachusetts-London, 1960, pp. 428-429.

<sup>14</sup> Կոեսիասը Բարդիայի տիրույթներն է համարում Բակտրիան, Խորեզմը, Պարթևքը, Կարմանիան (տե՛ս Пьянков И. В., *Средняя Азия в известиях античного историка Ктесия* (текст, перевод, примечания), Душанбе, 1975, стр. 93):

<sup>15</sup> Пьянков И. В., *Сведения Ктесия о владениях Бардии на востоке Ирана*, *Вестник древней истории* (այսուհետև՝ ВДИ), 1961, 4, стр. 98-103.

<sup>16</sup> Քսենոփոն, *Անաբասիս*, թարգմ. Ս. Կրկյաշարյանի, Երևան, 1970, էջ 81:

<sup>17</sup> Անդ, էջ 27, 48:

<sup>18</sup> Անդ, էջ 50: Հմմտ. Tuplin Ch., *Xenophon in Media*, in: *Fales F.M. (Ed.-in-Chief), Continuity of Empire (?). Assyria, Media, Persia*, HANE, Monographs - V, Padova, 2003, pp. 351-389.

<sup>19</sup> Քսենոփոն, *Անաբասիս*, էջ 74:

<sup>20</sup> Անդ, էջ 81:



չական վերակազմության: Եթե Դարեհ Ա-ի ժամանակ Հյուսիսային Միջագետքի մի մասը «մնացյալ Ասորեստան» վարչական հասկացության տակ Բաբելոնի հետ կազմել էր IX սատրապությունը, ապա Քսենոփոնի ժամանակ այդ «մնացյալ Ասորեստանը» միացվել էր Մարաստանի սատրապությանը և դարձել վերջինիս ենթաշրջաններից մեկը, որի հյուպարքոսն էլ, թերևս, «Անաբասիս»-ի վերջում հիշատակված Մարաստանի սատրապ Արբակասն էր<sup>21</sup>, որի մասին Քսենոփոնն այլ տեղեկություն չի հաղորդում: Նկատենք նաև, որ նշված տարածքը քաղաքական առումով նախկինում մտնում էր մարական տերության կազմի մեջ: Ընդ որում, ըստ Բեհիսթունի արձանագրության տեղեկությունների, մարերը տիրել են Արբելային<sup>22</sup>, ինչը վկայում է նշված տարածքում մարերի կամ ավելի ճիշտ իրանախոս սագարտիների առկայության մասին:

Քսենոփոնը մեկ այլ աշխատության մեջ հիշատակում է Մեդիայի Թամնեթիա վայրը՝ Կադուսիայի մոտ<sup>23</sup>, որը գտնվում էր Կասպից ծովի հարավարևմտյան ափամերձ տարածքներում<sup>24</sup>:

Դիողորոս Սիկիլիացին Սեմիրամիսի արշավանքի մասին պատմելիս հիշատակում է Մեդիայի Բագիստանոն (նաև երկիրը), Զարկայոս, Օրոնտես լեռները, Քավոն քաղաքը<sup>25</sup>: Բագիստանոնը նույնանուն

---

<sup>21</sup> Անդ, էջ 197: Արբակասը թերևս «Անաբասիս»-ի I, 7, 12 հատվածում և Պլուտարքոսի «Արտաքսերքսես»-ում (տե՛ս Plutarch's Lives, with an English translation by B. Perrin, vol. XI, Cambridge-Massachusetts-London, 1954, Artaxerxes, XIV, 2, p. 157) հիշատակված Արբակեսն է (տե՛ս Tuplin Ch., Xenophon in Media, p. 359):

<sup>22</sup> Տե՛ս Դարեհ Վշտասպի Բիսեթունյան արձանագրությունը, էջ 17:

<sup>23</sup> Ксенофонт, Греческая история, пер. С. Лурье, Москва, 2010, стр. 276.

<sup>24</sup> Կադուսիների մասին մանրամասն տե՛ս Խորիկյան Հ., Կադուսիների ցեղը հին աղբյուրներում, ՊԲՀ, 2011, 3, էջ 213-228:

<sup>25</sup> Դիողորոս Սիկիլիացի, Պատմական գրադարան, թարգմ. քննադիր, առաջաբան և ծանոթագրություններ Ս. Կրկյաշարյանի, Երևան, 1985, էջ 28, 29: Diodori Bibliotheca Historica, ed. L. Dindorfius, Vol. III, Lipsiae, 1826, XVII, 110, p. 213; Տե՛ս Ctesias' History of Persia: tales of the Orient, by L. Llewellyn-Jones and J. Robson, London and New York, 2010, p. 140. Ստեփանոս Բյուզանդացու հիշատակած Բարենես քաղաքը (տե՛ս Ctesias' History of Persia, p. 175) Էկրատանայի մոտ, թերևս, Իսիդոր Քարակացու Բագիգրաբան է կամ Ադրապանան (Դաւիթեյան Է., Իսիդոր Քարակացու «Պարթևական կայանները», էջ 173):

է Բեհիսթունին, Զարկայոսը՝ Զագրոսյան լեռնաշղթային, իսկ Օրոնտեսը՝ Ալվանդի լեռնաշղթային<sup>26</sup>:

Դատելով Հերոդոտոսի տեղեկություններից՝ մարերը զբաղեցրել են ընդարձակ տարածքներ: Այսպես, Հերոդոտոսը գրում է. «Պարսիկները բնակվում են մինչև Հարավային ծովը, որը կոչվում է Կարմիր (իմա՝ Պարսից ծոցը - Խ. Հ.): Նրանցից վերև դեպի հյուսիս բնակվում են մեդացիները, մեդացիներից (վերև)՝ սասպեյրները, սասպեյրներից (վերև)՝ կոլխերը, տարածվելով մինչև Հյուսիսային ծովը» (իմա՝ Սև ծովը - Խ. Հ.), որտեղ թափվում է Փասիս գետը: Ահա այս չորս ազգերն են բնակվում մեկ ծովից մյուսն (ընկած երկրում)<sup>27</sup>: Պատմահայրը նաև հաղորդում է. «Մեյոտիս լճից մինչև Փասիս գետը և կոլխերի երկիրը երեսուն օրվա ճանապարհ է անխոնջ ուղևորի համար: Կոլխիսից Մեդիա ավելին չէ ճանապարհը, բայց նրանց միջև բնակվում է մի ազգ, սասպեյրները. սրանց միջով անցնելուց հետո կարելի է հասնել Մեդիա»<sup>28</sup>: Մեջբերված տեղեկություններում հիշատակված սասպեյրները լայն առումով զբաղեցրել են Արևելյան Կրաստանի տարածքն ու նաև հետագա Աղվանքի կամ Կուրի ձախափնյակի շրջանը, այսինքն՝ Աքեմենյան Պարսկաստանի XVIII սատրապության տարածքը<sup>29</sup>:

Սասպեյրները և մարերը սահմանակցել են Կուր գետի ստորին հոսանքի շրջանում, և Կողքիսից դեպի Մեդիա ճանապարհին անցել է Կասպից ծովի արևմտյան շրջաններով և Կուրի հովտով: Այս ճանապարհի կարևորությունն է նշում Պլինիոս Ավագը, երբ գրում է, որ

---

<sup>26</sup> Զագրոսը և Օրոնտեսը հիշատակում է Պտղոմեոսը (տե՛ս Humbach H., Ziegler S., Ptolemy Geography, book 6, Text and English/German Translations, Wiesbaden, 1998, p. 41): Տե՛ս նաև Polybii Historiae, Vol. III, Libri IX-XIX, ed. Th. Buettner-Wobst, Stuttgart, 1985, X, 27, p. 92.

<sup>27</sup> Հերոդոտոս, IV, 37:

<sup>28</sup> Անդ, I, 104:

<sup>29</sup> Հարությունյան Բ., Աքեմենյան Պարսկաստանի XVIII սատրապության տեղադրության շուրջ, Հանդես ամսօրեայ (այսուհետև՝ ՀԱ), Վիեննա, 1999, 1-12, էջ 81: Տե՛ս նաև Խորիկյան Հ., Հերոդոտոսյան սասպեյրների տեղորոշման հարցի շուրջ, Հանրապետական գիտական նստաշրջան: Նյութերի ժողովածու, Գյումրի, 2008, էջ 138-142, նույնի՝ Աքեմենյան Պարսկաստանի XVIII սատրապության սասպեյրների տեղադրության շուրջ, Մերձավոր Արևելք, 2014, IX-X, էջ 165-173:

հնդկական ապրանքները Կասպից ծովով և Կուր գետով հասնում են Փասիս<sup>30</sup> ներկայիս Ռիոն գետը:

Հերոդոտոսի տեղեկություններից կարելի է եզրակացնել, որ սկյութները կիմերներին հետապնդելիս Կուրի ստորին հոսանքի ձախափնյակից են մտնում մեդական երկիր<sup>31</sup>: Այս առումով հետաքրքիր է Պատմահոր այն հաղորդումը, որ սկյութները, դաշինք կնքելով լակեդեմոնացիների հետ, պայմանավորվում են, որ կներխուժեն Մեդիա Փասիս գետի հոսանքով<sup>32</sup>: Այս տեղեկության մեջ հիշատակված Փասիսը, անկասկած, հայկական Երասխն է, որը հին հեղինակներին հայտնի էր նաև Փասիս անվանումով<sup>33</sup>, և հին ժամանակներում առանձին հոսանքով էր թափվում Կասպից ծովը: Պատմիչը նաև հայտնում է. «Արոտավայրերը, որտեղ այս խաշնարածը (Միտրադատեսը - Խ. Հ.) արածեցնում էր նախիրը, գտնվում էին Ագբատանայից հյուսիս՝ դեպի Եվքսինյան Պոնտոս ընկած լեռների ստորոտները: Քանզի մեդական երկիրը միայն դեպի սասպեյրներն ընկած մասում բարձրադիր է, լեռնային և անտառաշատ. իսկ մնացյալ երկիրն ամբողջապես դաշտային է»<sup>34</sup>: Նկատի ունենալով սասպեյրների հիշատակությունը՝ դեպի Սև ծով նայող լեռները կարելի է նույնացնել Հայկական կամ ավելի ճիշտ Կասպիական լեռների հետ:

Ըստ Արիանոսի՝ Գավգամելայի ճակատամարտին Ատրոպատեսի հետ էին կաղուսիները, աղվանները և սակեսիները<sup>35</sup>: Ճակատամարտին մարերը, կաղուսիները, աղվաններն ու սակեսիները հանդես են գալիս առանձին դասավորությամբ. մարերն ու կաղուսիները՝ առանձին-առանձին, իսկ աղվաններն ու սակեսիները՝ միասին<sup>36</sup>:

---

<sup>30</sup> Pliny, *Natural History*, Vol. II, with an English translation by H. Rackham, Cambridge-Massachusetts-London, 1947, VI, 52, p. 376.

<sup>31</sup> Հերոդոտոս, I, 104, IV, 12:

<sup>32</sup> Անդ, VI, 84:

<sup>33</sup> Խորիկյան Հ., Ապոլոդորոսի մի տեղեկության շուրջ, ՊԲՀ, 2008, 1, էջ 222-231:

<sup>34</sup> Հերոդոտոս, I, 110:

<sup>35</sup> Arrian, *Anabasis Alexandri*, with an English translation by E. Iloff Robson (այսուհետև՝ Arrian), Vol. I-II, Cambridge-Massachusetts-London, 1958-1961, III, 8, 4, pp. 246-247.

<sup>36</sup> Arrian, III, 11, 4, pp. 256-257.

Ռուփոսի մոտ Գավգամելայի ճակատամարտում աղվաններն ու սակեսինները չեն հիշատակվում<sup>37</sup>: Արիանոսն աղվաններին հիշատակում է նաև Դարեհին շրջապատող ցեղերի մեջ<sup>38</sup>: Կադուսիների հետ հիշատակվող սկյութներին, որոնք դաշնակցային հարաբերությունների մեջ էին Դարեհ Գ-ի հետ և օգնության էին շտապում նրան<sup>39</sup>, թերևս կարելի է նույնացնել սակեսինների հետ, սակայն դժվար է հաստատել: Ատրոպատեսի հետ, հավանաբար, կադուսիները, աղվանները և սակեսիններն ունեցել են դաշնակցային հարաբերություններ և եղել են վարձկաններ, քանի որ «մարերի հետ էին»<sup>40</sup> և ոչ թե հրամանատարության տակ:

Մեծ Մարաստանի տարածքի մասին նույնպես Ստրաբոնն ունի արժեքավոր տեղեկություններ: Աշխարհագետը գրում է, որ Մեծ Մարաստանն արևելքում սահմանակցում է Պարթևստանին, ավազակաբարո կոսսեսցիների ցեղի լեռներին և պարսիկներին սահմանակից պարեսակեսներին, հյուսիսում՝ Վրկանից ծովից վերև ապրող կադուսիներին և այլ ցեղերի, հարավում՝ Ապոլլոնիատիսին, որը հներն անվանել են Սիտակենե, և Ջագրոս լեռանը, որտեղ տարածվում է Մարաստանին (ուրիշների կարծիքով՝ Էյունայիսին) պատկանող Մասսաբատիկան, արևմուտքում՝ ատրոպատեսներին և հայերի մի մասին<sup>41</sup>: Պատմիչը Մարաստանում թվարկում է նաև հունական քաղաքներ Լատոփիկեան, Ապամեան, Ռագայի մոտ գտնվող անանուն քաղաքը, որը, ելնելով Ստրաբոնի մեկ այլ տեղեկությունից<sup>42</sup>, կարելի է նույնացնել Հերակլեայի հետ, և հենց Սելևկոս Նիկատորի հիմնադրած Ռագան, որը Նիկատորն անվանում էր Եվրոպոս, իսկ պարթևները՝

---

<sup>37</sup> Rufus Curtius Quintius, *History of Alexander*, with an English transl. by John C. Rolfe (այսուհետև՝ Rufus), Vol. I-II, Cambridge-Massachusetts-London, 1956, IV, XII, 6-13, pp. 270-275.

<sup>38</sup> Arrian, III, 11, 4, pp. 262-263.

<sup>39</sup> Արիանոս, էջ 112:

<sup>40</sup> Նույն տեղում, էջ 97: Սակեսինների և աղվանների մասին մանրամասն տե՛ս Խորիկյան Հ., Կադուսիների ցեղը հին աղբյուրներում, էջ 221-223:

<sup>41</sup> Страбон, География в 17 книгах (այսուհետև՝ Страбон), перевод, статья и комментарии Г. Стратановского, Ленинград, 1964, стр. 494.

<sup>42</sup> Անդ, էջ 486:

Արսակիա<sup>43</sup>, որն Ապոլլոդորոս Արտեմիդացին տեղադրում է Կասպիական դռներից հարավ<sup>44</sup>: Հեղինակը նաև հայտնում է, որ Մարաստանը բարձրլեռնային և ցուրտ երկիր է, և նրա լեռներն էկբատանայից, Ռագայից և Կասպիական դռներից ձգվում են մինչև Մատիանե և Հայաստան<sup>45</sup>: Մենք բերեցինք Մեծ Մարաստանին վերաբերող բավականին ընդարձակ տեղեկություններ, ընդ որում՝ վերջին տեղեկությունից պարզվում է, որ Մատիանեն Մեծ Մարաստանի մեջ չէր, հետևաբար Մարաստանը չէր կարող սահմանակցել Հայաստանին, և Ստրաբոնը հին ժամանակներին վերաբերող տեղեկությունը համադրել

---

<sup>43</sup> Պտղոմեոսը և Ամիանոսը Արսակիան և Եվրոպոսը համարում են տարբեր քաղաքներ (տե՛ս Claudii Ptolemaei Geographia, edidit C. F. A. Noebbe, t. I-III, Lipsiae, 1843-1845, VI, 2, 16-17; Ammianus Marcellinus, with an English translation by J. C. Rolfe, Vol. II, Cambridge-Massachusetts-London, 1972, XXIII, 6, 39):

<sup>44</sup> Страбон, стр. 494-495. Պլինիոսը Մարաստանում թվարկում է հետևյալ քաղաքները՝ Փազակա, Ազանզազա կամ էլ երկուսը միասին Փիզզանզազա (տե՛ս Pliny, Natural History, Vol. II, with an English translation by H. Rackham, Cambridge-Massachusetts-London, 1947, VI, 43), Ապամեան՝ Ռագիանե անունով (տե՛ս The Natural History of Pliny, by J. Bostock and H. T. Riley, Vol. II, London, 1855, VI, 14): Փազական (Փազաբա) և Ազանզանան (Ազանզովա, Ազանզաբա, Ազանզազաուա, Ջազակա, Գաուզանիա) հիշատակում է նաև Պտղոմեոսը (Claudii Ptolemaei Geographia, edidit C. F. A. Noebbe, VI, 2, 10; Humbach H., Ziegler S., Ptolemy Geography, book 6, pp. 46-49; Minorsky V., Roman and Byzantine Campaignes in Atropatene, Iranica, Twenty Articles, Tehran, 1964, p. 104): Տեսականորեն երկու տեղանուններն էլ կարող են նույնացվել Փրասսպայի և Գանձակի հետ, չնայած Պտղոմեոսի Փարասպա, Փանասպա տեղանունները նույնպես կարելի է նույնացնել Փրասսպայի հետ, հետևաբար այդ անունները միևնույն տեղանվան տարբեր ձևերն են, ինչը կապված է և՛ Պտղոմեոսի օգտագործած աղբյուրների, և՛ հետագա արտագրությունների հետ: Ազանզանան մասնագիտական գրականության մեջ նույնացրել են Ջենջանի, իսկ Փանասպան՝ Կալե Ջոհակի հետ՝ Մարաղայի և Միանեի միջև (տե՛ս, օրինակ, Алиев И., Очерк истории Атропатены, Баку, 1989, с. 68, 78, 106): Փիզզանզազայի մեջ Յ. Մարկվարտը փորձել է տեսնել Գանձակի և Շիզի համատեղ հիշատակությունը (Markwart J., Messina G., A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr, Roma, 1931, p. 108), ինչը սխալ է, քանի որ դրանք տարբեր քաղաքներ են (Касумова С. Ю., Южный Азербайджан в III-VII вв., Баку, 1983, стр. 21, 23):

<sup>45</sup> Страбон, стр. 495.

է իր ժամանակների իրողությունների հետ: Այս նույն սխալ պատկերացումը պատմիչը արտացոլել է նաև Հայաստանին վերաբերող տեղեկության մեջ, երբ գրում է, որ Հայաստանն արևելքում սահմանակցում է Մեծ Մարաստանին և Ատրոպատենեին<sup>46</sup>, քանի որ Ատրպատականի թագավորության գոյությունը բացառում է Մեծ Մարաստանի հետ որևէ սահմանակցություն: Չնայած պետք է նկատենք, որ Մատիենեն՝ որպես Մարաստանի երկրամաս, Ստրաբոնը հիշատակում է երկու անգամ<sup>47</sup>: Այդ տեղեկություններից երևում է, որ Ատրպատականի թագավորությանը նախորդող ժամանակաշրջանում Աքեմենյան պետության կազմում Մարաստանը՝ որպես սատրապություն, սահմանակցել է XIII սատրապությանը կամ Սատրապական Հայաստանին՝ չխոսելով արդեն մարական տերության ժամանակների մասին, երբ Հայաստանը մտնում էր այդ պետության կազմի մեջ:

Այժմ քննենք վերևում բերված Ստրաբոնի XI, XIII, 6-7 տեղեկության մեջ նկարագրված Մեծ Մարաստանի սահմանները: Այս հարցի պարզաբանման համար Ստրաբոնն իր աշխատության տարբեր հատվածներում ներկայացնում է լրացուցիչ մանրամասներ: Այսպես, անդրադառնալով բաբելոնացիներին հույն պատմիչը գրում է, որ նրանց հետ հյուսիսում սահմանակցում են հայերը և մարերը մինչև Չագրոսի գետը և սրա շուրջ ապրող ցեղերը<sup>48</sup>: Նկատի ունենալով Ստրաբոնի այլ հաղորդումները<sup>49</sup> կարող ենք եզրակացնել, որ ամասիացի աշխարհագետի համար Բաբելոնն ընդարձակ երկիր էր՝ ընդգրկելով գրեթե ամբողջ Միջագետքը, որը սահմանակից է եղել և՛ Հայաստանին, և՛ Մարաստանին՝ վերջինիցս բաժանված լինելով Չագրոսով<sup>50</sup>: Ինչ վերաբերում է հնում Սիտակենե կոչված Ապոլլոնիատիսին, ապա Ստրաբոնի հաղորդումներից մեկը Սիտակենեի մասին ունի հետևյալ բովանդակությունը. «Սիտակենեն ընդարձակ և բերրի վայր է՝ Բաբելոնի և Սուսիանայի միջև, այնպես որ ամբողջ ճանապարհը Բաբելոնից Սուսա

---

<sup>46</sup> Անդ, էջ 496:

<sup>47</sup> Ստրաբոն: Քաղեց և թարգմ. Հ. Աճառյան, Երևան, 1940 (այսուհետև՝ Ստրաբոն), էջ 13, 35:

<sup>48</sup> Страбон, стр. 686.

<sup>49</sup> Ստրաբոնը գրում է, որ հնում Ատրեստանի մայրաքաղաքը Բաբելոնն էր, իսկ Ադիաբենը Բաբելոնի մի մասն էր (անդ, էջ 690, 691):

<sup>50</sup> Անդ, էջ 492:

մեկնողների համար անցնում է դեպի արևելք Սիտակենեի միջով»<sup>51</sup>: Մեկ այլ տեղեկության մեջ հեղինակը հայտնում է, որ Սուսիանային հարևան երկիրը Բաբելոնի մի մասն է, որը նախկինում կոչվել է Սիտակենե, իսկ հետո՝ Ապոլլոնիատիս, և երկու երկրներից վերև՝ հյուսիսից արևելք, ապրում են էյումացիները և պարետակենները: Ընդ որում, պատմիչը հավելում է, որ պարետակեններն ապրում են ավելի մոտ Ապոլլոնիատիսներին, էյումացիները պատերազմում են այս երկու ժողովուրդների և սուսիացիների դեմ, իսկ ուքսիացիները՝ էյումացիների դեմ<sup>52</sup>:

Ստրաբոնի կողմից Սիտակենեի նույնացումն Ապոլլոնիատիսին թույլ է տալիս ավելի հստակեցնել այդ երկրի տեղորոշումը, և այս հարցում կարևոր են Իսիդոր Քարակացու տեղեկությունները: Համաձայն նրա «Պարթևական կայանների»՝ Սելևկիայից հետո դեպի հյուսիս Ապոլլոնիատիս երկիրն է՝ հունական Արտեմիտա քաղաքով, որի միջով հոսում է Սիլլա՝ ներկայումս Դիալա գետը: Շարունակելով իր տեղեկությունները՝ Իսիդորը գրում է, որ Ապոլլոնիատիսից հետո Խալոնիտիս երկիրն է՝ Խալա հունական քաղաքով, ընդ որում՝ Չագրոս լեռը բաժանում է Խալոնիտիս երկիրը մեդերի երկրից<sup>53</sup>: Հեղինակը նաև ցույց է տալիս, որ հարավ-արևմուտքում Մարաստանի սահմանը Կարինա երկիրն է, որի անունը պահպանվել է այժմյան Կերենդ բնակավայրի անվան մեջ<sup>54</sup>: Հաղորդումը ցույց է տալիս, որ Սիտակենե-Ապոլլոնիատիսը և Խալոնիտիսը գտնվել են Դիալա գետի ավազանում, սա-

---

<sup>51</sup> Անդ, էջ 690: Մեկ այլ տեղում ևս Սուսան և Սիտակենեն հիշատակվում են միասին: Հեղինակը հիշատակում է նաև մետոական սիտակեններ ցեղը (անդ, էջ 470, 686):

<sup>52</sup> Անդ, էջ 679:

<sup>53</sup> Դանիելյան Է., Իսիդոր Քարակացու «Պարթևական կայանները», էջ 173: Տե՛ս նաև Muller C., Geographi Graeci Minores, Vol. I, Parisiis, 1855, pp. 249-250. Խալոնիտիս երկիրը Չագրոսի լանջերին, Ապոլլոնիան էլ Խալոնիտիսից արևմուտք՝ Տիգրիսի արևելյան ափին, հիշատակում է Պոլիբիոսը (տե՛ս The General History of Polybius, Vol. II, by Mr. J. Hampton, London, 1809, pp. 231, 235): Խալոնիտիսը նույնանուն է Անանուն Ռավեննացու Խալոնիսոնին (տե՛ս Ravennatis Anonymi Cosmographia, ed. M. Pinder et Parthey, Berolini, 1860, II, 5, p. 51):

<sup>54</sup> Դանիելյան Է., Իսիդոր Քարակացու «Պարթևական կայանները», էջ 173:

կայն Ստրաբոնի և Իսիդորի տեղեկությունների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ վերջինս Ապոլլոնիատիսը տեղադրում է Ստրաբոնի Սիտակենեից հյուսիս, հետևաբար Ապոլլոնիատիսը, նույնանալով հանդերձ Սիտակենեին, տարածվել է վերջինիս հյուսիսային հատվածում<sup>55</sup>: Ըստ էության Սիտակենեն հնում ունեցել է ընդարձակ տարածություն, և պատահական չէ, որ Սիտակենեն՝ որպես սատրապություն, հիշատակվում է Ռուփոսի կողմից, ընդ որում, դատելով պատմիչի տեղեկությունից, Սիտակենեն գտնվել է Բաբելոնի և Սուսայի միջև<sup>56</sup>: Սիտակենեի ընդարձակ տարածքը նկատի ունի Պտղոմեոսը, երբ նշում է, որ Սիտակենեն գտնվում էր Սուսիանայի հարևանությամբ, իսկ Ապոլլոնիատիսն էլ հիշատակում է Սիտակենեից հյուսիս<sup>57</sup>: Ի վերջո, Քսենոփոնի Սիտակե քաղաքը գտնվում էր Տիգրիսի աջափնյակում<sup>58</sup>, և հնարավոր է, որ հետագայում քաղաքի բնակչության տեղա-

---

<sup>55</sup> Անդ, էջ 178, ծնթ. 35: Սիտակենեն Սուսիանեի և Քալոնիտիսը Ջագրոսի հարևանությամբ հիշատակում է նաև Պլինիոս Ավագը (տե՛ս Pliny, Natural History, VI, 114; 122; 131-132): Ըստ Էլիանոսի՝ Կոնսիասը Սիտակեն Արգադես (հավանաբար Գյունդեսի ստորին հոսանքը նկատի ունի) գետով հիշատակում է Պարսքում (տե՛ս Ctesias' History of Persia, p. 217), այսինքն՝ Էլիանոսը նկատի ունի ոչ թե բուն Պարսքը, այլ իրեն ժամանակակից՝ մ. թ. II-III դարերի Պարսկաստանը, ընդ որում՝ Սիտակեն տվյալ հիշատակության մեջ քաղաք է:

<sup>56</sup> Rufus, V, II, 1-8. Սիտակենները մասնակցում են նաև Գավգամելայի ճակատամարտին (տե՛ս Arrian, III, 8, 5; 11, 5): Սիտակենեն Բաբելոնի և Սուսիանեի միջև հիշատակում է Դիոդորոս Սիկիլիացին (տե՛ս Դիոդորոս Սիկիլիացի, էջ 98; Diodori Bibliotheca Historica, ed. L. Dindorfius, Vol. III, XVII, 110, p. 212; XVII, 65, p. 167; XVIII, 7, p. 232): Քալոնիտիս երկրի կենտրոնը հավանաբար Դիոդորոս Սիկիլիացու հիշատակած Կոլոնոս քաղաքն է, որտեղով անցնում էր Մեդիա տանող երկու ճանապարհներից մեկը (տե՛ս Դիոդորոս Սիկիլիացի, էջ 127):

<sup>57</sup> Humbach H., Ziegler S., Ptolemy Geography, book 6, p. 28-29, 33. Պտղոմեոսը հիշատակում է նաև Ապոլլոնիատիսի և Սիտակենեի կենտրոնները՝ Ապոլլոնիա և Սիտակե քաղաքները (անդ, էջ 32, 33):

<sup>58</sup> Քսենոփոն, Անաբասիս, էջ 48: Հեկատեոսի հիշատակած Պարսքի Սիտակե քաղաքը վերագրվում է կա՛մ Բաբելոնիային, կա՛մ Մարաստանին (տե՛ս Müller C., Fragmenta Historicorum Graecorum, Vol. I, Parisiis, 1841, p. 12, fr. 184; Herzfeld E., The Persian Empire. Studies in Geography and Ethnography of the Ancient Near East, Wiesbaden, 1968, p. 10): Դատելով Արիանոսի



շարժի հետևանքով քաղաքի անունն աստիճանաբար տարածվում է Տիգրիսից արևելք ընկած տարածքների վրա, որոնք սկսում են կոչվել Սիտակենե: Այդուհանդերձ ապոլլոնիատիսների հարևանությամբ պարետակենների տեղադրությունը չի հաստատվում:

Ստրաբոնը գրում է, որ Պարսքին սահմանակից են Պարետակենան և Կոսսեյան մինչև Կասպիական դռներ, իսկ Սուսիանային էլ սահմանակից է էյումայիսը, վերջինիս էլ՝ Ջագրոսի շրջանը և Մարաստանը<sup>59</sup>: Պարետակենները՝ որպես մարական ցեղերից մեկը, հիշատակում է Հերոդոտոսը<sup>60</sup>, սակայն այս տեղեկությունը թույլ չի տալիս տեղորոշել նրանց: Արիանոսը, խոսելով Դարեհին հետապնդող Ալեքսանդրի մասին, գրում է, որ վերջինս Մարաստան է շարժվում Պարսքից և մինչև Մարաստան ներխուժելը գրավում է պարետակենների երկիրը՝ դարձնելով առանձին սատրապություն<sup>61</sup>: Ռուփոսի տեղեկությունից նույնպես երևում է, որ Պարետակենեն Մարաստանին սահմանակից շրջան էր, որտեղ հիշատակվում է Թաբաս քաղաքը<sup>62</sup>՝ Պոլիբիոսի Թաբայը<sup>63</sup>: Ստրաբոնն իր տեղեկություններից մեկում գրում է, որ Ջագրոսից հետո Բաբելոնից վերև էյումացիների և պարետակենների լեռնային երկիրն է, իսկ Մարաստանից վերև՝ կոսսեյների երկիրը<sup>64</sup>: Ստրաբոնը միաժամանակ հայտնում է, որ պարետակենների երկրից է հոսում Արաքս գետը, որը Ալեքսանդրը գետանցում է Պերսեպոլիսի մոտ<sup>65</sup>: Պարետակենները հիշատակվում են նաև էյումացիներից հետո, իսկ նրանց երկիրը՝ Կարմանիայի և Պարթևստանի, նաև Մարաստանի հարևանությամբ<sup>66</sup>: Պտղոմեոսը գրում է, որ Պարսքի՝ Մարաստանին միացող

---

տեղեկությունից՝ սիտակենները համարվել են բաբելոնացիների մի մասը (տե՛ս Արիանոս, Ալեքսանդրի արշավանքը, «Ալեքսանդր Մակեդոնացի», Երևան, 1987, էջ 97):

<sup>59</sup> Страбон, стр. 690.

<sup>60</sup> Հերոդոտոս, I, 101:

<sup>61</sup> Arrian, III, 18, 10-11; 19, 1-3.

<sup>62</sup> Rufus, V, XIII, 1-2.

<sup>63</sup> Ճիշտ անվանումն է Gabai (տե՛ս Дьяконов И., История Мидии, Москва-Ленинград, 1956, с. 146).

<sup>64</sup> Страбон, стр. 492.

<sup>65</sup> Անդ, էջ 677:

<sup>66</sup> Անդ, էջ 85, 675, 684:

հատվածը կոչվում է Պարայտակենտ<sup>67</sup>: Պլինիոս Ավագը պարետակենտերին հիշատակում է Պարևթի և Արիանայի միջև, ինչը պետք է ուղղել նշված երկրներից արևմուտք, քանի որ մեկ այլ հաղորդման մեջ Պարետակենտն հիշատակվում է Պարսքի հարևանությամբ<sup>68</sup>, այսինքն՝ դեպի հյուսիս: Ելնելով այս բոլոր տեղեկություններից՝ կարելի է պարետակենտերին տեղադրել Էյումայիսից արևելք, Պարսքից հյուսիս, Մարաստանից հարավ, Կարմանիայից արևմուտք՝ ներկայիս Սպահանի շրջանում՝ ընդգրկելով ժամանակակից Ջայնդերուդ գետի ավազանը<sup>69</sup>, ընդ որում՝ Սպահանը համապատասխանում է Պտղոմեոսի կողմից Պարսքի կազմում հիշատակվող Ասպադանային<sup>70</sup>:

Դատելով Ստրաբոնի տեղեկություններից՝ Մեծ Մարաստանին հարավում սահմանակից է եղել Էյումայիսը, որն աշխարհագետը հիշատակում է Ապոլլոնիատիս-Սիտակենայից արևելք: Էյումայիսը և Մարաստանը սահմանակցել են Մասսաբատիկայի շրջանում, որը Ստրաբոնը վերագրում է Մարաստանին՝ միաժամանակ նշելով, որ ուրիշների կարծիքով պատկանել է Էյումայիսին<sup>71</sup>: Մեկ այլ տեղեկության մեջ Ստրաբոնը գրում է, որ Էյումայիս տանող ճանապարհներից մեկն անցնում էր Մարաստանից և Ջագրոսի շրջանից Մասսաբատիկայի միջով, մյուսը՝ Սուսիանայից Գաբիանայի միջով (Գաբիանան և Մասսաբատիկան Էյումայիսի նահանգներն են)<sup>72</sup>: Ըստ էության, Ստրա-

---

<sup>67</sup> Humbach H., Ziegler S., Ptolemy Geography, book 6, pp. 66-67. Այս Պարետակենտն նկատի ունի նաև Դիոդորոս Սիկիլիացին (տե՛ս Դիոդորոս Սիկիլիացի, էջ 27, 133, 139), որի քաղաքն էր Գաբենտեն՝ Ռուսիսի Թաբասը: Հավանաբար Սպահանն է (տե՛ս Frye R., The History of Ancient Iran, München, 1983, p. 149):

<sup>68</sup> Pliny, Natural History, VI, 116; 131. Տե՛ս նաև Cornelius Nepos, London, Cambridge, Massachusetts, 1960, Eumenes, XVIII, 8, 1.

<sup>69</sup> Հմմտ. Herzfeld E., նշվ. աշխ., էջ 301; Дьяконов И., История Мидии, стр. 84, 91.

<sup>70</sup> Herzfeld E., Medisch und Parthisch. Archäologische Mitteilungen aus Iran, Bd. VII, Ht. I, Berlin, 1934, SS. 9, 11; Humbach H., Ziegler S., Ptolemy Geography, book 6, pp. 68-69.

<sup>71</sup> Страбон, с. 494. Մասսաբատիկային նույնանում է Անանուն Ռավեննացու Մասսաբատոնը (տե՛ս Ravennatis Anonymi Cosmographia, II, 5, p. 51):

<sup>72</sup> Страбон, стр. 691. Պոլիբիոսը գրում է, որ հարավային ուղղությամբ Մարաստանը սահմանակցում է Միջագետքին և Ապոլլոնիայի շրջանին, նաև

բոնի ժամանակ Մասսաբատիկան Էյունայիսի մեջ էր և համապատասխանում է հայկական «Աշխարհացոյց»-ի Մասսպտանին<sup>73</sup>: Պլինիոս Ավագը կոսսիեններից հյուսիս հիշատակում է Մասսաբատենեն, ընդ որում՝ գրում է, որ Սուսայի տարածքը Էյունայիսից բաժանվում է Էվլեոս գետով, որը, սկիզբ առնելով Մեդիայում, հոսում է Մասսաբատենայի միջով<sup>74</sup>: Էվլեոս գետը համապատասխանում է ներկայիս Դիզ գետին, որը սկիզբ է առնում Մարաստանից և թափվում Քարուն գետը: Մասսաբատիկան՝ Μεσσαβάται ձևով, կիսսիացիների և Քալոնիտիսի միջև հիշատակում է Դիոնիսիոսը<sup>75</sup>: Մասսաբատիկան ուշ շրջանում հիշատակվում է արևելաստորական եպիսկոպոսությունների թվում<sup>76</sup>. մայրաքաղաքն էր Սիրավանը<sup>77</sup>: Մասսաբատիկան Մասաբադան ձևով հիշատակում են նաև արաբական աղբյուրները<sup>78</sup>:

---

Պարսքին, ընդ որում Սուսիանայի շրջանը նկատի ունի, երբ հաղորդում է, որ այս կողմից պաշտպանված է Զագրոսի լեռներով, որտեղ էլ հիշատակում է կոսսայների (տե՛ս The General History of Polybius, pp. 218-219): Կոսսայներին Պոլիբիոսը հիշատակում է նաև կիսիացիներ ձևով (անդ, էջ 274, 278):

<sup>73</sup> Հակոբյան Ա., «Աշխարհացոյց» Է դարի Անանունի. գիտաքննական բնագիր, «ՀԱ», Վիեննա-Եր., 2013, էջ 163: Տե՛ս նաև «Աշխարհացոյց Մովսեսի Խորենացու յաւելուածովք նախնեաց», հրատ.՝ Ա. Սուքրեան, Վենետիկ, 1881, էջ 40: Մատենագիրք Հայոց, Բ հատոր, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 2157: Патканов К. П., Армянская География VII века, СПб, 1877, стр. 64. Հավելված՝ «Աշխարհացոյց Է դարու», էջ 22: Աբրահամյան Ա. Գ., Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1944, էջ 352:

<sup>74</sup> Pliny, Natural History, VI, 134-135, p. 438, 440. Արիանոսի կողմից հիշատակված Էվլեյ գետը նույնանում է Քարունին (Արիանոս, էջ 247, 248):

<sup>75</sup> Muller C., Geographi Graeci Minores, Vol. II, Parisiis, 1861, p. 166. Այս տեղեկությունը կրկնում են Ռուփոս Փեսոսու Ավինենոսը, Պրիսկիանոսը (անդ, էջ 188, 198): Μεσσαβάται–Μασσαβάται-ը հիշատակում է Պտղոմեոսը (տե՛ս Humbach H., Ziegler S., Ptolemy Geography, book 6, p. 66):

<sup>76</sup> Guidi I., Ostsyrische Bischöfe und Bischofssitze im V, VI und VII Jahrhundert, S. 412; Chabot J. B., Synodicon Orientale, Paris, 1902, pp. 366, 368.

<sup>77</sup> Marquart J., Ērānšahr, S. 20; Колесников А., Иран в начале VII века, Палестинский сборник, Ленинград, 1970, стр. 103.

<sup>78</sup> Патканов К. П., Армянская География VII века, с. 64; Marquart J., Ērānšahr, S. 20; Колесников А., Завоевание Ирана арабами (Иран при «праведных» халифах»), Москва, 1982, стр. 112, 190.

Արևելքում Մարաստանը, ելնելով Ստրաբոնի տեղեկություններից, որոնք հաստատվում են նաև այլ աղբյուրներով, հասել է մինչև Կասպիական դռներ, որոնցից այն կողմ Պարթևստանն էր՝ Կոմիսենե և Խորենե երկրներով<sup>79</sup>: Օրինակ, պատմիչը գրում է, որ Պարթևստանն արևմուտքում հասնում է մինչև Կասպիական դռներ, Ռագա և տապուրների երկիրը, որը նախկինում պատկանում էր Մարաստանին<sup>80</sup>: Ըստ էության, տապուրների երկրի՝ Տապարիստանի՝ Ռագայից հյուսիս ընկած արևմտյան մասը Ստրաբոնի ժամանակ նույնպես Մարաստանի մեջ էր: Մեկ այլ տեղեկության մեջ նույնպես

---

<sup>79</sup> Խոարա երկիրը հիշատակում է Պլինիոս Ավագը (տե՛ս Pliny, Natural History, VI, 44, p. 370): Կոմիսենեն և Խոարենեն՝ Ապամեա քաղաքով, հիշատակում է Իսիդոր Քարակացին (տե՛ս Դանիելյան Է., Իսիդոր Քարակացու «Պարթևական կայանները», էջ 174): Դատելով Ապամեա քաղաքի հիշատակությունից՝ կարող ենք ենթադրել, որ Ստրաբոնի օգտագործած մի աղբյուրում Ապամեան Մարաստանի մեջ էր, իսկ մյուս դեպքում՝ Պարթևստանի, ինչը, հավանաբար, կապված է արդեն մ. թ. ա. I դարի երկրորդ կեսի հետ: Հին Խոարենեի տարածքում XIX դարի վերջերին դեռևս 5000 մարդ խոսում էր սեմանի խոսվածքով, որը մարական լեզվի մնացորդներից էր: Խոարենեով (ներկայիս Սեման և Դամդան քաղաքներով) էր անցնում քարավանային ճանապարհը դեպի Միջին Ասիա (տե՛ս Дьяконов И., История Мидии, с. 91-92): Խոարենեն և Կոմիսենեն՝ որպես Պարթևստանի երկրամասեր, հիշատակում է Պտղոմեոսը (տե՛ս Claudii Ptolemaei Geographia, edidit C. F. A. Noebbe, VI, 5, 1): Կոմիսենեն հիշատակվում է հայկական աղբյուրներում Կոշմ, Կոմշ ձևերով (տե՛ս Հակոբյան Ա., «Աշխարհացոյց» Է դարի Անանունի, էջ 164: Աշխարհացոյց Մովսեսի Խորենացույ յաելուածովք նախնեաց, էջ 40: Патканов К. П., Армянская География VII века, стр. 73. Հավելված՝ «Աշխարհացոյց Է դարու», էջ 23: Աբրահամյան Ա. Գ., Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, էջ 352: Պատմութիւն Սեբէոսի, աշխատասիրությամբ Գ. Աբգարյանի, Երևան, 1979, էջ 98, 261, ծնթ. 285): Կոմիսենեն Կոմշ ձևով հիշատակում է պաղիվական աշխարհագրական տրակտատը (տե՛ս Խուրշուդյան Է., «Շահրիստանիհայի էրան» (պաղիվական աշխարհագրական տրակտատ), Իրան-նամե, 1993, 4, էջ 26: Хуршудян Э., «Города Ирана», Иран-намэ, 2010, 3, с. 134): Կոմիսենեն Կոմիշ-Կոմիշ ձևով հիշատակում է նաև “Hudūd al-‘Alam”-ը (տե՛ս Hudūd al-‘Alam, The Regions of the World. A Persian Geography 372 A. H.-982 A. D., translated and explained by V. Minorsky, with the Preface by V. V. Barthold, London, 1982, p. 387):

<sup>80</sup> Страбон, стр. 486. Տե՛ս, օրինակ, The Natural History of Pliny, VI, 18, p. 30.

Ստրաբոնը գրում է, որ Կասպիական դռները Մարաստանի մեջ էին<sup>81</sup>: Մարաստանի արևելյան սահմանների պարզաբանման համար կարևոր նշանակություն ունեն Պտղոմեոսի հաղորդումները: Հույն աշխարհագրագետը գրում է. «Ձագրոս լեռից դեպի արևելք սագարտիացիներն են, սրանցից հետո՝ հասնելով մինչև Պարթիա, Քորոմիթրենե, որից դեպի հյուսիս էլյումայիսն է. նրանից դեպի արևելք բնակվում են տապուրները: Քորոմիթրենեից դեպի հարավ սիդիկներն են և Սիգրիանիկեն և Ռագիանեն. նրանց մոտ՝ Յասոնիոն լեռան ստորոտում, վադասներն են և Դարեյտիս գավառը և ամբողջ Պարսքի երկայնքով՝ Սյուրոմիդիան»<sup>82</sup>: Տեղեկության մեջ աշխարհագրական առումով բավականին խառնաշփոթ կա: Օրինակ, Պտղոմեոսը Պարսքի երկայնքով տեղադրում է Սյուրոմիդիան, այն դեպքում, երբ Սյուրոմիդիան ընդգրկել է նախկին Ասորեստանի արևելյան այն շրջանները՝ Պարսուան, Ջամուան և այլն, որոնք ավելի ուշ նվաճվում են Մարաստանի կողմից<sup>83</sup>: Սագարտիների մասին հիշատակությունը թույլ է տալիս այս ժողովրդին կապել ոչ թե արևելյան, այլ արևմտյան սագարտիների՝ ասուրական աղբյուրների զիկերտցիների հետ: Սիդիկները նույնանում են Պլինիոս Ավագի սիլիկներին, որոնք հիշատակվում

---

<sup>81</sup> Страбон, стр. 491, 493. Հեկատեոսը կասպերի մարզը՝ համանուն դռներով կամ լեռնանցքներով, տեղադրում էր Մարաստանում (տե՛ս Müller C., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Vol. I, p. 11, fr. 171): Կասպիական լեռներից վերև Ստրաբոնը հիշատակում է Յասոնիոն լեռը (Страбон, с. 496): Յասոնիոն լեռը Ռագա կամ Ռեյ քաղաքի մոտ հիշատակում են նաև Պտղոմեոսը, Ամիանոսը (տե՛ս Claudii Ptolemaei *Geographia*, e codicibus recognovit, prolegomenis, annotatione, indicibus, tabulis instruxit C. Müllerus, voluminis primi, pars secunda, Parisiis, 1901, VI, 2, 6; Ammianus Marcellinus, XXIII, 6, 39): Յասոնիոն լեռը նույնանում է Դամավանդ լեռանը: Հույների կողմից տրված Յասոնիոն անունը նշանակում է Յասոնի սրբավայր և կապված է տեղական jazana-ի՝ զոհաբերության վայր, «տաճար» բառի հետ, որը համապատասխանում է սանսկրիտերեն yajana-ին (տե՛ս Markwart J., *Südarmanien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographen*, Wien, 1930, S. 535; Ադոնց Ն., Հայաստանի պատմություն, Երկեր, հ. Դ, Երևան, 2009, էջ 353), իսկ Դամավանդ լեռան պաշտամունքային նշանակությունը միանգամայն ընդունելի է:

<sup>82</sup> Humbach H., Ziegler S., *Ptolemy Geography*, book 6, p. 42-45.

<sup>83</sup> Дьяконов И., *История Мидии*, стр. 199; Фрай Р., *Наследие Ирана*, стр. 108.

են Ադիաբենեում<sup>84</sup>: Ըստ Ն. Ադոնցի՝ Քորոմիթրենեն, հավանաբար, Միհրանյան տոհմի բնակավայրն էր և գտնվել է Գանձակի մոտ<sup>85</sup>: Քորոմիթրենեն նույնացվել է հայոց «Աշխարհացոյց»-ում Մասպտանի հետ հիշատակվող Միհրանքատակին<sup>86</sup>: Այս դեպքում Քորոմիթրենեն, նույնանալով Միհրանքատակին, համապատասխանում է Ստրաբոնի Մասսաբատիկայի հարևանությամբ հիշատակված Գաբիանային: Միհրանքատակը՝ Բեյթ Միհրաքայեն, հիշատակվում է որպես նեստորական եպիսկոպոսություն 577 և 588 թվականներին<sup>87</sup>: Շրջանի կենտրոնն էր Սայմարա քաղաքը<sup>88</sup>: Միհրանքատակը Միհրազանքադակ անունով հիշատակում են արաբական աղբյուրները<sup>89</sup>:

Պտղոմեոսի տվյալ տեղեկության մեջ արտացոլվել են Քորոմիթրենեի տարբեր տեղադրություններ: Այսպես, Քորոմիթրենեն մեր կարծիքով ընդգրկել է Փրասսպա-Հրատն մեծի շրջանը, որից հարավ էյրումայիսն էր, հյուսիս-արևելք՝ տապուրները, հարավ-արևելք՝ Ռագիանեն, արևմուտք՝ Սիգրիանիկեն: Նկատենք, որ Քորոմիթրենե-Միհրական գավառ անվան տակ կարող էին հասկացվել ինչպես Միհրի պաշտամունքի, այնպես էլ Միհրանյան հզոր տոհմի բնակության հետ կապված բազմաթիվ վայրեր, օրինակ՝ Միհրանքատակը: Պտղոմեոսի վերոբերյալ տեղեկության մեջ Պարթիա-Պարթևքի հարևանությամբ, Խոարենե և Կոմիսենե պարթևական նահանգների սահմանակցու-

---

<sup>84</sup> Pliny, Natural History, VI, 118.

<sup>85</sup> Ադոնց Ն., Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, էջ 491:

<sup>86</sup> Հակոբյան Ա., «Աշխարհացոյց» Է դարի Անանունի, էջ 163: «Աշխարհացոյց Մովսեսի Խորենացոյ յաւելլուածովք նախնեաց», էջ 40: Патканов К. П., Армянская География VII века, стр. 65. Հավելված՝ «Աշխարհացոյց Է դարու», էջ 22: Աբրահամյան Ա. Գ., Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, էջ 352: Միհրանքատակ-Միհրական-քատակ բառացի նշանակում է “Haus der Mihraks” (տե՛ս Markwart J., Ērānšahr, S. 20):

<sup>87</sup> Guidi I., Ostsyrische Bischöfe..., S. 412; Chabot J. B., Synodicon Orientale, pp. 310-311, 316.

<sup>88</sup> Колесников А., Иран в начале VII века, стр. 104.

<sup>89</sup> Патканов К. П., Армянская География VII века, стр. 65; Marquart J., Ērānšahr, S. 20; Колесников А., Завоевание Ирана арабами, стр. 97, 102, 112; Morony G. M., Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic Al-Irāq, Iran. Journal of the British Institute of Persian Studies, Vol. 20, London, 1982, pp. 21-22.

թամբ Քորոմիթրեննի հիշատակությունը թույլ է տալիս վերջինս տեղադրել Ռագայի շրջանում, որը Միհրանյան տոհմի օթևանն էր<sup>90</sup>: Այսպիսի տեղադրության պարագայում էյունայիսը գտնվում էր Քորոմիթրեննեից հարավ, տապուրները՝ դեպի հյուսիս, սիդիկները, եթե նույնանում են Պլինիոս Ավագի սիլիկներին, և Սիգրիանիկեն՝ դեպի արևմուտք: Սիդիկների անունը, հավանաբար, պահպանել է Պլինիոս Ավագի Սիդերիս գետը Կասպից ծովի հարավային առափնյա շրջանում<sup>91</sup>: Ինչ վերաբերում է Ռագիաննի առանձին հիշատակությանը, ապա Պտղոմեոսը, ըստ էության, օգտագործել է տարբեր աղբյուրներում հիշատակված երկու նույնական աշխարհագրական անվանումներ՝ առանց դրանք տարբերակելու: Բացառված չէ նաև, որ Ռագիաննի տակ Պտղոմեոսը նկատի է ունեցել Քորոմիթրեննի կենտրոն Ռագա քաղաքի տարածքը<sup>92</sup>: Ռագայի շրջանում գտնվող Յասոնիոն լեռը ներկայիս Դամավանդն է, որի շրջանում էլ բնակվել են վաղասները և դարեյտները՝ Հերոդոտոսի դարեյտները<sup>93</sup>: Վաղասներին առաջինը հիշատակելը թույլ է տալիս տեղադրել Դամավանդ լեռան հյուսիսային փեշերին, իսկ դարեյտներին՝ նույն լեռան հարավարևելյան լանջերին:

Մարական սատրապության պատմական աշխարհագրության ուսումնասիրության համար կարևոր է հետաքեմենյան ժամանակների անտիկ աղբյուրների տեղեկությունների պատմահամեմատական քննությունը: Խոսելով Ատրպատականի մասին՝ Ստրաբոնը գրում է, որ «...այս երկիրը ուրիշներից ավելի փարթամ է, հյուսիսային մասը լեռնային, կոշտ և ցուրտ է, ուր բնակվում են լեռնական կադուսիները, ամարոները, տապուրները, կյուրտիները և այլն, որոնք տարաբնակ են ու ավազակ: Արդարև Զագրոսը և Նպատը բռնված են այս ժողովուրդներով, և Պարսկաստանի կյուրտիները և մարդերը (սրանք կոչվում են նաև ամարոներ), ինչպես և Հայաստանինը, որոնք մինչև

---

<sup>90</sup> Колесников А., Иран в начале VII века, стр. 55, 101.

<sup>91</sup> Pliny, Natural History, VI, XVIII, 46.

<sup>92</sup> Դիոդորոս Սիկիլիացին Մեդիայի կազմում հիշատակում է Ռագայ նահանգը, որի անունը «ραγάς» նշանակում է «ճեղք, ճաք» (տե՛ս Դիոդորոս Սիկիլիացի, էջ 146: Страбон, стр. 67, 486):

<sup>93</sup> Հերոդոտոս, III, 92:

այժմ նույն անունով են կոչվում, նույն ցեղից են»<sup>94</sup>: Եթե Ջագրոսի մասին տեղեկությունը հասկանալի է, որի արևելյան և հարավային ճյուղավորումները բնակեցված էին մարդերով, որոնց անունով էր կոչվում Ջագրոսից սկիզբ առնող Ամարդոսը, և կյուրտիներով, ապա Նպատ լեռան հիշատակությունն այս տեղեկության մեջ կարծես թե չի տեղավորվում: Ստրաբոնը հաղորդում է. «Այսպես են կոչվում Տավրոսի հյուսիսային լեռները (իմա՝ Պարաքրաթրաս - Խ. Հ.), իսկ հարավայինը Եփրատից այն կողմ, Կապադովկիայից և Կոմմագենեից արևելք է տարածվում, սկզբնական մասում կոչվում է Տավրոս, որ բաժանում է Ծոփքը և մնացյալ Հայաստանը Միջագետքից. ոմանք էլ կոչում են Գորդյան լեռներ: Սրանց մեջ է նաև Մասիոն լեռը, որ գտնվում է Մծբինից և Տիգրանակերտից վերև: Այստեղից ավելի բարձրանալով՝ կոչվում է Նպատ. Այստեղ՝ լեռան հարավային կողմերում, գտնվում են Տիգրիսի ակունքները»<sup>95</sup>: Մասիոնը և Գորդյան լեռները համարվել են Տավրոսի ճյուղերը, իսկ Գորդիոնյան կամ Գորդյան լեռները (իմա՝ Կորդվաց լեռներ) տարածվել են Մասիոն լեռներից արևելք: Իրականում Մասիոն լեռները Կորդվաց լեռների շարունակությունն են: Արիանոսի մի տեղեկությունից պարզվում է, որ «Դարեհը ճակատամարտի դաշտից (Գավգամելայի - Խ. Հ.) անմիջապես սլացավ Մարաստան, ճանապարհ ընտրելով հայկական լեռներով»<sup>96</sup>: Իսկ Պլուտարքոսը գրում է. «Ամբողջ հարթավայրը (Գավգամելայի-Խ. Հ.) Նիփատեսի և Գորդիենյան լեռների միջև, լուսավորված էր բարբարոսական զորքի կրակներով... »<sup>97</sup>: Նիփատեսի լեռները, իրոք, գտնվել են

---

<sup>94</sup> Ստրաբոն, էջ 49: Ст'у նաև Страбон, стр. 494. Պարսքի կյուրտիները և մարդերը՝ որպես ավազակաբարո ցեղեր, հիշատակվում են նաև այլ տեղեկության մեջ (տե՛ս Страбон, стр. 676): Կյուրտիացի պարսատիկավորներին հիշատակում է Պոլիբիոսը (տե՛ս The General History of Polybius, p. 231): Կյուրտիների և քրդերի կապի մասին մանրամասն տե՛ս Асатрян Г., Этногенез курдов и ранние армяно-курдские контакты, Iran and Caucasus, Vol. 1, Tehran, 1997, p. 3.

<sup>95</sup> Ստրաբոն, էջ 43-45:

<sup>96</sup> Արիանոս, էջ 107; Арриан, Поход Александра, перевод с древнегреческого М. Е. Сергеевко, Москва-Ленинград, 1962, стр. 117.

<sup>97</sup> Плутарх, Александр, XXXI, Избранные жизнеописания, т. II, Москва, 1987.



Հայաստանում՝ Նպատական լեռներ (Ջողա) անունով<sup>98</sup>, որտեղ էլ, ըստ Ստրաբոնի, գտնվում էին Տիգրիսի ակունքները՝ հավանաբար նկատի ունենալով կա՛մ Արևելյան Խաբուրի, կա՛մ Մեծ Ջաբի, կա՛մ էլ նույնիսկ Արևելյան Տիգրիսի ակունքները: Պլուտարքոսն աշխարհագրական առումով ավելի մեծ բովանդակություն է տալիս Գորդիենյան և Նպատական լեռներին՝ տարածելով դրանք ավելի հարավ, քանի որ Նպատական լեռներից հարավ գտնվել են Դասն լեռները: Ուրեմն Դարեհ Գ-ն փախել է Դասն և Նպատական լեռներով դեպի Մարաստան, որի հետ Հայաստանի սահմանը, ամենայն հավանականությամբ, կազմել են Կոհ-ի-Նիհորական լեռները, որոնք նույնպես ընկալվել են որպես Նպատի լեռներ: Նպատի լեռների տեղադրության հստակեցումը բացառում է Ստրաբոնի հիշատակած ցեղերից որևէ մեկի տեղորոշումն այս շրջանում: Ստրաբոնը Նպատի լեռներում բնակվող ցեղերին չի հիշատակում, քանի որ տվյալ տեղեկության մեջ թվարկելով կադուսիներին, ամարոներին, տապյուրներին, կյուրտիներին՝ գրում է «և այլն»: Կադուսիները և տապյուրները չէին կարող բնակվել ո՛չ Ջագրոսի, ո՛չ Նպատի լեռներում: Հավանաբար տվյալ տեղեկության մեջ Ստրաբոնը կամ նրա աղբյուրը Նպատ-Կոհ-ի-Նիհորական լեռների շարունակությունն է համարել Ուրմիո լճից հյուսիս-արևելք ընկած Ղարադաղի, Թալիշի, Գիլանի լեռները, որոնք կոչվել են նաև մարական լեռներ<sup>99</sup>, և ընդհանրապես էլբուրսն ամբողջությամբ, որը Ստրաբոնի

---

<sup>98</sup> Պտղոմեոսի մոտ Նիփատեսի լեռները եզերում են Հայաստանի հարավային սահմանը, ընդ որում՝ Նիփատես լեռները, ըստ աշխարհագրագետի, հասել են մինչև Կասպիոս լեռը, այսինքն՝ Կասպիական լեռները (տե՛ս Claudii Ptolemaei Geographia, edidit C. F. A. Noebbe, V, 13, 4), հետևաբար Նիփատեսի լեռների շարունակությունն են կազմել Կոհ-ի-Նիհորական և Հայկական լեռները: Ամիանոս Մարկելինոսի հիշատակած Նիփատեսի լեռները համապատասխանում են Ջողա լեռներին (տե՛ս Ammianus Marcellinus, XXIII, 6, 13): Ս. Երեմյանը Նիփատեսի լեռները նույնացնում է այժմյան Ջելու լեռների հետ Ջուլամերկի շրջանում (տե՛ս Երեմյան Ս., Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, Երևան, 1963, էջ 72):

<sup>99</sup> Ստրաբոն, էջ 35: Նկատենք, որ Պտղոմեոսի (Էկբատանայից հավանաբար արևելք) հիշատակած Նիփավանդա բնակավայրի Նիփա- մասը մոտ է Նիփատես լեռնանվանը (տե՛ս Humbach H., Ziegler S., Ptolemy Geography, book 6,

այլ տեղեկություններում հիշատակվում է Պարաքրոթես անունով, որի շրջանում էլ բնակվում էին կադուսիները, նրանց հարևան արիանիները<sup>100</sup> և տապյուրները: Դատելով տեղեկություններից՝ նշված լեռնաշղթաները (և ոչ միայն) ընդհանրապես հայտնի են Տավրոս անունով, որը, ըստ Սոլինի, տարբեր ժողովուրդներ անվանել են տարբեր անվանումներով՝ Քոթթես, Նիփատես, Կովկաս և այլն<sup>101</sup>:

Ատրաբոնի հաջորդ տեղեկությունը ևս որոշակի հետաքրքրություն է ներկայացնում այն առումով, որ Ատրպատականի պետության գոյության ժամանակաշրջանում պատմաաշխարհագրական բազմաթիվ իրողություններ, որոնք առնչվում են Հայաստանին, պահանջում են լուրջ քննություն, հատկապես եթե այդ իրողությունները կապվում են Աքեմենյան կամ նույնիսկ մարական դարաշրջանների հետ: Հեղինակը հաղորդում է, որ Արաքսը սկզբում հոսում է դեպի արևելք մինչև Ատրոպատենե, հետո թեքվում է դեպի արևմուտք և հյուսիս, հոսում է նախ Ազարայի, հետո Արտաքսատայի մոտով՝ երկուսն էլ Հայաստանի քաղաքներ, ու վերջապես Արաքսենեի դաշտով անցնելով՝ թափվում է Կասպից ծովը<sup>102</sup>: Սակասենեի հետ հիշատակվող Արաքսենեի դաշտը<sup>103</sup> տարածվել է Կուրի աջափնյակում՝ Կուր և Երասխ գետերի ջրկիցից մինչև Տրտու գետի և Կուրի ջրախառնուրդն ընկած շրջանում, և համապատասխանում է Պատմահոր հիշատակած Ուտիք աշխարհին<sup>104</sup>: Միաժամանակ Ատրաբոնի հիշատակած Արաքսենեի դաշտն տարածվել է ոչ միայն Երասխի կամ Արաքսի ձախ, այլև աջ ափին, հետևաբար՝ աջափնյա Արաքսենեն, որը հույն աշխարհագրագետի մոտ վարչական հատուկ անվանում չունի, իրականում Կասպիանե-Կասպի մի մասն է<sup>105</sup>:

---

pp. 50-51): Նիփավանդան համապատասխանում է Նիհավենդին (տե՛ս Hoffmann G., Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig, 1880, S. 67):

<sup>100</sup> Ատրաբոն, էջ 49:

<sup>101</sup> Латышев В., Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе (այսուհետև՝ ИДПСК), ВДИ, 1949, 3, стр. 247.

<sup>102</sup> Страбон, стр. 497.

<sup>103</sup> Ատրաբոն, էջ 13, 37, 55:

<sup>104</sup> Հարությունյան Բ., Արցախի, Հայոց Արևելից կողմերի և Ղարաբաղի տարածքի հարցի շուրջը, ՊԲՀ, 1994, 1-2, էջ 260:

<sup>105</sup> Անդ, էջ 264, 265:

Ուրեմն, Արաքսենեի դաշտը ընդգրկել է Միլի տափաստանը և Մուղանի դաշտի մի մասը: Ստրաբոնի վերը բերված տեղեկությունից երևում է, որ սկզբում Ատրպատականի հիշատակությամբ Երասխ-Արաքսը հեղինակը նույնացրել է Կարմիր գետի հետ, հետո արդեն նկարագրել գետի հոսանքը հյուսիս-արևմուտքից նախ Ազարայի, որը հավանաբար Արմավիրն է, ապա Արտաշատի մոտով: Ստրաբոնը<sup>106</sup> Ատրպատականի սահմանների մոտ՝ Արաքսի ձախ ափին՝ Նորաշենի և Նախիջևանի միջև, տեղադրում է Արքսատա-Արք(այա)շատ քաղաքը<sup>107</sup>: Արտաշատի մասին հիշատակությունը բացառում է Հայաստանի սահմանակցությունն Ատրպատականին Արաքս գետի հարավային ափին, քանի որ Արտաշես Ա-ից սկսած՝ Արաքսի աջափնյակը Մեծ Հայքի թագավորության մեջ էր: Տեղեկություններից մեկում նույնպես Ստրաբոնը, կապված Անտոնիոսի պարթևական արշավանքի հետ, Արաքս գետը համարում է սահմանագիծ Հայաստանի և Ատրոպատենեի միջև<sup>108</sup>: Այս տեղեկությունը համադրելով Պլուտարքոսի նույն դեպքերին վերաբերող հաղորդումների հետ՝ ցույց ենք տվել, որ Արտաշես Ա-ի կողմից Մեծ Հայքի թագավորությանը միացված Փավենե<sup>109</sup>-Փավնիտիս երկրամասը համապատասխանում էր արքունական տիրույթ Մարդպետականին (Արևելյան Վասպուրականին), որը հայկական աղբյուրներում հայտնի էր Մարաց ամուր աշխարհ անու-

---

<sup>106</sup> Страбон, стр. 498.

<sup>107</sup> Տեր-Մարտիրոսով Ֆ., Արենիի հունարեն արձանագրությունը, ՊԲՀ, 1989, 1, էջ 185: Կարագյոզյան Հ., Սեպագիր տեղանուններ (Այրարատում և հարակից նահանգներում), Երևան, 1998, էջ 128, 129: Հարությունյան Բ. Հ., Հայաստանն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի և այլ աղբյուրների, քարտեզ, Երևան, 2001: Արքսատա տեղանունը Ա. Հակոբյանը վերականգնում է Մարաշատ՝ նույնացնելով Մարավան-Մարակերտին (տե՛ս Հակոբյան Ա., Պատմա-աշխարհագրական և վիճակագրական ուսումնասիրություններ (Արցախ և Ուտիք), Վիեննա-Երևան, 2009, էջ 231, 232, 414):

<sup>108</sup> Ստրաբոն, էջ 47:

<sup>109</sup> Փավենեն նույնացվել է Մեծ Հայքի Քուստ-ի Փառնես գավառի հետ: Վերջինիս հետ, թերևս, կապված է Օբարենեն, որը սովորաբար համարվում է Գոգարենեն անվան վրիպակ (տե՛ս Հակոբյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 231, 232, 414):

նով<sup>110</sup>: Այս Մարաց ամուր աշխարհն էլ Ստրաբոնը կոչում է Ատրոպատենե, որը հեղինակի համար Մարաստանի մի մասն էր<sup>111</sup>:

Ատրպատականի արևելյան սահմանների պարզաբանման համար կարևոր նշանակություն ունեն Ստրաբոնի տեղեկությունները Կասպից ծովի հարավային և հարավարևելյան ափամերձ շրջանում բնակվող ցեղերի մասին: Աշխարհագետը գրում է. «Վրկանաց աշխարհից սկսած՝ Կասպից ծովն ընդարձակվում է՝ հասնելով մինչև Մարաստանի և Հայաստանի լեռները: Սրանք ներքևում ունեն մահիկաձև կերպարանք և վերջավորվում են ծովի մոտ՝ ձևացնելով ծոցի խորքը: Լեռների երկարությամբ՝ ծովից սկսած մինչև բարձունքը, բնակվում են քիչ քանակությամբ աղվաններ և հայեր և ավելի շատ գելեր, կադուսիներ, ամարոներ, կյուրտիներ<sup>112</sup>, անարիակներ: Որոշ պարրասիներ, ինչպես ասում են, ապրում են անարիակների հետ, որոնց հիմա անվանում են պարսիներ. ենիաններն ուիտիների երկրում կառուցեցին քաղաք, որը կոչվում է Ենիանա... Այստեղ է գտնվում նաև Անարիակա քաղաքը... (Այստեղ ապրում են) և ուրիշ զանազան ցեղեր, որոնք ավելի ավազակ և պատերազմիկ են, քան երկրագործ. հողերի կոշտությունն է արել այդպես: Սակայն այս լեռնոտ ծովափի մեծագույն մասը բռնել են կադուսիները, համարյա 5000 ստադիոն, ինչպես ասում է Պատրոկլես, որը և այս ծովը Պոնտականին գրեթե հավասար է համարում: Ամբողջ այս երկիրն աղքատ է»<sup>113</sup>: Տեղեկությունից երևում է, որ նշված ցեղերը բնակվել են Կասպից ծովի ափին և չեն մտել Մարաստանի մեջ, ընդ որում նրանց սահմանը կազմել են Մարական լեռները, որոնց անվան տակ պետք է նկատի ունենալ Ստրաբոնի Պարաքոաթրասը և ներկայիս Էլբուրսը: Ստրաբոնը, խոսելով Տավրոսի մասին, գրում է, որ այն ձգվում է Վրկանից ծովից արևելք, և «նրա հյուսիսային մասում բնակվում են նախ գելերը, կադուսիները և ամարոները, ինչպես ասացինք,

---

<sup>110</sup> Խորիկյան Հ., Անտոնիոսի պարթևական արշավանքի հետ կապված մի հարցի շուրջ, Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, 2009, XXVII, էջ 28-35:

<sup>111</sup> Ստրաբոն, էջ 43:

<sup>112</sup> Կա նաև վիտիներ-ուիտիներ ընթերցումը (տե՛ս Страбон, с. 481; The Geography of Strabo, Vol. V, with an English translation by H. L. Jones, Cambridge-Massachusetts-London, 1969, p. 249):

<sup>113</sup> Ստրաբոն, էջ 35: Страбон, стр. 481.

և մի քանի վրկանյան ցեղեր, հետո պարթևաց ազգը և մարգինացոց և արեաց: Այնուհետև անապատն է, որ Սարնիոս<sup>114</sup> գետը բաժանում է Վրկանիայից՝ առաջանալով դեպի արևելք՝ Օքոսի ուղղությամբ: Նույն լեռնաշղթայի՝ Հայաստանից մինչև այստեղ ձգվող մասը (փոքր մասը չհաշված) կոչվում է Պարաքոթարաս»<sup>115</sup>: Ինչպես տեսնում ենք, երկու տեղեկություններում հիշատակված Մարական և Պարաքոթարասի լեռները նույնանում են, հետևաբար այդ լեռները սահմանագիծ են եղել նշված ցեղերի և մարերի համար: Ստրաբոնը Կասպից ծովի նկարագրության մեջ նշում է, որ «...համաձայն էրատոսթենեսի՝ հույներին հայտնի ճանապարհը այդ ծովի շուրջը մինչև աղվանների և կադուսիների ափերը կազմում է 5400 ստադիոն, իսկ անարիակների, մարդերի և վրկանների ափերի երկայնքով մինչև Օքոս գետի գետաբերանը՝ 4800 ստադիոն...»<sup>116</sup>:

Ներկայացնելով Կասպից ծովի առափնյա շրջանում ապրող ցեղերի տեղադրությունը՝ Ստրաբոնը գրում է, որ վրկանների և արիանների միջև բնակվել են տապիրները կամ տապյուրները, իսկ վրկաններից այն կողմ՝ ամարդները, անարիակները, կադուսիները, աղվանները, կասպերը, ուխտիները և այլ ժողովուրդներ մինչև սկյութները<sup>117</sup>: Ա. Հակոբյանը, մանրամասն քննելով հին աղբյուրների տեղեկությունները, հաստատում է, որ աղվանների և կադուսիների (հայկական աղբյուրների կատիշներ-քադուշներ<sup>118</sup>) սահմանն անցնում էր Կուր գետի ստորին հոսանքով, և Արտաշես Ա-ն գրավել է կադուսիների երկրի հյուսիսային մասը՝ Կասպիանե-Փայտակարանը<sup>119</sup>, իսկ Ի. Դյակոնովը կադուսիներին տեղադրում է Էլբուրսից հյուսիս՝ Կասպից ծովի ափին՝ Արաքսի ստորին հոսանքից հարավ-արևելք դեպի Ղըզըլ-Ուզենի գետաբերանի կողմը<sup>120</sup>: Տապիրները կամ տապյուրները Տապուրստանի

---

<sup>114</sup> Հավանաբար Պլինիոսի Սիդեր գետն է (տե՛ս Pliny, Natural History, VI, XVIII, 46):

<sup>115</sup> Ստրաբոն, էջ 37:

<sup>116</sup> Страбон, стр. 480.

<sup>117</sup> Անդ, էջ 485:

<sup>118</sup> Երեմյան Ս., Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, էջ 58, 67, 115:

<sup>119</sup> Акопян А., Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, Ереван, 1987, стр. 13.

<sup>120</sup> Дьяконов И., История Мидии, стр. 32, 85, 225, 339.

բնակիչներն են<sup>121</sup>, իսկ մարդերը կամ ամարդները բնակվել են Ամարդոս գետի<sup>122</sup> միջին և ստորին հոսանքի շրջանում. նրանց հետ կապում են Ամուրը՝ «Աշխարհացոյց»-ի Ամըր<sup>123</sup>: Անարիակները մասնագիտական գրականության մեջ համարվել են կամ ոչ իրանական ժողովուրդների հավաքական անվանում<sup>124</sup>, կամ ուղղել են արանիակներ՝ կապելով «աղվանական ցեղերի նախահայր Առանի հետ»<sup>125</sup>, կամ էլ կապել են Հերոդոտոսի էնարիների հետ, որոնք սկյութական քրմերի հատուկ դաս էին<sup>126</sup>: Ստրաբոնի վերոբերյալ տեղեկությունից պարզվում է, որ ուիտիները գտնվել են ամարդների և անարիակների միջև՝ Կասպից ծովի հարավային ափին, իսկ անարիակների հետ հիշատակված պարասիներին և ուիտիների երկրում ենիանա քաղաքը կառուցած ենիաններին համարել են արկադիական և թեսալական գաղութաբնակներ<sup>127</sup>: Ստրաբոնի տեղեկությունից երևում է, որ հեղինակն անա-

---

<sup>121</sup> Marquart J., *Ērānšahr*, S. 108; Алиев И., *История Мидии*, стр. 105.

<sup>122</sup> Ammianus Marcellinus, XXIII, 6, 40. Հեղինակը Մարաստանում հիշատակում է Ամարդոս գետը՝ ներկայիս Սեֆիդ-ռուդը:

<sup>123</sup> Marquart J., *Ērānšahr*, S. 136; Ադոնց Ն., Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, էջ 463: Ջ. Ռաուլինսոնը մարդերին տեղադրում է Մագանդարանից և Աստերաբադից անմիջապես հարավ (տե՛ս Rawlinson G., *The Sixth Great Oriental Monarchy (Parthia)*, Reprint Edition, Tehran, 1976, p. 63): Իսիդոր Քարակացու տեղեկություններից երևում է, որ մարդերը՝ որպես պահապան ջոկատ, Հրահատ Ա-ի կողմից հաստատվում են Կասպիական դռների շրջանում (տե՛ս Դանիելյան Է., Իսիդոր Քարակացու «Պարթևական կայանները», էջ 174, ծնթ. 52: Muller C., *Geographi Graeci Minores*, Vol. I, p. 251):

<sup>124</sup> Дьяконов И., *История Мидии*, стр. 448. Կարծիք է հայտնվել, որ անարիակ չի նշանակում «ոչ արիացիներ» և համապատասխանում է հայերենի \*անրյակ «անրջական, անուրջի վերաբերյալ» բառին (տե՛ս Մարկվարտ Հ., Պարսկահայք նահանգը, ՊԲՀ, 1961, թիվ 2, էջ 215: Herzfeld E., նշվ. աշխ., էջ 196):

<sup>125</sup> Тревер К., *Очерки по истории и культуре Кавказской Албании (IV в. до н. э. - VII в. н. э.)*, Москва-Ленинград, 1959, стр. 143.

<sup>126</sup> Еремян С. Т., *Страна «Махелония» надписи Кааба-и-Зардушт, ВДИ*, 1967, 4, стр. 52. Էնարիների անունը բացատրվել է որպես «ոչ տղամարդկային» (տե՛ս Доватур А., Каллистов Д., Шишова И., *Народы нашей страны в “Истории” Геродота*, Москва, 1982, стр. 305.

<sup>127</sup> Акопян А., նշվ. աշխ., էջ 78, 79: Հարությունյան Բ., Արցախի, Հայոց Արևելից կողմերի և Ղարաբաղի տարածքի հարցի շուրջը, ՊԲՀ, 1995, թիվ 1, էջ

րիակներին և պարասիներին չի նույնացնում, իսկ Փալստոս Բուզանդի հիշատակությունը Պարսքի՝ պարսերի երկրի մասին<sup>128</sup> ցույց է տալիս, որ պարսիներն իրականում գոյություն են ունեցել: Հույն գաղութաբնականների հետ նշված ցեղանունների կապը վիճելի է, քանի որ հունա-հռոմեական աշխարհը բազմաթիվ օտար անուններ, հարմարեցնելով իր լեզվին, կապում էր իր էթնոաշխարհագրական իրողությունների հետ: Այդուհանդերձ, ենիանների՝ ուլիտիների երկրում քաղաք կառուցելը նշանակում է, որ նրանք այդ երկրում օտարներ էին, և դատելով Ստրաբոնի այն տեղեկությունից, որ քաղաքում ցուցադրում էին հունական զենքեր, պղնձե ամաններ և գերեզմաններ, հենց ենիանների թեսալական ծագումը հավանական է: Ամասիացի աշ-

---

198, 199: Հայաստանից առանձին հիշատակված Ուլիտիայի նույնացումը հայկական Ուտիքին անընդունելի է (տե՛ս Ադոնց Ն., Հայաստանի պատմություն, Եր., 1972, էջ 320: Մանանդյան Հ., Հին Հայաստանի և Անդրկովկասի պատմության մի քանի պրոբլեմների մասին, Երկեր, հ. Ե, Երևան, 1984, էջ 263), քանի որ վերջինս Մեծ Հայքի թագավորության անբաժանելի մասն էր: Վիտիներ-ուլիտիների հետ թերևս նույնանում է Պտղոմեոսի հիշատակած Օսάδασσοι-ը Կասպից ծովի հարավային ափին՝ Յաստինոն-Դամավանդ լեռան ծովահայաց լանջերին (տե՛ս Claudii Ptolemaei Geographia, edidit C. F. A. Noebbe, VI, 2, 6):

<sup>128</sup> Փալստոսի Բիզանդացույ Պատմութիւն Հայոց, բնագիրը Բ. Պատկանյանի, Երևան, 1987, էջ 323: Բնագրում գրված է. «յերկրէն Պարսից և ի Փայտակարան քաղաքէ»: Ստ. Մալխասյանցը «Պարսից»-ը ուղղել է «Կասպից»: Սրբագրելու կարիք չկա, քանի որ խոսքը պարսիների ցեղի մասին է, որի մի հատվածը բնակվել է Փայտակարան աշխարհում կամ էլ հարևանությամբ: Պարսիների հետ, ամենայն հավանականությամբ, կապված են Պլինիոս Ավագի (պ)արսերը, որոնք հիշատակվում են գելերի հետ նույնացվող կադուսիների հարևանությամբ (տե՛ս Pliny, Natural History, VI, XVIII, 48): Ն. Ադոնցը պարսիների հետ է կապում Արցախի Պազկանք, Պարսականք գավառը և, հնարավոր է, Քուստի Փառնեսը (տե՛ս Ադոնց Ն., Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, էջ 473): Ս. Պետրոսյանը Ռոտ-Պարսեան, Պարսականք, Պարսք (լատ. Paresaca), Պարսպատունիք տեղանունների մեջ տեսնում է հին իրանական պարս՝ «կող, կողմ» բառը (տե՛ս Պետրոսյան Ս., Փայտակարանը և Պարսպատունիքը մ. թ. I դարի երրորդ քառորդում, ՊԲՀ, 1975, 2, էջ 181): Պարսիները, որոնք պարսկական ծագում ունեին (տե՛ս Грантовский Э., Ранняя история иранских племен Передней Азии, Москва, 1970, стр. 169, 170, 373), ծուլեցին անարիակներին:

խարհագետը գրում է նաև, որ «...ենիանները հաստատվել են Ուիտիա (իմա՝ ուիտիների երկիրը - Խ. Հ.) և Հայաստանից վերև՝ Աբուսից և Նիբարոսից (սրանք Տավրոսի ճյուղերն են) այն կողմ. սրանցից Աբուսը մոտիկ է այն ճանապարհին, որ տանում է Եկբատան՝ Բարիսի տաճարի առաջով: Ասում են նաև, թե ինչ-որ թրակացիք (կոչված սարապարաս, այն է՝ գլուխ կտրող) բնակվել են Հայաստանից վերև՝ գուրանացոց և մարաց մոտ: Դրանք գազանաբարո լեռնական անհնազանդ մարդիկ էին՝ մորթ մաշկող և գլուխ կտրող (այս է նշանակում սարապարաս)»<sup>129</sup>: Ս. Երեմյանը գուրանացիներին տեղադրում է ասուրական աղբյուրների Գուրիանա երկրում՝ Արթիկի շրջանում, և անդրադառնալով այս տեղեկությանը՝ ավելացնում է, որ սարապար բառը գլուխ հատողներ նշանակությամբ իրանական Կամսար անվան իմաստավորումն է, որ հետագայում դարձավ Կամսարական տոհմի ժառանգական տիտղոսը, և, ամենայն հավանականությամբ, Արշարունիքում ու Շիրակում (այսինքն՝ գուրանիացիներից արևմուտք) ապրող ցեղի առաջնորդն այն ժամանակ արդեն տոհմային այնպիսի տիտղոս էր կրում, որն իմաստով մոտենում էր պարթևական դարաշրջանի «Կամսար»-ին: Ավարտելով միտքը՝ ուսումնասիրողը եզրակացնում է, որ սարապարները՝ որպես թրակական ցեղ, պետք է կիմերներին ազգակից ցեղ համարվեն<sup>130</sup>:

---

<sup>129</sup> Ստրաբոն, էջ 65: Պլինիոս Ավագը Միջին Ասիայում հիշատակում է սարապարներ անունով ցեղ, որն ավելի շուտ ցեղի բնորոշում է, քան թե էթնանուն (տե՛ս Pliny, Natural History, VI, XVIII, 48):

<sup>130</sup> Երեմյան Ս., Կիմերական ու սկյութական ցեղերի արշավանքները և Ուրարտուի ու Ասորեստանի պայքարը քոչվորների դեմ, ՊԲՀ, 1968, 2, էջ 91: Ուսումնասիրողը Ենիան քաղաքը նույնացնում է արաբական աղբյուրների Յունանին՝ Ադդամի շրջանում, իսկ Անարիակա քաղաքը տեղադրում Ամարասի շրջանում (տե՛ս Еремян С. Т., Страна «Махелония»..., стр. 51): Տե՛ս նաև Մանանդյան Հ., Հին Հայաստանի և Անդրկովկասի պատմության մի քանի պրոբլեմների մասին, էջ 260, 261: Այսպիսի տրամաբանությամբ այնիանների անվանը համահունչ է Իշպուփնիի և Մենուայի Օծասարի արձանագրության մեջ հիշատակվող Այանիանի տեղանունը (տե՛ս Իգումնով Վ., Կարագյոզյան Հ., Հմայակյան Ս., Օծասարի սեպագիր արձանագրությունը, ՊԲՀ, 1997, 1, էջ 193, 194: Арутюнян Н. В., Корпус урартских клинообразных надписей, Ереван, 2001, стр. 56; Salvini M., Corpus dei Testi Urartei, Vol. I, Roma, 2008, p. 137), որը տեղադրվել է Սյունիքի Քաշունիք գավառում (տե՛ս Կարագյոզյան Հ., Սեպագիր



Ստրաբոնի սարապարները նույնացվել են Պլինիոսի կեփալոտոմներին<sup>131</sup>: Ըստ Գայոս Պլինիոսի՝ աքեյներից հետո մարդերն են, կերկետները, սերրերը և կեփալոտոմները<sup>132</sup>: Սերրերը Հ. Մանանդյանն ուղղում է սերակի-սիրակի և կապում է Շիրակ գավառի հետ, իսկ կեփալոտոմները Ստրաբոնի սարապարներն են (=«գլուխ կտրողներ»)՝<sup>133</sup>: Մեր կարծիքով այս նույնացումն անընդունելի է, քանի որ կեփալոտոմն ինչ-որ ցեղի մակդիր է, և դատելով Քսենոփոնի տեղեկություններից՝ այս մակդիրը լիովին կարող է համապատասխանել խալյուբներին, որոնց հունաց բյուրը հանդիպում է Ճորոխի ստորին

---

տեղանուններ, էջ 106, 107), չնայած բնակավայրի հիշատակումը Պուլուադի երկրի կազմում հավանական է դարձնում այն փնտրել Երասխից հարավ: Նշենք նաև, որ Հ. Կարազյոզյանն ասորեստանյան աղբյուրների <sup>KUR</sup>Guriania երկիրը նույնացնում է ուրարտական աղբյուրների <sup>KUR</sup>Guria երկրին, որն էլ համապատասխանում է գուրանիացիների երկրին՝ հետագայի Սյունիքի արևելյան հատվածին (տե՛ս Կարազյոզյան Հ., Արևելյան Հայաստանի ուրարտական տեղանունները, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1978, 10, էջ 64-66): Գուրանիա երկիրը տեղադրել են Սևանա լճի հարավային վերջավորությունից դեպի արևելք (տե՛ս Погребова М. Н., Закавказье и киммерийцы ассирийских текстов конца VIII в. до н. э., Древние цивилизации Евразии. История и культура, Москва, 2001, стр. 330): Ամեն դեպքում Ստրաբոնի գուրանացիները պետք է տեղադրվեն Հայաստանից դուրս:

<sup>131</sup> Ադոնց Ն., Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, էջ 472, ծնթ. 1:

<sup>132</sup> ИДПСК, ВДИ, 1949, 2, стр. 291.

<sup>133</sup> Մանանդյան Հ., Հին Հայաստանի և Անդրկովկասի պատմության մի քանի պրոբլեմների մասին, էջ 277, 278: Կ. Կրեչմերը նշում է, որ սերրեր անունով ցեղ կա Պոմպոնիոս Մելասի հին հրատարակություններում՝ մելանիսլեններ, սերրեր, սիրակներ, կոլիկներ և այլն, այն դեպքում, երբ Ֆրիքի հրատարակության մեջ ցեղի անունն ընդհանրապես ոչնչացված է: Ըստ Մելասի երկի ծանոթագրողների՝ սերրերը գտնվել են Նովոռոսիյսկի շրջանում (տե՛ս ИДПСК, ВДИ, 1949, 2, стр. 291, прим. 15): Ս. Պետրոսյանը սարապարների անունը կապում է ավանդական Շարայի հետ և բացատրում որպես «Շարայածին»-ներ կամ «Շարայի զարմ»-եր (տե՛ս Պետրոսյան Ս., Թրակա-կիմերական ցեղերի միությունները Հայկական լեռնաշխարհում (մ. թ. ա. VI-V դդ.), ՊԲՀ, 1977, 1, էջ 211, 212, նույնի՝ Հացագգիների մշակության և պաշտամունքի արտացոլումը Շարայի ավանդագրույցում, ՊԲՀ, 1981, 3, էջ 190):

հոսանքի շրջանում և բնորոշում որպես գլուխ կտրողների<sup>134</sup>:

Ենիանների կամ այնիանների հետ սովորաբար կապում են Փայտակարանի Հանի գավառը<sup>135</sup>: Ն. Ադոնցը ենթադրում է, որ Ստրաբոնի Աբոսը և Նիբարոսը նույնանում են Արարատի գագաթներին, որոնցից վերև՝ հյուսիս գտնվող Բագրատունիների ապագա մայրաքաղաք Անին իր անվան համար պարտական է այնիանի ժողովրդին, որոնց հետ կապված է նաև Դարանաղիի Անին<sup>136</sup>: Աբոսը և Նիբարոսը, մեր կարծիքով, չեն տեղորոշվում Հայաստանում, քանի որ գտնվել են Հայաստանից վերև, այսինքն՝ դուրս դեպի հարավ, հետևաբար՝ Ս. Երեմյանի և Ն. Ադոնցի տեղադրությունները կասկածելի են<sup>137</sup>: Ստրաբոնը գրում է, որ «Մասիոսից վերև գտնվում է Նպատը, շատ ավելի արևելք, Գորդիենեի երկարությամբ, և հետո Աբոսը, որից հոսում են թե՛ Եփրատը և թե՛ Արաքսը, առաջինը՝ դեպի արևմուտք, երկրորդը՝ դեպի արևելք. հետո էլ գտնվում է Նիբարոս լեռնաշղթան, որ ձգվում է մինչև Մարաստան»<sup>138</sup>: Յ. Մարկվարտը, վերլուծության ենթարկելով այս խառնաշփոթ հասկածը, կատարում է որոշ ուղղումներ և տեղեկությունը վերականգնում հետևյալ կերպ. «Մասիոս լեռից (Նեխ Մասիքից, Սիփան-դաղից) վերև՝ դեպի արևելք գտնվում է Նպատը (Ալա-դաղը). սրանից հեռու <դեպի արևմուտք>՝ Աբոսը, որից հոսում են թե Եփրա-

<sup>134</sup> Xenophon, Anabasis, Books IV-VII, with an English translation by C. L. Brownson, Cambridge-Massachusetts-London, 1947, p.75.

<sup>135</sup> Մարկվարտ Հ., Պարսկահայք նահանգը, էջ 215: Այնիաններին կապել են Կասպից ծովից հարավ-արևմուտք ընկած Անդիա երկրի հետ (տե՛ս Алиев И., История Мидии, стр. 103):

<sup>136</sup> Ադոնց Ն., Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, էջ 70, 467: Մանանդյան Հ., Հին Հայաստանի և Անդրկովկասի պատմության..., էջ 263:

<sup>137</sup> Ս. Երեմյանը Նիբարոսը նույնացնում է ասորաբաբելական Նիբուրին՝ ներկայիս Ջուդի-դաղին՝ հայկական Արարաղին (տե՛ս Երեմյան Ս., Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, էջ 39): Այն կարծիքը, թե «Արմենիայից վերև» ասելով՝ Ստրաբոնը հասկանալու էր XIII սատրապությունից «վերև», այսինքն՝ Հայկական պար լեռնաշղթայից այս կողմ ընկած հողերը (տե՛ս Պետրոսյան Ս., Դասերը և եռադասության դրսևորումները հին Հայաստանում, Երևան, 2006, էջ 301), չենք կիսում, քանի որ Աքեմենյան պետության ժամանակաշրջանում Հայկական լեռնաշխարհը գրեթե ամբողջությամբ մտնում էր XIII սատրապության մեջ՝ էլ չխոսելով Ստրաբոնի ժամանակների մասին:

<sup>138</sup> Ստրաբոն, էջ 55:

տը և թե Արաքսը, առաջինը դեպի արևմուտք, երկրորդը դեպի արևելք. <արևելյան կողմը Մեծ Մասիոս լեռն է (Մասիսը): Սրանից հարավ> ձգվում է Նիբարոսը մինչև Մարաստան»<sup>139</sup>: Հ. Մարկվարտը իրավացիորեն Կոհ-ի-Նիհորական լեռները նույնացնում է պարսկաթուրքական սահմանային լեռնաշղթային<sup>140</sup>:

Մեր կարծիքով Մասիոսը Մասիոն լեռներն են, որոնցից արևելք գտնվող Նպատի լեռները տվյալ տեղեկության մեջ ընդգրկում են և՛ Կորդվաց, և՛ Նպատական կամ Ջողա լեռները, որոնցից արևելք Նիբարոս-Կոհ-ի-Նիհորական լեռներն են: Ստրաբոնի Աբոսին և Նիբարոսին վերաբերող մյուս տեղեկության մեջ Աբոսը գտնվում է Մարաստանից ոչ հեռու, ինչը չենք կարող ասել Յ. Մարկվարտի նույնացումների պարագայում: Մեր կարծիքով Աբոսը նույնանում է Վասպուրականի լեռների հարավային հատվածի հետ, որոնց մեջ մտնում են նաև, ըստ Ստրաբոնի, Աղբակի լեռները<sup>141</sup>, որոնցից արևմուտք Նորդուզի՝ Արևելյան Տիգրիսի վերին հոսանքի ակունքներն են: Հետևաբար՝ Արաքսը համապատասխանում է Կարմիր կամ Կոտոր գետին, իսկ Եփրատի տակ պետք է նկատի ունենալ Տիգրիսը՝ տվյալ դեպքում կա՛մ Ջերմ գետը՝ ներկայիս Բոհտան-սուն, կա՛մ էլ Աղբակի լեռներից սկիզբ առնող Մեծ Զաբը: Ընդ որում իրանական հասկացությամբ Տիգրիսի (Երիշատի գետակը) և Արածանիի ակունքները սկիզբ են առել նույն լեռներից, որոնք Յ. Մարկվարտը համարում է Ալա-դաղը<sup>142</sup>, հետևաբար այս շփոթն առկա է նաև Ստրաբոնի կամ

---

<sup>139</sup> Մարկվարտ Հ., Պարսկահայք նահանգը, ՊԲՀ, 1961, 2, էջ 214:

<sup>140</sup> Անդ, էջ 212:

<sup>141</sup> Աղբակի լեռնաշղթան մտնում է Վասպուրականի լեռնահամակարգի մեջ (տե՛ս Հակոբյան Թ. Խ. և ուրիշներ, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, Երևան, 1986, էջ 161): Պտղոմեոսի հիշատակած Աբոս լեռն ընդգրկում է արդեն Վասպուրականի ամբողջ լեռնաշղթան (տե՛ս Claudii Ptolemaei Geographia, VI, 13, 5):

<sup>142</sup> Մարկվարտ Հ., Պարսկահայք նահանգը, էջ 213: Ն. Ադոնցը նեղ առումով Աբոսը և Նիբարոսը համարում է Մասիսի զույգ գագաթները, իսկ լայն առումով՝ Հայկական պար լեռնաշղթան (տե՛ս Ադոնց Ն., Հայաստանի պատմություն, էջ 320, ծնթ. 3): Ս. Պետրոսյանն Աբոսը նույնացնում է Մեծ Մասիսին, իսկ Նիբարոսը՝ Փոքր Մասիսին, ընդ որում ուսումնասիրողը գտնում է, որ Աբոս/Մեծ Մասիսը իր անունը չէր կարող ստացած լինել հնդիրանական

նրա աղբյուրի մոտ միայն այլ տեղորոշմամբ: Հավանաբար Ստրաբոնի այս տեղեկությունը վերաբերում է մ. թ. ա. II դարից առաջ վերաբերող ժամանակներին, երբ Վասպուրականի լեռներից արևելք ընկած Պարսկահայք աշխարհը դեռևս չէր վերամիավորվել Հայաստանին:

Ինչ վերաբերում է սարապարաս կոչված թրակացիներին, որոնք ապրել են գուրանացիների և մարերի հարևանությամբ, ապա սրանք, հավանաբար, Գյունդեսի, ներկայիս Դիալայի միջին և ստորին հոսանքների շրջանում տեղորոշվող Հերոդոտոսի դարդաններն են<sup>143</sup>, որոնք մասնագիտական գրականության մեջ համարվել են թրակափոյուզական ցեղ<sup>144</sup>, այնիսանների սերունդները, Թեոփիլակտես Սիմոկատոսյի նանիսեն-անի(ս)ենները<sup>145</sup>:

Գուրանացիներն էլ համապատասխանում են Համադանի և Շահրիզորի լեռներում գտնվող գուրան քրդական ցեղին, որը քրդերից անջատված մի հատուկ գյուղացիական դաս է: Նրանց լեզուն հնչյունաբանական առումով պատմականորեն ամենասերտ կապի մեջ է այսպես կոչված զազայի հետ և այս լեզվի նման քերականորեն միանում է նոր պարսկական գրավոր լեզվին և, ընդհակառակը, խիստ բաժանված է քրդերենից<sup>146</sup>: Թերևս քրդերը յուրացրել էին այս ցեղի

---

ջրային Ապամ-Նպատ աստվածության անունից: Ս. Պետրոսյանն Աբուր բացատրում է «պապ», իսկ Նիբարոսն էլ՝ «նոր» նշանակությամբ (տե՛ս Պետրոսյան Ս., Արարատյան լեռների հին անունների և անվանադիրների մասին, ՊԲՀ, 2010, 3, էջ 220-227):

<sup>143</sup> Հերոդոտոս, I, 189: Հերոդոտոսը հիշատակում է Հելլեսպոնտոսի քաղաքներից Դարդանոսը (անդ, V, 117, VII, 43): Ստրաբոնը դարդաններին հիշատակում է Թրակիայում, Դարդանիա վայրը տեղադրում է Տրովադայում և այլն (տե՛ս Страбон, с. 286, 288, 310, 311, 429, 529 և այլն):

<sup>144</sup> Պետրոսյան Ս. Գ., Հին Մարաստանի տարածքի երրորդ էթնիկական տարրի մասին, ՊԲՀ, 1979, 4, էջ 51, 52:

<sup>145</sup> Феодилакт Симокатта, История, перевод С. П. Кондратьева, Москва, 1957, стр. 128. Չնայած նանիսեն-անի(ս)ենները հիշատակվում են Մեծ ու Փոքր Զաբերի միջև:

<sup>146</sup> Մարկվարտ Հ., Պարսկահայք նահանգը, էջ 223, 224: Գ. Ասատրյանը գրում է, որ Ստրաբոնի գուրանները կասպյան շրջանի նախաիրանական հնագույն բնիկ էթնիկական տարրերից էին, որոնք ավելի ուշ իրանականացվեցին, և հնարավոր է, որ նրանց ցեղանունը՝ որպես ենթաշերտային երևույթ, հաղորդվեր նրանց՝ արդեն իրանալեզու հետնորդներին կամ այդ տարածքներում

անունը, ինչը բազմիցս առկա է քրդական ցեղերի անունների պարագայում: Մեր կարծիքով գուրանացիների անունը պահպանել է Պտղոմեոսի աշխատությունը, որտեղ հիշատակվում է Գուրիաունա տեղանունը<sup>147</sup>:

Ստրաբոնի տեղեկություններից մեկը Մարաստանի մասին վերաբերում է հին ժամանակներին, երբ Ատրպատականի պետությունը դեռևս չէր կազմավորվել. «Առավել լայնության Մարաստանը, ըստ երևույթին, հասնում է Ջագրոսի լեռնանցքից (որը կոչվում է Մարական դռներ) Սիգրիանեի միջով մինչև Կասպիական դռները, այն կազմում է 4100 ստադիոն»<sup>148</sup>: Ինչպես կարելի է եզրակացնել այս տեղեկությունից, Սիգրիանեն մտել է Մարաստանի մեջ: Մենք հակված ենք կարծելու, որ Մարական դռները համապատասխանում են ներկայիս Շինակի լեռնանցքին, որն էլ իր հերթին նույնացնում ենք 298 թ. Մծբինի պայմանագրում հիշատակված Զինթա ամրոցին, որը Հայաստանի հարավային եզրն էր Մարաստանի սահմանում<sup>149</sup>: Կասպիական դռները գտնվել են Ռագայի (ներկայիս Ռեյը) մոտ, ուրեմն, ըստ Ստրաբոնի, Շինակի լեռնանցքը նույնպես մտել է Սիգրիանեի մեջ<sup>150</sup>:

Ստրաբոնի մեկ այլ վկայություն մասնագիտական գրականության մեջ հակասական բացատրություններ է ստացել: Հույն հեղինակը գրում է. «Ատրոպատենեն ունի երկու զորավոր հարևան. սրանք են հայերն ու պարթևները, որոնք շատ անգամ խլել են նրա հողերը:

---

հայտնված իրանական որևէ այլ ժողովրդի: Ուսումնասիրողը եզրակացնում է, որ գուրան (գորան) բառը, չնայած թվացյալ նմանությանը, այնուհանդերձ, դժվար է բխեցնել Ստրաբոնի գուրանների անվանումից (մանրամասն տե՛ս Ասատրյան Գ., Գուրաններ, Իրան-նամե, 1995, 1, էջ 21-30):

<sup>147</sup> Claudii Ptolemaei Geographia, edidit C. F. A. Noebbe, VI, 2, 14; Humbach H., Ziegler S., Ptolemy Geography, book 6, pp. 50, 51.

<sup>148</sup> Страбон, стр. 495.

<sup>149</sup> Petrus Patricius, Fragm. 14 (տե՛ս Müller C., Fragmenta Historicorum Graecorum, Vol. IV, Parisiis, 1868, p. 189). Զինթա անունը փոյուզերեն բացատրվել է «դարպաս, մուտք, անցք» նշանակությամբ (տե՛ս Պետրոսյան Ս. Գ., Հին Մարաստանի տարածքի երրորդ էթնիկական տարրի մասին, էջ 53):

<sup>150</sup> Սիգրիանե-Շիրականի մասին տե՛ս Խորիկյան Հ., Քուստի Խորուարանի Նոտարտա և Շիրական երկրների տեղադրության շուրջ, ՀԱ, 2011, 1-12, էջ 261-288:

Այնուամենայնիվ նա դիմադրում է նրանց և ետ առնում գրաված հողերը, ինչպես խլեց Սիմբակեն՝ հռովմայեցոց հպատակած հայերից, և դիմելով Կեսարի բարեկամության, պարթևների հետ էլ միաժամանակ հաշտ ապրեցին»<sup>151</sup>: Ս. Երեմյանի կողմից Ստրաբոնի հիշատակած Սիմբակեի սրբագրումը Սիգրիակե կասկածելի է<sup>152</sup>: Սիմբակե անունը հիշեցնում է Սիմբատ կամ Սմբատ անունը՝ համապատասխանելով Ջլմարի և Սրինգի միջև<sup>153</sup> ընկած Սմբատաբերդին<sup>154</sup>:

Ատրպատականի կամ Փոքր Մարաստանի՝ Հայաստանի հետ հյուսիսային սահմանագիծը հստակեցնելու համար կարևոր են Պտղոմեոսի հետևյալ տեղեկությունները: Հույն աշխարհագրագետը, նկարագրելով Մարաստանի և Մեծ Հայքի սահմանը, նշում է, որ սահմանն անցնում էր Կասպիոն և Խոաթրաս լեռներով<sup>155</sup>: Ելնելով այս լեռների հիշատակությունից՝ կարող ենք եզրակացնել, որ Մարաստանը հյուսիս-արևմուտքում Մեծ Հայքի թագավորությունից բաժանված էր Հայկական կոչվող լեռներով, հենց նույն Կասպիական լեռներով և Խոաթրաս-Գեղմանց լեռների ծայրհյուսիսային փոքր հատվածով: Մեծ Հայքի

---

<sup>151</sup> Ստրաբոն, էջ 47:

<sup>152</sup> Երեմյան Ս., Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, էջ 67: Յ. Մարկվարտն ուղղում է Աղբակ (տե՛ս Marquart J., *Ērānšahr*, S. 109): Ն. Ադոնցն աստուրական աղբյուրների Սանգիբուտու-Սուբի-Սումբի անունները կապում է Սիմբակեի հետ (տե՛ս Ադոնց Ն., Հայաստանի պատմություն: Երկեր, հ. Դ, էջ 133, ծնթ. 2), սակայն այս նույնացումներն անընդունելի են, քանի որ աստուրական աղբյուրներում նշված երկրներն ունեցել են տարբեր տեղադրություններ (տե՛ս Арутюнян Н., *Топонимика Урарту*, Ереван, 1985, стр. 165, 166, 170, 172, 173):

<sup>153</sup> Հարությունյան Բ., Հայաստանի պատմության ատլաս (Ա մաս), Երևան, 2004, էջ 65: Սմբատաբերդը հիշատակում է Թովմա Արծրունին (տե՛ս Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմություն տանն Արծրունեաց, աշխատասիրությամբ Վ. Մ. Վարդանյանի, Երևան, 1985, էջ 228):

<sup>154</sup> Այս կապակցությամբ հույն աշխարհագրագետ Պտղոմեոսի և մյուս հեղինակների համապատասխան տեղեկությունների քննությունը մանրամասն տե՛ս Խորիկյան Հ., Հայաստանը և Այսրկովկասը Աքեմենյան Պարսկաստանի վարչական բաժանումներում (պատմաաշխարհագրական ուսումնասիրություն), Երևան, 2014, էջ 88-91:

<sup>155</sup> Humbach H., Ziegler S., *Ptolemy Geography*, book 6, pp. 38-39. Վերևում նշեցինք, որ Մարաստանի նկարագրության մեջ Կասպքը միաժամանակ Պտղոմեոսը սխալմամբ համարում է մարական երկրամաս (անդ, էջ 40, 41):

հարավարևելյան սահմանի նկարագրությունից պարզ երևում է, որ Կասպք-Փայտակարանը թագավորության անբաժանելի մասն էր, որը Մարաստանից բաժանված էր Կասպիոս<sup>156</sup>, այսինքն՝ Կասպիական լեռներով: Անշուշտ, պետք է նկատի ունենալ, որ Պտղոմեոսի կոորդինատները կազմվել են զանազան ուղեցույցների տվյալների հիման վրա, և դրանք հիմնականում պայմանական են կամ ուղղակի սխալ, քանի որ աշխարհագրագետը փորձել է հարմարեցնել տարբեր դարաշրջանների նյութերը: Օրինակ, Մարաստանի նկարագրությունը գրեթե չի վերաբերում Պտղոմեոսի ապրած ժամանակաշրջանին և գալիս է Ատրպատականի մարական թագավորության գոյության ժամանակներից: Ատրպատականի հյուսիսային սահմանի պարզաբանման համար կարևոր տեղեկություններ է հաղորդում Պոլիբիոսը: Պատմիչը, խոսելով մ. թ. ա. III դարի վերջին քառորդի դեպքերի մասին, գրում է, որ Ատրպատականի առաջնորդ Արտաբազանեսի երկիրն ընկած էր Մարաստանի հարևանությամբ, որից բաժանված էր լեռնաշղթաներով: Շարունակելով նկարագրությունը՝ պատմիչն ավելացնում է, որ «...այն (Ատրպատականը - Խ. Հ.) ձգվում է դեպի Պոնտոսի այն մասերը, որոնք գտնվում են Փասիս գետից վերև, ու մոտենում է նաև շատ մոտ Հյուրկանից ծովին»<sup>157</sup>: Բերված տեղեկության մեջ հարցն այն է, որ որոշ ուսումնասիրողներ Փասիս գետը փորձել են նույնացնել ներկայիս Ռիոն գետի հետ, հետևաբար տեղեկությունն էլ կապել են Աքեմենյան կամ էլ նույնիսկ մարական դարաշրջանների հետ<sup>158</sup>: Ատրպատականի սահմանը հյուսիսում երբեք էլ չի հասել մինչև Սև ծովի հարավարևելյան ափերը, քանի որ տվյալ հաղորդումը պետք է հասկանալ այն իմաստով, որ Ատրպատականի հյուսիսային մասերը ձգվել, տարածվել, երկարել են Պոնտոսի ուղղությամբ, այսինքն՝ Ատրպատականը հյուսիսում նայել է դեպի Սև ծով:

---

<sup>156</sup> Claudii Ptolemaei Geographia, edidit C. F. A. Noebbe, VI, 13, 3.

<sup>157</sup> The General History of Polybius, pp. 236-237; ИДПСК, ВДИ, 1947, 3, стр. 301. Համեմատության համար նշենք, որ տվյալ հատվածի ռուսերեն թարգմանությունը նույնպես մոտ է բնագրին: (...[Область Артобазана] лежит рядом с Мидией, отделяясь от нее промежуточною горною цепью; некоторые части ее возвышаются над Понтом в местах выше Фасиса, а с другой стороны она доходит до Гирканского моря).

<sup>158</sup> Տե՛ս, օրինակ, Алиев И., Очерк истории Атропатены, стр. 53, 69.

Հաղորդումը վերագրել մարական տերության, առավել ևս Աքեմենյան ժամանակներին, միանգամայն անընդունելի է: Պոլիբիոսը հստակ ներկայացնում է մ. թ. ա. III դարի վերջին քառորդի դեպքերը, ըստ այդմ էլ այս տեղեկության մեջ Փասիս գետը նույնանում է հայկական Երասխ-Արաքս գետին, իսկ հին աղբյուրներում Արաքսի նույնացումը Ա՛ Փասիս-Ռիոն գետի, Ա՛ ուրիշ գետերի հետ բազմիցս է հանդիպում<sup>159</sup>, հետևաբար Ատրպատականը հյուսիսում, բացի Հայաստանից, սահմանակցել է Երասխի ստորին հոսանքից հյուսիս ընկած Աղվանքին, ինչը նշանակում է, որ Երասխից հյուսիս ընկած հետագա Աղվանքի տարածքը չի մտել Ատրպատականի մեջ: Ատրպատականի՝ Երասխ գետի աջափնյակին ընկած երկրներն էլ՝ Կասպիանե-Փայտակարանը, Փավնիտիս-Մարդպետականը, նաև Բասորոպեդա-Պարսկահայքը, ընդամենը երեք տասնամյակ անց միացվում են Մեծ Հայքի թագավորությանը<sup>160</sup>: Այս պարզաբանումների համատեքստում Պոլիբիոսի տեղեկությունները միանգամայն հասկանալի են և արժանահավատ:

Դամավանդից արևմուտք ընկած առափնյա հողերը, որոնք օղակում են Կասպից ծովը հարավ-արևմուտքից, պետք է մաս կազմեն Մեդիա-Մարաստանի<sup>161</sup>: Արիանոսը գրում է, որ Նիսայական դաշտում Ալեքսանդրը հանդիպում է Ատրոպատոսի հետ, որն իր հետ բերել էր «հարյուրի չափ կանանց. դրանք, ըստ նրա, եղել են ամազոնուհիներ»<sup>162</sup>: Ամազոնուհիների մասին հիշատակությունը կասկածելի է, և հարկ չկա դրանց տակ տվյալ տեղեկության մեջ ինչ-որ սկյութական ցեղ տեսնել և կապել Ատրպատականի տարածքի հետ<sup>163</sup>, հատկապես, որ Ալեքսանդրը հրամայում է հաղորդել ամազոնուհիների թագուհուն, որ ինքը կգնա նրա մոտ, քանի որ ուզում է թագուհուց երեխաներ

---

<sup>159</sup> Օրինակ, Քսենոփոնի մոտ Երասխն անվանված է Փասիս, ինչը կապված է հայկական Բասեան գավառի հետ, որի բնակչությանը հույն պատմիչն անվանում է փասիաններ (տե՛ս Քսենոփոն, Անաբասիս, էջ 99, 129): Արաքսի նույնացումների մասին մանրամասն տե՛ս Խորիկյան Հ., Ապոլոդորոսի մի տեղեկության շուրջ, ՊԲՀ, 2008, 1, էջ 222-231:

<sup>160</sup> Տե՛ս Ստրաբոն, էջ 57:

<sup>161</sup> Հարությունյան Բ., Այսպես կոչված Աղվանքի էթնիկ և քաղաքական պատմության մի քանի հարցեր, Վեմ, 2011, 2, էջ 51:

<sup>162</sup> Արիանոս, էջ 256:

<sup>163</sup> Алиев И., Очерк истории Атропатены, стр. 57.



ունենալ<sup>164</sup>: Վերջին տեղեկությունը ցույց է տալիս, որ Ալեքսանդրը ամազոնուհիներին չի համարում Ատրոպատոսի ենթակայության տակ գտնվող ցեղ, այլ պարզապես հիշատակում է Ատրոպատոսի հետ՝ նկատի ունենալով Ալեքսանդրի տերության հյուսիսում Ատրոպատոսի սատրապության գտնվելը, այսինքն՝ անուղղակիորեն ամազոնուհիների բնակության շրջանը դնելով Մարաստանից էլ ավելի հյուսիս, ինչը կապվում է արդեն Կովկասի հետ: Նշենք, որ ընդհանրապես ամազոնուհիների մասին տեղեկությանը չի վստահում հենց Արիանոսը<sup>165</sup>, իսկ Ռուփոսը ամազոնուհիների թագուհուն անվանում է Թալլեստրիս, որն իշխում էր Կովկասի ու Փասիս գետի միջև ընկած տարածության ողջ բնակչության վրա<sup>166</sup>: Արիանոսի տեղեկությունը կարևոր է նրանով, որ Նիսայական դաշտը կարծես թե չի համարվում Ատրոպատոսի սատրապության մասը, չնայած Ատրոպատոսը Մարաստանի սատրապն էր<sup>167</sup>: Ամենայն հավանականությամբ Ալեքսանդրը նախկին մա-

---

<sup>164</sup> Արիանոս, էջ 256:

<sup>165</sup> Ամազոնուհիների գոյությանը չի վստահում նաև Պլուտարքոսը, որը հայտնում է, թե սկյութների թագավորն Ալեքսանդրին կնության է տվել դատերը (տե՛ս Плутарх, Александр, стр. 407, 408):

<sup>166</sup> Ռուփոս, Ալեքսանդր Մակեդոնացու պատմությունը, «Ալեքսանդր Մակեդոնացի», Երևան, 1987, էջ 419: Պատմիչի կողմից Վրկանի հարևանությամբ ամազոնուհիների տեղադրությունը թույլ է տալիս Վրկանը նույնացնել Վիրքի հետ, իսկ Փասիս գետը նույնացվել է Իռիսին, Դոնին, Ռիոնիին և այլն (տե՛ս Խորիկյան Հ., Ապոլոդորոսի մի տեղեկության շուրջ, էջ 229, 230): Թալլեստրիսին, որը թագավորում էր Փասիս և Թերմոդոնտ գետերի միջև ընկած երկրում, հիշատակում է նաև Դիոդորոս Սիկիլիացին: Ալեքսանդրն ամազոնուհիների թագուհուն հանդիպում է Հյուրկանիայում (տե՛ս Դիոդորոս Սիկիլիացի, էջ 108), այսինքն՝ ամազոնուհիների երկիրը Վրկանից հյուսիս էր, հետևաբար ամազոնուհիները սկյութներ էին: Մեր կարծիքով Թալլեստրիսի մասին պատմությունը հորինվել է այն պատճառով, որ Ալեքսանդրը կանանց «նվաճում էր իր փառքով և խիզախությամբ», այն դեպքում, երբ Կյուրոսը սպանվեց մասսագետների թագուհի Տոմյուրիսի կողմից (տե՛ս Հերոդոտոս, I, 214):

<sup>167</sup> Ալեքսանդրը Մարաստանի սատրապ սկզբում նշանակում է պարսիկ Օքսիդատին, հետո՝ Ատրոպատոսին (տե՛ս Արիանոս, էջ 114, 153, 238, 244: Ռուփոս, էջ 409): Ի. Ալիևը կարծում է, որ Ատրոպատոսը մինչև Օքսիդատը Մարաստանի սատրապն էր և երկրորդ անգամ սատրապ նշանակվում է Օքսիդատին հեռացնելուց հետո (տե՛ս Алиев И., Очерк истории Атропатены, с. 54):

րական սատրապությունից առանձնացրել էր մի քանի նոր սատրապություններ: Օրինակ, Մարաստանում գտնվող պարետակաների մարզը վերածվել էր առանձին սատրապության, իսկ Էկբատանը, դատելով Արիանոսի տեղեկություններից, մակեդոնացիների հենակետն էր և չէր մտնում, գոնե ուղղակիորեն, Մարաստանի սատրապության մեջ<sup>168</sup>: Ալեքսանդրի մահից հետո Մարաստանի սատրապությունը, այսինքն՝ Մեծ Մարաստանը՝ Էկբատանա կենտրոնով, տրվում է Պիթոնեսին, իսկ Փոքր Մարաստանը՝ Ատրոպատեսին<sup>169</sup>:

Այսպիսով, կատարված քննությունը ցույց է տալիս, որ X կամ մարական սատրապությունն Աքեմենյան Պարսկաստանի ընդարձակ և հարուստ սատրապություններից մեկն էր, որը կազմված էր չորս ենթաշրջաններից: Աքեմենյան տիրապետության վերջին շրջանում և հատկապես Ալեքսանդր Մակեդոնացու արշավանքների ժամանակ այդ վարչական միավորները դարձել էին առանձին սատրապություններ, որոնք պատմական կարևոր դերակատարություն ունեցան նաև հետագա դարաշրջանում:

KHORIKYAN HOVHANNES

### THE TERRITORY AND BOUNDARIES OF MEDIAN SATRAPY OF ACHAEMENID PERSIA

Many important and wrinkled issues on the administrative policy and historical geography of X Satrapy were examined in the article, the elucidation of which has an important meaning for studying the history of Achaemenid Persia. The study of the ethnical structure and the territory of the Median Satrapy shows that the latter has been developed on the base of the Iranian ethnical component. The X Satrapy was divided into four subdistricts: Agbatana, the rest of Media, the territories of the Paricanians and Orthocorybantians.

---

<sup>168</sup> Այս քաղաքականությունը պայմանավորված էր քաղաքական նկատառումներով, քանի որ Մարաստանը պետականության և անկախության վերականգնման օջախ էր: Օրինակ, պատահական չէ, որ Ատրոպատոսը ճնշում է մարաստանցի ոմն Բարիաքսի ապստամբությունը, որն իրեն հռչակել էր պարսիկների և մարերի թագավոր (տե՛ս Արիանոս, էջ 238):

<sup>169</sup> Արիանոս, էջ 113, 122, 257, 596: Դիոդորոս Սիկիլիացի, էջ 110, 111:

## THE INSURRECTION IN PERSARMENIA IN CONTEXT OF MILITARY ACTIONS OF ROME AND IRAN IN BORDER ZONE (572-578)

The goal of the current paper is an attempt of assessment, from military-political perspective, of the chances of success (i.e. could it really lead to the independence of the country) of anti-Iranian uprising in Persarmenia.

### **Military-political situation at the eve of the uprising**

Around 566 an envoy from king Xusrō arrived to Emperor Justin II (565-578) to renegotiate earlier peace<sup>1</sup>.

*In this period the Persian king was Khusro. And in the beginning they enjoyed a true peace. For this reason, in the second year of Justin, according to the kings' practice of sending one another gifts when they started to reign<sup>2</sup>, the patrician John of Callinicum was sent to bring gifts of honour to the Persian king, and to make peace and unify the churches. (Mika'el Rabo 10. 1)*

In last months of the following year Xusrō sent to Justin Mahbod Sūrēn, however the matter of Suania was not solved as per emperor's intentions. Mahbod only accepted suspension of payments for the Arabs<sup>3</sup>. The stalemate in negotiations was the menace of the following military conflict<sup>4</sup>.

---

\* Լեհաստանի Սեդլցեյի համալսարանի պատմության և միջազգային հարաբերությունների ինստիտուտի դոկտոր, պրոֆ.:

<sup>1</sup> Dignas B., Winter E., Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals, Cambridge, 2007, pp. 138-148; Maksymiuk K., Geography of Roman-Iranian wars. Military operations of Rome and Sasanian Iran, Siedlce, 2015, pp. 23-25.

<sup>2</sup> Maksymiuk K., Finanz Siedlungen während den Kriegen zwischen Sassaniden Iran und Rom, Historia i Świat, 2016, 5, pp. 149-157.

<sup>3</sup> The History of Menander the Guardsmen, ed. R. C. Blockley, Liverpool, 1985, 9. 2-9. 3 (henceforth Menander).

<sup>4</sup> Theophanes byzantinus, ed. C. Müller, Fragmenta Historicum Graecorum 4, Paris 1868; tr. in Wilson N.G. (1994), The Bibliotheca of Photius. London, 1

In 570 new ruler of the Naşrids Qabus (569–577) invaded the lands of al-Mundhir (569–581), son of al-Harith, but was defeated. Situation repeated next year<sup>5</sup>. Al-Mundhir turned to Justin with the request for intervention<sup>6</sup>, which was never effected and what is more important Justin had al-Mundhir, from unknown reasons, murdered. The assassination did not succeed but as the result of emperor's decision southern Syrian border remained undefended<sup>7</sup>. In 570 Persians intervened in Southern Arabia<sup>8</sup>, which resulted from Justin's negotiations with the Turks<sup>9</sup>.

### **Religious background of the uprising**

---

(henceforth Theoph. Byz.); Turtledove H., Justin II's observance of Justinian's Persian Treaty of 562, *Byzantinische Zeitschrift*, 1983, 76, pp. 292-301.

<sup>5</sup> *Chronicon Miscellaneum ad a.d. 724 pertinens*, tr. J. B. Chabot, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Scr. Syr.* 3-4, Paris 1903; partial translation in Palmer A., Brock S., Hoyland R. (1993), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993, 143 (henceforth Chr. 724); Shahîd I., *Byzantium and the Arabs in the sixth century*, Washington, 1995, pp. 340-347.

<sup>6</sup> *Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae Pars Tertia*, tr. E. W. Brooks, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Scr. Syr.* 54–55, Louvain 1952 (henceforth Joh. Eph. HE), 6. 3.

<sup>7</sup> Joh. Eph. HE 6. 4; *Chronicon anonymum ad a.c. 1234 pertinens*, tr. J. B. Chabot, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Scr. Syr.* 55-56, Louvain, 1937 (henceforth Chr. 1234), 67; Whitby L. M., *The Emperor Maurice and his Historian: Theophylact Simocatta in Persian and Balkan Warfare*, Oxford, 1988, pp. 210-211.

<sup>8</sup> Tabari, *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, tr. C.E. Bosworth, New York, 1999, 1, pp. 945-958; Turtledove H., Justin II's observance of Justinian's Persian Treaty of 562, p. 298; Bosworth C. E., *Iran and the Arabs before Islam*, *The Cambridge History of Iran*, 1983, 3.1, pp. 606-607; Shahîd I., *ܘܨܩܩܘܬܐ ܘܨܩܩܘܬܐ*, ܩܕܝܫܐ 364-372:

<sup>9</sup> Joh. Eph. HE 6. 23; Theophylact Simocatta, ed. P. Wirth, Stuttgart, 1972 (henceforth Th. Sim.), 3. 9. 3-10; Theoph. Byz. 3; Menander 10. 1-3; Menander 13. 5; Turtledove H., *ܘܨܩܩܘܬܐ ܘܨܩܩܘܬܐ*, ܩܕܝܫܐ 297, 298; Harmatta J., *The struggle for the „Silk Route” between Iran, Byzantium and the Turk empire from 560 to 630 A.D.*, in: *Kontakte zwischen Iran, Byzanz und der Steppe im 6.-7. Jahrhundert*, ed. C. Bálint, Budapest, 2000, pp. 249-252.

In 555 synod in Dvin rejected the Chalcedonian creed stating this way the separation of Armenian Church from the “church of the emperor”<sup>10</sup>. Possible abandoning of the pro-Roman orientation by Armenia was wasted by Iran ten years later. In 564 Čihr Gušnasp the member of influential house of Sūrēn and the relative of the king himself was appointed *marzpan* of Armenia<sup>11</sup>.

*And then Khusro, king of Persia, raised to the office of hazarapet of Armenia one Suren, his kinsman, whose name was Chihor-Vshnasp, who, when he came, occupied our lands by greatly oppressing the Armenian nobles. (Stephen of Taron, 85)*

*When the Armenian and Iberian people, who had received the faith from the preaching of the apostles of Christ, were forced by the Persian king Khusro into the worship of idols... (Joh. Bicl., a.567?. 3)*

*The Armenians, because of the hostile treatment which they had received at the hands of Surena, particularly in matters concerning their religion (Theoph. Byz. 3)*

At the same time (566-568) Justin took steps against the Christians rejecting Chalcedonian creed<sup>12</sup>, which however proved to be futile. The emperor was forced to change his religious policy towards Armenia. In 570 Vardan Mamikonean<sup>13</sup> and catholicos of Armenia made a secret

---

<sup>10</sup> Adontz N., Armenia in the Period of Justinian. The Political Conditions Based on the Naxarar System, Lisbon, 1970, pp. 258-259; Van Esbroeck M., Impact de l'écriture sur le concile de Dvin en 555, *Annuaire Historiae Conciliorum*, 1988, 18, pp. 301-318; Garsoian N. G., Some Preliminary Precisions on the Separation of the Imperial and Armenian Churches. I: The Presence of Armenian Bishops at the First Five Ecumenical Councils, in: *Kathegetria. Essays Presented to Joan Hussey on her 80th Birthday*, ed. J. Chrisostomides, Camberley, 1989, pp. 279-281; Garsoian N. G., *L'Eglise arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain, 1999, p. 197.

<sup>11</sup> Stephanos von Taron. *Armenische Geschichte*, tr. H. Gelzer, A. Burckhardt, Leipzig, 1907 (henceforth Stephen of Taron), 84. 23-86. 7.

<sup>12</sup> Allen P., *Evagrius Scholasticus, the Church historian*, Louvain, 1981, pp. 22-27; Cameron A., *The early religious policies of Justin II*, *Studies in Church History*, 1976, 13, pp. 62-64: places the beginning of the persecution in 572.

<sup>13</sup> In context of the later events the strive of two houses to rule over Armenia must be highlighted [Patmut'iwn Sebeosi, ed. G.V. Abgaryan, Erevan 1979; The

agreement with the emperor who would recognize the independence of Eastern Armenia<sup>14</sup>.

*...but all the remainder by the Persians - (whose people) revered (the practices) of the Christians and were being cruelly treated by the Persians, especially with regard to their faith, sent an embassy to Justin in secret. They begged to become subject to the Romans, in order that they might freely perform the honours (due) to God without anyone hindering (them). When the emperor had admitted (their overtures), and certain points had been agreed by the emperor in writing and guaranteed by solemn oaths (Evagr. 5.7)*

*To the Emperor Justin came Persarmenians with a great mass of woven silk, seeking his friendship, and assuring him that they were hostile to the Persian king (Gregorii episcopi Turonensis. Libri Historiarum X, edd. B. Krusch, W. Levison, Monumenta Germaniae Historica, Hannover, 1951, 4.40)*

### **The beginning of the military actions in Armenia**

An excuse for insurrection was the decision of the *marzpān* to build a fire-temple in Dvin<sup>15</sup>.

---

Armenian History Attributed to Sebeos, tr. R.W. Thomson, comm. J. D. Howard-Johnston, with T. Greenwood, Liverpool 1999 (henceforth Sebeos), 67-68. 6; Hewsen R. H., The Geography of Ananias of Sirak. The Long and Short Recensions, Wiesbaden, 1992, p. 190.

<sup>14</sup> Evagrius, Ecclesiastical History, edd. J. Bidez and L. Parmentier, London 1898; The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus. tr. by Whitby M., Liverpool 2000 (henceforth Evagr.), 5. 7; Joh. Eph. HE 2. 22; Stephen of Taron 84-86; Manandian H. A., The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade, Lisbon, 1965, p. 81; Preiser-Kapeller J., Kaysr, tun und 'asabiyya. Der armenische Adel und das Byzantinische Reich im späten 6. Jh. in der Darstellung des Sebeos zugeschriebenen Geschichtswerks, in: Junge Römer - Neue Griechen. Eine byzantinische Melange aus Wien. Beiträge von Absolventinnen und Absolventen des Instituts für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien, edd. M. Popovic, J. Preiser-Kapeller, Wien, 2008, S. 188-189.

<sup>15</sup> Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d' Antioche 1166-1199, tr. Chabot J. B., vols. I-IV, Paris, 1899-1910 (henceforth Mika'el Rabo), 10. 1; Whitby L. M., նշվ. աշխ., էջ 252; Lee A. D., Evagrius, Paul of Nisibis and the Problem of

*(Khusro) sent a marzban to our region, accompanied by (p.82) (a force of) 2000 cavalry, who came first of all to us, to our city, delivering the directive that he should erect a fire-temple there for worshipping the king. (Joh. Eph. HE 2. 20)*

The Armenians protested stating that Šāpur III (383–388) guaranteed them religious liberty<sup>16</sup>. Perhaps the temple was to be constructed for Persian settlers<sup>17</sup>, but the decision was received as hostile act of Iranian side.

In February 572 Vardan Mamikonean captured Dvin and killed the *marzpan*<sup>18</sup>.

*For he committed adultery with the wives of the nobles, not accepting the husband as lord of his wife. With him the bdeashkh Vardan, son of Vasak, who was from the family of the Mamikoneans, became enraged; having waited for a suitable occasion, he killed Suren the marzban with the sword (and) threw him to the ground in the forty-first year of the kingship of Khusro, which was the seventh year of the kingship of*

---

Loyalties in the Mid-Sixth. Century, *The Journal of ecclesiastical history*, 1993, 44, p. 583; Greatrex G., *Byzantium and the East in the Sixth Century*, in: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. M. Maas, Cambridge, 2005, p. 489.

<sup>16</sup> Joh. Eph. HE 2. 20; Chaumont M. L., *A propos d'un édit de paix religieuse d'époque sassanide*, in: *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, edd. P. Leuy, E. Wolff, Paris, 1974, pp. 71-80; Greatrex G., *The background and aftermath of the partition of Armenia in AD 387*, *The Ancient History Bulletin*, 2000, 14, p. 42.

<sup>17</sup> Whitby L. M., *Նշվ. աշխ., էջ 252*: suggests that there was no intentional policy of persecutions in Armenia.

<sup>18</sup> Yovhannes Drasxanakertc'i. *Histoire d'Arménie*, ed. P. Boisson-Chenorhokian, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 605, sub.115, Louvain, 2004 (henceforth Yovhannes Drasxanakertc'i), pp. 122-125; *Narratio de rebus Armeniae*, ed. G. Garitte, Louvain, 1952, pp. 77-78; Theoph. Byz. 3; Turtledove H., *Նշվ. աշխ., էջ 299*; Rubin Z., *Armenia in the fifth and sixth century*, *The Cambridge Ancient History*, 2000, 14, p. 673; Howard-Johnston J., *The Sasanians' Strategic Dilemma*, in: *Commutatio et Contentio: Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East in Memory of Zeev Rubin*, eds. H. Börm, J. Wiesehöfer, Düsseldorf, 2010, p. 52.

*Justinian, in the month of Areg, the 22nd of the month, which is of February, on a Tuesday*<sup>19</sup>. (Stephen of Taron, 85)

*And it happened in the 41st year of the kingship of Khusro, son of Kavadh, (that) Vardan rebelled and withdrew from submission to the Persian kingdom, together with all the Armenians in unison. They killed the marzban Suren by surprise in the city of Dvin, and took much plunder and went into submission to the Greeks.* (Sebeos, 67)

Xusrō demanded from Justin refraining from intervention however the emperor claimed that the conditions of peace ceased and a Christian must not refuse help another Christian<sup>20</sup>.

*Justin alleged that the terms of the peace had expired, and that it was impossible to reject the advances of the Christians who defected to (other) Christians* (Evagr. 5. 7)

It seems that still in 572 Xusrō tried to keep the peace, but emperor's ultimatum demanding return of Nisibis provoked entering the Persian armies into Armenia<sup>21</sup>.

*'I demand from you even the tribute which you have formerly received. For it is for him who requests peace to give tribute; and since you ask me for the country of the North, so we also demand Nisibis; for it belonged to the Romans, and it was given to the Persians conditionally, as is written in the archives.'* (Mika'el Rabo 10. 1)

After capturing Dvin Vardan went to Constantinople to obtain promised military assistance. During the negotiations the emperor forced Vardan to accept "Church Union"<sup>22</sup>.

*Then the Greek king made a vow with the Armenians and confirmed the same pact which had existed between the two kings, the blessed Tiridates and Constantine. He gave them an imperial army in support. And when they received the army, they attacked the city of Dvin and,*

---

<sup>19</sup> Dating discussed by Akinean H.N., Apstambut'iwne ev jajord tasnameay shrjane, Handes Amsorya, 1913, 26, pp. 79-80.

<sup>20</sup> Evagr. 5. 7; Mika'el Rabo 10. 1.

<sup>21</sup> Menander 16. 1; Turtledove H., նշվ. աշխ., էջ 299, 300:

<sup>22</sup> Rubin Z., նշվ. աշխ., էջ 673:



*having besieged it, destroyed it from top to bottom, and expelled the Persian force which was located in it. (Sebeos, 68)*

The pressure on religious matters made by the Chalcedonians resulted in weakening Armenia and caused the divisions among its inhabitants<sup>23</sup>, however the positive result was that with active help from Roman forces Vardan was successful in pushing the Persians out<sup>24</sup>.

### **The military actions on Irano-Roman front (572-573)**

In 572 Roman forces passed Osroene and entered Arzanene which they robbed and withdrew to the fortress in Dara<sup>25</sup>. In the next year (573) Justin made unsuccessful attempt of capturing Nisibis<sup>26</sup>. Learning about the siege of the city Xusrō moved with his armies through Circesium<sup>27</sup>. The Romans did not expect the Persian forces as the gossip of alleged Xusrō's death spread<sup>28</sup>. This was corrected by Paul the Bishop of Nisibis<sup>29</sup>. The cooperation with the Romans might be a result of a shift in Xusrō's religious policy towards the Christians<sup>30</sup>. The *marzpan* of Nisibis asked Marcian, the commander of the Roman forces besieging the city to grant four months of truce in order to consult the king. In this time Nisibis was prepared for defense. One of the actions was expelling the Christians from

---

<sup>23</sup> Joh. Eph. HE 2. 23; Cowe S. P., *The significance of the Persian War (571–91) in the Narratio de rebus Armeniae*, Le Muséon, 1991, 104, pp. 265-276; Garsoian N. G., *L'Eglise arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain, 1999, pp. 250-259.

<sup>24</sup> Evagr. 5. 7; Isaac B., *The army in the late Roman East: the Persian Wars and the defence of the Byzantine provinces*, in: *The Byzantine and Early Islamic Near East 3: States, Resources and Armies*, edd. A. Cameron, L. Conrad, Princeton, 1995, pp. 125-155; Howard-Johnston J., նշվ. աշխ., էջ 52:

<sup>25</sup> Th. Sim. 3. 10. 1-3.

<sup>26</sup> Evagr. 5. 8-9; Chr. 1234. 65; Justin ordered acceleration of the actions in Mesopotamia at the same time deciding to change the commanders there. The latter decision was to result with the animosities within Roman Army. Joh. Eph. HE 6. 2; Th. Sim. 3. 10. 6-11. 1.

<sup>27</sup> Evagr. 5. 9.

<sup>28</sup> Evagr. 5. 9.

<sup>29</sup> Lee A. D., նշվ. աշխ., էջ 576, 577:

<sup>30</sup> Lee A. D., նշվ. աշխ., էջ 580-584:

the city<sup>31</sup>. The Persian counter-strike took place in mid of 573 Xusrō sent part of the forces to Syria under command of Ādur Meh<sup>32</sup>, who captured Apamea and enslaved its inhabitants<sup>33</sup>. At the same time the king himself crossed Tigris and after six months siege took the fortress Dara<sup>34</sup>.

### **Reversal of the alliances in Armenia**

In 573 a conflict burst among the allies. The direct cause was burning of the church of St Gregory, turned by the Persians into a warehouse, behind the walls of Dvin by the Romans in the course of military actions<sup>35</sup>. This inspired enmity of the Armenians towards the imperial troops. King Xusrō benefited from this situation and appointed for *marzpan* an aristocrat Gōrgōn Mehrān<sup>36</sup> who gradually started bringing Persian control over the country back<sup>37</sup>. Probably of great advantage for new *marzpan* was transferring Roman forces from Armenia to Mesopotamia.

The emperor neglected the interests of his Armenian ally and commenced the peace talks with Xusrō<sup>38</sup>. Initially one-year truce was agreed for which the Romans paid in cash<sup>39</sup>. In 574 the truce was extended for following three years however the truce did not include Armenia<sup>40</sup>.

*Thus Zachariah made a one-year truce in the Roman dominions in the East, but not for those in Armenia (Menander 18. 2)*

---

<sup>31</sup> Chr. 1234. 65.

<sup>32</sup> Mika'el Rabo 10. 9.

<sup>33</sup> Evagr. 5. 10.

<sup>34</sup> Evagr. 5. 9; Joh. Eph. HE 6. 6; Chr. 1234. 66; Theoph. Byz. 4; Chr. 724. 145. 12-19; Th. Sim. 3. 10. 2.

<sup>35</sup> Sebeos 68. 7; Whitby L. M., Աշխ. Գրք., էջ 254-256: Garsoian N. G., L'Eglise arménienne et le grand schisme d'Orient, Louvain, 1999, pp. 250-262.

<sup>36</sup> Pourshariati P., Decline and Fall of the Sasanian Empire, London/New York, 2008, p. 103; Maksymiuk K., The Pahlav-Mehrān family faithful allies of Xusrō I Anōšīrvān, *Метаморфозы истории*, 2015, 6, pp. 163-179; Maksymiuk K., The Parthian nobility in Xusrō I Anōšīrvān court, in: *Elites in the Ancient World*, v. 2, eds. D. Okoń, P. Briks, Szczecin, 2015, pp. 189-198.

<sup>37</sup> Sebeos 68. 7; 70. 10-11; Yovhannes Drasxanakertc'i, 122.

<sup>38</sup> Th. Sim. 3. 11. 3-4.

<sup>39</sup> Menander 18. 2.

<sup>40</sup> Menander 18. 3-4; Howard-Johnston J., Աշխ. Գրք., էջ 54, 55:

*When a truce had been made in the East, all the tumult (of war) was transferred to Armenia, which was partitioned between the two sides, and at the beginning of spring the war began (Menander 18. 4)*

Probably its only aim was stopping further actions of Xusrō in Mesopotamia as already in 575 Jafnids leader al-Mundhir attacked the Naṣrids capturing and pillaging their capital - Hira<sup>41</sup>.

In 576 Xusrō attacked the cities supporting Rome.

*This is that Vardan, against whom the Persian king, called Khusro Anushirwan, came in person with a multitude of armed men and many elephants. Having advanced through the province of Artaz, he crossed Bagrevand and passed beside the city of Karin. (Sebeos, 68)*

The next year Xusrō reached Theodosiopolis without great effort<sup>42</sup>, most likely supported by the Armenians<sup>43</sup> and then turned west to Cappadocia<sup>44</sup>. Entering of the Iranian forces resulted in panic and mass outflow of the population. The king burnt deserted Sebastea and Melitene. Roman counter-offensive ended up in the victory of imperial army in the battle of Melitene<sup>45</sup>. Persian armies withdrew from Mesopotamia<sup>46</sup>, the Romans entered the areas abandoned by the Persians<sup>47</sup>.

In 577 peace negotiations were started<sup>48</sup>. Armenia was to return under Xusrō's influence but at the same time the king had to agree for migration

---

<sup>41</sup> Joh. Eph. HE 6. 4; Shahīd I., նշվ. աշխ., էջ 373-384:

<sup>42</sup> Sebeos 68. 18.

<sup>43</sup> Menander 18. 6.

<sup>44</sup> Joh. Eph. HE 6. 8; Evagr. 5. 14; Honigmann E., Die Ostgrenze des Byzantinisches Reiches, Brussels, 1935, S. 21.

<sup>45</sup> Joh. Eph. HE 6. 9; John of Biclar, Chronicle, ed. T. Mommsen, Monumenta Germaniae Historica Berlin 1894; tr. K. Wolf, Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain, Liverpool, 1990 (henceforth Joh. B.) a. 575?. 1; Th. Sim. 3. 14. 10-11; Evagr. 5. 14.

<sup>46</sup> Joh. Eph. HE 6. 9; Evagr. 5. 14; Honigmann E., նշվ. աշխ., էջ 88, 89; Whitby L. M., նշվ. աշխ., էջ 266:

<sup>47</sup> Evagr 5. 14; Th. Sim. 3. 15. 1; loh. B. a. 576?. 2.

<sup>48</sup> Joh. Eph. HE 6. 12.

of those of inhabitants of Armenia and Iberia who supported Vardan and took up the fight for independence to Rome<sup>49</sup>.

*...the Caesar too was very ready to hand over Persarmenia and Iberia to the Persians. For he saw very clearly that if they were deprived of this considerable tract of territory, they would never give up, even if Persian fortunes should completely decline and grow weak. (He declared), however, that he would surrender neither the princes of the Persarmenians nor their relatives, nor indeed anyone at all who had willingly deserted to the Romans, and, moreover, that he would make peace only on condition that there should be no impediment to those of the Persarmenians and Iberians who wished to leave their country and migrate to the Roman empire. (Menander 20. 2)*

Catholikos together with the part of ecclesiastical hierarchy moved to Constantinople. Vardan was also forced to leave the country. The fugitives were settled in Asia Minor<sup>50</sup>.

The warfare carried on still in 578 and Persian armies reached Martyropolis and Amida<sup>51</sup>, while the Romans directed to Nisibis<sup>52</sup>. The change of the ruler in Constantinople resulted in resuming peace negotiations<sup>53</sup>. However, they did not change the situation of Armenia.

*'I too want peace and welcome (it) because it is God-given, just as within me there is a natural friendship with you. Therefore I am prepared to give up all Persarmenia and Iberia, save indeed those of the Persarmenians and Iberians who wish to be subject to us. (Menander 23.8)*

---

<sup>49</sup> Menander 20. 2.

<sup>50</sup> Charanis P., *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century*, *Dumbarton Oaks Papers*, 13, 1959, p. 29.

<sup>51</sup> Menander 23. 1; Joh. Eph. HE 6. 14; Th. Sim. 3. 15. 11-12; Szadeczky-Kardoss S., *Bemerkungen zur Geschichte (Chronologie und Topographie) der sassanidisch-byzantinischen Kriege*, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1976, 24, S. 109-110.

<sup>52</sup> Agathias, *Historiae*, ed. R. Keydell, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Berlin 1967; tr. J. D. Frendo Berlin/New York, 1975, 4. 29. 7-8; Th. Sim. 3. 16. 1-2.

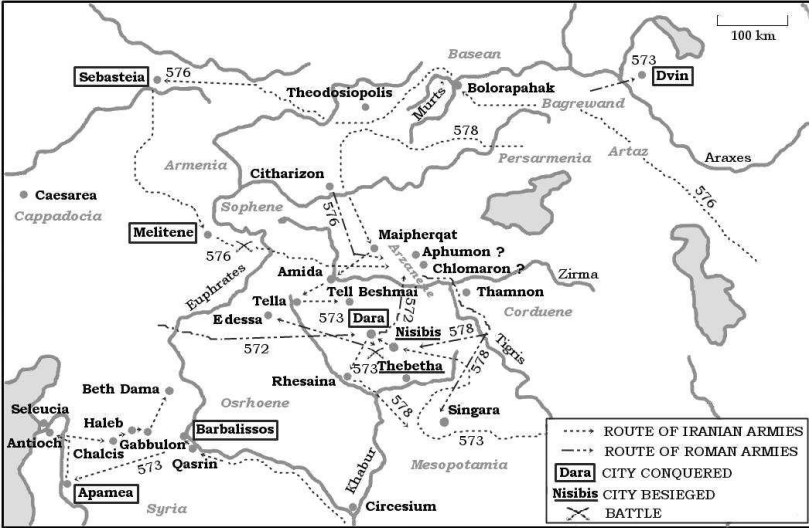
<sup>53</sup> Menander 23. 8; the Romans were ready to leave Armenia, Iberia and Arzanene but expected transfer of Dara, which was received unwillingly by the inhabitants of the border zones (Chr. 1234. 73).

## Conclusion

When analyzing the warfare on Roman-Persian front in 570s, important role of Persarmenia in the border regions should be emphasized. Initially Xusrō underestimated the political ambitions of Mamikonean family by appointing his relative for *marzpān*. Armenia which recognized independence of its church stood in opposition to Constantinople but Iranian ruler could not use this political advantage. The religious decisions of the *marzpān* resulted with harp reaction of the inhabitants who took up open military actions. The Armenians were so much determined to reach the independence from Iran that they even decided to accept Chalcedonian creed. Although Roman support allowed pushing Persian forces out of Armenia, the Romans treated the country rather as occupied and not allied land caused of the reversal of the alliances. Clearly erroneous was the policy of the imperial court towards Armenia which on one hand forced “church union” on the other did not treat Armenia as equal partner. The key fact here seems neglecting Armenian interests in peace talks with Iran.

The key factor in analyze of Armenian insurrections against Persia seems their religious aspect and hostility of Armenians towards Mazdaism. The religious matters although very important were not the main point. The situation was stabilized when the member of the local aristocracy (Gōrgōn Mehrān) was appointed *marzpān*. The Armenians strove political independence of their state.

To sum up the described events in the military aspect it should be noted that Vardan’s decision to start fighting was correct one. Iran occupied in warfare with Roman forces carried in Northern Mesopotamia was unable to intervene successfully in Armenia. From political perspective the uprising had chances to succeed if only the emperor fulfilled his duties as ally. Outrageous was omitting Armenian matters during the peace negotiations between imperial court and Iran.



### Military operations in years 572-578

#### ՄԱՔՍԻՄՅՈՒԿ ԿԱՏԱԺՆԱ

### ԱՊՍԱՄԲՈՒԹՅՈՒՆԸ ՊԱՐՍԿԱԿԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ՀՈՒՄԻ ԵՎ ԻՐԱՆԻ ՍԱՀՄԱՆԱԳՈՏՈՒՄ ՌԱԶՄԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ (572-578 ԹԹ.)

Հողվածում փորձ է արվել ռազմաքաղաքական տեսանկյունից գնահատելու Հայաստանի արևելյան մասում հակաիրանական ապստամբության հաջողության հնարավորությունները, որոնք իրականում կարող էին հանգեցնել երկրի անկախացմանը: Յուր է տրվում, որ Սասանյան պետությունը 560-ական թվականների վերջերին կրկին խստացնում է իր քաղաքականությունն Արևելյան Հայաստանում՝ խորացնելով հասարակական լայն շերտերի դժգոհությունը: Հայ ժողովուրդը հանուն հավատի և ինքնավարության պահպանության ապստամբում է պարսկական տիրապետության դեմ՝ ջախջախելով պարսկական զորաբանակները: Սակայն ուժերը խիստ անհավասար էին, իսկ հավատակից Բյուզանդիան խուսափում էր ապստամբ հայերին իրական օգնություն ցուցաբերելուց՝ հոգևորականության և նախարարների զգալի մասին ներքաշելով դավանաբանական հարցերի քաշքուկի մեջ:

## ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ ԱՐԹՈՒՐ

### ՄԱՆԱԶԿԵՐՏԻ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎԸ ԵՎ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԱՎԱՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ

Հայ առաքելական եկեղեցու պատմության մեջ կա մի դավանաբանական փաստաթուղթ, որում բացառիկ հատակությամբ և ամբողջականությամբ շարադրված է նրա դավանաբանությունը՝ որպես մի ամբողջական համակարգ: Խոսքը 726 թ. Մանազկերտում կայացած եկեղեցական ժողովի կողմից ընդունված 10 նզովքների մասին է: Այս ժողովը գումարվել է Հայոց և Ասորի Հակոբիկ եկեղեցիների հովվապետներ կաթողիկոս ս. Հովհան Օձնեցու և Անտիոքի պատրիարք Աթանասի կողմից երկու միաբնակ եկեղեցիների դավանաբանական տարաձայնությունները հաղթահարելու համար, որոնք կապված էին Սևերոս Անտիոքացու և Հովհանոս Հալիկառնասցու՝ Քրիստոսի մարմնի անապականության շուրջ ծավալված հայտնի բանավեճի հետ: Ժողովի արդյունքում ընդունվել են վերոհիշյալ նզովքները, որոնք ստորև մանրակրկիտ վերլուծության են ենթարկվելու:

*1. Եթե ոք ոչ խոստովանի զՍուրբ Երրորդությունն մի բնություն է մի Աստվածություն, յերիս դէմս է յերիս Անձնաւորութիւնս կատարեալս հաւասարս, նզովեալ եղիցի<sup>1</sup>:*

Այս դրույթի իմաստը պարզ է: Մարդ-Աստծո մասին քրիստոնեական վարդապետությունն իմաստ ունի լոկ այն դեպքում, եթե ճանաչվում է Հիսուսի մեջ մարդեղացած Բանի աստվածային բնությունը: Դրա համար անհրաժեշտ է, որ Ա. Երրորդության բոլոր Անձերը լինեն համագո և հավասարապես կատարյալ: Որդին նույնքան Աստված է, որքան Հայրը, ու նրան են պատկանում Հորը վերագրվող բոլոր հատկանիշները: Թեև Հայրը Որդու կեցության պատճառն է, Որդու ծնունդը ոչ մի դեպքում չի կարելի համարել Հոր կամային ակտի հետևանք: Դա հավերժական և անճառելի ծնունդ է, որն անհրաժեշտաբար կա-

---

<sup>1</sup> Տե՛ս Տեր-Մինասյան Ե., Հայոց եկեղեցու յարաբերությունները ասորաց եկեղեցիների հետ, Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 198:

տարվում է աստվածային բնության անդրանցական խորքերում: Միաժին Որդին Հորից ծնվում է հավիտենականության մեջ և ունի Հոր բոլոր հատկությունները, բացի չծնված լինելուց: Նույն հավիտենականության մեջ բխում է Հորից և Ս. Հոգին: Դա չի նշանակում, որ Ս. Երրորդության Դեմքերի միջև կա ժամանակային հաջորդականություն: Նրանք համաբուն են ու համապատիվ, ունեն նույն բնությունը, զորությունը և կամքը: Դեմքերը երեքն են, բայց Աստված մի է:

Այստեղ ուշադրություն պիտի դարձնել հետևյալ հանգամանքին: Առանձնավորություն եզրույթը, ի տարբերություն հունարեն hypostasis եզրույթի, չի կրում օբյեկտիվ գոյության իմաստ: Այս գոյությունը կարող է լինել ճանաչողության օբյեկտ, մինչդեռ առանձնավորությունն անդրանցական է ու վեր ցանկացած ճանաչողությունից, քանզի այն կրում է ոչ թե օբյեկտի, այլ սուբյեկտի նշանակություն: Դրանից բխում է Ս. Երրորդության զուտ ապոֆատիկ ըմբռնումը հայ աստվածաբանների կողմից, որը բացառում է այս թեմայով ամեն տեսակի աստվածաբանական մտավարժությունները, որոնցով այնքան սիրում էին զբաղվել նրանց բյուզանդացի գործընկերները: Ինչպես ասված է «Ս. Գրիգոր վարդապետության» մեջ. «Հաւատացէք յԵրրորդութիւնն, ճշմարտեցէք ի միութիւնն անշշունջ լռութեամբ, լուռ հաւատովք: Բայց զանյոյզ զանքնինս հողապատեանքս ի հողոյ զանգեալ զհարդ քննել կարիցեմք եւ կամ գիտել զԲարձրելոյն. Եւ սկզբնատորքս զանսկիզբնն զանհասն զհարդ կարիցեմք քննել»<sup>2</sup>:

Հետևաբար, աստվածաբանությունը կարող է պարունակել միայն այն գաղափարներն Աստծո մասին, որոնք Արարիչն ինքն է հայտնել Հայտնության մեջ: Այս գիտելիք ն է պարունակում Ս. Գիրքը, ու Եկեղեցու վարդապետությունը չպիտի պարունակի որևէ գաղափար, որը չկա Աստվածաշնչում կամ հակասում է նրան: Քրիստոնեական հավատի հիմքը կազմում է Աստծո գոյության դավանանքը: Եկեղեցու Հայրերը խուսափում էին Աստծո գոյության մասին տրամաբանական փաստարկներ բերելուց, քանի որ նման փաստարկներ չկան նաև Ս. Գրքում: Այնտեղ Աստծո գոյությունը ցույց է տրված Նրա գործերի՝ արարչագործության ու փրկագործության միջոցով: Աստծուն, ով անտեսանելի է և անճանաչելի, կարելի է մասամբ տեսնել և ճանաչել

---

<sup>2</sup> Ագաթանգեղայ պատմութիւն, Վենետիկ, 1862, էջ 285,286:



բնության միջոցով: Սակայն նման ճանաչողությունը կարող է լավագույն դեպքում մեզ պատկերացում տալ Աստծո հատկությունների, բայց ոչ Նրա բնության մասին: Մարդկային բանականությունն ու փորձն անզոր են պատկերացում տալու երեք Դեմք և մի էություն ունեցող Աստծո մասին, այնպես որ Հայտնությունն Աստծո բնությունը ճանաչելու միակ հնարավոր միջոցն է: Ս. Գիրքը, նախ և առաջ, հայտնում է Աստծո միեղինության մասին: Այս գաղափարը բիրլիական միաստվածության և քրիստոնեական դավանաբանության հիմքն է կազմում: Կա միայն մի ճշմարիտ Աստված, ու բացի Նրանից չկան այլ աստվածներ: Դա ոչ միայն ասված է Ս. Գրքում, այլև տրամաբանության պահանջ է: Աստված բացարձակ էակ է, քանի որ հարաբերական Աստծո գաղափարն անհեթեթություն է, իսկ երկու բացարձակներ գոյություն ունենալ չեն կարող: Ուստի բազմաստվածությունը հակասում է ոչ միայն Հայտնությանը, այլև տրամաբանությանը: Ավելին՝ եթե Աստված որպես Նախապատճառ միեղեն չլիներ, ապա արարածները պարզապես գոյություն չէին ունենա: Ինչպես ասում է Դիոնիսիոս Արիսպագացին. «Միեղենը Հիմքն է ամեն ինչի: Ու եթե բացառենք Միեղենը, չեն լինի ոչ ամբողջը, ոչ մասերը, ոչ էլ գոյից որևէ այլ բան»<sup>3</sup>:

Այսպիսով, Հայոց Եկեղեցու դավանաբանական համակարգի հիմքում ընկած է Նիկիո հանգանակի այն դրույթը, որի համաձայն Աստված մի էություն է և երեք Առանձնավորություններ: Դա նշանակում է, որ միեղեն Աստված հավիտյան անձնավորված է Հոր, Որդու և Ս. Հոգու մեջ: Յուրաքանչյուր Առանձնավորություն պարունակում է աստվածային էության լիությունը, ուստի երեք Առանձնավորությունները հավասարապես կատարյալ Աստված են, սակայն ոչ թե երեք Աստվածներ, այլ մի Աստված: Դա այդպես է, քանզի աստվածային էությունը միեղեն է ու Առանձնավորություններից անկախ գոյություն չունի:

Էություն նշանակում է այն, ինչ կա, գոյություն ունի: Ըստ Ս. Գրքի՝ Աստծո անունն է է: Եթե ասվում է, որ Ս. Երրորդության էությունը միեղեն է, ապա դա նշանակում է, որ Հայրը, Որդին և Ս. Հոգին ունեն նույն անունը՝ է, և ունեն նույն պատիվը և հավիտենականությունը: Հայրն Աստված է, անեղ ու մշտնջենավոր: Որդին ու Ս. Հոգին՝ նույն-

<sup>3</sup> <http://www.krotov.info/acts/05/antolog/page19.htm>.

պես: Անսկիզբ է Հայրը, անսկիզբ են նաև Որդին ու Ս. Հոգին: Նրանց էությունը նույնն է, բայց Առանձնավորությունները՝ տարբեր: Հայրը Որդի և Ս. Հոգի չէ, ու տարբերությունն Առանձնավորություններին բնորոշ առանձնահատկությունների մեջ է: Հայրը չծնված է, Որդին՝ ծնված, իսկ Ս. Հոգին՝ բխում է Հորից, ու երեքն էլ մի կատարյալ Աստված են: Ս. Երրորդության հիմնական բնորոշումը նրա համագոյությունն է: Որդին համագո է Հորը՝ ծնված լինելով հավիտենականության մեջ: Միաձին Որդին Աստծո իմաստությունն ու զորությունն է: Որդու՝ Հորից ծնված լինելը չի նշանակում, որ Նա հաջորդում է Հորը ժամանակի մեջ, նույնը կարելի է ասել նաև Հորից բխող Ս. Հոգու մասին: Երեք Առանձնավորություններն էակից են ու համապատիվ, նրանք ունեն նույն բնությունը, զորությունը և կամքը: Ուստի Աստծո ցանկացած գործողությունը միշտ կատարում է Ս. Երրորդությունը, այլ ոչ թե Նրա Առանձնավորություններից միայն մեկը: Ինչպես ասում է ս. Գրիգոր Նազիանզացին. «*Ձայս քեզ հավատամ այսօր, յայս ընդ քեզ գնամ եւ ժողովեմ ընդ զքեզ, զայս փամ ամենայն կենաց հաղորդ եւ վերակացու՝ զմի Աստուծութիւնն եւ զգօրութիւնն յԵրեսին գոլ միութեամբ, եւ զԵրիսն ի միասին առեալ՝ առանց բաժանելոյ, ոչ առաւել բնութեամբք կամ էութեամբք եւ ոչ աճեցեալ կամ նուագեալ գերազանցութեամբ եւ կամ նուաստանալով: Ամենայն ուստեք իբրեւ զմի գեղեցկութիւն երկնի եւ մեծութեանն երից անբաւից անբաւը բնակցութիւն՝ Աստուած՝ իւրաքանչիւր Ոք ըստ Ինքեան փեսեալ, իբրեւ զՀայր եւ զՈրդի եւ զՍուրբ Հոգին՝ պահեալ Իւրաքանչիւր ումեք առանձնաւորութեանն*»<sup>4</sup>:

Ս. Երրորդության դավանանքի առաքելական ըմբռնման, թերևս, լավագույն ձևակերպումը կարելի է գտնել Ս. Իրենեոս Լուզոնացու մոտ: «*Առաջինը՝ Հայր Աստված, անեղ, աննկարագրելի, անփեսանելի: Աստված՝ աշխարհի Արարիչ: Երկրորդը՝ Բան Աստծո, Որդի Աստծո, Քրիստոս Հիսուս, Տեր մեր, որ ի հայր եկավ մարգարեներին... Հոր կողմից նշանակած ժամանակին և ակնթարթին, որով ամեն ինչ գոյացավ: Ով ժամանակների վերջում բոլոր իրերի վերամիավորման համար մարդկանց մեջ մարդ դարձավ, փեսանելի և շոշափելի, որպեսզի ավերի մահը, ի հայր բերի Կյանքի աղբյուրը, և իրագործի Աստծո և*

<sup>4</sup> Տե՛ս Գանձասար Ա, Երևան, 1992, էջ 122, 123:

*մարդու կախարչալ միավորումը: Վերջապես երրորդը՝ Սուրբ Հոգի, Որով մարգարենները մարգարեացել են, Հայրերը հայրնություն են ստացել, արդարները բերվել են արդարության ճանապարհ, Ով ժամանակների վերջում նորովի է տարածվել մարդկության վրա, որպեսզի նորոգի մարդուն ամբողջ երկրի վրա, Աստծո հետ նրա միավորման պայծառով»<sup>5</sup>:*

Այստեղ հարկ է նշել, որ Հայոց Եկեղեցին երբեք այս տրամաբանական բանաձևումները Ս. Երրորդության խորհուրդի համարժեք սահմանում չէր համարում: Հայ աստվածաբանները դավանաբանական բանաձևերը դիտում էին ոչ թե որպես ճշմարտության կատարյալ նկարագրություն, ինչը կհակասեր անճառելի աստվածաբանության սկզբունքներին, այլ լոկ որպես խորհրդանշական սահմանումներ, որոնցից այն կողմ սկսվում են զանազան մոլորություններն ու հերձվածները: Ս. Երրորդության էությունը գերազու է և վեր ամեն ինչից, և անհասանելի է ոչ միայն մարդկանց, այլև հրեշտակների ճանաչողության համար: Ուստի բոլոր դավանական բանաձևերն ունեն լոկ հարաբերական արժեք, ինչի մասին երբեք չպիտի մոռանալ:

*2. Եթե ոք ոչ խոստովանեսցի զԲանն Աստուած մարմնացեալ ի սրբոյ Կուսէն ճշմարտութեամբ, այսինքն՝ զքնութիւնս մեր առեալ ի նմանէ՛ զհոգի եւ զմարմին եւ զմիտս, առանց ապականութեան, ասիցէ կարծեօք եւ նմանութեամբ երևեալ զՔրիստոս, նզովեալ եղիցի»<sup>6</sup>:*

Այս նզովքն ուղղված է այսպես կոչված երևութականության՝ դոկետիզմի դեմ: Ըստ այդ հերետիկոսական վարդապետության՝ Քրիստոսի ֆիզիկական մարմինն իրական չէր ու պարզապես մի պատրանքային երևույթ էր: Երևութականության ստեղծողները գնոստիկներն էին, որոնք մերժում էին Քրիստոսի մարդեղության հնարավորությունը: Նրանց կարծիքով Քրիստոսի մարմինը միայն արտաքնապես էր նման մարդկային մարմնին, սակայն ըստ էության նրա հետ որևէ ընդհանուր բան չունեի: Դրանով նրանք փաստորեն ժխտում էին քրիստոնեության համար կենսական նշանակություն ունեցող Աստծո մարդեղության փաստը, ու հետևաբար ժխտվում էր նաև նյութի ոգեղենացման հնարավորությունը, ինչն անհնարին է դարձնում մարդ-

<sup>5</sup> [http://www.krotov.info/acts/02/iriney\\_lionsky/iriney\\_ap\\_prop.html](http://www.krotov.info/acts/02/iriney_lionsky/iriney_ap_prop.html).

<sup>6</sup> Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 198, 199:

կային անձնավորության փրկությունը, քանզի վերջինս հոգու և մարմնի անբաժանելի միասնություն է: Գնոստիկության առաջացումը պայմանավորված է մի շարք կարևոր պատմամշակութային հանգամանքներով: Քրիստոսի բերած Բարի Լուրը Հին աշխարհի համար սկզբունքորեն նոր Հայտնություն էր, որը, ընդհանրություններ ունենալով ինչպես և՛ հրեականության, և՛ հեթանոսության հետ, միաժամանակ էապես տարբերվում էր երկուսից էլ: Այս տարբերություններն առավել ցայտուն երևում են Քրիստոսի անձի ըմբռնման հարցում: Հրեականության մեջ կար Մեսիայի, իմա՝ Քրիստոսի գաղափարը, որը հրեական կրոնի անկյունքարերից մեկն է: Սակայն հրեաների համար Մեսիան բնավ Հորը համագո Աստծո Որդի չէր, քանի որ նրանք, խիստ միաստվածության կողմնակից լինելով, չէին կարող ընդունել Աստծո մեջ որևէ հոգնակիության առկայություն: Հրեական Մեսիան պարզապես մի գերմարդ է, որը կընտրվի և կօժվի Աստծո կողմից, որպեսզի նա ազատագրի ու փրկի հրեա ժողովրդին՝ վերականգնելով հրեական արքայության երբեմնի փառքը: Հույների համար Աստվածամարդկության գաղափարը նույնպես անընդունելի էր: Հեթանոսայինը հայտնի էին բազմաթիվ աստվածներ և աստվածանման մարդիկ, օրինակ՝ Հերակլեսը կամ Թեսեսը: Սակայն Քրիստոսը սկզբունքորեն տարբերվում էր նրանցից, քանի որ ոչ թե բազմաթիվ աստվածություններից մեկի որդին էր, այլ մի և միակ Աստծո միաձին Որդին: Անտիկ բազմաստվածության տեսակետից այս գաղափարը բացարձակ արքուրդ էր, ուստի հույները փորձեցին իմաստավորել քրիստոնեական Հայտնությունն իրենց համար հոգեհարազատ պլատոնական փիլիսոփայական հարացույցի շրջանակներում: Բանն այն է, որ Քրիստոսի անձի մեջ աստվածայինը և մարդկայինը, հոգևորը և նյութականը կատարյալ և օրգանական միություն են կազմել, մինչդեռ պլատոնական գոյաբանության հիմնակազմ սկզբունքը գաղափարի և նյութի, հոգու և մարմնի հակադրությունն էր: Այդ պատճառով քրիստոնեության անտիկ փիլիսոփայական գաղափարների միջոցով իմաստավորելու գնոստիկների փորձը դատապարտված էր անհաջողության: Նրանց համար Քրիստոս ոչ թե Ս. Երրորդության համագո Դեմքերից մեկն է, այլ Նախապատճառից սերված ու նրա նկատմամբ ստորակարգված բազմաթիվ էոններից մեկը: Խիստ կարևոր է նաև այն հանգամանքը, որ գնոստիկները

հստակորեն տարբերակում էին Հիսուսին և Քրիստոսին: Առաջինը նրանց համար պարզապես բարեպաշտ մի մարդ էր, որի վրա Հորդանանում մկրտվելու ժամանակ իջավ Քրիստոս աղավնու կերպարանքով, հեռանալով նրանից խաչելությունից առաջ: Մարկիոնը՝ ով ամենանշանավոր գնոստիկներից մեկն էր, նույնիսկ պնդում էր, որ Հիսուսն առհասարակ երբեք չի ծնվել, մանուկ չի եղել, այլ Տիբերիոս կայսեր գահակալության 15-րդ տարում ի հայտ է եկել որպես չափահաս մարդ, որի մարմինը, սակայն, ոչ թե իսկական ֆիզիկական մարմին էր, այլ պատրանքային մի երևույթ, որը չուներ իրական գոյություն: Հենց գնոստիկներից է գալիս երևութականների հերձվածը, որը գոյություն է ունեցել շատ ավելի երկար ժամանակ, քան նրան կյանք տված գնոստիկությունը: Այս հերձվածը հատկապես տարածված էր VI-VII դդ., երբ հայտնի միաբնակ եպիսկոպոս Հովիանոս Հալիկառնասցու որոշ հետևորդներ շփոթեցին Մարմնացյալ Բանի մի բնության սկզբունքը Նրա մեջ կատարյալ մարդկային բնության բացակայության հետ: Նրանց համար «մի բնություն» քրիստոսաբանական բանաձևը փաստորեն նշանակում էր, որ Քրիստոս ուներ միայն մեկ՝ աստվածային բնություն: Թեև նրանք, ի տարբերություն գնոստիկների, երբեք չէին ժխտում Բանի մարդեղությունը, սակայն համոզված էին, որ Նրա մարմինն այնքան սերտաճած էր աստվածային բնության հետ, որ զրկվել էր մարդկային բնությանը բնորոշ բոլոր հատկություններից: Արդյունքում նրանք հանգում էին նույն եզրակացությանը, ինչ որ և գնոստիկները. Քրիստոս չուներ իսկական մարդկային մարմին: Այս հերձվածը բազմաթիվ հետևորդներ ուներ նաև Հայաստանում: Նրանցից ամենահայտնին Սարգիս Մայրագոմեցին էր, ով հռչակավոր վարդապետ Հովհան Մայրագոմեցու աշակերտն էր, որը հետագայում վանեց իր հերձվածող աշակերտին: Սարգիս Մայրագոմեցու և նրա հետևորդների դեմ գրել են Թեոդորոս Քրթենավորը և Խոսրովիկ Թարգմանիչը, սակայն երևութականության գաղափարական ջախջախման գործում վճռական դեր խաղաց ս. Հովհան Օձնեցին: Նրա կարծիքով երևութականների դավանաբանական մոլորությունների պատճառը Քրիստոսի մի բնության սկզբունքի սխալ ըմբռնումն էր: Մի բնությունը չի նշանակում աստվածային և մարդկային բնությունների ո՛չ նույնացում, ո՛չ շփոթում, ո՛չ էլ բաժանում: Աստծո և մարդու միեղինությունն ունի ամբողջապես անճառելի և խորհրդավոր

բնույթ, դա նույնություն է տարբերության մեջ: Նրա խոսքերով. «*Քանզի առ այս, ամենայն քրիստոսասիրաց լուսավորեալ են մտաց աչք. զի ոչ է մի բնութիւն մարմնոյն եւ բանին ըստ նոյնութեան բնութեան. զի ոչ մարդկային երկրքին եւ ոչ՝ աստուածային: Ոչ մարմինն յերկնից իջեալ, ըստ առաջին Եւրիքեայ բաղաջանացն, եւ ոչ Աստուածն Բան ի Մարիամայ առեալ սկիզբն, որպէս Փոյրինոսի թուեցաւ ասել. այլ Բանն անեղ, յանեղագունէն իջեալ չօրէ, մարմին սրացական յարգանդէ կուսին զգեցաւ*»<sup>7</sup>: Այստեղից պարզ է դառնում, որ Լսիքականությունը, լինելով երևութականության դրսևորումներից մեկը, որևէ ընդհանրություն չունի Հայոց Եկեղեցու քրիստոսաբանության հետ:

Այստեղ կարևոր է նշել նաև այն վճռականությունը, որով Հայոց Եկեղեցին Ս. Կույսին Աստվածածին է անվանում: Եթե Քրիստոսի մարմինը երևութական չէր, այլ իսկական մարդկային մարմին, որն ի սկզբանե միավորված էր Բանի հետ, ապա Ս. Կույսը, ումից Քրիստոս ստացել է այդ մարմինը, իրոք Աստվածածին էր, այլ ոչ թե Քրիստոսածին, ինչպես նրան անվանում էին նեստորականները: Քրիստոսի մարդկային բնությունը գոյացավ Ս. Կույսից, դա սովորական բնություն էր, որի միակ տարբերությունն այլ մարդկանց բնությունից այն էր, որ նա միավորված էր Բան-Աստծո հետ հենց սկզբից՝ հղիանալու պահից և արգանդում կրելու ընթացքում: Հենց այդ փաստից է բխում Ս. Կույսին Աստվածածին հորջորջելու անհրաժեշտությունը, քանզի Հիսուս Քրիստոս Աստծո միածին Որդին է ու կատարյալ Աստված, ուստի Նրան ծնած Ս. Կույսը պիտի կոչվի Աստվածածին: Իհարկե, դա չի նշանակում, որ Ս. Կույսը ծնել է Քրիստոսին ըստ Իր Աստվածության, քանզի վերջինս հավիտենական է և անստեղծ: Նա ծնել է Քրիստոսի մարդկային բնությունը, որն ի սկզբանե միավորված էր Բանի Աստվածային բնության հետ: Նրա մարմինը ոչ թե մարդու, այլ Բանի մարմին էր՝ չդադարելով ունենալ մարդկային բնության բոլոր հատկությունները, բացի մեղսականությունից: Ինչպես գրում է ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին. «*Եւ ոչ ասեմ մարդ զոր կամօք եւ հաճութեամբ մերձատրութեամբ մերձեալ առ Աստուած, այլ միացեալ եւ մարդացեալ Բանին Աստուծոյ ի սուրբ Կուսէն՝ սա մի որդի է Յիսուս*

---

<sup>7</sup> Ընդդէմ երևութականաց, «Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833, էջ 50:

*Քրիստոս, մի Տէր անբաժանելի...Այսուհետեւ մի է Քրիստոս՝Որդի եւ Տէր՝ըստ Գրոց. Այսպէս հաւատասցուք»<sup>8</sup>:*

3. *Եթէ որ ոչ ասիցէ ի մեղանշական եւ ի մահկանացու մերմէ բնութենէս առնուլ մարմին Բանին Աստուծոյ, այլ յանմեղ եւ յանապական բնութենէն, զոր ունէր նախաստեղծն յառաջ քան գյանցանսն, նզովեալ եղիցի<sup>9</sup>:*

Այս նզովքն ուղղված է Հուլիանոս Հալիկառնացու դէմ: Նա համարում էր, որ քանզի մահը խորթ է մարդկային էությանը, այն մտել է մարդկության մեջ Ադամի մեղսագործության պատճառով: Քրիստոս, ծնվելով Ս. Կույսից, ընդունել է նրանից Ադամին նրա անկումից առաջ պատկանող անմեղ մարդկային բնությունը, ուստի Նա բնությամբ ենթակա չէր մահվան ու տառապանքների: Նա տառապանքներ էր կրում ոչ թե հարկադրաբար, այլ կամովի: Հետևաբար, Քրիստոսի մարմինն անապական էր Ս. Կույսի հղիանալու պահից ի վեր:

4. *Եթէ որ ոչ խոստովանեսցի զմարմնացեալ Բանն Աստուած մի բնութիւն ըստ անճառ միատրութեանն, որ յԱստուածութեանն՝ յոր յԱստուածութենէն եւ ի մարդկութենէս, այլ է կամ ըստ բնութեան մի բնութիւն եւ կամ եթէ ըստ շփոթութեան եւ ըստ փոփոխման մի բնութիւն, նզովեալ եղիցի<sup>10</sup>:*

Այս դրույթն ուղղված է Լտիքականության դէմ, ըստ որի՝ Քրիստոս ունի մեկ, իմա՝ աստվածային բնություն: Հայոց եկեղեցու քրիստոսաբանությունը նման միաբնակության հետ որևէ ընդհանուր բան չունի, քանի որ հայերի կողմից որդեգրված ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու վարդապետությունն ընդունում է, որ Քրիստոսի մարդկային բնությունն ամբողջական էր և անթերի: Ուստի բոլոր մեղադրանքները քաղկեդոնականների կողմից, որ Հայոց եկեղեցին իբր թե որդեգրել է Լտիքականությունը, միանգամայն անհիմն են: Միաբնակություն monophysitism եզրույթը ծագում է հունարեն monos-միակ և physis-բնություն բառերից: Այսինքն՝ մոնոֆիզիտիզմը ոչ թե միաբնակություն է, այլ միակաբնակություն: Քաղկեդոնականները դարեր շարունակ մեղադրում էին հայերին Քրիստոսի մեջ միակ, իմա՝ աստվածային բնու-

<sup>8</sup> Տե՛ս Գանձասար Ա, Երևան, 1992, էջ 135:

<sup>9</sup> Տե՛ս Տեր-Մինայան Ե., նշվ. աշխ., էջ 199:

<sup>10</sup> Նույն տեղում:

թյուն ընդունելու մեջ, թեև այս մեղադրանքի զուտ զրպարտչական բնույթը միանգամայն ակնհայտ է: Հայոց Եկեղեցին մերժել է Լևոնի Տումարից եկող քաղկեդոնական երկու բնությունների մեջ բանաձևը, որովհետև այն նորամուծություն էր ու հակասում էր եկեղեցական ավանդությանը և սքողված նեստորականություն էր պարունակում: Դա այդպես է, քանի որ միավորումից հետո երկու բնություն բանաձևը նշանակում է, որ սկզբից Ս. Կույսի մարմնում գոյացել է մարդ Հիսուսը, որը հետո է միայն միացել Բան-Աստծո հետ: Ընդ որում այստեղ խոսքը ոչ թե բնությունների իսկական միեղինության, այլ լոկ նրանց արտաքին շփման մասին է: Փաստորեն այս նեստորական տեսակետը նշանակում է, որ կար ժամանակ, երբ Հիսուս Աստծո Որդի չէր, այլ լոկ Մարդու Որդի: Ի տարբերություն դրա՝ կյուրեղյան քրիստոսաբանությունը, որը որդեգրված էր Հայոց Եկեղեցու կողմից, Ս. Հոգու կողմից բեղմնավորման պահից ի վեր, Քրիստոս Աստծո Որդին էր, և Նրա մարմինը սուրբ էր, ինչով և տարբերվում էր սովորական մարդկանց մարմնից: Ու հենց այս մոլորությունից էր բխում նեստորականների այն մոլորությունը, որ նրանք Ս. Կույսին անվանում էին ոչ թե Աստվածածին, այլ Քրիստոսածին: Եթե Նրանից ծնվածը բնությամբ մարդ էր, որում Բանը բնակվում էր ինչպես մի տաճարում, էպես միավորված չլինելով նրա հետ, ապա Ս. Կույսին այլ կերպ անվանել հնարավոր չէ:

Ս. Կյուրեղը նաև մերժում էր այն տեսակետը, որ Քրիստոսի մեջ աստվածությունն ու մարդկությունը խառնված էին իրար հետ կամ էլ վերափոխվում էին մեկից մյուսը: Այստեղ նույնպես կա սկզբունքային տարածայնություն եվտիքականության հետ: Եվտիքեսը կարծում էր, որ նույնիսկ եթե Քրիստոս ուներ մարդկային բնություն, ապա այն կլանվել է աստվածությամբ, ինչպես կաթիլը՝ օվկիանոսով: Նա նմանեցնում էր Բանի մարդեղությունը ջրի սառույց դառնալուն: Նրա համար Քրիստոս միայն Աստված է, իսկ մարդկային բնությունը նրա մեջ ընդամենը առաջը (կեղծ) երևույթ է: Միանգամայն ակնհայտ է, որ այս տեսությունը հակասում է առաքելական ավանդությանը, որի համաձայն Քրիստոս կատարյալ մարդ էր և կատարյալ Աստված: Հայոց Եկեղեցին վճռականապես մերժեց այս հերձվածը. «Բանն Աստուած մարմնացաւ և մարդացաւ ասէ, զի միաւորեաց աստուածավայելչաբար զմարմինն խոնարհութեան մերոյ բովանդակ զհոգի եւ



զմարմին, զի ճշմարիտ եղեւ մարմին Բանին Աստուծոյ: Վասն այնորիկ ասի անտեսանելոյն տեսանիլ, եւ անշաւափելոյն շաւափիլ, խաչիլ, թաղիլ, եւ յառնել յաւուր երրորդի, քանզի ինքն էր չարչարելին եւ անչարչարելի, անմահ, եւ որ զմահն ընկալաւ»<sup>11</sup>:

Հայոց Եկեղեցին որդեգրեց ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանությունը հենց նրա առաքելական ավանդությանը հավատարիմ լինելու պատճառով: Ժամանակակից քաղկեդոնական աստվածաբանությանը բնորոշ են կյուրեղյան քրիստոսաբանության առաքելական ակունքների անտեսումը ու նրան ոչ հստակ ու հակասական եզրույթներ օգտագործելու վերագրումը: Ահա թե ինչ է գրում այդ մասին XX դարի ականավոր ռուս աստվածաբան Իոհան Մեյենդորֆը. «Սակայն ս. Կյուրեղին չհերիքեցին եզրույթները, որոնք կկարողանային իսպառ մերժել ապողինարականության դեմ մեղադրանքները և ընդունելի դարձնել նրա վարդապետությունն ամբողջ Եկեղեցու համար: Նրա անհանդարտ միտքը չուներ այն հանգիստ հստակությունը, որով դրանից 50 տարի առաջ մեծ կապադովկացիներն ազատել են հակաարիոսական բանավեճը բառային խառնաշփոթից և բանաձևել են նիկիական հավատը արևելյան եպիսկոպոսական դասի մեծամասնության համար ընդունելի արտահայտությունների միջոցով: Հավատարիմ լինելով ս. Աթանասի աստվածաբանական համակարգին՝ ս. Կյուրեղի կողմից օգտագործված ապողինարական բանաձևերը վերագրվում էին ս. Աթանասին: Ալեքսանդրիայի եպիսկոպոսը չկարողացավ կամ չկամեցավ կիրառել քրիստոսաբանության մեջ *physis*, *ousia* և *hypostasis* կապադովկյան սահմանումները: Այս քայլը պիտի աներ Քաղկեդոնի ժողովը, որի էական վաստակն է ս. Կյուրեղի վարդապետության շարադրանքն աստվածաբանական տեսակետից ճշգրիտ և անտիոքյան աստվածաբանների համար հասկանալի լեզվով»<sup>12</sup>: Շատ զարմանալի է, որ Իոհան Մեյենդորֆի նման մեծանուն աստվածաբանը չի հասկանում պատճառները, որոնց հետևանքով ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին մերժել է մեծ կապադովկացիների կողմից ներմուծված Աստծո մեջ էության և առանձնավորությունների միջև իբր թե գոյություն ունեցող գոյաբանական տարբերությունը: Այն ենթադրու-

<sup>11</sup> Գիրք Թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 36, 37:

<sup>12</sup> [http://www.apologia-christ.ru/basis/bogoslovie/mejendorff/lisus\\_1.htm](http://www.apologia-christ.ru/basis/bogoslovie/mejendorff/lisus_1.htm).

թյունը, որ ս. Կյուրեղը դա արել է իր մտքի անհանդարտ լինելու պատճառով, բացահայտ անհեթեթություն է: Նա չցանկացավ այս հարցում հետևել մեծ կապադովկացիներին, քանզի հստակորեն գիտակցում էր այս եզրաբանական նորույթների հակասելը եկեղեցական ավանդությանը: Հենց ս. Բարսեղ Կեսարացուց է սկսվում նրանից առաջ գոյություն չունեցող Աստծո մեջ երկու գոյաբանական մակարդակների՝ մի էության և երեք առանձնավորությունների տարբերակումը, մինչդեռ, ըստ եկեղեցական ավանդության, Աստծո մեջ էությունն ու առանձնավորություններն իրարից էաբանական տեսակետից նույն բանն են: Կապադովկյան երրորդաբանության մեջ շեշտը դրվում է աստվածային առանձնավորությունների անխառն լինելու վրա, մինչդեռ ավելի կարևոր է նրանց միեղինությունը, քանի որ խոսքը բիբլիական միաստվածության անձնական Աստծո մասին է, ուստի երեք առանձնավորությունները, լիովին պահպանելով իրենց անձնական հատկությունները, միաժամանակ պիտի դիտվեն որպես միեղեն անձնական Աստված: Կապադովկյան երրորդաբանության հիմնական թերությունն այն է, որ նրանք կիրառել են նույնության և բացառված երրորդի տրամաբանական օրենքներն աստվածային գոյի նկատմամբ, որտեղ այդ օրենքները պարզապես չեն գործում: Եթե նույն մոտեցումը կիրառենք քրիստոսաբանական դավանանքի նկատմամբ, ապա պիտի ասենք, որ մարմնացյալ Բան-Աստծո բնությունը մի է, քանի որ հավերժ գոյություն ունենալով Քրիստոսի աստվածության և մարդկության երկվության մեջ՝ նա հենց այդ երկվության մեջ գոյություն ունի որպես մի բնություն: Այլ կերպ ասած, Քրիստոսի բնությունը մի է, քանի որ Նա կատարյալ մարդ է և կատարյալ Աստված, և այս միեղինությունը գոյություն ունի միայն այս եղական և անեղ բնությունների մեջ: Այս դրույթն ակնհայտորեն անհամատեղելի է հակասության տրամաբանական օրենքի հետ, սակայն հավատի անդրանցական ճշմարտությունները կարող են բանաձևվել լոկ հակաօրինական սահմանումների միջոցով:

Ամփոփելով կարելի է ասել, որ Հայոց եկեղեցու համար եվտիքականությունը մերժելի է, քանի որ այն չի ընդունում Քրիստոսի մեջ կատարյալ բնության առկայությունը, առանց որի Նրա փրկագործությունը պարզապես անհնարին է: Այս հարցում հայերը նույնքան վճռական ու հետևողական էին, որքան և քաղկեդոնականները: Աստ-

վածությունն ու մարդկությունն ի Քրիստոս միեղեն են և անշփոթ, ինչի հետ համաձայն են նաև քաղկեդոնականները, սակայն տարբերությունն այն է, որ նրանց կարծիքով Բանի մարդեղությունից հետո յուրաքանչյուր բնությանը բնորոշ հատկությունները և գործողությունները շարունակում էին դրսևորվել իրարից անկախ, ինչը հայկական տեսակետից անհամատեղելի էր Քրիստոսի անձի միեղինության հետ: Սխալ է քաղկեդոնականների այն տեսակետը, որը Քրիստոս գործում էր կամ որպես մարդ, կամ որպես Աստված: Նա Մարդ-Աստված էր, ու նրա բոլոր գործողություններում հավասարապես դրսևորվում էին Ա՛ Նրա մարդկությունը, և՛ Աստվածությունը: Կարևոր է նշել, որ Քրիստոսի միեղինությունը չի նշանակում որ Նրա մարմինը Բանի հետ միանալուց հետո կորցրեց իր բնորոշ հատկությունները: Նա ամբողջությամբ պահպանեց իր նյութական ու եղական բնությունը, թեև դարձավ Բան-Աստծո մարմին: Աստծո Որդու մարմինն ամեն ինչով նման էր սովորական մարդկային մարմիններին, միակ տարբերությունն այն էր, որ Քրիստոսի մարմինը զերծ էր մեղքից: Եվտիքականությունն աստվածաբանական մոլորությունը, քանզի բացահայտ հակասում է Ավետարանին, որում Քրիստոս բազմիցս կոչվում է Մարդու Որդի, իմա՝ իսկական մարդ: Նա կարող էր քաղցած լինել, ծարավել, հոգնել, չարչարանքների ենթարկվել և ի վերջո մահանալ: Եվտիքական տեսակետից այս փաստերը պարզապես անբացատրելի են, քանզի զուտ աստվածային բնությունը չի կարող վերապրած լինել այս ամենը: Ուստի այն կարծիքը, որ Քրիստոս միայն Աստված էր ու չունեի մարդկային բնություն, պիտի կտրականապես մերժվի:

5. Եթե ոք ոչ խոստովանեցի զմի և զնոյն Աստուած եւ մարդ միանգամայն, այլ զայլ ոմն Աստուած ասիցէ եւ զայլ ոմն մարդ, նզովեալ եղիցի<sup>13</sup>:

Այս դրույթն ուղղված է նեստորականության դեմ, որը մի Քրիստոսին բաժանում էր Աստծո Որդու և Մարդու Որդու, և հաստատում էր նրանց միջև զուտ բարոյական, այլ ոչ թե գոյաբանական կապ: Եկեղեցին հավատում է, որ Քրիստոս մի է, ուստի նեստորականության ցանկացած ձև հերձված է: Նեստորն անտիոքյան աստվածաբանական դպրոցի հետևորդ էր, սակայն սխալ կլիներ նրա հերձ-

---

<sup>13</sup> Տե՛ս Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 200:

վածը բացատրել լոկ այդ հանգամանքով: Այս դպրոցը տվել է մի շարք ուղղափառ մեծ վարդապետներ, որոնց թվում ս. Հովհան Ոսկեբերանն էր: Անտիոքյան դպրոցի խոշորագույն ներկայացուցիչներ Դիողորոս Տարսունացին և Թեոդորոս Մոպսուեստացին հեռու էին ամեն տեսակի հերետիկոսությունից: Նրանց համար բնորոշ էր Ս.Գրքի մեկնության զուտ պատմական մոտեցումը, հեռու զանազան բնագանցական մտավարժանքներից, որ այնքան բնորոշ էին ալեքսանդրյան դպրոցին: Այս դիրքորոշումը պայմանավորված էր ոչ այնքան նրանց փիլիսոփայական մտածողությանն անընդունակ լինելով, որքան նրանց համոզվածությամբ, որ հավատի ճշմարտությունները, լիովին անդրանցական լինելով, մարդկային բանականության ճանաչողական հնարավորությունների սահմաններից դուրս են գտնվում: Ամենևին նիկիական ուղղափառության հակառակորդներ չլինելով ու ճանաչելով Բանի անեղ բնությունը՝ նրանք, այնուամենայնիվ, կարծում էին, որ մեր փրկության պատմության մեջ վճռական դեր է խաղացել մարմնացած Բանի մարդկային բնության կատարելությունը: Այդ պատճառով նրանք իրենց սուրբգրային մեկնություններում մեծապես շեշտում էին Հիսուսի մարդկային գծերը, մինչդեռ նրա աստվածությունը երկրորդ պլան էր մղվում: Նրանք համեմատում էին Քրիստոսի մարդկությունը տաճարի հետ, որի մեջ բնակվում է Աստված: Ու թեև նրանք այս դրույթից որևէ հերետիկոսական եզրակացություն չէին անում, սակայն դրանք տրամաբանական անհրաժեշտությամբ բխում էին այդ դրույթներից: Այս եզրակացությունն արվեց Թեոդորոսի աշակերտ Նեստորի կողմից, որի անունով կոչվեց հայտնի քրիստոսաբանական հերձվածը: Սակայն նեստորականության վտանգը ոչ այնքան նրա՝ Ս. Կույսին Աստվածածին չանվանելու մեջ էր, որքան ի Քրիստոս փրկության մասին թյուր պատկերացումների մեջ: Նեստորի համար փրկությունն իրականացրեց Հիսուս անունով մարդը, իսկ նրա մեջ բնակվող Բանը լոկ աջակցում էր դրան: Այս դրույթն արմատապես հակասում էր ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու վարդապետությանը և ամբողջ եկեղեցական ավանդությանը, որոնց համաձայն՝ Փրկիչ կարող էր լինել միայն Աստված, քանի որ մարդը՝ նույնիսկ ամենակատարյալը, չէր կարող անել դա:

Նեստորականությունն իր քրիստոսաբանական տեսությունը հիմնում էր անտիոքյան դպրոցի ըմբռնումների վրա, որոնց համաձայն՝ Ս.

Կույսի արգանդում սկզբից գոյացավ մարդը, որը հետո միայն միացավ Աստծո հետ, ընդ որում մարդը մնաց մարդ, իսկ Աստվածն՝ Աստված: Հայ Եկեղեցու համար անընդունելի էր այն տեսակետը, որ եղել է մի ժամանակ, որ Քրիստոս Ս. Կույսի արգանդում միավորված չէր Բան-Աստծո հետ: Ի սկզբանե Քրիստոսի մարդկային բնությունը գոյաբանորեն միավորված էր Բանի հետ, ընդ որում մարդկային բնությունն ասելիս պիտի հասկանալ մարմինը, հոգին և միտքը: Դա իսկական, լիարժեք մարդկային բնություն էր, որը մյուս մարդկանց բնությունից տարբերվում էր լոկ նրանով, որ Քրիստոսի մեջ այն միավորված էր Բանի աստվածային բնության հետ՝ միաժամանակ պահպանելով իրեն բնորոշ բոլոր հատկությունները: Քրիստոսի մարդկային բնությունը չի կորցրել իր եղական էությունն իր բոլոր հատկություններով և գործառույթներով հանդերձ: Քրիստոս՝ որպես Մարդու Որդի, ոչնչով չէր տարբերվում այլ մարդկանցից, բացի մեղքի բացակայությունից: Նա կարող էր քաղց ու ծարավ զգալ, տառապել ու նույնիսկ մահանալ, բայց ոչ թե անհրաժեշտաբար մեղքի պատճառով, ինչպես այլ մարդիկ, այլ կամովի իր փրկագործական առաքելությունն ի կատար ածելու համար: Նա Իր կամքով զգացել է մարդկային բնության բոլոր կարիքներն ու սահմանափակումները, մերժված էր Իր իսկ ժողովրդի կողմից, որին Նա եկել է փրկել, դավաճանաբար մատնվել է Իր աշակերտի կողմից, խոշտանգվել է, խաչվել է ավագակի նման ու մահացել: Այս ամենը հաստատում է Աստծո Որդու մարդեղության իսկությունը:

Այս նզովքը, թեև ոչ անմիջականորեն, վերաբերում է նաև քաղկեդոնական քրիստոսաբանությանը, որը, ինչպես հայտնի է, լոկ սքողված նեստորականություն էր: Նման պնդումը կարող է անհիմն թվալ, քանզի քաղկեդոնականները պաշտոնապես մերժում են նեստորականությունը, սակայն պետք է հստակորեն տարբերակել պաշտոնական հայտարարությունները և դավանաբանական համակարգի ներքին իմաստը: Քաղկեդոնականության և նեստորականության գաղափարական ընդհանրության թերևս լավագույն ապացույցը Նեստորի խիստ դրական վերաբերմունքն էր քաղկեդոնական քրիստոսաբանության հիմքում ընկած Լևոնի Տումարի նկատմամբ: Ահա նրա խոսքերը. *«Ինձ համար, երբ գտա և ընթերցեցի այս գործը, փառք տվեցի Աստծուն, որ Հռոմի Եկեղեցին ունի հավաքի մի դավանու-*

*թուն, որն ուղղափառ և անբասիր է և լավ կարգավորված...այլապես ըստ իս»<sup>14</sup>:*

Հայոց Եկեղեցու քրիստոսաբանությունը, ինչպես հայտնի է, հիմնված է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու վարդապետության վրա: Դրա առանցքն է կազմում «Մի բնութիւն Բանին մարմնացելոյ» դավանական բանաձևը, որով հերքվում է նեստորական հերձվածը: Քաղկեդոնականները, ցանկանալով վարկաբեկել այն, նշում են, որ այն իրականում պատկանում է Ապողինարին: Եթե դա նույնիսկ այդպես է, ապա դանդեռ հիմք չի տալիս մերժելու այն, քանի որ Եկեղեցու պատմության մեջ եղել են դեպքեր, երբ հերետիկոսական ծագում ունեցող դավանական բանաձևերն ընդունվել են որպես ուղղափառ դրանց արմատական վերաիմաստավորման միջոցով: Դրա դասական օրինակը «համագո» եզրույթն է, որի հեղինակը հերետիկոս Պողոս Սամոսատցին է, ինչը չխանգարեց, որպեսզի այն ճանաչվի ուղղափառ հավատքի հիմք Նիկիական Տիեզերական ժողովի կողմից: Միաբնակության Կյուրեղյան ըմբռնումը, որն ընդունված է նաև Հայոց Եկեղեցու կողմից, բնավ չի նշանակում, որ երկու բնությունները խառնվելով դարձան մի բնություն, այլ այն, որ երկու բնությունները, պահպանելով իրենց բնորոշ առանձնահատկությունները, միավորվել են ի Քրիստոս, Ով միեղեն է և անբաժանելի: Խոսելով մարմնացյալ Բանի մի բնության մասին՝ հայ վարդապետները նկատի չունենին ո՛չ Քրիստոսի մեջ մարդկային բնության բացակայությունը, ո՛չ էլ Նրա աստվածային բնության կատարելության նվազումը: Միաբնակությունը նշանակում է, որ Քրիստոսի մարդկային բնությունը, լիովին պահպանելով իր բոլոր առանձնահատկությունները, չի եղել գոյաբանորեն անկախ նրա աստվածային բնությունից, ինչպես համարում էին նեստորականները, այլ ի սկզբանե անբաժանելի էր նրա աստվածությունից, առանց որի գոյություն ունենալ չէր կարող: Այլ կերպ ասած Բանը մարմնանալով պահպանեց իր ողջ կատարելությունը, չխառնրվեց Հիսուսի մարմնական բնության հետ՝ միաժամանակ մտնելով նրա հետ անխզելի գոյաբանական կապի մեջ: Երկուսը դարձան մեկ՝ լիովին պահպանելով իրենց բոլոր առանձնահատկությունները: Այս-

---

<sup>14</sup> Տե՛ս Սարգիսեան Գ., Քաղկեդոնի ժողովը և Հայոց Եկեղեցին, Նիւ Եորք - Լոնտոն, 2012, էջ 79:

տեղ, անշուշտ, կա տրամաբանական հակասություն, սակայն դա անճանելի խորհուրդ է, որը պիտի ընդունվի հավատով: Այս ոլորտում տրամաբանության օրենքները պարզապես չեն գործում:

Հաշվի առնելով այս ամենը՝ պիտի ասենք, որ կյուրեղյան քրիստոսաբանությանը հավատարիմ մնացած Հայոց Եկեղեցուն քաղկեդոնականների կողմից ուղղված մեղադրանքները եվտիքականության մեջ լիովին անհիմն են, եթե չասենք՝ անհեթեթ: Եվտիքեսը չէր ճանաչում Քրիստոսի մեջ իրական մարդկային բնության գոյությունը, նրա համար իրական էր միայն աստվածային բնությունը: Նրա կարծիքով Քրիստոսի մարմինը բնավ նման չէր սովորական մարդկային մարմիններին և իջած էր երկնքից: Կյուրեղյան տեսակետից դա բացահայտ մոլորություն է: Խոսելով մարմնացյալ Բանի մի բնության մասին՝ Կյուրեղը դրանով իսկ ցույց էր տալիս, որ բանն Իր մարդեղությունից առաջ մարմին չուներ, ուստի Նրա մարմինը երկնքից իջած լինել չէր կարող: Ուստի Հայոց Եկեղեցուն եվտիքական միաբնակության վերագրումը զուրկ է որևէ հիմքից: Ի տարբերություն Եվտիքեսի՝ հայերի համար Քրիստոս ոչ միայն կատարյալ մարդ էր, այլև կատարյալ Աստված: Ուստի միաբնակությունը Հայոց Եկեղեցու տեսակետից բացառում է Քրիստոսի մեջ միայն մեկ, աստվածային բնության առկայությունը: Խոսքը ոչ թե միակ, այլ միեղեն բնության մասին է: Քրիստոս՝ որպես Մարդ-Աստված, միեղեն է՝ այսինքն՝ աստվածությունն ու մարդկությունը Նրա մեջ կազմում են մի անձ: Նրանք սերտորեն միավորված են՝ միաժամանակ մնալով անխառն և անշփոթ: Հայոց Եկեղեցու այս քրիստոսաբանական դիրքորոշումը կարելի է շատ լավ բնութագրել ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հետևյալ խոսքերով. «Քրիստոսի ամենայն ինչ նորոգեցաւ. այլ գիտել մեզ ճշմարտիւ եւ հաւատալ, եթէ որ է Բանն Աստուած եւ եղև մարմին եւ ի բնութիւն մարմնոյ ոչ փոխեցաւ, զի անհնար էր, այլ զի միացոյց Իւր մարմին ի Կուսէն: Եւ ոչ ասեմ մարդ զոր կամօք եւ հաճութեամբ մերձաւորութեամբք մերձեալ առ Աստուած, այլ միացեալ եւ մարդացեալ Բանին Աստուծոյի սուրբ Կուսէն՝ սա մի որդի է Յիսուս Քրիստոս, մի Տէր անբաժանելի. Ոչ ի մի երեսս՝ զբանն Աստուած եւ ի մի երեսս՝ զմարդն՝ ի Կուսէն, այլ զմի եւ զնոյն Որդի խոստովանել Աստուած մարդացեալ»<sup>15</sup>:

---

<sup>15</sup> Տե՛ս Գանձասար Ա, Երևան, 1992, էջ 135:

6. Եթե որ ոչ ասիցէ զմարմինն Քրիստոսի անապական ի ծննդէնէն, որ ի Կուսէն, մինչև ցյալիտեան, ոչ ըստ բնութեան, այլ ըստ անճառ միաւորութեան, այլ մինչեւ ցյարութիւնն ապականացու եւ անփառաւոր եւ անկատար եւ ապա յետ յարութեանն ասիցէ եղև անապական եւ փառաւոր եւ կատարեալ՝ նզովեալ եղիցի<sup>16</sup>:

Այստեղ վերստին նզովվում է Հուլիանոս Հալիկառնացու քրիստոսաբանությունը: Հուլիանոսը պնդում էր, որ Քրիստոս մարդանալով ընդունեց Ադամի անմեղ բնությունը, ինչպիսին այն եղել է նրա անկումից առաջ, մինչդեռ Հայոց Եկեղեցին, Հուլիանոսի նման ճանաչելով Քրիստոսի մարմնի անապականությունը, պնդում էր, որ այն ոչ թե նրա բնական հատկությունն էր, այլ Բանի և մարմնի անճառ միավորության հետևանք:

Հարկ է նշել, որ Հուլիանոսի և Հայոց Եկեղեցու քրիստոսաբանությունների փոխհարաբերությունը ճիշտ չի մեկնաբանվել հայագիտության մեջ: Ահա թե ինչ կարծիք ունի Հուլիանոսի հետևորդ Փիլոքսենոս Մաբուգացու քրիստոսաբանական հայացքների մասին անվանի հայագետ Երվանդ Տեր-Մինասյանը. «Փիլոքսենոսի գրվածքներից բերած այս կտորները ակներև կերպով ապացուցանում են, որ նա Հուլիանոս Հալիկառնացու նման է մտածել և նրա ուսման կողմնակից է եղել: Եթե մենք այժմ նրա վարդապետությունը հայոց վարդապետների ուսման հետ համեմատենք, որ մեր ամենազվախկոր խնդիրն է, պարզ կերպով կտեսնենք, որ նրանց վարդապետությունը ըստ էության նույնն է, եթե չհաշվենք բանաձևերի սքոլաստիկական և ոչինչ չարտահայտող տարբերությունը, ինչպես «ըստ բնութեան» և «ըստ անճառ միաւորութեան» հայտնի դարձած սոփեստությունը»<sup>17</sup>: Կարելի է միայն զարմանալ, թե ինչպես Ե. Տեր-Մինասյանի նման նշանավոր հայագետը կարող էր այդ կարևորագույն տարբերությունը սոփեստություն անվանել: Հուլիանիտների համար Քրիստոսի մարդկությունն անմեղ և անապական էր ըստ բնության, սակայն այս դեպքում անհասկանալի է դառնում, թե ինչպես է կարողացել Աստծո Որդին մաքրագործել ու փրկել մարդկությանը մեղքից, եթե Նրա մարդկային բնությունը որակապես տարբերվում էր սովորական մարդկանց

<sup>16</sup> Տե՛ս Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 200, 201:

<sup>17</sup> Նշվ. աշխ., էջ 310, 311:



մեղքով ապականված և մահկանացու բնությունից: Ի տարբերություն Հուլիանոսի՝ հայ վարդապետները պնդում էին, որ, ըստ բնության, Քրիստոսի մարդկությունը չէր տարբերվում բոլոր մարդկանցից, սակայն այն դարձավ անմեղ և անապական, երբ նրա մարդկային բնությունը անճառ միավորվեց Բանի աստվածային բնության հետ, ու հենց դրա շնորհիվ հնարավոր դարձավ Քրիստոսի փրկագործական առաքելությունը: Այստեղ առկա է սկզբունքային տարբերություն, ուստի կոպիտ սխալ է հավասարության նշան դնել հուլիանիտների և հայ վարդապետների քրիստոսաբանության միջև:

*7. Եթե ոք ոչ ասիցէ զմարմինն տէրունական չարչարելի եւ մահկանացու ըստ բնութեան եւ անչարչարելի եւ անմահ ըստ Աստուծութեանն՝ Բանն միաւորութեան, այլ ասիցէ, ըստ բնութեան անչարչարելի եւ անմահ եւ կամ ըստ անճառ միավորութեան չարչարելի եւ մահկանացու, նզովեալ եղիցի*<sup>18</sup>:

Այս նզովքը նույնպես ուղղված է Սևերոս Անտիոքացու և Հուլիանոս Հալիկառնասցու դեմ: Սևերոսը պնդում էր, որ Քրիստոս, լինելով կատարյալ, իմա՝ լիարժեք մարդ, բոլոր մարդկանց պես հարկադրաբար էր կրում մարդկային բնությանը բնորոշ կրքերը՝ քաղցը, ծարավը, ցավը և այլն: Այսինքն՝ Փրկչի երկրային կյանքի օրոք նրա մարդկային բնությունը ոչնչով չէր տարբերվում սովորական մարդկանց բնությունից: Սևերոսի համոզմամբ հակառակ դեպքում կասկածի տակ կդրվեր Բանի մարդեղության կատարելությունը: Այս տեսակետը ճիշտ կլիներ միայն մի դեպքում, եթե Քրիստոսի մարդկային բնությունը դիտվեր, ինչպես դա անում էին նեստորականները՝ որպես առանձին ու Բանի աստվածային բնության հետ գոյաբանական կապ չունեցող գոյացություն: Չարմանալի է, որ Սևերոսը, ով նեստորականության վճռական հակառակորդ էր, դա չէր նկատել: Եթե առաջնորդվենք «մի բնութիւն Աստուծոյ Բանին մարմնացելոյ» Աթանաս-Կյուրեղյան բանաձևով, որի կողմնակիցն էր նաև Սևերոսը, ապա պիտի ընդունենք, որ աստվածային բնության հետ միավորվելուց հետո մարդկային բնությունը չէր կարող մնալ անփոփոխ ու պիտի ձեռք բերեր աստվածային բնությանը բնորոշ առանձնահատկություններ և առաջին հերթին անապականություն: Ուստի հայ վարդապետները կտրականապես

---

<sup>18</sup> Նույն տեղում, էջ 201:

մերժել են Սևերոսի քրիստոսաբանությունը՝ պնդելով, որ Քրիստոսի մարդկությունը, լինելով չարչարելի ըստ բնության, անչարչարելի էր ըստ Բանի հետ անճառ միավորության:

Մյուս կողմից՝ հայերի համար հավասարապես մերժելի էր նաև Հուլիանոս Հալիկառնասցու այն տեսակետը, որ Քրիստոսի մարդկությունն ըստ բնության անապական էր, քանզի Բանը մարմնանալիս ընդունել է Ադամի անմեղ և անապական բնությունը, ինչպիսին այն եղել է նրա անկումից առաջ: Ուստի իր չարչարանքները Քրիստոս կրել է կամովին՝ որպես հրաշք, քանզի նրա անապական բնությունն ինքնին ենթակա չէր չարչարանքների: Այստեղ անհասկանալի է մնում, թե ինչպես այդ դեպքում Քրիստոս կարող էր քավել մարդկության մեղքերը, եթե նրա մարդկությունն ի սկզբանե զերծ էր մեղքից ու հետևաբար էապես տարբեր բոլոր մարդկանց մեղսական բնությունից: Այս տեսակետը նույնպես մերժվեց հայերի կողմից: Քրիստոս մարմնանալով ընդունեց մարդկային մեղսական բնությունը, որը, սակայն, Բանի աստվածային բնության հետ անճառ կերպով միավորվելուց հետո ձեռք բերեց անչարչարելիություն և անմահություն:

8. *Եթէ ոք ոչ ասիցէ, զՔրիստոս մարմնով կրեալ զամենայն կիրս մարդկայինս, առանց մեղաց, այլ ըստ Աստուածութեանն զՆա անկեալ ընդ կրիւք, եւ կամ անհաղորդ լեալ զՆա մարդկային կրից ըստ տնօրենութեանն, նզովեալ եղիցի*<sup>19</sup>:

Այստեղ շեշտվում է, որ Քրիստոս տառապում էր խաչի վրա ոչ թե ըստ բնական անհրաժեշտության, այլ կամովին, հանուն տնօրինության: Ինչպես գրում են ս. Սահակ Պարթևը և ս. Մեսրոպ Մաշտոցն իրենց Պրոկղ պատրիարքի թղթին հայտնի պատասխանի մեջ. «*Եւ վասն մարմնագեցության Որդոյ այսպէս հաւարամք. Զի առ յանձն լինել մարդ կարարեալ յաստուածածին Մարիամայ սրբով Հոգով, առեալ շունչ եւ մարմին ճշմարտի եւ ոչ կեղծեալք, այսպէս և կարարեաց փրկել զմեր մարդկութիւնս, եւ ճշմարտի չարչարեցաւ. Ոչ եթէ ինքն պարտէր չարչարանաց, զի ազար է աստուածութիւնն ի չարչարանաց, այլ վասն մեր էառ յանձն զչարչարանս, խաչեցաւ եւ թաղեցաւ եւ յերիս աւուր յարեաւ, եւ յերկինս համբարձաւ, եւ նդ աջմէ Հաւր*

---

<sup>19</sup> Նույն տեղում:

նստաւ, եւ գալոց է ի դատել զկենդանիս եւ զմեռեալս»<sup>20</sup>:

Այս կարևոր աստվածաբանական եզրույթը նշանակում է Բանի փրկչագործական մարդեղությունը և Նրա կամավոր խաչելությունը հանուն մարդկային մեղքերի քավության: Ինչպես ասում է Խոսրովիկ Թարգմանիչը. «Խոստովանեա կրել զմարդկայինսն եւ ի վերայ բեր կամօք զայն կատարեալ. և մի զնոսին զկամատոր զկիրս ապականութիւն ի նմա իմանայր, այլ մարդասիրութեան կարեկցութիւն: Չի ապականութիւն մեղաց ծնունդն է, որպես սասց տէր Եփրեմ, ոչ ինչ բնութեամբ ապականացու արար Աստուած, մեղք պատճառք ապականութեան ամենեցուն»<sup>21</sup>:

9. Եթէ ոք ոչ խոստովանեսցի զՔրիստոս յեպ անճառ րնօրենութեանն հաւասար Հօր եւ Հոգւոյն՝ Աստուած ճշմարիտ, նոյնպէս կատարեալ եւ ճշմարիտ մարդ՝ հաւասար մօր և մեզ, բաց ի մեղաց, նգովեալ եղիցի»<sup>22</sup>:

Այս դրույթում ևս մեկ անգամ հաստատում է Քրիստոսի աստվածամարդկային բնությունը, և վճռականորեն դատապարտվում են նրանք, ովքեր ի Քրիստոս միայն աստվածային բնություն են ճանաչում: Նույնը պնդում են և քաղկեդոնականները, սակայն հարկ է նշել, որ հայ և բյուզանդական եկեղեցիները տարբեր կերպ էին հասկանում այն, թե ինչ է կատարյալ մարդկությունն ի Քրիստոս: Հայոց եկեղեցու տեսակետից Քրիստոսի կատարյալ մարդկությունը ենթադրում է, որ նա ուներ մարդկային առանձնավորություն. «Ոչ բնութիւն անգոյ եւ անդէմ զմարդկայինս ընկալեալ Բանն Աստուծոյ, այլ յաւէպ թէ ի հասարակական մարդկային բնութենէս առանձնակի միացոյց Իտ մարմին անձամբ բանականաւ եւ նովին մարմնով յաղթեաց մեղաց, մահու, դժիխոց եւ ապականութեան»<sup>23</sup>: Մինչդեռ քաղկեդոնական քրիստոսաբանության տեսակետից Քրիստոս ուներ երկու կամք և երկու բանականություն, սակայն մեկ՝ իմա աստվածային դեմք: Այլ կերպ ասած, քաղկեդոնականների կարծիքով Քրիստոս չուներ մարդ-

---

<sup>20</sup> Տե՛ս Սարգիսեան Գ., Քաղկեդոնի ժողովը և Հայոց եկեղեցին, Նիւ Եորք - Լոնտոն, 2012, էջ 149:

<sup>21</sup> Խոսրովի թարգմանիչ, Վաղարշապատ, 1899, էջ 129, 130:

<sup>22</sup> Տե՛ս Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 202:

<sup>23</sup> Տե՛ս Գանձասար Ա, Երևան, 1992, էջ 104:

կային առանձնավորություն՝ որպես Նրա մարդկային բնության անձնական կենտրոն: Բայց եթե Քրիստոս բոլոր մարդկանց նման չունենար մարդկային առանձնավորություն, ապա նրա մարդկությունը թերի և պակասավոր կլիներ:

10. *Եթե որ ոչ խոստովանեսցի անապականաբար կրեալ Քրիստոսի զամենայն կիրս մարդկայինս կամաւ, այլ ապականութեամբ ասեն Նմա զայսոսիկ եւ կամ եթէ զայն Ինքն զկիրս ապականութիւն դնեն Նմա, եւ ոչ խոստովանին ըստ առաքելոցն եւ մարգարէից եւ ուղղափառ վարդապետաց խոստովանութանն, նզովեալ եղիցի*<sup>24</sup>:

Այս դրույթն ուղղված է Սևերոս Անտիոքացու վարդապետության դեմ, որի համաձայն՝ Քրիստոսի մարմինը Ծնունդից մինչև Հարություն անկատար էր և ապականացու և միայն դրանից հետո փառավորված և աստվածացած է դարձել: Սևերոսը չէր նկատում, որ Քրիստոսի սրբությունն ու անմեղությունն անհամատեղելի են նրա մարդկային բնության ապականացու և մահկանացու լինելու հետ, քանի որ դրանք մեղավորության անմիջական հետևանքն են: Այս մոլորությունը պատահական չէր, քանի որ բխում էր Սևերոսի մարդկային բնության մասին յուրօրինակ պատկերացումներից: Նա կարծում էր, որ Ադամն արարվեց մահկանացու, քանի որ ստեղծված էր ոչնչից: Այս պնդումը ոչ միայն հակասում է հայրախոսական ավանդությանը, այլև Ս. Գրքին, որում մահը միանշանակ դիտվում է որպես մեղքի հետևանք: Սևերոսը չի նկատում, որ հրեշտակները, նույնպես արարված լինելով ոչնչից, ի տարբերություն մարդկանց, մահկանացու չեն: Այս տեսակետը կտրականապես մերժվել է Հայոց Եկեղեցու կողմից: «Որդին Աստուծոյ ... զապականացուն եւ զմահկանացուն ընդ անմահ Աստուածութեան Իւրոյ, խառնեաց եւ միացոյց եւ արար անապական»<sup>25</sup>:

Հիմնվելով այս նզովքների մեջ տեղ գտած դրույթների վրա՝ Հայոց Եկեղեցու դավանաբանական համակարգը կարելի է նկարագրել հետևյալ կերպ: Աստված Ս. Երրորդություն է, որ ունի երեք Առանձնավորություն ու մի բնություն, ընդ որում Առանձնավորությունները հավասարապես կատարյալ են: Ս. Երրորդության Առանձնավորություններից մեկը՝ Բան-Աստված, մարմնացավ Ս. Կոյսից ու դարձավ

<sup>24</sup> Տե՛ս Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 202:

<sup>25</sup> Գիրք Թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 108:

կատարյալ մարդ, որ ունի մարդկային բնության բոլոր հատկությունները, այսինքն՝ հոգի, մարմին և միտք: Քրիստոսի ընդունած մարդկային բնությունը բոլոր մարդկանց բնության նման մեղանչական ու մահկանացու էր: Քրիստոս ուներ մի բնություն, բայց որ միակ, այսինքն՝ միայն աստվածային բնություն: Դա աստվածամարդկային բնություն էր, ընդ որում աստվածային ու մարդկային բնությունների միջև գոյություն ուներ գոյաբանական, այլ ոչ թե բարոյական կապ: Քրիստոսի մարդկությունը թեև ըստ բնության անապական չէր, սակայն անապական էր ըստ Բանի հետ անճառ միավորության: Նմանապես նա չարչարելի էր ըստ բնության և անչարչարելի ըստ անճառ միավորության: Քրիստոս չարչարանքներ է կրել կամովին, այլ ոչ թե ըստ բնական անհրաժեշտության: Քրիստոս ըստ աստվածության համագո էր Հորը, իսկ ըստ մարդկության՝ Ս. Կոյսին ու բոլոր մարդկանց: Քրիստոսի մարմինն անապական էր Ծնունդից մինչև Հարության:

Ամփոփելով նշենք հետևյալը: Մանագլերտի ժողովը վերջնական տեսքի բերեց Հայոց Եկեղեցու դավանաբանությունը՝ դարձնելով այն կուռ և կատարյալ համակարգ: Խոսքը, իհարկե, ոչ թե ինչ-որ աստվածաբանական նորամուծությունների, այլ առաքյալներից ու Եկեղեցու հայրերից ժառանգված վարդապետությանն ամբողջական և ավարտուն տեսք տալու մասին է: Կարևոր է նշել նաև, որ Մանագլերտի ժողովի սահմանումները վկայում են, որ Հայոց Եկեղեցու դավանանքը միանգամայն ինքնատիպ է ու չի համընկնում որևէ այլ Եկեղեցու դավանաբանության հետ: Այդ ժողովի կողմից ընդունված դավանական որոշումներն առ այսօր պահպանում են իրենց կարևորությունը Հայոց Եկեղեցու համար:

MATEVOSYAN ARTHUR

### THE ECCLESIASTICAL COUNCIL OF MANAZKERT AND THE DOGMATIC SYSTEM OF THE ARMENIAN CHURCH

In the history of the Armenian Apostolic Church there is a dogmatic document of exceptional clarity and integrity in which its doctrine is set forth as a complete system. We mean 10 anathemas adopted in 726 A.D. by by the ecclesiastical

council of Manazkert. This council was convened by the leaders of the Armenian and the Syrian Jacobite churches-Catholicos John of Odzun and Patriarch Athanasius of Antioch in order to overcome doctrinal differences between them. According to this anathemas, the dogmatic system of the Armenian Church can be described as follows. God is the Holy Trinity that has three Persons and one nature, and the Persosns are equally perfect. The one Person of the Holy Trinity, God the Son, incarnated Ban and became a perfect man, who had all the qualities of human nature- soul, body and mind. The human nature, accepted by Christ, was sinful and mortal like the nature of every human being. Christ had one, but not sole, divine nature. Between divine and human natures of Christ existed ontological, and not only moral connection. Christ's humanity, although it was not naturally incorruptible, was incorruptible owing to its unspeakable unity with divine nature. Christ suffered voluntarily, and not by the natural necessity. Christ was consubstantial by divinity to the Father, and by humanity to S. Virgin and all the people. The body of Christ was incorruptible since birth to resurrection. The Council of Manazkert made the doctrine of the Armenian Church solid and perfect system. It is important to note that the doctrine of the Armenian Church is quite unique, and does not coincide with doctrines of other Churches. The decisions of the Council of Manazkert still retain their importance for the Armenian Church.

**ԵՐԱԺՇՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԻՍԼԱՄԻ ՀԱՄԱՏԵՂԵԼԻՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ  
«ԹԱԼԲԻՍ ԻԲԼԻՍ» ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ**

XII դարի հայտնի մուհադիս<sup>1</sup>, աստվածաբան, պատմաբան, սուննիական իսլամի հանբալիական մազհաբի տեսաբան-քարոզիչ Իբն ալ-Ջաուզին (1116-1201) Բաղդադում իր ժամանակի կարևորագույն քաղաքական և կրոնական գործիչներից մեկն էր<sup>2</sup>: Նրա գրչին են պատկանում ավելի քան երկու հարյուր աշխատություններ, որոնցում ներկայացված են ավանդական իսլամի գրեթե բոլոր հայեցակարգերը: Իբն ալ-Ջաուզիի գլխավոր նպատակը պայքարն էր իսլամում ամեն տեսակի նորամուծությունների դեմ՝ որպես չափանիշ համարելով իսլամի չորս հիմնական կրոնաիրավական դպրոցներից մեկի՝ հանբալիական մազհաբի սկզբունքները: Այդ պայքարի համապարփակ դրսևորումն է նրա «Թալբիս Իբլիս» («Սատանայի խաբկանք») աշխատությունը, որը հետագայում հանբալիական մազհաբի քննադատական գրականության ամենակարևոր նմուշներից մեկը դարձավ<sup>3</sup>: Աշխատությունն ուղղված է իսլամական հասարակության տարբեր շերտերի քննադատությանը, որոնք, ըստ հեղինակի, հեռացել են ավանդական իսլամից և նպաստել դրանում այլևայլ նորամուծությունների ի հայտ գալուն: Աշխատության մեծ մասը նվիրված է սուֆիզմի փիլիսոփայության և փորձընթացի մեջ նկատվող ծայրահեղությունների քննադատությանը, որոնք, ըստ հեղինակի, բացասական ազդեցություն էին ունենում ուղղադավան իսլամի հետևորդների վրա:

Հեղինակն իր աշխատության զգալի մասը նվիրել է երգեցողության և երաժշտության դիտարկմանը՝ դրանք համարելով այլախոհություն և շեղում ճշմարիտ իսլամից: Նշենք, որ երաժշտության ընդունելի կամ

---

<sup>1</sup> Մուհամմադ մարգարեի մասին վկայությունների՝ հադիսների հավաքագրող և համակարգող:

<sup>2</sup> Մանրամասն տե՛ս Թամրազյան Ա., Իբն Ալ-Ջաուզիի գործունեությունը և հանբալիական մազհաբի վերելքը XIX դ. II կեսին, Մերձավոր Արևելք, պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ, 2014, IX-X, էջ 583-591:

<sup>3</sup> Кныш А. Д., Ханбалитская критика суфизма (по материалам "Талбис Иблис" Ибн ал-Джаузи), Москва, 1985, стр. 171.

արգելված լինելու հարցը շատ է քննարկվել իսլամական իրավունքում և աստվածաբանության մեջ: Այս հարցում տեսակետները հակասական են՝ երաժշտության բացարձակ արգելումից մինչև լիարժեք ընդունում, անգամ պարի ուղեկցությամբ: Ծայրահեղությունների կողքին շատ են նաև միջանկյալ տարբերակները. թույլատրելի է միայն երգեցողության ունկնդրումն, առանց երաժշտական գործիքների օգտագործման կամ միայն թմբուկի օգտագործմամբ և այլն<sup>4</sup>:

Այս հարցի քննարկմանն է նվիրված «Թալբիս Իբլիս» աշխատության բավականին ծավալուն մասը: Հեղինակը, առաջին հայացքից փորձելով պահպանել անաչառությունը, բերում է մի շարք իրար հակասող վկայություններ երգեցողության ընդունելի կամ ոչ ընդունելի լինելու մասին Սուննայից, հադիսներից, հեղինակավոր Ֆաքիհների ավանդույթներից: Սակայն իրականում, հավատարիմ մնալով հանրալիական սկզբունքներին, շատ հստակ և անզիջում է մնում իր այն համոզմունքի մեջ, որ երգեցողությունն անխուսափելիորեն հանգեցնում է անբարո վարքագծի:

Առավել անզիջում քննադատության է ենթարկվում, իհարկե, սուֆիական երգեցողությունը, որ այդ կրոնափիլիսոփայական ուղղության գլխավոր ծեսերի՝ զիքրի<sup>5</sup> և սամայի անբաժան մասն է: Սաման, որ թարգմանվում է որպես երաժշտություն կամ ունկնդրում, ծիսակատարություն է, որի ժամանակ սուֆիները երգում կամ արտասանում են սուֆիական պոեզիայից<sup>6</sup> հատվածներ՝ տարբեր երաժշտական գոր-

---

<sup>4</sup> Մանրամասն տե՛ս Шамилли Г. Б., К истории зарождения музыкальной культуры исламской цивилизации (610-611 годы), Вестник ЧГУ, 2009, 10, стр. 179-183; Федорова Е. С., Музыка в суфийской ритуальной практике, Исламоведение, 3, 2014, стр. 65-66:

<sup>5</sup> Աստժո հիշատակման ծես, որը որոշակի բառաերաժշտական բանաձևերի բազմակի, միալար կրկնություն է: Սա երաժշտության և արտասանության միջանկյալ ձևն է, տե՛ս Тримингэм Дж. С., Суфийские ордены в исламе, Москва, 1989, стр. 291:

<sup>6</sup> Սուֆիզմի հիմնական շարժիչ ուժը միստիկական սերն է՝ իր բոլոր դրսևորումներով սուֆիական պոեզիայի նմուշները նման են կրքոտ սիրերգությունների: Ձևավորվելով արաբական ավանդական պոեզիայի հիմնական ժանրերի հիմքի վրա՝ սուֆիական պոեզիան ներմուծել է խորհրդապաշտական ոճ: Իրենց ձգտումն առ Աստված սուֆիները նույնացնում էին սիրո, աստվածային



ծիքների նվազակցությամբ, հաճախ նաև պարի<sup>7</sup> զուգորդմամբ: Այս ծեսի նպատակը էքստատիկ վիճակին հասնելն է (*Hāl*): Սա կարճատև խոր ներշնչանքի պահ է, որի ժամանակ սուֆին ձուլվում է աստվածային էության հետ:

«Թալբիս Իբլիս» աշխատության՝ երգեցողությանը նվիրված գլխի<sup>8</sup> հենց առաջին իսկ տողերից շատ հստակ է հեղինակի վերաբերմունքն այդ երևույթի նկատմամբ. «Պեղք է իմանալ, որ երգեցողություն լսելը (*samāʿ*) կարող է ազդել երկու ձևով՝ առաջինը կարող է շեղել լսողին աստվածային վեհության մասին մտածելուց և Աստծուն ծառայելուց, և երկրորդը. ուղղում է մարդու սիրտն ու մարքերը անցողիկ, զգայական հաճույքներին և վայելքներին, դրանցից ամենակարևորը սեռական հաճույքն է, անառակությունը, որ այն մարդկանց համար, ովքեր օրինականորեն չեն կարող բազմանալ, հասանելի է դառնում երգեցողության միջոցով: Երգեցողության և անբարոյականության միջև կա կապ, քանզի երգեցողությունը հոգեկան հաճույք է, իսկ անառակությունը հոգեկան գերազույց հաճույքն է: Ուստի հայտնի ավանդույթում ասվում է. «Երգեցողությունը անբարոյականության հմայքն է»: Աբու Ջաֆար Ալ-Տաբարիին<sup>9</sup> նշում է, որ երաժշտական գործիքներ ստեղծողը, որին անվանում էին Տուբալ, Կայենի հետևորդ էր, ով Միհլաի Իբն Կայնանի<sup>10</sup> օրոք ստեղծեց այնպիսի երաժշտական գործիքներ,

---

էությանը հասնելու էքստատիկ վիճակը՝ արբեցման հետ: Այսինքն՝ երկրային պատկերների տակ թաքնված էր միստիկական իմաստ: Суфизм в контексте мусульманской культуры, Москва, 1989, стр. 225.

<sup>7</sup> Պարը սուֆիզմում ընկալվում է որպես մարդուն հասանելի ուրախության, ցնծության գագաթնակետ, որ նպաստում է աստվածային ներշնչանքին: Այն ներառում է հիմնականում երեք շարժում՝ քայլ, պտույտ, ցատկ, և ամեն մի շարժում հոգևոր էության խորհրդանիշ է: Միստիկական պարն օգտագործվում է Աստծո հետ խորհրդապաշտական, երևակայական միավորման և հոգին մարմնական կապանքներից ազատելու նպատակով: Тримингэм Дж. С., նշվ. աշխ., էջ 161:

<sup>8</sup> Գլուխը կոչվում է «Սատանայի խաբկանքը սուֆիական երգի, պարի և էքստազի ժամանակ»:

<sup>9</sup> Խոսքն արաբ պատմագիր և աստվածաբան Աբու Ջաֆար Ալ-Տաբարիի մասին է (839-923 թթ.):

<sup>10</sup> Կայնանի ավագ որդին՝ Ադամի և Եվայի չորրորդ սերունդը:

ինչպիսիք են սրինգը, թմբուկը, ուղը: Այս ամենի հետևանքով Կայենի հետևորդները դարձան խրախճանքների երկրպագու: Որոշ արարքների հետևանքով այս Սատանայի հետևորդները հայտնվեցին սարերում, իսկ նրանցից ոմանք իջան հարթավայր, և նրանց կյանքը լի էր անպարկեշտությամբ ու գինարբությունով»<sup>11</sup>:

Այսպիսով, հեղինակը եզրակացնում է, որ մի վայելք անխուսափելիորեն հանգեցնում է մյուսին, հատկապես, երբ դրանք բնույթով նույնն են: Երբ «սատանան մոլորեցնում է» աստվածավախին արգելված երաժշտության ձայնով, ինչպիսին ասենք ուղի ձայնն է, հրապուրում է նրան երգեցողությամբ, որ ավելի տպավորիչ է դառնում գործիքների ուղեկցությամբ, խրախուսում է նրանց՝ իրականացնելու անբարոյական արարքներ:

Նեղինակը փորձում է երգեցողության ազդեցությունը մարդկային բնույթի վրա, դրա անթույլատրելի կամ որոշ չափով ընդունելի լինելը բացատրել հետևյալ օրինակներով. «Ֆաբիհը<sup>12</sup> այն մարդն է, ով ուսումնասիրում է (երևույթի- Ա.Թ.) պատճառները և ազդեցությունը, և թե ինչ նպատակի է այն ծառայում: Եթե ունկնդիրը երիտասարդ տղա է, ապա դա (երգեցողություն լսելը- Ա.Թ.) թույլատրելի է, եթե չկա վրանագ դրա արդյունքում գայթակղվելու, եթե կա այդպիսի վրանագ, ուրեմն անթույլատրելի է: Նմանապես թույլատրելի է համբուրել երեք տարեկան աղջկան, քանզի սովորաբար դրա արդյունքում որևէ կիրք չի արթնանում, բայց անթույլատրելի է, եթե այն արթնանում է: Նմանապես թույլատրելի է միայնակ մնալ կնոջ հետ, ով բարեկամական կապ ունի քեզ հետ, բայց արգելված է, եթե որևէ վրանագ է սպառնում»<sup>13</sup>:

Նեղինակը նշում է, որ եղել են շատ քննարկումներ երգեցողության մասին, ոմանք արգելել են այն, ոմանք ընդունել՝ հավանություն չտալով, մյուսներն էլ ընդունել են՝ հավանություն տալով: Եվ վերջնական է համարում այս եզրակացությունը. «Նախ պետք է ուսում-

---

<sup>11</sup> Իբն ալ-Ջաուզի, Թալբիս Իբլիս, էջ 222: Այս և հաջորդ բոլոր մեջբերումները բերվում են մեր թարգմանությամբ (Ա. Թ.):

<sup>12</sup> Ֆաբիհ (արաբ.)՝ Ղուրանի և Սուննայի հիման վրա իսլամական հասարակության նորմերը հաստատող և համակարգող աստվածաբան, իրավաբան:

<sup>13</sup> Թալբիս Իբլիս, էջ 223:

նասիրվի երգեցողության բնույթը և հետո նոր պեպք է բացարձակ մերժվի, կամ հավանություն չտրվի, կամ էլ քննարկվեն ուրիշ տարբերակներ»<sup>14</sup>:

Անցնելով երգեցողության բնույթի ուսումնասիրությանը՝ հեղինակը բերում է դրա ընդունելի կամ ոչ ընդունելի լինելու դասակարգումները: Մասնավորապես նա ասում է. «Այժմ երգեցողությունը հաճախ օգտագործվում է ուխտավորների կողմից իրենց ճանապարհորդության ժամանակ, այսպես օրինակ՝ որոշ օտարականներ ճանապարհորդական գրառումներ են կատարում պոեմների (aṣ'ār) տեսքով՝ նկարագրելով Քաաբան, Չեմզեմը, Աբրահամի վայրը: Եվ պոեմների արտասանության ժամանակ երբեմն նրանք թմբուկ են խփում: Նման ձոն լսելն օրինական է. դրանց կատարումն այնպիսի հաճույք չի պատճառում, որը կարող է խախտել լսողի հանդարտությունը: Նույնպիսին է նաև ասպատակողների օրինակը, որ իրենց ասպատակությունը խրախուսող ձոներն են արտասանում: Նույնն է մենամարտիկների օրինակը, որ պարծենկոտ ձոներ են արտասանում մենամարտի հրավիրելիս: Նույնն են ուղտապանների ձոները, որոնք հնչում են Մեքքայի ճանապարհին: Սրանք խրախուսում են մարդուն և ուղտին, սակայն չեն խախտում հոգեկան հավասարակշռությունը և ներդաշնակությունը»<sup>15</sup>:

Սրա մասին հեղինակը հադիս (ավանդություն) է պատմում, որն ինքը լսել է Յահյա Իբն ալ-Հասանից, որում էլ դա հասել է Մեքքայի Տալիայից<sup>16</sup>, իսկ վերջինիս՝ տեղի ալիմներից (գիտնական) մեկի միջոցով: Ավանդությունը պատմում է. «Մուհամեդը մի գիշեր Մեքքայի ճանապարհին շարժվում է մի քարավանի ուղղությամբ, որի ուղտապանը երգում է, Մուհամմադը ողջունում է նրանց և ասում. «Մեր ուղտապանը քնած է, ուստի լսելով ձեր ուղտապանի երգը՝ ես ճանապարհս ուղղեցի դեպի ձեզ: Դուք գիտե՞ք, թե ինչպես է այդպիսի երգեցողությունը ստեղծվել»: Նրանք պատասխանում են՝ «Իհարկե, ոչ»:

---

<sup>14</sup> Նույն տեղում:

<sup>15</sup> Նույն տեղում:

<sup>16</sup> Աբու Մուհամմադ Տալիա Իբն Ուբայդալլահ ալ-Ղուրեյշը (595-656 թթ.) իսլամի մարգարե Մուհամմադի առաջին համախոհներից և զինակիցներից է: Տե՛ս First Encyclopaedia of Islam, Volume VIII (Taif-Zurkhana), Leyden-New York-Köln, 1993:

Մուհամմադն ասում է. «Նրանց հայր Մուդարը գնում է իր հովիվներից մեկի մոտ և նկատում, որ իր բոլոր ուղտերը ցրված են: Նա վերցնում է փայտը և հարվածում ստրուկի ձեռքերին դրանով: Ուղտերը, լսելով այս ձայնը, հավաքվում են նրանց շուրջը: Մուդարն ասում է. «Եթե սա համարենք օրինաչափություն, ուրեմն ուղտերը հավանում են այս ձայնը, դրա համար են հավաքվում դրա շուրջը»: Այսպիսով, նման երգեցողությունը դառնում է օրինաչափ»<sup>17</sup>:

Հեղինակը, վկայակոչելով հայտնի աստվածաբան, քարոզիչ և հադիսագետ, Շաֆիայական մազհաբի հիմնադիր Մուհամմադ Աշ-Շաֆիին (767-820 թթ.), հաստատում է, որ ուղտապանների երգերի և բեղվինական երգասացությունների մեջ անօրինական ոչինչ չկա: Հեղինակն ավելացնում է, որ արաբական երգասացությունների (inşād) մեջ հաճախ հանդիպում են «Մադինայի մարդկանց (ahl-al-madīna) խոսքերը, որ հնչում են Մուհամմեդի ժամանման ժամանակ»<sup>18</sup>: Այդ ոճով ոտանավորներ արտասանվել են Մադինայում, և արտասանությունն ուղեկցվել է թմբուկի զարկերով: Այդպիսի վկայություն է բերում հեղինակն Իբն ալ-Հասինի, որն էլ վկայակոչում է Այիշային՝ Մուհամմադ մարգարեի կնոջը: «Այիշային այցելում է Աբու Բաքրը Մինայի օրերին»<sup>19</sup> և փեսանում է Այիշայի մոտ երկու ստրուկ աղջիկների, որոնք թմբուկ են զարկում, մինչ Մուհամմադը փաթաթված է լինում թիկնոցով: Երբ Աբու Բաքրը նկատողություն է անում ստրուկուհիներին, Մուհամմադը բացում է իր դեմքը և հորդորում Աբու Բաքրին հանգիստ թողնել աղջիկներին, քանի որ այդ օրը փոռ էր»<sup>20</sup>:

Հեղինակը կարծում է, որ ստրուկուհիները մանկահասակ են եղել, քանի որ Մուհամմադը սովորություն ուներ ուղարկել նման աղջիկների՝

---

<sup>17</sup> Թալբիս Իբլիս, էջ 223:

<sup>18</sup> Օր.՝ «Հեռու մնացեք հրաժեշտի բարձունքներ, որ հասնում եք մինչև լուսին, թողեք մեզ մինչ քարոզիչն է քարոզում, բարիքների համար շնորհակալ եղեք» (թարգմ.՝ Ա. Թ.):

<sup>19</sup> Փոքրիկ ավան՝ տեղակայված Մեքքայից դեպի Արաֆաթ տանող ճանապարհին: Այստեղ ուխտավորները մի քանի գիշեր են անցկացնում և մասնակցում երեք քարե սյուների վրա քար նետելու ծեսին (Ջամառաթ): <https://www.al-islam.org/hajj-islamic-pilgrimage-according-five-schools-islamic-law-allamah-muhammad-jawad-maghniyyah/night>.

<sup>20</sup> Թալբիս Իբլիս, էջ 224:

Այիշայի հետ խաղալու: Նա վկայակոչում է Մուհամմադ Իբն Նասիր<sup>21</sup> ավանդույթը, որ սկիզբ է առնում Աբու Հասին Իբն Աբդ ալ-Ջաբարից<sup>22</sup>, որում ասվում է. «*Ես հարցրի Աբու Աբդալլահ Ահմադ Իբն Հանբալիին<sup>23</sup>, թե ինչ երաժշտություն մասին է խոսքը Այիշային և ստրուկ աղջկան վերաբերող հադիսի մեջ: Նա պատասխանեց, որ դա ճանապարհորդի (կամ ձիավորի) երգ է եղել՝ «Գալիս ենք ձեզ մո՛ր, գալիս ենք ձեզ մո՛ր»<sup>24</sup>:*

Հեղինակն այս հիշատակումներից հետո նշում է, որ նման դեպքերում երգեցողությունը չի ունեցել զգայացունց և չի զուգորդվել թմբուկի հարվածներով, որ տարածված երևույթ է եղել իր ժամանակաշրջանում: Այս նույն՝ թույլատրելի շարքում են դասվում նաև այն երգասացությունները, որ կատարվել են ճգնավորների (zāhid) կողմից, և որոնք, ինչպես հեղինակն է նշում, լինելով հուզական, ուղղված են մարդու հոգին արթնացնելուն և հաջորդ կյանքի մասին մտորումներ առաջացնելուն: Այս տարբերակները, ըստ հեղինակի, թույլատրելի են, և վերջիններիս հավանություն է տալիս նաև Ահմադ Իբն Հանբալին: Ընդունելի են նաև այն երգասացությունները, որ արտասանվում են ողբասացների կողմից հանգուցյալին շիրիմ տանելու ճանապարհին, երգվում են խոսքեր նրա համար. սրանք նույնպես թույլատրելի են՝ նկատի ունենալով նրանց նշանակության կարևորությունը:

Սակայն բացարձակ անընդունելի են գեղեցիկ կանանց, գինու մասին և նման այլ բովանդակությամբ երգասացությունները, որ ուղղված են մարդու զգայական կողմն արթնացնելուն և ինքնատիրապետումը խաթարելուն, արթնացնում են մարդու մեջ գաղտնի կրքեր և ուղղում են դեպի զվարճանքները: Այսպիսի ոճը բնորոշ է իր ժամանակի երգեցողությանը, ինչպես նշում է հեղինակը. «*Այդպիսի ձոները ունենում են փարբեր երաժշտական մոտիվներ, սակայն դրանց*

---

<sup>21</sup> Մուհամմադ Իբն Նասիր (մահ. Հիգրայի 550 թ.), հայտնի իրավաբան, հադիսագետ և լեզվաբան էր: St. u Keck E., Living Waters: Scandinavian Orientalistic Studies, 1990, p. 173.

<sup>22</sup> Աբդ ալ-Ջաբարը (935-1025 թթ.) հայտնի մութագիլիական աստվածաբան էր: Campo J. E., Encyclopedia of Islam, 2009, p. 515.

<sup>23</sup> Խոսքը հանրալիական մազհաբի հիմնադիր, աստվածաբան Ահմադ Իբն Հանբալիի (780-855 թթ.) մասին է:

<sup>24</sup> Թալիս Իբլիս, էջ 225:

նպատակը մեկն է՝ խախտել լսողի ինքնատիրապետումը և արթնացնել կրքերը: Նրանք այդ ոճը կոչում են ալ-բասիփ՝ պարզ, որը արթնացնում է սրտերը, իսկ դրան հեղինակը արտասանությունը, որ ուղեկցվում է փայտիկների ռիթմիկ հարվածներով, զանգերի հնչյուններով, սրնգի հնչյուններով, անզուսպ կրքեր է արթնացնում լսողի մոտ»<sup>25</sup>:

Այս բնույթի երգասացությունների, որ առաջին հերթին հատուկ են սուֆիական պոեզիային, անթույլատրելի լինելը հեղինակը փորձում է ապացուցել տարբեր օրինակներ բերելով: Նախ նշում է, որ նախքան երգեցողության օրինական կամ անօրինական լինելը քննարկելը, այն վատաբանելը կամ ընդունելը, խելացի մարդը պետք է կարողանա ճիշտ եզրակացություններ անել և նույնքան ճիշտ խորհուրդ տալ իր հետևորդին: Պետք է պաշտպանվի «սատանայի խաբկանքից», որ իրեն կորդի սխալ մեկնաբանել երգեցողությունն իր տարբեր տեսակներով: Նա չպետք է բոլոր ձևերը միանման մեկնաբանի, այն է՝ բոլորը ընդունի կամ բոլորը մերժի: Պետք է հասկանա և ճիշտ ուղղորդի իր հետևորդներին: Եվ հետո շարունակում է. «Հայտնի փաստ է, որ մարդկային էակները տարբեր են և դժվար թե երբևէ նմանվեն: Ուստի եթե առողջ, եռանդուն երիտասարդ մարդը պնդի, որ երիտասարդ կնոջ պատկերն իրեն չի հուզում և չի ազդում իր վրա, չի խաթարում իր բարեպաշտությունը, մենք չենք հավատա նրան՝ իմանալով մարդու էությունը: Բայց եթե նա կարողանա պահպանել իր ինքնատիրապետումը, մենք կասենք, որ նա փառապում է ինչ-որ հիվանդությամբ, տրկարությամբ, որ խախտել է իր ներդաշնակությունը: Եթե նա պնդի, որ գեղեցիկ կնոջը նայելիս զմայլվում է միայն Աստուծո վարպետությամբ, որ սրտեղծել է այդպիսի սև աչքեր, նման նուրբ քիթ, նման սպիտակ մաշկ և այլն, մենք նրան կպատասխանենք, որ Արարչի սրտեղծագործությամբ հիանալու համար կան բազմաթիվ այլ ընդունելի օրինակներ, իսկ նման օրինակներն արթնացնում են բնական ցանկություն, որ շեղում է ճշմարտությունից:

Նաև եթե մեկն ասի, որ զգայական երգերը, որ ուղղված են մարդու մեջ ցանկություն արթնացնելուն դեպի աշխարհիկ հաճույքները, իր մեջ ոչինչ չեն արթնացնում, մենք նրան չենք հավատա. սա այն դեպքն է, որտեղ մարդկային բոլոր էությունները մասնակցում են: Այսպես, եթե

---

<sup>25</sup> Թալիս Իբլիս, էջ 226:

անգամ իր հոգին, որ լի է հավատով առ Աստված, չի տրվում կրքին, նման ունկնդրումը նրան կվերադարձնի իր մարդկային բնությանը, անկախ նրանից, թե որքան ժամանակ է եղել հավատի ճշմարիտ ուղու վրա: Եվ չկա ավելի վատ բան, քան ճշմարիտ ուղուց շեղվելը»<sup>26</sup>:

Ինչպես իր ողջ աշխատության մեջ, այնպես էլ այս հատվածում հեղինակը, հատուկ առանձնացնելով, շեշտում է սուֆիների և հայտնի սուֆի փիլիսոփաների՝ այս հարցում նույնպես «Սատանայի խաբկանքի» մեջ գտնվելը. «Հեյրևաբար, եթե լինի մի (անթույլատրելի երգեցողության- Ա.Թ.) դեպք, որը պաշտպանում է որևէ սուֆի, մենք չպետք է դա հանդուրժենք, քանի որ հասարակությունը ընկալում է նրանց որպես անփորձ սկսնակներ կամ տգետ պատանիներ: Այնքան, որ Աբու Համիդ ալ-Ղազալին<sup>27</sup> պնդում է, որ գեղեցիկ կնոջ այտերը, շուրթերը, կազմվածքը քննարկող սիրային երգասացությունները ընդունելի համարելը ճիշտ է: Այն մարդը, ով ասում է, որ նման երգեցողություն լսելիս չի տեսնում դրա մեջ որևէ երկրային էություն, այլ պարզապես ընկալում է դրա թեթև ակնարկը, ամեն դեպքում վրանգի մեջ է: Դրանցից մեկն այն է, որ մարդու էությունը շտապում է դեպի իր նպատակը, նախքան ակնարկ ստանալը, այսպիսով, նա նման է մեկին, ով հաստատում է, որ սևեռում է իր հայացքը երկրասարդ կնոջ վրա՝ դիտարկելով նրան միայն որպես աստվածային արարչության արդյունք: Երկրորդ վրանգն այն է, որ երգեցողությունը, ինչպես վկայակոչվում է, պարունակում է իր մեջ ակնարկ Արարչի գոյության մասին, իսկ Արարիչը վեհ է այնպիսի երևույթների հետ նույնացվելուց, ինչպիսիք են սիրահարվածությունը և սիրահեղուկը: Աստծո մասին մեր իմացության բաժինը վախն է և Նրա վեհության գիտակցումը»<sup>28</sup>:

Ավարտելով իր մտորումները՝ հեղինակն իր համոզմունքի ճշմարտացիությունը հաստատելու համար բերում է մի շարք հեղինակավոր վկայակոչումներ երգեցողության մասին: Նա առաջին հերթին ներկայացնում է Ահմադ Իբն Հանբալիի տեսակետը, որի մասին կան

---

<sup>26</sup> Թալբիս Իբլիս, էջ 227:

<sup>27</sup> Աբու Համիդ ալ-Ղազալին (1058-1111 թթ.), աստվածաբան, իսլամի քարոզիչ, փիլիսոփա և միստիկ, սուֆիական փիլիսոփայական մտքի խոշոր ներկայացուցիչ է:

<sup>28</sup> Թալբիս Իբլիս, էջ 227:

հակասական վկայություններ. մի մասում նա անընդունելի է համարում երգեցողությունը, մի մասում՝ ընդունում: Հեղինակն Ահմադ Իբն Հանբալիին վերագրվող երկու տարբեր տեսակետները բացատրում է այսպես. «Նա դեմ չէ երաժշտությանը կամ այլ բաներով ուղեկցվող ճգնավորական ծոների կատարմանը: Իսկ այն երգեցողությունը, որ փարածված է իր օրերում և ուղղված է մարդու զգայական սկիզբը արթնացնելուն, Հանբալին միանշանակ համարում է անթույլատրելի և ապօրինի»<sup>29</sup>:

Հեղինակը վկայակոչում է նաև Աշ-Շաֆիին, ըստ որի՝ երգեցողությունը պետք է մերժվի, քանի որ այն նման է ստի: Եվ նա, ով զբաղվում է դրանով կամ լսում է, հիմար է: Այդպիսի մարդու վկայությունը պետք է մերժվի կամ ընդհանրապես պետք է արգելվի նրան վկայություն տալ: Հեղինակն ավելացնում է, որ Աշ-Շաֆիի հեղինակավոր հետևորդները նույնպես մերժում են երաժշտություն լսելը՝ սաման: Այս դպրոցի հետևորդները երբևէ չեն հնչեցրել որևէ այլ կարծիք այս երևույթի մասին: Հետագայում ևս այս դպրոցի հեղինակավոր ներկայացուցիչները մերժել են այս երևույթը: Դրանց թվին է պատկանում շաֆիայական մագհաբի հայտնի ներկայացուցիչ քադի Աբու Տայիբ Ատ-Տաբարին (995-1058 թթ.): Նա հաստատում է, որ մեծ քաղաքների բոլոր ուսյալ մարդիկ միակարծիք են, որ պետք է մերժել և դատապարտել երգեցողությունը: Միակ իրավաբանները, որոնց կարծիքները տարբերվում են ընդհանուրից, Իբրահիմ Իբն Սաադը<sup>30</sup> և Ուբայդալլահ Իբն ալ-Հասան ալ-Անբարին<sup>31</sup> են: Եվ, որպես իր ճշմարտացիության հաստատում, հեղինակը վկայակոչում է Մուհամմադ մարգարեին. «Եղի՛ր մեծամասնության կողմից, քանզի մեկը, ով իրեն մեկուսացնում է, նույնն անում է դժոխքում: Այն մարդը, ով փարբերվում է համընդհանուր կարծիքից, մահանում է անհավաքի մահով»<sup>32</sup>:

Այսպիսով, Իբն ալ-Ջաուզին իր «Թալբիս Իբլիս» աշխատության մեջ տալիս է հստակ ձևակերպում, թե որ դեպքում է երգեցողությունը

---

<sup>29</sup> Նույն տեղում, էջ 228:

<sup>30</sup> Իբրահիմ Իբն Սաադը (մահ. 742 թ.) եղել է Մադինայի քադին և հայտնի իլլամական աստվածաբան, մուհադիս:

<sup>31</sup> Ալ-Անբարին (724-784 թթ.) եղել է Բասրայի քադին և հայտնի իրավաբան: Տե՛ս The History of al-Tabari, volume XXXIX, pp. 259-260.

<sup>32</sup> Թալբիս Իբլիս, էջ 230:



ընդունելի և որ դեպքում՝ ոչ: Երաժշտությունը հեղինակը համարում էր մեծ վտանգ, որ արթնացնում է մարդու աշխարհիկ կրքերը, զգացմունքները և շեղում մարդուն ճշմարիտ իսլամի ուղուց: Հեղինակն ընդունելի է համարում միայն երաժշտության այն տեսակները, որոնք որևէ կերպ չեն խաթարում մարդու հոգեկան անդորրը, չեն արթնացնում նրա զգայական սկիզբը: Այս տեսակին են պատկանում ճանապարհորդական ձոները, ասպատակողների և մենամարտիկների խրախուսող ձոները, նաև ուղտապանների երգասացությունները, բեղվինական երգասացությունները, ճգնավորական ձոները: Իհարկե, հեղինակն այս դասակարգումն ամրապնդում է հեղինակավոր վկայությունների օրինակներով, հադիսներից և Սուննայից մեջբերումներով: «Թալբիս Իբլիս» աշխատության՝ երաժշտությանը վերաբերվող գլուխները և առհասարակ ամբողջ աշխատությունը հնարավորություն են ստեղծում որոշակի պատկերացում կազմելու ժամանակի կրոնական աշխարհընկալման մասին: Հեղինակը բազմաթիվ, շատ հաճախ իրար հակասող վկայությունների մեջբերումներով և ծավալուն մեկնաբանություններով հնարավորություն է տալիս լիարժեք պատկերացնելու ժամանակի ուղղադավան իսլամի, մասնավորապես հանբալիական մազհաբի կրոնական մտքի ուղղվածությունը, դրա անզիջում և շատ հաճախ անհանդուրժողական դիրքորոշումը ցանկացած նորամուծության (բիդա) և ավանդական իսլամից ցանկացած, թեկուզ և փոքր շեղման հանդեպ:

TAMRAZYAN ANUSH

### THE COMPATIBILITY ISSUE OF MUSIC AND ISLAM IN “TALBIS IBLIS”

Ibn al-Jawzi (1116-1201) was a famous preacher of Hanbali school in Baghdad. He is an author of a vast number of works- theological, historical, biographical, philological, medical. The one of the most famous works of Ibn al-Jawzi is "Talbis Iblis" (Devil's Delusion). It is one of the most important examples of the critical literature of Hanbali school. A significant part of the work is dedicated to singing and music. The author gives a clear definition of what kind of singing is permissible and what kind is not. He observes that singing is a great danger that awakens passion, emotions and divert person from the true path of Islam. The

author permitted only the types of music that doesn't disturb mental balance, and inclines him to transitory pleasures and enjoyment.

The chapters about singing and the whole work "Talbis Iblis" gives an opportunity to have a vision about Orthodox Islam of the time, particularly the religious ideology of Hanbali School, which was often uncompromising and intolerant of any innovation (Bid'ah).

## МЕХАНИЗМ СМЕНЫ ВЛАСТИ В РАННЕБАХРИТСКИЙ ПЕРИОД (1250-1261ГГ.)

Мамлюкский период является самой продолжительной эпохой в истории мусульманского Египта. Одной из его главных характеристик является доминирование в политической сфере тюрок, которые, прибывая в Египет в качестве рабов, смогли занять место в высших эшелонах власти. Особый интерес мамлюкский период представляет для изучения трех сфер: а) соотношение этнических и исламских особенностей в мусульманских странах, проблема единства и региональности исламской цивилизации. Л.Р. Полонская справедливо замечает, что с течением времени в ислам включались элементы других цивилизаций<sup>1</sup>, формируя, таким образом, уникальность регионов мусульманского мира; б) из этого автоматически вытекает вопрос об адаптивных возможностях ислама, его способности перекодировать или уничтожить специфические черты той или иной культуры; в) и третья сфера касается влияния на исламский мир тюрок, которые доминировали в нем с XI по начало XX вв.

В настоящей статье рассматриваются первые годы правления в Египте мамлюков ал-Бахри, кыпчаков по происхождению. Доминирование тюрок в политической сфере не могло не привести к внедрению тюркских элементов в систему государственного управления. Вместе с тем, имели место и противоположные процессы исламизация и арабизация<sup>2</sup> новых правителей Египта. В настоящее время исследо-

---

\* Քաղաքագիտության թեկնածու, Բելոռուսի մշակույթի և արվեստի պետական համալսարան:

<sup>1</sup> Полонская Л. “Единство и многообразие ислама”. Восток (Oriens), 1994, стр. 6.

<sup>2</sup> Եթե սկզբնական փուլում առաջին մամլուքյան կառավարիչները հազիվ էին արաբերեն խոսում, ապա արդեն XIV դ. սկզբին մամլուքյան կառավարող վերնախավի անդամ Բեյբարս ալ-Մանսուրին հոյակապ գրական արաբերենով էր

ватели переосмысливают свои представления о мамлюках, как о невежественных варварах, отмечая их огромный вклад в развитие египетской культуры<sup>3</sup>. Разрушение традиционных родоплеменных связей среди оторванных от своей родины мамлюков, которые были вынуждены жить в иноэтничном и инокультурном окружении, вело к размыванию и исчезновению традиционных тюркских социально-политических институтов или же, что бывало гораздо чаще, придавало им исламскую окраску.

В последнее время мамлюкский период все больше и больше привлекает внимание исследователей. Появляются многочисленные монографии<sup>4</sup>, сводные работы<sup>5</sup>, статьи<sup>6</sup>. Однако проблема механизма смены власти практически не затрагивается. На наш взгляд, это связано со следующими обстоятельствами: при изучении тюркских институтов исследователь-арабист вынужден постоянно обращаться за пределы сферы своей компетенции. С другой стороны, исследователю-тюркологу также непросто работать с непрофильным для него арабским материалом. Нет единодушного мнения, что следует понимать под «традиционными тюркскими институтами». Если политическое устройство Тюркских каганатов (VI-VIII вв.), то насколько закономерно игнорировать более чем пятисотлетний разрыв между ними и египетскими мамлюками. Если же за основу брать тюркские государства, которые возникли после VIII в., то и здесь ситуация неочевидна: с

---

uuntḡḡuqḡḡḡḡḡḡ (Richards D., Introduction, Baybars al-Mansūrī. Zubdat al-Fikra fi Ta'riḡh al-Hijra, Berlin-Beirut, 1998, p. XIX).

<sup>3</sup> The Mamluks in Egyptian politics and society, Cambridge, 1998, pp. 163-173.

<sup>4</sup> Семенова Л. «Салах ад-Дин и Мамлюки (новые исследования)». Восток (Oriens), 1993, стр. 194-207.

<sup>5</sup> The Mamluks in Egyptian politics and society, Cambridge, 1998, pp. 163-173. A Short History of Turkish-Islamic States (Excluding the Ottoman State), Ankara, 1994. The Turks, in 6 vol., vol. 2, Middle Ages, Ankara, 2002.

<sup>6</sup> Tamām A., Qutuz: Qahara al-mugūl wa ṡa'anahu al-rifāq, 1422 г.х., <http://www.islamonline.net/Arabic/history/1422/01/article30.shtml>; Кадырбаев А. «Царица Египта Шаджарат ад-Дурр: 1249-1250гг. (Повествование о тюркской рабыне, ставшей императрицей и основательницей государства Мамлюков)». Египет, Ближний Восток и глобальный мир. Москва, 2006, стр. 108-112.

одной стороны, в тюркские государства активно проникает ислам и начинается миграция тюрков в районы проживания других народов со всеми вытекающими отсюда последствиями. С другой стороны, у нас далеко не всегда хватает нужной информации, чтобы выстроить экспертную систему хотя бы по одному тюркскому народу. В результате исследователь вынужден иметь дело с очень разнородным материалом, что, безусловно, ставит под сомнение полученные выводы. Третья причина заключается в том, что большинство источников по мамлюкскому периоду созданы арабами или арабизированными тюрками, то есть людьми, которые, описывая происходящие процессы, зачастую игнорировали многие детали как несущественные или непонятные для них и обращали основное внимание на исламские институты. Естественно, что опускались или искажались как раз сведения, касающиеся тюркских элементов в египетском обществе.

При написании данной статьи автор стремился установить механизм смены власти, которому следовала правящая элита в раннебахритский период. Хронологические рамки работы охватывают эпоху от свержения аййубидского султана ал-Муаззема Туран-шаха до восстановления Аббасидского халифата в Египте. Такой выбор обусловлен тем, что после прихода мамлюков к власти и до провозглашения Халифата новые правители Египта не имели возможности задействовать исламский механизм легитимации власти - санкцию халифа. Таким образом, именно в это время на официальном уровне должна была использоваться другая традиция смены власти. После восстановления Халифата внешне султаны начинают следовать исламским правилам передачи власти, то есть акцент делается на получении таклида от халифа. Несмотря на краткость заявленного периода, он может считаться в достаточной степени репрезентативным для решения поставленной задачи - за 11 лет сменилось 6 правителей: Шаджарат ад-Дурр (1250г.), ал-Ашраф Муса (1250-1252гг.), ал-Муизз Изз ад-Дин Айбек (1250-1257гг., до 1252 г. - соправитель ал-Ашрафа), ал-Мансур Нур ад-Дин Али (1257-1259гг.), ал-Мудзаффар Сайф ад-Дин Кутуз (1259-1260гг.) и аз-Захир Рукн ад-Дин Бейбарс (1260-1277гг.).

Под «традиционными тюркскими институтами» автор понимает такие институты, которые фиксируются у максимально большого чис-

ла тюркских народов с обязательным рассмотрением доисламской тюркской традиции, которые не имеют параллелей в истории других арабских стран, название которых представляют собой фонетическую или семантическую кальку с тюркских языков; и, наконец, вызывающие негативную реакцию со стороны исламских кругов.

Основным источником для написания настоящей работы является фрагмент произведения раннемамлюкского периода “Сливки мысли в истории хиджры” (*Zubdat al-Fikra fī Ta’rīḥ al-Hijra*), охватывающий период до 659 г.х. (1261 г.). Эта хроника была написана в начале XIV века одним из представителей мамлюкской элиты, заместителем султана (*nā’ib al-sulṭān*) в 1311-1312 гг., Бейбарсом ал-Мансури ан-Насири (ум. 1325 г.)<sup>7</sup>. Источник впервые опубликован в 1998 г. в Берлине и в Бейруте на арабском языке, на русский язык не переводился. Хроника Бейбарса аль-Мансури – единственный известный источник, написанный представителем высшей мамлюкской элиты, который, помимо всего прочего, лично участвовал во многих описываемых им событиях, что делает его более надежным по сравнению с трудами последующих авторов. Также при написании статьи широко использовались труд известного мамлюкского историка Ахмада Ибн Али ал-Макризи (1364-1422гг.) «*Kitāb al-Sulūk li-ma’rifat duwal al-mulūk*» за соответствующие годы и произведение Ибн Тагриберди (1409-1470гг.) «*Al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa al-Qāhira*». Все переводы дат из летоисчисления от хиджры в летоисчисление от рождения Христова сделаны по таблице Х.К. Баранова<sup>8</sup>.

Для определения ключевых элементов механизма смены власти необходимо кратко рассмотреть каждую смену правителя в мамлюкском Египте в указанный период. Первой мамлюкской правительницей традиционно считается Шаджарат ад-Дурр<sup>9</sup>. Арабские источники также

---

<sup>7</sup> Richards D., ʔ2ʔ. ʔ2ʔu., ʔ2 XVIII:

<sup>8</sup> Баранов Х., Таблица согласования годов хиджры с годами христианской эры, Арабско-русский словарь, т. 2, Москва, 2002, стр. 924-926.

<sup>9</sup> Лэн-Пуль С. “Мусульманские династии”. Москва, 2004, стр. 61. Учок Б. “Женщины-правительницы в мусульманских государствах”. Москва, 1982, стр. 44; Босворт К. “Мусульманские династии”. Справочник по хронологии и генеалогии, Москва, 1971, стр. 99.

называют эту женщину правительницей, ставя рядом с ней слово «султан»: «но недолго длилось ее качество (simat<sup>10</sup>) как султана»<sup>10</sup>; «и получила она султанскую власть»<sup>11</sup>. Ибн Тагрибиди лишь кратко упоминает о том, что Шаджарат ад-Дурр правила (malakat) после Тураншаха<sup>12</sup>. Правление вдовы ас-Салиха Наджм ад-Дина (правил в 1240-1249гг.) можно охарактеризовать следующими особенностями:

1. Возведение на престол женщины, что вызвало негативную реакцию со стороны халифа, написавшего резкое письмо, в котором говорилось: «Если у вас закончились мужчины, то сообщите мне, и я пришлю вам кого-нибудь»<sup>13</sup>, а также привело к фактическому отделению сирийских владений Аййубидов и к выступлению местных правителей против Египта<sup>14</sup>.

2. Провозглашение новой правительницы, столь сильно осложнившей внешнеполитическое положение Египта, произошло в ходе отражения VII Крестового похода<sup>15</sup>. Интересно, что в дальнейшем именно физическая неспособность государя возглавить войско стала одним из поводов возведения на престол нового монарха<sup>16</sup>.

3. Очень краткий период правления Шаджарат ад-Дурр - около 3 месяцев<sup>17</sup>.

Все вышесказанное позволяет предположить, что возведение Шаджарат ад-Дурр на престол было вынужденным шагом, на который мамлюкские эмиры, тем не менее, пошли. Несмотря на переосмысление в современной историографии положения слабого пола в

---

<sup>10</sup> Baybars al-Mansūrī, Zubdat al-Fikra fī Ta'riḥ al-Hijra, Berlin-Beirut, 1998, էջ 3:

<sup>11</sup> al-Maqrīzī Ahmad ibn 'Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk, 648 թ., <http://www.al-eman.com/islamlib>

<sup>12</sup> Ibn Taghribirdī, Al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa al-Qāhira, Aybek, <http://www.al-eman.com/islamlib>

<sup>13</sup> al-Maqrīzī, 648 թ.:

<sup>14</sup> al-Maqrīzī, 648 թ.: Ibn Taghribirdī, Aybek. Baybars al-Mansūrī, էջ 3-4:

<sup>15</sup> Strayer J., The Crusades of Louis IX, A History of the Crusades. Volume Two. The Later Crusades 1189-1311, Madison, 1969, p. 499. al-Maqrīzī, 648 թ.:

<sup>16</sup> Baybars al-Mansūrī, էջ 6, 46:

<sup>17</sup> Лэн-Пуль С., նշվ. աշխ., էջ 61: Учок Б., նշվ. աշխ., էջ 48: Baybars al-Mansūrī, стр. 3. al-Maqrīzī, 648 թ.: Ibn Taghribirdī, Aybek.

исламском обществе<sup>18</sup>, восшествие на престол женщины было беспрецедентным случаем. Тот факт, что вдова ас-Салиха была выдана замуж за назначенного эмирами атабеком войска Изз ад-Дина Айбека ат-Туркмани<sup>19</sup>, который помимо этого стал соправителем малолетнего аййубидского малика ал-Ашрафа Мусы<sup>20</sup>, позволяет предположить, что все мероприятие с Шаджарат ад-Дурр и было затеяно с целью расчистить путь к высшей власти для безродного мамлюкского предводителя. Эта мысль подтверждается и тем, что, как правило, жены мамлюкских правителей не участвовали в политической и общественной жизни<sup>21</sup>. То обстоятельство, что подобный шаг был отвергнут и Аййубидами, и халифом, санкции которого на произведенный ими переворот мамлюкские правители упорно добивались вплоть до 1261г.<sup>22</sup>, дает основание считать, что возведение на трон вдовы аййубидского малика Салиха Наджм ад-Дина имело значение исключительно для мамлюкских эмиров и не играло никакой положительной роли в глазах халифа и Аййубидов.

В свете всего изложенного необходимо рассмотреть имеющиеся данные по положению женщин в правящей элите в традиционной тюркской политической системе. Р.С. Липец отмечает, что в тюркско-монгольском эпосе существует устойчивый образ «женщины-добычи»<sup>23</sup>. Что касается брака, то он в эпосе может выступать в трех формах<sup>24</sup>:

1. Брак с девушкой, полученной героем в результате «нормального» сватовства, что случается достаточно редко.

---

<sup>18</sup> DeLong-Bas N., Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihad, Oxford, 2004, pp. 123-191.

<sup>19</sup> al-Maqrīzī, 648 р.: Baybars al-Mansūrī, т2 24:

<sup>20</sup> al-Maqrīzī, 648 р.: Ibn Taghrībirdī, Aybek. Baybars al-Mansūrī, т2 6:

<sup>21</sup> The Turks, in 6 vol., vol. 2, Middle Ages, Ankara, 2002, p. 281.

<sup>22</sup> Филиппов А. «Становление власти Мамлюков в Египте (1252-1260гг.)». Египет, Ближний Восток и глобальный мир, Москва, 2006, стр. 115.

<sup>23</sup> Липец Р. «Завоеванная женщина» в тюрко-монгольском эпосе. «Фольклор и историческая этнография». Москва, 1983, стр. 42.

<sup>24</sup> Липец Р., ѓ2ѓ. ѓ2ѓ., т2 45:



2. Брак с невестой, которую отец вынужден отдать против своей воли, будучи побежденным или устрешенным.

3. Брак с захваченной в походе пленницей.

Исследователь отмечает две важные особенности подобных союзов: женитьба героя на жене или дочери своего противника является способом подтверждения его полной победы над своим врагом; муж захваченной женщины автоматически роднится со всем ее родом<sup>25</sup>. Сам брак же зачастую лишь подтверждал доминирующее положение «племени-народа» жениха<sup>26</sup>.

История тюрков также подтверждает, что женщина могла оказаться на самой вершине власти. В Тюркском каганате в каганских семьях женщины иногда допускались к управлению государством<sup>27</sup>. У орхон-енисейских тюрков во время отсутствия мужа управление ордой переходило в руки жены<sup>28</sup>. Характерно, что такая женщина обозначалась в источниках сложным словом «älbilgä», которое Бернштам переводит как «управительница элем»<sup>29</sup>. Только хатун (катун) (qatyn) могла стать «älbilgä». Словом же катун (qātūn) в древнетюркских памятниках называется только жена правителя<sup>30</sup>. Особо интересна история с Теркен-хатун, матерью предпоследнего хорезмшаха Ала ад-Дина Мухаммада (1200-1220гг.)<sup>31</sup>. Источники единогласны, что Теркен-хатун была из кипчакского рода, но расходятся в вопросе о том, к какому конкретно кипчакскому племени она принадлежала. Согласно Джу-

---

<sup>25</sup> Липец Р., Ы2Ц. ш2җи., җ2 48, 49:

<sup>26</sup> Липец Р., Ы2Ц. ш2җи., җ2 51:

<sup>27</sup> Стеблева И. “Жизнь и литература доисламских тюрков”. Москва, 2007, стр. 17.

<sup>28</sup> Бернштам А. “Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрков VI-VIII веков”. Труды Института Востоковедения АН СССР. Т. XLV, Москва-Ленинград, 1946, стр. 99.

<sup>29</sup> Бернштам А., Ы2Ц. ш2җи., җ2 100:

<sup>30</sup> Дадабаев Х. “Общественно-политическая и социально-экономическая терминология в тюркоязычных письменных памятниках XI-XIV вв.”. Ташкент, 1991, стр. 64.

<sup>31</sup> Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. “Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны”. Баку, 1973, стр. 84.

вейни, Теркен-хатун принадлежала к племени канглы<sup>32</sup>. Джузджани сообщает, что она была дочерью кипчакского хана по имени Акран (Икран)<sup>33</sup>. Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави, личный секретарь последнего хорезмшаха Джалал ад-Дина и автор его биографии, написанной в жанре «сира», «Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны» сообщает, что Теркен-хатун происходила из племени баят, которое является ветвью племени емек<sup>34</sup>.

К сожалению, каких-либо сведений о племени емек нам собрать не удалось. Рашид ад-Дин ни разу не упоминает такого племени в своем «Сборнике летописей». Существовало кипчакское племя йемек, но оно, как и племя канглы, принадлежало к числу кочевых племен, летовки которых располагались на склонах гор, которые китайцы называли Юйлиболи (вероятно, южные склоны Уральских гор)<sup>35</sup>. В конце XII века йемеков упоминают русские летописи под именем половцев Емекове в районе реки Камы<sup>36</sup>.

Племя баят также не упоминается Рашид ад-Дином, если только не имеется в виду племя «баяут», которое последний относит к «тюрским племенам, прозвание которых было монголы»<sup>37</sup>. Это противоречило бы словам Шихаб ад-Дина Насави, который сообщает, что «она была дочерью хана Джанкиши, одного из тюркских государей»<sup>38</sup>. Авторы «Истории Казахской ССР» считают, что Теркен-хатун (Туркан-хатун) происходила из кипчакского племени уран<sup>39</sup>. Переводчик «Жизнеописания султана Джалал ад-Дина Манкбурны», З.М. Буниятов, хотя и пишет в переводе «Теркен-хатун была из племени Баят, а это одна из

---

<sup>32</sup> Буниятов З. «Комментарии, Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны». Баку, 1973, стр. 326.

<sup>33</sup> Буниятов З., ʔ2ʔ. ш2ʔu., ʔ2 326:

<sup>34</sup> Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави, ʔ2ʔ. ш2ʔu., ʔ2 87:

<sup>35</sup> Ахинжанов С.. «Кипчаки и Хорезм в канун монгольского нашествия». Вестник АН Казахской ССР, 1970, 1 (297), Алма-Ата, стр. 48.

<sup>36</sup> Ахинжанов С., ʔ2ʔ. ш2ʔu., ʔ2 48:

<sup>37</sup> Рашид ад-Дин. «Сборник летописей», т. 1, ч. 2, Москва, 2002, стр. 175-177.

<sup>38</sup> Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави, ʔ2ʔ. ш2ʔu., ʔ2 87:

<sup>39</sup> История Казахской ССР с древнейших времен до наших дней. Т. 2, Алма-Ата, 1979, стр. 54.

ветвей [племени] Емек»<sup>40</sup>, в своем исследовании, посвященном государству Хорезмшахов-Ануштегинидов, указывает, что Теркенхатун была из племени уран<sup>41</sup>. Таким образом, хотя нужно с оговоркой говорить о том, из какого конкретного племени происходила Теркенхатун, все источники указывают на ее тюркское происхождение.

По сообщению того же Шихаб ад-Дина, Таксин, «сын Ил-Арслана, женился на ней, как женятся государи на дочерях государей. Когда власть перешла к султану Мухаммаду по наследству от его отца Таксина, к нему примкнули племена Емек и соседние с ними. Благодаря им умножились силы [султана], и он возвысил их положение. По этой причине Теркенхатун и хозяйничала в государстве, а как только султан захватывал какую-либо страну, обязательно выделял для ее приближенных важную область»<sup>42</sup>.

Теркенхатун обладала огромной властью в государстве. По существу, она была независимой владычицей Хорезма, где находились жены и дети султана, а также заложники<sup>43</sup>. Многие области государства Хорезмшахов подчинялись непосредственно Теркенхатун. Более того, она приняла лакаб на персидском языке «властительница мира - *khodāwand-e jahān*» и свою личную тугру на арабском языке для указов: «Защитница мира и веры Великая Теркен, владычица женщин обоих миров - *'iṣma(t) al-dunyā wa al-dīn* улуг (тюркское слово *uluḡ*) Теркен *malika(t) insā' al-'ālamayn*»<sup>44</sup>. По сообщению аль-Макризи похожим титулом была наделена некоторыми хатибами и Шаджарат ад-Дурр: *'iṣma(t) al-dunyā wa al-dīn, malika(t) al-muslimīn, umm al-Khalīl* - защитница мира и веры, правительница мусульман, мать ал-Халила»<sup>45</sup>. Между Теркенхатун и Шаджарат ад-Дурр можно провести еще одну очень интересную параллель: египетская правительница, придя в ярость от

---

<sup>40</sup> Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави, *ʔ2ʔ. ʔ2ʔu., ʔ2 87:*

<sup>41</sup> Буниятов З.. “Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов”. 1097-1231, Москва, 1986, стр. 147.

<sup>42</sup> Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави, *ʔ2ʔ. ʔ2ʔu., ʔ2 87:*

<sup>43</sup> Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави, *ʔ2ʔ. ʔ2ʔu., ʔ2 83:*

<sup>44</sup> Буниятов З. “Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов”. 1097-1231, стр. 128; Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави, *ʔ2ʔ. ʔ2ʔu., ʔ2 87:*

<sup>45</sup> *al-Maqrīzī*, 648 *ḡ.*:

стремления Изз ад-Дина Айбека жениться на дочерях правителей Хамы и Мосула, заманила его в баню, где он был убит слугами своей супруги<sup>46</sup>. В отношении же Теркен-хатун рассказывается, что она также пришла в ярость из-за того, что ее муж, султан Текиш (1172-1200гг.), проводил время в бассейне, купаясь с невольницами, и однажды заперла дверь бассейна. Текиш едва не задохнулся (по-видимому, здесь тоже имеется в виду баня - «хаммам» - А.Ф.) от жары, и только вмешательство придворных спасло хорезмшаха от гибели<sup>47</sup>.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

1. История тюркских народов, в том числе и в исламских странах, имеет прецеденты женщин-правительниц<sup>48</sup>, что позволяет предполагать о наличии некой идеальной модели восшествия на престол женщин и их посреднической роли в переходе власти от одного рода к другому.

2. Возведение Шаджарат ад-Дурр в глазах мамлюкских эмиров оправдывало отказ передать власть после свержения ал-Муаззама Туран-шаха его аййубидским родственникам. В соответствии с традиционными тюркскими представлениями катун (qātūn), жена правителя<sup>49</sup> имела право в его отсутствие стать правительницей государства,

3. Брак на жене покойного правителя служил механизмом для вхождения ее нового мужа в род умершего.

4. Женитьба на такой вдове воспринималось как своеобразное «завоевание» женщины-правительницы, а значит, и подвластных ей территорий.

Однако новая правительница оказалась в очень сложных внешне-неполитических условиях: она не могла рассчитывать на поддержку со стороны халифа, то есть на исламскую легитимацию своей власти, а ее воцарение привело к захвату Дамаска ан-Насиром Салах ад-Дином Йусуфом из дома Аййубидов. Ал-Мақризиды прямо пишут, что опасность со стороны последнего привела к тому, что Шаджарат ад-Дурр

---

<sup>46</sup> Baybars al-Mansūrī, т. 24:

<sup>47</sup> Буниятов З., ўзқ. шўҳ., т. 62:

<sup>48</sup> Учқок Б., ўзқ. шўҳ.:

<sup>49</sup> Дадабаев Х., ўзқ. шўҳ., т. 64:

отрелась от престола<sup>50</sup>. На престол был возведен малолетний сын ан-Насира ал-Ашраф Муса<sup>51</sup>. Этим ходом мамлюки реализовали три цели: связывали руки новому правителю Дамаска, фактически удерживая его сына в почетных заложниках и отвергая любые обвинения в совершении переворота; получали возможность нормализовать отношения с Халифатом; обеспечивали сосредоточение всей полноты власти в руках Изз ад-Дина Айбека. И ал-Макризи, и Ибн Тагриберди подчеркивают вынужденность возведения на трон ал-Ашрафа, отмечая необходимость хоть как-то сдержать Аййубидов<sup>52</sup>.

Сам Айбек был объявлен атабеком при малолетнем правителе<sup>53</sup>.

К XIII веку в тюркско-исламской политической традиции институт атабека уже сложился как один из ключевых элементов механизма узурпации верховной власти.

Термин «атабек» впервые засвидетельствован в форме «ата», или «аты» в орхонских эпиграфических памятниках первой половины VIII века. С помощью этого термина обозначался опекун или воспитатель орхонских принцев. Эту должность всегда занимал только очень знатный тюрк<sup>54</sup>.

После VIII века этот термин исчезает из исторических источников, чтобы возродиться во второй половине XI века в форме «атабек», т.е. «князь-отец». Первое достоверное упоминание термина «атабек» в Сельджукскую эпоху было использовано относительно автора знаменитого произведения «Сиасет-намэ», Низам ал-Мулька, который был атабеком сельджукских султанов Алп-Арслана (1063-1072гг.) и Маликшаха (1072-1093гг.)<sup>55</sup>.

Применительно к Низам аль-Мульку термин «атабек» можно интерпретировать как «воспитатель, блюститель государственного порядка».

---

<sup>50</sup> al-Maqrīzī, 648 р.:

<sup>51</sup> Лэн-Пуль С., ʔ2ʔ. ш2ʔu., ʔ2 56:

<sup>52</sup> al-Maqrīzī, 648 р.: Ibn Taghrībirdī, Aybek.

<sup>53</sup> al-Maqrīzī, 648 р.: Ibn Taghrībirdī, Aybek. Baybars al-Mansūrī, ʔ2 6:

<sup>54</sup> Гусейнов Р. “Институт атабеков, Палестинский сборник”. 1966, 15 (78), Москва-Ленинград, стр. 182.

<sup>55</sup> Сиасет-намэ. “Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька”. Москва-Ленинград, 1949, стр. 242.

Низам аль-Мульк не представляет собой типичный образец атабеков, так как впоследствии на эту должность никогда не назначали везирей и нетюрок<sup>56</sup>.

Со времени Мелик-шаха каждый сельджукский принц, в том числе и наследник престола, получал атабека, с которым он не расставался всю свою жизнь<sup>57</sup>. Очень быстро роль атабека в государстве росла. Первоначально, атабеком назывался непосредственный воспитатель принца, но через небольшой промежуток времени атабек стал ответственным за воспитание принца, вставая, таким образом, во главе специального административного аппарата<sup>58</sup>.

Ко времени падения дома Великих Сельджуков в середине XII века, атабеки обладали огромной властью, превратившись в своеобразных «майордомами» при «ленивых» султанах, и, по существу, являлись истинными правителями возникших при развале Сельджукской империи государств<sup>59</sup>. Атабеки стремились быть старшими родственниками правящих султанов. Эта тенденция стала особо отчетливой в XII веке при доминировании атабеков из рода Илдегизидов. Основатель Илдегизидского государства (1136-1225гг.) - Шамс ад-Дин Ил-Дениз (1136-1175гг.) был женат на Му'амине-Хатун, вдове сельджукского иракского султана Тогрула II<sup>60</sup> и матери Арслан-шаха (1161-1176гг.). Таким образом, Ил-Дениз приходился последнему не только «князем-отцом», но и дядей через его мать и свою жену<sup>61</sup>, то есть, в соответствии с тюркской системой родства, был «старшим родичем»<sup>62</sup>. Преемник Ил-

---

<sup>56</sup> Гусейнов Р., նշվ. աշխ., էջ 183:

<sup>57</sup> Гусейнов Р., նշվ. աշխ., էջ 184:

<sup>58</sup> Նույն տեղում:

<sup>59</sup> Гусейнов Р., նշվ. աշխ., էջ 185:

<sup>60</sup> Իրաքի սելջուկյան սուլթանների կառավարման տարիները տրված են ըստ Զ. Բունիյաթովի աշխատության (տե՛ս Бунятов З., Государство атабеков Азербайджана (1136-1225 годы), Баку, 1978, стр. 237). У Лэн-Пуля - Тогрул I (տե՛ս Лэн-Пуль С., Мусульманские династии, Москва, 2004, стр. 110, 114).

<sup>61</sup> Бунятов З., նշվ. աշխ., էջ 237:

<sup>62</sup> Бернштам А. “Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI-VIII веков”. Труды Института Востоковедения АН СССР, т. XLV, Москва-Ленинград, 1946, стр. 91.

Дениза - Джахан-Пахлаван (1175-1186гг.) (сын Му'амин-Хатун) также сохранил свое старшинство, отравив своего двоюродного брата Арслан-шаха и возведя на престол своего двоюродного племянника 7-летнего Тогрула III<sup>63</sup>.

Важно отметить, что атабеком мог быть только тюрок, причем, как правило, незнатного происхождения, выходец из султанских гулямов<sup>64</sup>.

Таким образом, институт атабека фактически являлся одним из ключевых элементов вхождения в правящий род и перехода реальной власти под контроль не связанной с родовыми структурами профессиональной армии. Сделавшись «князем-отцом» ал-Ашрафа, Изз ад-Дин Айбек породнился с Аййубидами, стал старшим родственником малолетнего правителя. Кроме того, он получил право претендовать на египетский трон.

По-видимому, первоначально атабек собирался следовать сельджукской традиции и оставаться реальным, но не номинальным правителем. Казалось бы, это должно было остановить ан-Насира. Однако сирийский малик спутал египетскому правителю все карты, выступив в поход и захватив Газу<sup>65</sup>. Бейбарс ал-Мансури также упоминает об этом походе, однако порядок изложения материала, выбранный автором, не позволяет однозначно установить хронологический порядок событий - выступление ан-Насира и свержение ал-Ашрафа<sup>66</sup>. Ал-Макризи и Бейбарс ал-Мансури утверждают, что только вмешательство халифа остановило войска сирийского малика<sup>67</sup>. Ибн Тагриберди же рассказывает о полной победе египтян<sup>68</sup>. По-видимому, можно утверждать, что поход ан-Насира убедил мамлюкских эмиров в бесперспективности

---

<sup>63</sup> Буниатов З., ўзқ. шўҳ., ۶۲ 68:

<sup>64</sup> Гусейнов Р., ўзқ. шўҳ., ۶۲ 186:

<sup>65</sup> al-Maqrīzī Ahmad ibn 'Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 650 җ.:

<sup>66</sup> Baybars al-Mansūrī, Zubdat al-Fikra fi Ta'riḥ al-Hijra, Berlin-Beirut, 1998, ۶۲ 6:

<sup>67</sup> al-Maqrīzī Ahmad ibn 'Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 650 җ.: Baybars al-Mansūrī, Zubdat al-Fikra fi Ta'riḥ al-Hijra, Berlin-Beirut, 1998, ۶۲ 6:

<sup>68</sup> Ibn Taghrībirdī. Al-Nujūm al-zāhira fi mulūk Miṣr wa al-Qāhira, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, Aybek.

и дальше сохранять номинальную верховную власть в руках ал-Ашрафа. В 650 г.х.<sup>69</sup> (1250г.) совет эмиров принял решение о единовластии малика ал-Муизза Изз ад-Дина Айбека, окончательно свергнув династию Аййубидов<sup>70</sup>. Формальным поводом для лишения власти малолетнего малика послужило начало монгольского похода под командованием Хулагу и неспособность ребенка возглавить войско<sup>71</sup>. Ибн Тагриберди же указывает другую причину: поддержка ан-Насиром основного противника Айбека внутри Египта - Фарис ад-Дина Актая и препятствование браку атабека с дочерью правителя Хамы<sup>72</sup>.

Таким образом, Изз ад-Дин Айбек, женатый на вдове малика ас-Салиха Наджм ад-Дина и бывшей правительнице Египта Шаджарат ад-Дурр, будучи атабеком – «князем-отцом» малолетнего ал-Ашрафа с точки зрения тюрских представлений был породнен с Аййубидами и имел формальные права на трон.

Однако при воцарении нового малика был задействован еще один - третий - элемент механизма смены власти. Все источники единогласны, что при восшествии Айбека на трон, как и в случае с Шаджарат ад-Дурр, было получено «согласие эмиров»<sup>73</sup>. Фраза «ittafaqa al-'umarā' -

---

<sup>69</sup> Ըստ Թաղրիբիրդիի թվագրման՝ 651 թ. (Ibn Taghribirdī, Aybek), սակայն ժամանակակից գիտնության մեջ այդ թվագրումը ընդունված չէ (Лэн-Пуль С. “Мусульманские династии”, стр. 61; Босворт К. “Мусульманские династии”, стр. 94. Фильштинский И. М. “История арабов и Халифата 750-1517 гг.”. Москва, 2001, стр. 263).

<sup>70</sup> Baybars al-Mansūrī, Zubdat al-Fikra fi Ta'rich al-Hijra, Berlin-Beirut, 1998, с. 6; al-Maqrizī Ahmad ibn 'Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, год 650; Ibn Taghribirdī. Al-Nujūm al-zāhira fi mulūk Miṣr wa al-Qāhira, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, Aybek.

<sup>71</sup> Baybars al-Mansūrī, Zubdat al-Fikra fi Ta'rich al-Hijra, Berlin-Beirut, 1998, էջ 6: al-Maqrizī Ahmad ibn 'Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 650 թ.:

<sup>72</sup> Ibn Taghribirdī. Al-Nujūm al-zāhira fi mulūk Miṣr wa al-Qāhira, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, Aybek.

<sup>73</sup> Baybars al-Mansūrī, Zubdat al-Fikra fi Ta'rich al-Hijra, Berlin-Beirut, 1998, էջ 6: al-Maqrizī Ahmad ibn 'Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 650 թ.: Ibn Taghribirdī. Al-Nujūm al-



إتفق الأمراء ) встречается в этих источниках достаточно часто, когда речь идет о смене правителя, но только Бейбарс ал-Мансури уточняет, что это были за эмиры, характеризуя их как «старшие эмиры - الأمراء الكبار - al-'umarā' al-kibār (ед.ч. - الأمير الكبير - al-'amīr al-kabīr).

Данный институт упоминается за указанный период (1250-1261гг.) в 6 случаях и касается только истории Египта и Румского султаната. Повидимому, он представляет собой элемент тюркско-монгольской политической организации, о чем свидетельствуют следующие факты:

1. «Старший эмир» не упоминается при изложении событий в других мусульманских странах (Ирак, Сирия, Магриб)<sup>74</sup>.
2. В системе традиционной сельджукской политической организации существует институт «больших беков - اولو بكلي - ūlu bakalar»<sup>75</sup>, дословным переводом этого словосочетания является арабское «al-'umarā' al-kibār». Сам этот институт зафиксирован уже в древнетюркской политической системе ulu (ordu, elig) beg (мн.ч. bāglar)<sup>76</sup>.
3. Рашид ад-Дин также неоднократно упоминает «старших (ед.ч. - bozorg - بزرگ, что в переводе с персидского на арабский дает - kabīr - كبير) эмиров»<sup>77</sup>, существование которых в Великой Степи фиксируется до нашествия Чингисхана<sup>78</sup>.

4. Константин Багрянородный (913-959гг.) в своем труде «Об управлении империей» упоминает о существовании у панчакитов (печенегов) восьми фем, во главе каждой из них стоит «старший (μέγας) архонт (αρχων)<sup>79</sup>. Так как ко времени правления императора в Визан-

---

zāhira fī mulūk Miṣr wa al-Qāhira, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, Aybek.

<sup>74</sup> Baybars al-Mansūrī, Zubdat al-Fikra fī Ta'riḥ al-Hijra, Berlin-Beirut, 1998, ʔ2 1-60:

<sup>75</sup> Гордлевский В. «Избранные сочинения», т. 1, Москва, 1960, стр. 116.

<sup>76</sup> Древнетюркский словарь. Ленинград, 1969, стр. 610, 170.

<sup>77</sup> Рашид ад-Дин. «Сборник летописей», т. 1-2, Москва, 2002; Рашид ад-Дин, Джāми' ат-таварīх, т. 1, ч. 1, Москва, 1968, стр. 146, 180, 376, 483 и др.

<sup>78</sup> Рашид ад-Дин. «Сборник летописей», т. 1, Москва, 2002, стр. 272; Рашид ад-Дин, Джāми' ат-таварīх, т. 1, ч. 1, Москва, 1968, стр. 180, 376 и шјї:

<sup>79</sup> Константин Багрянородный. «Об управлении империей», Москва, 1989, стр. 155-156.

тии сложилась устойчивая традиция переводить слово «эмир» словом «архонт»<sup>80</sup>, то «старший архонт» в переводе на арабский даст нам الأمير الكبير – al-'amīr al-kabīr.

Зафиксировав существование «старших эмиров» у многих тюркских народов на протяжении длительного периода времени, мы можем сделать вывод о том, что в данном случае мы имеем дело с элементом традиционной тюркской политической организации.

Традиционное тюркское государственное устройство представляло собой сочетание племенной организации и политической структуры – эля (el), которые взаимно дополняли друг друга<sup>81</sup>. Поэтому необходимо выяснить, элементом какого пласта являются «старшие эмиры» – родоплеменного или политического, надплеменного.

Характер употребления словосочетания uluḡ beg (3 примера в статьях “Uluḡ” и “Elig”) в примерах, приводимых Древнетюркским словарем, позволяет предположить, что этот институт был связан с ордой и элем, т.е. являлся элементом политической структуры государства. В государстве Караханидов (992-1211гг.) «улуḡ беки» неизменно участвовали в ханских советах и были представителями военной, а не родоплеменной знати<sup>82</sup>.

Рашид ад-Дин при характеристике некоторых эмиров употребляет слово “bozorg”, которое, как уже упоминалось ранее, семантически практически идентично словам «uluḡ» и «kabīr» (а также и μέγας). К моменту написания «Сборника летописей» упомянутое слово в персидском языке стабильно использовалась в качестве социального термина. Одним из подразделений Сасанидской аристократии являлись bozorgān<sup>83</sup>, что является множественным числом от слова bozorg. Bozorgān (вар. wuzurgān) отделялись от других четырех подразделений Сасанидской аристократии, в том числе и от āzādēgān – «благородных»

---

<sup>80</sup> Бартольд В. “Халиф и султан”. Сочинения в 9 т., т. VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. Москва, 1966, стр. 19.

<sup>81</sup> История Востока, в 6 т., т. II. Восток в Средние века. Москва, 2002, стр. 152.

<sup>82</sup> Агаджанов С. “Государство Сельджукидов и Средняя Азия в XI-XII веках”, Москва, 1991, стр. 68.

<sup>83</sup> Bozorgān, Encyclopaedia Iranica, mode of access: [www.iranica.com](http://www.iranica.com), p. 427.

по крови<sup>84</sup>. В фарси слово آزادگان - āzādegān (ед.ч. آزاده - āzāde) сохранило свое значение «знатного человека»<sup>85</sup>. Характер выбранного Рашид ад-Дином слова позволяет предполагать, что он хотел подчеркнуть неродовое происхождение носившей этот титул знати.

Семантическая калька, выбранная Константином Багрянородным, также недвусмысленно указывает на неродовой характер рассматриваемого нами института. Словом «архонт» император называет правителей государств: арабских халифов, древнерусских князей, южнославянских государей и т.д.<sup>86</sup>. Показательно и название тех территорий, которыми управляют печенежские «архонты» - фемы, т.е. административно-политические подразделения<sup>87</sup>.

Для прагматического анализа мы использовали уже упомянутый труд Рашид ад-Дина, а особенно «Памятку об эмирах туманов и тысяч и о войсках Чингисхана»<sup>88</sup>. Использование этого источника в данном случае нам представляется вполне корректным, так как, как уже отмечалось, Рашид ад-Дин фиксирует существование «старших эмиров» в Великой Степи до начала правления Чингисхана. Проанализировав этот текст, мы пришли к следующим выводам:

1. Титул «старший эмир» никак не связывался с родственниками Чингисхана.
2. «Старшие эмиры» могли назначаться Чингисханом.
3. «Старшие эмиры» возглавляли «тысячи» и «туманы» в войске Чингисхана наравне с эмирами.
4. «Старшие эмиры», будучи тысячниками<sup>89</sup> в войске Чингисхана, обладали правом назначать эмиров тысячи (sic!) по своему усмотрению<sup>90</sup>.

---

<sup>84</sup> Նույն տեղում:

<sup>85</sup> Персидско-русский словарь. 1382 (г.х., с.к.), т. 1, Тегеран, стр. 68.

<sup>86</sup> Константин Багрянородный. «Об управлении империей». Москва, 1989, стр. 51, 71, 73, 113, 161.

<sup>87</sup> Константин Багрянородный. «Об управлении империей», էջ 155:

<sup>88</sup> Рашид ад-Дин. «Сборник летописей», т. 1, ч. 2, Москва, 2002, стр. 266-281.

<sup>89</sup> Ռաշիդ ադ-Դինը օգտագործում է իմաստային անունով երկու նույնական տերմին. ämīr-e häzāre и ämīr-e häzār (Рашид ад-Дин, 1968, стр. 145, 260).

<sup>90</sup> Рашид ад-Дин. «Сборник летописей», т. 1, Москва, 2002, стр. 272.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что «старшие эмиры» назначались в качестве глав надродовых объединений, то есть представляли собой надплеменной институт тюркской государственности.

Далее необходимо попытаться определить роль «старших эмиров» в системе управления мамлюкского Египта. Можно выделить следующие случаи упоминания данного института в фрагменте из “Сливок мысли в истории хиджры” за указанные годы (1250-1261гг.):

1. Аййубиды закупали мамлюков, чтобы «сделать из них старших эмиров и предводителей войска»<sup>91</sup>.

2. Совещание султана Гийас ад-Дина и малика Кутуза со своими старшими эмирами перед решающим сражением с монголами (в первом случае перед битвой при Кусэдаге<sup>92</sup>, во втором случае перед битвой при Айн Джалуте (начало 1260г.)<sup>93</sup>.

3. Упоминание отца и деда («старшие эмиры») и титула (بکربکی - бакаларбаки, или бейлербей)<sup>94</sup> Сайф ад-Дина Турунтая, сопровождавшего султана Ала ад-Дина Кай-Кубада к Менгу, а после смерти султана ставшего послом султана Изз ад-Дина Кай-Кавуса<sup>95</sup>. Случай с Сайф ад-Дином Турунтаем также представляет интерес для понимания сущности института «старших эмиров», т.к. хорошо известно, что его род происходил из султанских гулямов<sup>96</sup>, а не из родовой огузской аристократии.

4. Объявление султаном Изз ад-Дином джихада против татар и назначение одного из «старших эмиров» на должность командующего войсками<sup>97</sup>.

---

<sup>91</sup> Baybars al-Mansūrī, *Zubdat al-Fikra fi Ta'rich al-Hijra*, Berlin-Beirut, 1998, էջ 3:

<sup>92</sup> Նույն տեղում, էջ 21:

<sup>93</sup> Նույն տեղում, էջ 50:

<sup>94</sup> Гордлевский В., նշվ. աշխ., էջ 171:

<sup>95</sup> Baybars al-Mansūrī, *Zubdat al-Fikra fi Ta'rich al-Hijra*, Berlin-Beirut, 1998, стр. 27.

<sup>96</sup> Гордлевский В., նշվ. աշխ., էջ 106:

<sup>97</sup> Baybars al-Mansūrī, *Zubdat al-Fikra fi Ta'rich al-Hijra*, Berlin-Beirut, 1998, էջ 31:

5. Собрание «старших эмиров» и знати войска, которое лишило власти малика ал-Мансура Нур ад-Дина Али и возвело на престол Сайф ад-Дина Кутуза, принявшего тронное имя ал-Мудзаффар<sup>98</sup>.

В тех случаях, когда «старшие эмиры» упоминаются вместе, они решают два вопроса: выбор правителя и ведение войны. В доисламской тюркской политической системе коллективным органом, призванным решать подобные вопросы, являлся курултай (huriltai, hurultai)<sup>99</sup>. Как элемент политической системы кочевников Великой Степи курултай фиксируется с I-го века н.э. (Kuriltai).

Чтобы понять, какие изменения произошли в Египте под влиянием оторванности мамлюков от их родины, разрушения родоплеменных связей и смешения различных тюркских племен и народностей в одной социальной группе необходимо построить модель идеального курултая, наложить ее на египетский материал, зафиксировать отличия и выяснить их причины. Как правило, для построения модели идеального курултая используется монгольский материал XIII века<sup>100</sup>, однако мы нуждаемся в модели, не затронутой установлениями Чингисхана.

Современным мамлюкскому Египту тюркским государством являлся Румский (Сельджукский) султанат. Как уже упоминалось выше, Бейбарс ал-Мансури фиксирует существование собрания «старших эмиров» в этом государстве. Курултай был характерным элементом политической системы Сельджукского султаната<sup>101</sup>. Это собрание должно было проводиться в соответствии с «törü» - сводом неписаных установлений обычного права<sup>102</sup>. Курултай явно имел сакральный характер. Об этом свидетельствует как характер церемонии провозглашения правителя, так и представления тюрок о характере власти государя. Верховный правитель мог избираться только из одного рода (из рода

---

<sup>98</sup> Նույն տեղում, էջ 46:

<sup>99</sup> Гордлевский В., նշվ. աշխ., էջ 88, 172:

<sup>100</sup> Бартольд В. «Сочинения», т. 2, ч. 1, Общие работы по истории Средней Азии, Москва, 1963, стр. 595-597; Владимирцов Б. «Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм». Ленинград, 1934, стр. 79.

<sup>101</sup> Гордлевский В., նշվ. աշխ., էջ 88, 172:

<sup>102</sup> Агаджанов С., նշվ. աշխ., էջ 25:

Ашина в Тюркских каганатах<sup>103</sup>), из рода Сельджука в государстве Сельджукидов<sup>104</sup>, что кстати было одной из причин того, что атабеки (за исключением одного случая) не покушались на номинальную верховную власть<sup>105</sup>. Это было связано с определенной функцией государя, который был «первосвященником для народа и для вельмож»<sup>106</sup>, а также был хранителем «*törü*»<sup>107</sup>. Скрынникова Т.Д., используя, правда, монгольский, но в том числе и дочингизхановский материал, считает, что «актом, с которым были связаны представления о ревитализации и активизации харизмы<sup>108</sup> и, соответственно, о получении претендентом статуса харизматического правителя, был актом интронизации, который состоялся в сакральной для общности местности...»<sup>109</sup>. На особый статус власти правителя указывают и специальные церемонии, проводившиеся при вступлении на престол нового верховного монарха<sup>110</sup>. Это положение «первосвященника» культа предков обуславливала и особую сакральность родовой территории государя, так как предки рассматривались как заступники и представители перед Небом-Тенгри<sup>111</sup>. Сакральность же самих собраний подчеркивалась и обрядовым пиром, сопровождавшим вступление на престол верховного правителя и обсуждение военных походов, на котором представители племен получали кусок мяса, определенный «*тöre*»<sup>112</sup>. Участниками курултаев были беи<sup>113</sup>, т.е. родоплеменная

---

<sup>103</sup> Гумилев Л. «Древние тюрки». Санкт-Петербург, 2003, стр. 64-67, 514-517.

<sup>104</sup> Гордлевский В., *Ўзқ. шўфу.*, ۶۲ 79:

<sup>105</sup> Гусейнов Р., *Ўзқ. шўфу.*, ۶۲ 190:

<sup>106</sup> Гумилев Л., *Ўзқ. шўфу.*, ۶۲ 92:

<sup>107</sup> Гордлевский В., *Ўзқ. шўфу.*, ۶۲ 85:

<sup>108</sup> *sülde*.

<sup>109</sup> Скрынникова Т. «Сакральность правителя в средневековом монгольском обществе. Сакрализация власти в истории цивилизаций», ч. II, III, Москва, 2005, стр. 110.

<sup>110</sup> Гумилев Л., *Ўзқ. шўфу.*, ۶۲ 60; Гордлевский В., *Ўзқ. шўфу.*, ۶۲ 88:

<sup>111</sup> Гумилев Л., *Ўзқ. шўфу.*, ۶۲ 90-91:

<sup>112</sup> Гордлевский В., *Ўзқ. шўфу.*, ۶۲ 80; Рашид ад-Дин, Сборник летописей, т. 1, ч. 2, Москва, 2002, стр. 87-91.

знать<sup>114</sup> и «старшие беи»<sup>115</sup>, они же «старшие эмиры», т.е. представители неродовой знати.

Исходя из всего вышесказанного, курултай можно определить как сопровождающееся пиром надплеменное собрание глав этносоциальных объединений, проводившееся на территории правящего в данной конфедерации племен рода, имеющее сакральный характер, на котором происходило получение или подтверждение особого статуса верховного правителя, решались разнообразные внешнеполитические вопросы (прежде всего организации военного похода) и вводились установления.

Теперь нам необходимо перенести эту схему на ситуацию в мамлюкском Египте по данным «Слипок мысли в истории хиджры».

Необходимо отметить, что в Египте понятие «старший эмир» было наполнено другим содержанием, не связанным с кровнородственными или этнополитическими отношениями. Так как мамлюки поступали в Египет в качестве рабов после монгольских походов 1215-1216, 1219-1220, 1228-1229 гг.<sup>116</sup>, а также после похода 1236-1241 гг.<sup>117</sup>, то, естественно, что сохранение родоплеменных структур становилось невозможным. Организация мамлюков пыталась копировать родоплеменные связи через формирование мамлюкских домов – бейтов (bayt - بيت), основывавшихся на корпоративных связях<sup>118</sup>. Эти связи образовывались путем прикрепления прибывающих в Египет мамлюков к правителю или к определенному эмиру. Указанием на главу «бейта» служила особая нисба, образованная от его имени, а также специальный

---

<sup>113</sup> Гордлевский В., Ы2Ц. ш2]и., Ы2 88; Рашид ад-Дин, Сборник летописей, т. 1, ч. 2, Москва, 2002, стр. 99.

<sup>114</sup> История Востока, в 6 т., т. II. Восток в Средние века. Москва, 2002, стр. 152.

<sup>115</sup> Гордлевский В., Ы2Ц. ш2]и., Ы2 116:

<sup>116</sup> Плетнева С. «Половцы». Москва, 1990, стр. 170; Буниятов З., Ы2Ц. ш2]и., Ы2 197-198; Рашид ад-Дин. «Сборник летописей», т. 1, ч. 2, Москва, 2002, стр. 177, 226-228.

<sup>117</sup> Рашид ад-Дин. «Сборник летописей», т. 2, ч. 1, Москва, 2002, стр. 37-40.

<sup>118</sup> Зеленев Е. «Египет. Средние века. Новое время», Санкт-Петербург, 1999, стр. 129.

отличительный знак<sup>119</sup>. Мамлюки продолжали ощущать свою этноплеменную принадлежность (например, первый мамлюкский малик ал-Муизз Изз ад-Дин Айбек имел нисбу ат-Туркмани, т.е. туркмен<sup>120</sup>, но, конечно же, не могло быть и речи о возрождении кипчакской родоплеменной организации в Египте. Приверженность роду сменялась приверженностью главе «бейта», то есть командиру подразделения. Родоплеменные связи сменились системой корпоративных связей, в которых главами объединений становились военные предводители - эмиры сотни, сорока, десяти и пяти мамлюков<sup>121</sup>. На войне эмиры сотни командовали, кроме своей сотни, еще и тысячей воинов халка, поэтому мамлюкские историки и называют их «командующими сотни, предводителями тысячи»<sup>122</sup>. Можно предположить, что старшими эмирами в мамлюкском Египте назывались главы домов, т.е. эмиры самого старшего подразделения. Эмиры сотни, которых одновременно насчитывалось не более двух-трех десятков, занимали главенствующее положение в мамлюкской иерархии<sup>123</sup>.

Построив модель курултая, необходимо применить ее по отношению к имеющемуся материалу по Египту. Сравнение будет проводиться по трем основным параметрам: место проведения, состав и функции. Результаты могут быть представлены в следующей таблице:

	«Модельный»	Египетский
Место проведения	Священная родовая территория	В зависимости от ситуации
Состав участников	Представители правящей династии, старшие эмиры, эмиры	Старшие эмиры, знать войска (a‘uān al-‘askar), эмиры
Функции	Получение или возобновление статуса верховного правителя; государственные и военные вопросы	Избрание малика из своей среды, обсуждение военных вопросов.

<sup>119</sup> Хотко С. “Черкесские мамлюки: краткий исторический очерк”. Майкоп, 1993, стр. 35, 43.

<sup>120</sup> Baybars al-Mansūrī, Zubdat al-Fikra fi Ta’riḥ al-Hijra, ʔ2 6:

<sup>121</sup> Семенова Л. “Салах ад-дин и мамлюки в Египте”. Москва, 1966, стр. 51.

<sup>122</sup> Семенова Л., ʔ2ʔ. ш2ʔ., ʔ2 52:

<sup>123</sup> Хотко С., ʔ2ʔ. ш2ʔ., ʔ2 33:



Необходимо отметить, что в условиях исламского общества и оторванности кипчаков-мамлюков от их родовых территорий, курултай не мог сохранить своего сакрального значения. Вопросы, находившиеся в ведении этого собрания в указанную эпоху, входили в компетенцию халифа, который через проведение специальной церемонии, отправку жалованной одежды, знамени, барабана и скипетра<sup>124</sup>, санкционировал приход к власти нового правителя. Объявив себя защитниками ислама<sup>125</sup>, мамлюки не могли сохранять религиозный характер неисламского института. Десакрализация курултая привела к переосмыслению в тюркских исламских государствах этого собрания, которое начинает мыслиться и называться на тюркских языках как пир - شیلان - *shīlān*<sup>126</sup> или характеризуется описательно («собрались и договорились»)<sup>127</sup>. Возможность принимать установления также была ограничена действием шариата и необходимостью получения фетвы от муфтия. В мамлюкском Египте курултай потерял свой характер надплеменного объединения, а стал, по существу, советом высших военных командиров.

Можно сделать вывод, что в мамлюкском Египте середины XIII века «старшие эмиры» превращаются в военных командиров, которые возглавляют объединения, основанные преимущественно на корпо-

---

<sup>124</sup> Гордлевский В., ʔ2ʈ. ʔ2ʈu., ʔ2 54; Хилāl ас-Сабū. “Установления и обычаи двора халифов”. Москва, 1983, стр. 66; Гусейнов Р. “Султан и халиф (из истории сюзеренитета и вассалитета на Ближнем Востоке XI-XII вв.)”, Палестинский сборник, вып. 19 (82), Ленинград, 1969, стр. 130-131; al-Maqrīzī Ahmad ibn ‘Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma‘rifat duwal al-mulūk, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 659 ʔ.:

<sup>125</sup> Baybars al-Mansūrī, Zubdat al-Fikra fi Ta‘rich al-Hijra, ʔ2 1:

<sup>126</sup> Гордлевский В., ʔ2ʈ. ʔ2ʈu., ʔ2 80; Бартольд В. “Сочинения”, т. 2, ч. 1, Общие работы по истории Средней Азии. Москва, 1963, стр. 162-163.

<sup>127</sup> al-Maqrīzī Ahmad ibn ‘Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma‘rifat duwal al-mulūk, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 650 ʔ.: Ibn Taghribirdī. Al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa al-Qāhira, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>.

ративных связях, а их совет (курултай в тюркоязычной терминологии) характеризуется следующими особенностями:

1. Само понятие «курултай» начинает размываться и исчезать.
2. Собрание теряет свою сакральность и связь с родовой территорией
3. Фактически, расширяется состав участников: в случае выборов правителя требуется санкция халифа, в случае принятия каких-либо установлений требуется решение улемов и факихов.
4. Родоплеменной характер состава полностью утрачивается, курултай представляет собой по существу собрание военных командиров.
5. Курултай сохраняет при участии старших эмиров и эмиров свои функции избрания правителя, а также функции военного совета.

Таким образом, женитьба на вдове умершего правителя, принятие титула атабека при малолетнем малике и согласие высших военных командиров стали основными элементами процесса возведения на престол ал-Муизза Изз ад-Дина Айбека. Необходимо посмотреть, какая схема будет использована при восшествии на трон следующих мамлюкских правителей.

После убийства Айбека в 1257г. (655 г.х.), маликом стал его малолетний сын - ал-Мансур Нур ад-Дин Али. Решение о кандидатуре нового правителя было принято на совете эмиров, возглавляемом ближайшим сподвижником погибшего малика Кутузом<sup>128</sup>. Ал-Муизз оставил после себя двух сыновей<sup>129</sup>. Бейбарс ал-Мансури сообщает только возраст Али - «около десяти лет»<sup>130</sup>. О втором же говорится, что «он оделся как факир, и стал жить нищенствованием, пока не закончилась его жизнь»<sup>131</sup>. Можно допустить, что такая судьба ему была уготована только с одной целью - дать возможность Кутузу стать атабеком при малолетнем Нур ад-Дине, сконцентрировав, таким образом, в своих руках всю полноту власти. По сообщению Бейбарса ал-Мансури, Кутуз

---

<sup>128</sup> Baybars al-Mansūri, Zubdat al-Fikra fi Ta'rich al-Hijra, էջ 24:

<sup>129</sup> Նոյն տեղում:

<sup>130</sup> Նոյն տեղում, էջ 25:

<sup>131</sup> Նոյն տեղում, էջ 24:

достиг своей цели<sup>132</sup>, однако аль-Макризи дает другую информацию: Кутуз стал «заместителем султана - nā'ib al-sultān» и «устроителем - mudabbir» [дел] государства, а атабеком при пятнадцатилетнем Али стал эмир Фарис ад-Дин Актай<sup>133</sup>, который, по версии Бейбарса ал-Мансури, да и самого ал-Макризи был убит еще в 652 г.х. (1254г.)<sup>134</sup>. Впрочем, воскресение персонажей у последнего встречается нередко: убитый в 648 г.х. (1250) Туран-шах воскресает в 650 г.х. (1252г.), чтобы вернуться в Сирию<sup>135</sup>. К чести Бейбарса ал-Мансури, он сообщает о смерти Туран-шаха только один раз - в 658 г.х. (1259/1260гг.)<sup>136</sup>. И Бейбарс, и ал-Макризи подтверждают, что реально делами государства занимался Кутуз<sup>137</sup>.

Вскоре всемогущий атабек сам возжелал взойти на трон. Толчком к этому послужило, по-видимому, взятие монголами Багдада и выдвижение войск Хулагу к Египту. При свержении в 657 г.х. (1259г.) Нур ад-Дина Али были использованы почти те же средства, что и при низложении ал-Ашрафа Мусы: апелляция к неспособности малолетнего малика защитить страну от врага<sup>138</sup>; должность Кутуза как атабека; согласие эмиров, которые Бейбарсом ал-Мансури были охарактеризованы как старшие<sup>139</sup>.

---

<sup>132</sup> Ḥnuḥ unḥnuḥ, ʔ2 25:

<sup>133</sup> al-Maqrīzī Ahmad ibn 'Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 655 ʔ.:

<sup>134</sup> Baybars al-Mansūrī, Zubdat al-Fikra fi Ta'riḥ al-Hijra, Berlin-Beirut, 1998, p. 25; al-Maqrīzī Ahmad ibn 'Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 652 ʔ.:

<sup>135</sup> al-Maqrīzī Ahmad ibn 'Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 648 ʔ., 650 ʔ.:

<sup>136</sup> Baybars al-Mansūrī, Zubdat al-Fikra fi Ta'riḥ al-Hijra, ʔ2 58:

<sup>137</sup> Baybars al-Mansūrī, Zubdat al-Fikra fi Ta'riḥ al-Hijra, ʔ2 24-46: al-Maqrīzī Ahmad ibn 'Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib> 655-657 ʔʔ.:

<sup>138</sup> Baybars al-Mansūrī, Zubdat al-Fikra fi Ta'riḥ al-Hijra, ʔ2 46: al-Maqrīzī Ahmad ibn 'Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 657 ʔ.:

<sup>139</sup> Baybars al-Mansūrī, Zubdat al-Fikra fi Ta'riḥ al-Hijra, Berlin-Beirut, 1998, p. 46; al-Maqrīzī Ahmad ibn 'Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk, mode of

С именем Кутуза связана довольно любопытная информация, передаваемая ал-Макризи: «Говорят, что его (т.е. Кутуза - А.Ф.) звали Махмуд ибн Мамдуд, что его мать - сестра Джалал ад-Дина Хорезмшаха, а его отец - сын дяди по отцу султана Джалал ад-Дина»<sup>140</sup>. Достоверность этих сведений сомнительна. Секретарь брата предполагаемой матери египетского малика, Джалал ад-Дина Манкбурны, Шихаб ад-Дин ничего не сообщает о Кутузе<sup>141</sup>. З. М. Буниятов пишет, что Кутуз был сыном Хан-Султан<sup>142</sup>. Однако последняя после разгрома государства Хорезмшахов была выдана за Джучи<sup>143</sup>. Некоторые современные арабские авторы склонны принимать на веру знатное происхождение Кутуза<sup>144</sup>.

Единственную зафиксированную попытку создания фальшивой генеалогии мамлюкского правителя можно объяснить следующим. С падением в 1258г. Багдада и выходом монголов к границам Египта резко сменились приоритеты внешней политики мамлюков. С момента своего прихода к власти мамлюки нуждались в исламской легитимации осуществленного ими переворота<sup>145</sup>. Кратчайший и одновременно самый надежный путь - получение санкции Аббасидского халифа через проведение специальной церемонии облечения властью, предоставления жалованной одежды и знамени. Это позволило бы мамлюкским правителям титуловаться султанами. С Багдадом постоянно велись переговоры по этому вопросу, но к положительному результату они не привели<sup>146</sup>. Уничтожение же халифата лишило мамлюков возможности

---

access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 657 р.:

<sup>140</sup> al-Maqrīzī Ahmad ibn ‘Alī, Kitāb al-Sulūk li-ma‘rifat duwal al-mulūk, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 658 р.:

<sup>141</sup> Буниятов З. “Комментарии, Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны”. Баку, 1973.

<sup>142</sup> Буниятов З., Ы2Ц. ш2Ю., Ы2 223:

<sup>143</sup> Буниятов З., Ы2Ц. ш2Ю., Ы2 86:

<sup>144</sup> Tamām A., Qutuz. Qahara al-mugūl wa ṭa‘anahu al-rifāq, mode of access: <http://www.islamonline.net/Arabic/history/1422/01/article30.shtml>, 1422 г.х.

<sup>145</sup> Филиппов А. “Становление власти Мамлюков в Египте (1252-1260гг.), Египет, Ближний Восток и глобальный мир”. Москва, 2006, стр. 113-115.

<sup>146</sup> Филиппов А., Ы2Ц. ш2Ю., Ы2 113-115:

получить санкцию на свое правление от халифа. Вероятно, именно тогда у египетского малика зародилась идея обосновать свои притязания на престол, породнившись с известной, но уже уничтоженной правящей династией. Что касается Бейбарса ал-Мансури, то он ничего не сообщает о происхождении Кутуза<sup>147</sup>.

Однако правление Кутуза, принявшего лакаб ал-Мудзаффар, было недолгим. После разгрома монголов под Айн-Джалутом группа эмиров, опасавшихся расправы, организовала против малика заговор. На пути в Каир Кутуз был убит<sup>148</sup>.

Заговорщики выбрали новым правителем Рукн ад-Дина Бейбарса ал-Бундукдари, принявшего лакаб аз-Захир. Однако новый малик оказался в весьма сложных условиях: источники ничего не сообщают о женах Кутуза и о попытках Бейбарса вступить с ними в брак; нет информации о детях убитого малика, при которых можно было бы стать атабеком; принадлежа к фракции Фарис ад-Дина Актая<sup>149</sup>, Бейбарс, по-видимому, не мог рассчитывать на согласие «старших эмиров», большинство из которых, особенно после проведенных Кутузом «чисток»<sup>150</sup>, были сторонниками погибшего правителя. По-существу, аз-Захир не мог задействовать даже неисламские механизмы легитимации собственной власти, превращаясь в абсолютного узурпатора. Бейбарс был вынужден пойти по другому пути, отличному от того, который выбрали его предшественники.

Выводы:

Механизм смены власти в раннебахритский период носил исключительно тюркский характер, то есть был значимым только внутри

---

<sup>147</sup> Baybars al-Mansūrī, *Zubdat al-Fikra fi Ta'riḥ al-Hijra*, Berlin-Beirut, 1998.

<sup>148</sup> Baybars al-Mansūrī, *Zubdat al-Fikra fi Ta'riḥ al-Hijra*, т. 2: 53-54: al-Maqrīzī Ahmad ibn 'Alī, *Kitāb al-Sulūk li-ma'rīfat duwal al-mulūk*, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 658 п.:

<sup>149</sup> Baybars al-Mansūrī, *Zubdat al-Fikra fi Ta'riḥ al-Hijra*, т. 2: 12: al-Maqrīzī Ahmad ibn 'Alī, *Kitāb al-Sulūk li-ma'rīfat duwal al-mulūk*, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 658 п.:

<sup>150</sup> Baybars al-Mansūrī, *Zubdat al-Fikra fi Ta'riḥ al-Hijra*, т. 2: 46: al-Maqrīzī Ahmad ibn 'Alī, *Kitāb al-Sulūk li-ma'rīfat duwal al-mulūk*, mode of access: <http://www.al-eman.com/islamlib>, 657 т. 2:

правлящей мамлюкской элиты.

Сам этот механизм сочетал в себе две группы элементов: вхождение в правящий род и получение согласия правящей элиты, то есть, исходя из специфики устройства тюрских государств, он должен был обеспечить получение родовой и политической легитимации.

Вхождение в правящий род обеспечивалось браком с супругой бывшего правителя, на краткий период возведенной на трон, и занятие должности атабека («князя-отца») при малолетнем государе. Кроме того, этот пост стал средством сосредоточения в руках атабека всей полноты власти.

К элементу политической легитимации следует отнести «совет старших эмиров», видоизмененный курултай, который в мамлюкском Египте принял вид совета высших военных командиров.

Захвативший в 1260г. власть малик аз-Захир Бейбарс, в силу обстоятельств не мог использовать механизм тюркской легитимации своей власти и был вынужден обратиться к исламскому - к восстановлению Халифата.

## **ՖԻԼԻՊՈՎ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐ**

### **ԻՇԽԱՆԱՓՈԽՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ ԲԱՀՐԻՆԵՐԻ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ՎԱՂ ՇՐՋԱՆՈՒՄ (1250-1261 ԹԹ.)**

Այս հետազոտության շրջանակներում քննության է առնված մամլուքյան Բահրի հարստության վաղ շրջանի պատմությունը: Հեղինակը, հենվելով գրավոր աղբյուրների և մասնագիտական գրականության վրա, փորձում է ներկայացնել նշված շրջանում իշխանության փոխանցման կամ իշխանափոխության մեխանիզմը և դրա առանձնահատկությունները, լուսաբանել Եգիպտոսի պատմամշակութային կյանքում Բահրի հարստության և ղվիչաղական ծագմամբ մամլուքյան վերնախավի ունեցած ներդրումները: Հետազոտության ժամանակագրական սահմաններն ընդգրկում են Այյուքյան ալ-Մուազզամ Թուրանշահի գահընկեցությունից մինչև Եգիպտոսում Աբբասյանների հաստատումն ընկած ժամանակահատվածը: Հետազոտության մեջ որպես հիմնական աղբյուրներ օգտագործվել են Բեյբարս ալ-Մանսուրի ան-Նասիրիի, Ահմադ իբն Ալի ալ-Մաքրիզիի և իբն Թաղրիբիդիի պատմական երկերը:

**XVIII դարի երկրորդ կեսին ՀՅՈՒՍԻՍԱՐԵՎԵԼՅԱՆ  
ԱՅՐԿՈՎԿԱՍԻ ԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ ԴՐԱՄԱՀԱՏՈՒԹՅԱՆ  
ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ**

XVIII դարի երկրորդ կեսին իրանական նախկին պետության տարածքում շրջանառության մեջ էին Սեֆյան շահերի և Աֆշար տիրակալների (Նադիր շահ, Ադիլ շահ, Իբրահիմ, Շահրուխ) հատած դրամները<sup>1</sup>, սակայն Հյուսիսարևելյան Այսրկովկասի խաներն ինքնուրույն դրամահատություն են իրականացրել: Տրամաբանական հարց է ծագում, որ եթե խանություններում խաներն ինքնուրույն դրամ են հատել, ուրեմն քաղաքականապես անկախ են եղել, քանի որ իրանական պետությունում արծաթ և ոսկի<sup>2</sup> դրամներ հատելու իրավունքը վերապահված էր միայն շահին: Խնդրո առարկա թեման անհրաժեշտ է քննել Իրանում XVIII դարի երկրորդ կեսին իրականացվող դրամահատության պատմության համատեքստում:

Հյուսիսարևելյան Այսրկովկասի խանություններում XVIII դարի երկրորդ կեսին դրամահատության հիմնախնդիրը պատմագիտության մեջ ուսումնասիրվել է ապրանքադրամային փոխհարաբերությունների<sup>3</sup>, դրամահատության պատմության ընդհանուր պատկերի վերլուծության<sup>4</sup>, դրամների տեսակների քննության և նկարագրության

---

<sup>1</sup> Ի տարբերություն Հյուսիսարևելյան Այսրկովկասի՝ Թիֆլիսի դրամատանը՝ սկսած 1723 թվականից, Սեֆյան շահերի անունից դրամահատություն չի իրականացվել, քանի որ օսմանցիները գրավել էին քաղաքը: Թիֆլիսից օսմանցիների վտարումից հետո (1735 թ.) միայն այստեղ Սեֆյան վերջին շահ Աբբաս Գ-ի (1731-1736) անունից դրամ է հատվել (տե՛ս Кутелия Т., Грузия и Сефевидский Иран, Тбилиси, 1979, стр. 110):

<sup>2</sup> XVIII դարի երկրորդ կեսին Այսրկովկասի խանություններում ոսկյա դրամներ չեն հատվել: Բացառություն էր կազմում Թիֆլիսի դրամատունը (տե՛ս Капанадзе Д., Грузинская нумизматика, Тбилиси, 1955, с. 121):

<sup>3</sup> Абдуллаев Г., Из истории Северо-Восточного Азербайджана в 60-80-х гг. XVIII в., Баку, 1958.

<sup>4</sup> Раджабли А., Нумизматика Азербайджана (Очерки истории монетного дела и денежного обращения Азербайджана), Баку, 1997.

տեսանկյուններից: Դրամագիտական ուսումնասիրությունները նվիրված են խանութայիններում դրամական շրջանառության ձևերի և զարգացման աստիճանների, դրամական համակարգի կառուցվածքի, շրջանառվող դրամների տեսակների, քաշի, կշռի լուսաբանմանը՝ ուշադրությունից դուրս թողնելով խնդրի պատմագիտական կողմը: Խաների ինքնուրույն դրամահատության փաստը կոչված է լուսաբանելու խանութայինների քաղաքական կարգավիճակի հարցը:

Նադիր շահի մահից հետո Իրանի տերության կառավարիչները սեփական անունով դրամներ չեն հատել, քանի որ երկրի օրինական և ճանաչված տիրակալներ չէին: Այդ դրամները կոչվում էին *անանուն* կամ *իմամական*՝ շիա դավանանքի 12 իմամների անուններով: Դրամների երեսին նշվում էին շիա դավանանքին պատկանող գրություններ, որոնք անուղղակի կրկնում էին դրամը հատող խանի անունը<sup>5</sup>:

Ս. Գմելինը փաստում էր, որ XVIII դարի երկրորդ կեսին Իրանում յուրաքանչյուր խան ինքնուրույն դրամ էր հատում և գին սահմանում: Գիլանում հատված դրամը Մազանդարանում մեկ այլ գին ուներ: Համապատասխանաբար Մազանդարանի դրամը գնային այլ արժեք ուներ Գիլանում: Այդ երկու դրամները Թավրիզում բոլորովին ուրիշ արժեք էին ստանում<sup>6</sup>: Դրամային այդ քաղաքականությունը զանազան չարաշահումների տեղիք էր տալիս: Ըստ Ս. Գմելինի, երբ Գիլանի խանը տեղեկանում է, որ մետաքս գնելու նպատակով վաճառականներ են ժամանել Ռեշտ, ապա յուրաքանչյուր դուկատի ինքնարժեքից արհեստականորեն 25 կոպեկ նվազում է: Վաճառականները ստիպված են լինում այդ գնով առևտուր անել, իսկ վերադարձին տեղեկանում են, որ դրամի ինքնարժեքը վերականգնվել է՝ դառնալով 50 կոպեկ<sup>7</sup>:

---

<sup>5</sup> Դեռևս Շիրվանշահերի մի ճյուղ, որը պատմագիտության մեջ հայտնի է Դերբենդի արքայատոհմ (1382-1538 թթ.) անվանումով, շիա դավանանքին բնորոշ գրություններով անանուն դրամահատություն էր իրականացնում (տե՛ս Пахомов Е., Клады Азербайджана и других республик и краев Кавказа, вып. IX, Баку, 1966, стр. 84-86: Սակայն արդեն շեյխ Իբրահիմ Բ-ի (1502-1524 թթ.) օրոք Շամախիում հատած դրամը կրում էր նրա տիտղոսն ու անունը (նույն տեղում, էջ 88):

<sup>6</sup> Гмелин С., Путешествие по России для исследования трех царств естества, часть III, I половина, СПб., 1785, стр. 205-206.

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 206:



Անշուշտ, այս հանգամանքը բացասաբար էր անդրադառնում տարածաշրջանում կատարվող առևտրի վրա:

XVIII դարի երկրորդ կեսին Իրանում հատվող դրամների երեսին հիմնականում արծանագրվում էր «ժամանակի տիրակալ» գրությունը, որը ձևականորեն նվիրվում էր 12-րդ իմամ Մահդիին<sup>8</sup>, սակայն անուղղակի հիշատակում էր Քերիմ խան Չենդին (1759-1779 թթ.): Վերջինս իր հատած դրամների վրա թողնում էր Ալլահի 99 անուններից մեկը համարվող «Օ՛, Քարիմ» գրությունը<sup>9</sup>: Իրանի տերության մյուս տիրակալ Ալի Մուրադ խան Չենդի (1779-1785 թթ.) հատած դրամները կրում էին «Օ՛, Ալի» գրությունը, Ջաֆար խան Չենդի (1785-1789 թթ.) դրամները իմամ Ջաֆարի անունից էին<sup>10</sup>, իսկ Աղա Մուհամմադ խան Ղաջարի՝ 1789 թվականին Սպահանում հատած շահի (=50 դինար) դրամը կրում էր «Օ՛, Մուհամմադ» գրությունը<sup>11</sup>:

XVIII դարի երկրորդ կեսին Իրանում հատվող դրամների միջոցով խաները միտում չունեին ընդգծելու իրենց քաղաքական ինքնուրույնությունը: Այսպես, Քերիմ խան Չենդի մահից հետո (1779 թ.) Իրանում ձևական կառավարիչ է դառնում նրա որդին, սակայն գահակալական պայքարը շարունակվում է Քերիմ խանի Սադրը և Չեքի զորավարների և նրա ազգական Ալի Մուրադ խանի միջև<sup>12</sup>: Սադրը խանը 1779-1782 թթ. արասիների վրա պահպանում էր «Օ՛, Քարիմ» բացական-

---

<sup>8</sup> Շիա դավանանքի հետևորդները բաժանվում էին երկու մասի՝ 12 և 7 «իմամականներ»: Մեր դեպքում խոսքը 12-րդ «անհետացած» իմամի՝ Մահդիի մասին է: Առավել մանրամասն տե՛ս Enciclopedia of Islam, Edited by C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, Vol. IX, Leiden, Brill, 1997, p. 420–424.

<sup>9</sup> Հետաքրքրական է, որ Քերիմ խանի՝ 1758 թ. հատած արծաթ դրամի հակառակ երեսին «Օ՛, Քարիմ» բացականչությունը դեռևս չկար (Zeno – Oriental Coins Database, [www.zeno.ru](http://www.zeno.ru), no. 39424): Սակայն 1759 թվականից հետո, երբ նրան հաջողվում է Իրանի տերության մեծ մասի նկատմամբ գերիշխանություն հաստատել, «Օ՛, Քարիմ» գրությունը հայտնվում է արասիների վրա:

<sup>10</sup> Krause Ch. L., Mishler C., Standard Catalog of World Coins. Eighteenth century. 1701–1800, Edited by George Cuhaj, 6<sup>th</sup> edition, 2013, p. 994.

<sup>11</sup> Krause Ch. L., Mishler C., Standard Catalog of World Coins. Eighteenth century. 1701–1800, Edited by George Cuhaj, 5<sup>th</sup> edition, 2010, p. 889.

<sup>12</sup> История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века, под ред. В. В. Струве, И. Орбели, И. Петрушевского, Ленинград, 1958, стр. 327.

չությունը<sup>13</sup>: Այդ քայլով նա ջանում էր իր իշխանությունը Քերիմ խանից բխեցնել և ապահովել դրա օրինականությունը: Իսկ Ալի Մուրադ խանը, որը Քերիմ խան Ջենդի հորեղբորորդին էր և իշխանության օրինականության խնդիր չուներ, դրամների վրա շիա գրություններով ընդգծում էր իր քաղաքական «առավելությունը» գահի մյուս հավակնորդների նկատմամբ:

XVIII դարի երկրորդ կեսին Իրանում վարվող դրամական քաղաքականությունն արտացոլվում էր նաև Հյուսիսարևելյան Այսրկովկասի խանություններում:

Հայտնի է, որ Սեֆյան Իրանի կազմում, Թիֆլիսում, Երևանում, Դերբենդում, Շամախիում, Գանձակում և Այսրկովկասի այլ վայրերում, շահական դրամատներ՝ զառաբխանեներ էին գործում, որտեղ տեղական կարիքների համար պղնձյա<sup>14</sup> դրամներ են հատվել: Պատմական տեղեկություններ են պահպանվել այն մասին, որ իրանական պետությունում դրամահատության գործը վարձակալության իրավունքով հաճախ վստահվել է հայերին<sup>15</sup>: Իրանական իրականության մեջ դրամահատությունը հայերին փոխանցելու ավանդույթը շարունակվում էր նաև XVIII դարում: Այսպես, Աբրահամ Կրետացի կաթողիկոսը վկայում է, որ Երևանում զառաբխանե բացելու և այն մելիք Հակոբջանին հանձնելու խնդրանքով ինքը դիմել է Նադիր Ղուլի խանին և նրանից թույլտվության իրավունք ստացել<sup>16</sup>: XVIII դարի երկրորդ կեսին

---

<sup>13</sup> Krause Ch. L., Mishler C., Standard Catalog of World Coins. Eighteenth century. 1701–1800, Edited by George Cuhaj, 5<sup>th</sup> edition, 2010, p. 889.

<sup>14</sup> Պղնձյա դրամները հայտնի էին *ֆելս* կամ *ֆուլուս* անվանումով, որը պղնձյա դրամների արաբերեն ընդհանրական անունն էր: Սկզբնական շրջանում դրանք բյուզանդական դրամների նմանակումներն էին՝ հունա-արաբական գրություններով: Սակայն 695 թ. դրամական բարեփոխման հետևանքով դրամների վրա հայտնվեցին միայն Ղուրանից հատվածներ, խալիֆի անունը, հատման տարեթիվը և այլն: Ֆելս էին կոչվում 1-9 գրամ քաշ ունեցող պղնձյա բոլոր դրամները: Պարսից շահերի և Բուխարայի ամիրների հատած պղնձյա դրամները նշվում են ֆուլուս անվանումով (տե՛ս Гладкий В., Словарь нумизмата, Москва, 2006, стр. 265):

<sup>15</sup> Զաքարիա Ագուլեցու Օրագրությունը: Պատ. խմբագիր՝ Ս. Տեր-Ավետիսյան, Երևան, 1938, էջ 56, 62, 63, 123, 124:

<sup>16</sup> Աբրահամ Կրեցատի, Պատմություն: Քննական բնագիր, ուսերեն թարգ-

ևս այսրկովկասյան խանություններում լայնորեն կիրառվել է դրամատների վարձակալությունը, սակայն վկայություններ, որ դրանք գտնվել են հայերի ձեռքում, գոնե մեզ հայտնի չեն:

XVIII դարի առաջին քառորդի սկզբնաղբյուր «Թագքիրթա-ալ մուլուքի» տվյալներով Սեֆյան Իրանում դրամահատության իրավունքի դիմաց դրամատները պարտավոր էին շահական գանձարան հատած դրամների որոշակի քանակի չափով հարկ՝ վաջիբի վճարել: Հարկի հավաքագրմամբ զբաղվում էր զարաբ-բաշին, իսկ վերահսկողությունն իրականացնում էր մուայեր-ալ-մամալիքը<sup>17</sup>: Սակայն XVIII դարի երկրորդ կեսին այսրկովկասյան ինքնիշխան խաները դրամահատության դիմաց Իրանի տերության կառավարիչներին որևէ հարկ չէին վճարում: Ավելին, Բաքվի, Շամախիի խանություններում գործող դրամատները վարձակալության շնորհիվ խաներին մեծ եկամուտներ էին ապահովում:

Այսրկովկասում XVIII դարի երկրորդ կեսին ինքնուրույն դրամահատություն առաջինն իրականացվել է Գանձակի խանությունում<sup>18</sup>:

Թեև Դերբենդի խանությունն ինքնուրույնություն էր ձեռք բերել 1747 թ., սակայն դրամ հատել սկսել են 1780-ական թվականներից մինչև 1806 թ.՝ կրելով «Օ՛, Ալի» գրությունը<sup>19</sup>: Պատմագիտության մեջ տեսակետ գոյություն ունի, թե Դերբենդում դրամահատարանը հիմնվել է Ֆաթի Ալի խանի ջանքերով՝ խանությունը Ղուբային միավորելուց հետո<sup>20</sup>: Սակայն Դերբենդում դեռևս 1741 թ. արծաթյա դրամներ (շահի

---

մանություն և ծանոթագրություններ՝ Ն. Ղորղանյանի, Երևան, 1973, էջ 72:

<sup>17</sup> Tadhkirat al-muluk, p. 59.

<sup>18</sup> Գանձակի խանությունում դրամահատության մասին տե՛ս Акопян А., Серебрянный чекан Гянджинского ханства (1747-1814), Эпиграфика Востока, 29, (2011), стр. 29-38: Նույնի՛ Էվոлюция веса серебрянных монет Гянджинского ханства, - Восемнадцатая всероссийская нумизматическая конференция, Москва-Коломна, 20-25 апреля, Тезисы докладов и сообщений, Москва, 2015, стр. 92-93.

<sup>19</sup> Krause Ch. L., Mishler C., Standard Catalog of World Coins. Eighteenth century. 1701–1800, Edited by George Cuhaj, 6<sup>th</sup> edition, Krause Publications, 2013, p. 100.

<sup>20</sup> Սակայն խանության տարածքում առատ դրամահատություն է իրականացվել Շիրվանշահերի օրոք: Այսպես, 1930-ական թթ. Կախեթում հայտնաբերվել

և ռուփի (=10 շահի) են հատել<sup>21</sup>: XVIII դարի երկրորդ կեսին Դերբենդի դրամատանը հատված դրամներից հայտնի են 1785, 1786 թթ. «Ժամանակի տիրակալ» գրությամբ արքասիներ<sup>22</sup>:

Դրամագիտական հետազոտությունները փաստում են, որ XVIII դարի երկրորդ կեսին Շամախիի խանությունում անանուն արծաթյա դրամները հատվել են երկու փուլով: Առաջին շրջանի դրամահատությունը կատարվել է՝ սկսած 1753 թվականից շիա գրություններով Հին Շամախիում, իսկ երկրորդ շրջանը՝ Նոր Շամախիում՝ սկսած 1760-ական թվականներից «Օ՛, Քարին» գրությամբ: Շամախիի խանությունում երկու տիպի դրամների գոյությունը պայմանավորված էր վարչա-քաղաքական իրողություններով: Այսպես, Հին Շամախիում առաջին տեսակի արքասինների գոյությունը վկայում է, որ նրա տիրակալները փորձում էին իրենց իշխանությունը բխեցնել Սեֆյանների արքայատոհմից՝ օրինականացնելով այն: Իսկ Նոր Շամախիում Սարքարների խանական տոհմի ներկայացուցիչներն իրենց իշխանությունը ստացել էին Քերիմ խանից և հատում էին երկրորդ տիպի դրամներ: Շամախիի Մուսամմադ Սայիդ (1763-1766 թթ.)<sup>23</sup>, Ֆարս Ալի (1766-1788 թթ.), Ասկեր (1788 թ.), Քասըմ (1788-1794 թթ.)<sup>24</sup> և Մուստաֆա (1794-1820 թթ.) խաների կառավարման շրջանում Շամախիի դրամատներն ընդհանուր առմամբ թողարկում էին «Ժամանակի տիրակալ» պարսկերեն գրությամբ դրամներ<sup>25</sup>:

---

է դեռևս 1423 թ. հատած արծաթյա դրամ (Пахомов Е., Клады Азербайджана, вып. III, 1940, с. 54): Ընդհանուր առմամբ 1930-ական թթ. Դերբենդում հայտնաբերվել են հարյուրից ավելի IX-XIX դարերի թվագրմամբ բացառապես պղնձյա դրամներ (տե՛ս Пахомов Е., Клады Азербайджана, вып. IV, 1949, стр. 33):

<sup>21</sup> Krause Ch. L., Mishler C., Standard Catalog of World Coins. Eighteenth century. 1701–1800, Edited by George Cuhaj, 5<sup>th</sup> edition, 2010, p. 901.

<sup>22</sup> Krause Ch. L., Mishler C., Standard Catalog of World Coins. Eighteenth century. 1701–1800, Edited by George Cuhaj, 6<sup>th</sup> edition, 2013, p. 100.

<sup>23</sup> St. Album, Rare Coins, Auction 22, May 14-15, 2015, Santa Rosa, CA, 2015, no. 615. p. 49.

<sup>24</sup> Նույն տեղում, no. 616. p. 49.

<sup>25</sup> Krause Ch. L., Mishler C., Standard Catalog of World Coins. Eighteenth century. 1701–1800, Edited by George Cuhaj, 6<sup>th</sup> edition, 2013, p. 99-100.

Ուշագրավ է, որ Շամախիում Ֆաթհ Ալի խանի հատած արասիների երեսին «ժամանակի տիրակալ», իսկ հակառակ կողմում՝ «Օ՛, Քարիմ» պարսկերեն (1766-1773 թթ.) և արաբերեն (1774-1781 թթ.) լեզուներով գրություններ էին հայտնվում<sup>26</sup>: Հավանաբար Ֆաթհ Ալի խանը գիտակցում էր, որ տիրելով Շիրվանին՝ իր քաղաքական ազդեցությունն Այսրկովկասում մեծացել էր, և այդ կերպ փորձում էր փարատել Քերիմ խանի անհանգստությունը:

Ղուբայում ևս արասի դրամներ են հատվել «ժամանակի տիրակալ», իսկ հակառակ երեսին՝ «Օ՛, Ալի» գրություններով (1777, 1798, 1799 թթ.)<sup>27</sup>: Դրամահատության գործընթացը Ղուբայի խանությունում շարունակվել է մինչև 1808 թ.<sup>28</sup>:

Շաքիի խանությունն անկախացել էր դեռևս 1740-ական թթ. Կեսերին Հաջի Չալաբիի ջանքերով, սակայն ինքնուրույն դրամ հատել այստեղ սկսել են Մուհամմադ Հասան խանի (1797-1802 թթ.) կառավարման շրջանում: Հայտնի են 1798 – 1800 թթ. հատած արասիները, որոնց վրա Քերիմ խան Ձենդին նվիրված քառյակներ էին արձանագրված և Նուխի քաղաքի անվանումը<sup>29</sup>: Շաքիի խանությունում դրամահատությունը շարունակվել է մինչև 1826/27 թթ.<sup>30</sup>:

Պատմագիտության մեջ կարծիք է արտահայտվել, թե XVIII դարի երկրորդ կեսին Բաքվի խանությունում գուցե դրամներ չեն հատվել<sup>31</sup>: Անշուշտ, լինելով առևտրային խոշոր հանգույց, Բաքվում շրջանառվել

---

<sup>26</sup> Նույն տեղում, էջ 100:

<sup>27</sup> Նույն տեղում, էջ 99:

<sup>28</sup> Խորհրդային Ադրբեջանի Ղուբա քաղաքի տարածքում 1934 թ. Հայտնաբերված 248 կտոր անանուն արասիների թվում էին նաև 1805-1808 թթ. Ղուբայում հատած դրամներ (տե՛ս Է. Пахомов, Клады Азербайджана, вып. II, 1938, стр. 59):

<sup>29</sup> Krause Ch. L., Mishler C., Standard Catalog of World Coins. Eighteenth century. 1701–1800, Edited by George Cuhaj, 6<sup>th</sup> edition, 2013, p. 99.

<sup>30</sup> Пахомов Է., Клады Азербайджана, вып. III, 1940, стр. 65.

<sup>31</sup> Раджабли А., նշվ. աշխ., էջ 125: Թեև 1930-ական թթ. Խորհրդային Ադրբեջանի տարածքում հայտնաբերվել են XV–XVI դդ. Բաքվի դրամատանը հատված անանուն պղնձյա դրամներ, որոնք փաստում են Բաքվում դրամահատության իրողության մասին (Пахомов Է., Клады Азербайджана, вып. IV, 1949, стр. 55-56: Նույնի՝ Клады Азербайджана, вып. V, 1949, стр. 38-39):

են մյուս խանություններում հատված դրամները, որոնք կիրառվել են նաև ներքին սպառման նպատակով: Սակայն XVIII դարի երկրորդ կեսին խանությունում ինքնուրույն դրամահատության փաստի մասին է վկայում ակադեմիկոս Ս. Գմելինը, որը Հյուսիսարևելյան Այսրկովկասում աբասինների իրական քաշի մասին խոսելիս, ի թիվս Դերբենդի և Շամախիի խանությունների, հիշատակում էր նաև Բաքուն<sup>32</sup>: Ավելին, XVIII դարի երկրորդ կեսին Բաքվի խանը դրամատունը վարձակալության էր հանձնում, որից զգալի եկամուտներ էր ստանում<sup>33</sup>: Վերջապես, 1939 թ. հունվարի 18-ին հնագիտական պեղումների ժամանակ XVIII դարի երկրորդ կեսին Բաքվի դրամատան մակագրությամբ 13,92 գրամ քաշով անանուն պղնձյա դրամ է հայտնաբերվել<sup>34</sup>:

Նշենք նաև, որ Բաքվում ապրանքաշրջանառության շնորհիվ խանությունում մեծ տարածում էին գտել ռուսական դրամները<sup>35</sup>:

Այսպիսով, XVIII դարի երկրորդ կեսին Հյուսիսարևելյան Այսրկովկասի խաները տուրք էին տալիս Իրանում ծավալվող քաղաքական փոփոխություններին և դրամների երեսին շիա դավանանքին բնորոշ գրություններ դրոշմելով՝ իրենց քաղաքական դիրքորոշումն էին արտահայտում: Հյուսիսարևելյան Այսրկովկասի խաները քաղաքականապես առավել հակված էին դեպի իրանական պետությունը, քան Ռուսական և Օսմանյան կայսրությունները: Թեև օրինաչափ կլիներ, եթե նշված ժամանակաշրջանում այսրկովկասյան տիրակալները զոնե ներքին սպառման համար իրենց անուններից դրամներ հատեին՝ խախտելով Սեֆյան Իրանի դրամահատության ավանդույթը:

Համեմատության կարգով նշենք, որ «Ժամանակի տիրակալ» գրությամբ արծաթե դրամներ են հատվել նաև Թիֆլիսում: Այս հանգամանքը հնարավորություն է տալիս եզրակացնելու, որ մինչև 1766-

---

<sup>32</sup> Гмелин С., նշվ. աշխ., էջ 206:

<sup>33</sup> Ахвердов А., Описание Дагестан. 1804 г., История, география и этнография Дагестана XVIII-XIX вв. Архивные материалы. Под ред. М. О. Косвена и Х. М. Хашаева, Москва, 1958, стр. 222.

<sup>34</sup> Пахомов Е., Клады Азербайджана, вып. IV, 1949, с. 84; Տե՛ս նաև նույնի՝ Клады Азербайджана, вып. V, 1949, стр. 42.

<sup>35</sup> Բաքվի նավահանգստում 1930 թ. հայտնաբերվել են 1759-1807 թթ. Հատված ռուսական դրամներ (տե՛ս Пахомов Е., Клады Азербайджана, вып. II, 1938, стр. 66):

1767 թթ. Թիֆլիսում հատվող դրամները նույնպես իրանական էին<sup>36</sup>: Սակայն դեռևս 1708-1719 թթ. Թիֆլիսի դրամատունը պղնձյա դրամների վրա արձանագրում է Քարթլիի կառավարիչներ Վախթանգ 2-ի և մյուսների անունները<sup>37</sup>: Վրաց Թեյմուրազ արքայի անունը 1748/1749 թթ.<sup>38</sup>, իսկ Հերակլ Բ-ի հետ միասին 1755/1756 թթ.<sup>39</sup>, հայտնվում է ֆուլունների երեսին: Արդեն 1765/1766 թ. Հերակլ Բ արքայի անունը գրվում էր դրամների վրա վրաց Բագրատունիների զինանշանի, իսկ 1787 և 1789 թթ.<sup>1</sup> ռուսական երկգլխանի արծվի հետ միասին<sup>40</sup>: Թիֆլիսի դրամատունը 1798/1799 թթ. անվանական դրամներ է հատել նաև Գեորգի ԺԲ արքան (1798-1800 թթ.)<sup>41</sup>: Մինչդեռ Հյուսիսարևելյան Այսրկովկասի խանություններից ոչ մի խան իր անունը չի թողել տեղական օգտագործման համար հատվող պղնձյա դրամների երեսին:

Վերջապես, ի տարբերություն իրանական և այսրկովկասյան արծաթյա դրամների, վրացական դրամների քաշի իջեցում մինչև Ռուսական կայսրությանը միանալը տեղի չի ունենում<sup>42</sup>:

Սակայն XVIII դարի երկրորդ կեսին Իրանում կենտրոնաձիգ իշխանության բացակայության պայմաններում օրհասական էր դարձել Օսմանյան և Ռուսական կայսրությունների աշխարհաքաղաքական նկրտումներին դիմակայելը: Հետևաբար, Սեֆյան պետության դրամագիտական ավանդույթների պահպանումն անուղղակի ընդգծում էր Իրանի տերության տիրակալների պետականությունը վերականգնելու ջանքերը: Հյուսիսարևելյան Այսրկովկասի խանություններում իրանական դրամահատության քաղաքականությանը հետևելը դիվանագիտական քայլ էր տարածաշրջանում ռազմաքաղաքական նկրտումներ ունեցող Օսմանյան և Ռուսական կայսրությունների նկատմամբ:

Վերջապես, Հյուսիսարևելյան Այսրկովկասի խանություններում

---

<sup>36</sup> St' u Пахомов Е., Монеты Грузии, стр 235.

<sup>37</sup> Кутелия Т., նշվ. աշխ., էջ 111:

<sup>38</sup> Капанадзе Д., նշվ. աշխ., էջ 123:

<sup>39</sup> Пахомов Е., Клады Азербайджана, вып. II, 1938, стр. 61.

<sup>40</sup> Капанадзе Д., նշվ. աշխ., էջ 123-128; Е. Пахомов, Клады Азербайджана, вып. II, 1938, стр. 63: Նույնի՝ Пахомов Е., Клады Азербайджана, вып. IV, 1949, стр. 81-82.

<sup>41</sup> Капанадзе Д., նշվ. աշխ., էջ 126:

<sup>42</sup> Пахомов Е., Монеты Грузии, стр 237.

XVIII դարի երկրորդ կեսին դրամների քաշի փոփոխության դինամիկան համահունչ էր իրանական դրամներում կատարվող փոփոխություններին:

Խաների ինքնուրույն դրամահատություն իրականացնելու գործառույթը պայմանավորված էր ներքին անհրաժեշտությամբ: Այսպես, խանություններում հարկահավաքությունն իրականացվում էր խանական դրամով<sup>43</sup>: Մյուս կողմից, XVIII դարի երկրորդ կեսին Հյուսիսարևելյան Այսրկովկասում խանությունների քաղաքական ինքնուրույնության չափանիշ էին խաների ռազմական հնարավորությունները<sup>44</sup>: Խաների ռազմական ուժը հիմնականում ձևավորվում էր վարձու լեզգիների շնորհիվ, որոնք, նախատեսվող թալանից բացի, զգալի գումարներ էին պահանջում: Դրամի կարիքը ստիպում էր խաներին կրկնակի դրամահատություն կատարել<sup>45</sup>, իսկ արծաթի պակասությունը՝ մեծ քանակությամբ կեղծ դրամներ արտադրել: Ս. Գմելինը նշում էր, որ Շամախիում, Դերբենդում և Բաքվում համատարած կեղծ դրամներ էին շրջանառվում և ինքն անձամբ Շամախիում առևտուր անելիս 75 ռուբլի էր կորցրել, քանի որ դրամը կիսով չափ արժեզրկված էր<sup>46</sup>: Որպես դրամի հումք էր ծառայում նաև ռուսական ռուբլին, որը «պարսկական և թուրքական» վաճառականների միջոցով ներթափանցում էր Այսրկովկաս, իսկ Շիրվանի, Շաքիի, Ղարաբաղի և մյուս տարածքների խաներն այն ձուլում էին որպես սեփական «ցածրորակ դրամների»<sup>47</sup>:

---

<sup>43</sup> Симонович Ф., նշվ. աշխ., էջ 144, 150. Бутков П., Выдержки из «Проекта отчета о персидской экспедиции в виде письма». 1796 г., стр. 205: Նույնի՝ Сведения о кубинском и дербентском владениях. 1798 г., с. 211; Ахвердов А., նշվ. աշխ., էջ 222:

<sup>44</sup> Бурнашев С., նշվ. աշխ., էջ 4:

<sup>45</sup> Օրինակ, Ղարաբաղում հատած ֆուլուր կրկնակի դրամահատության էր ենթարկվել Շամախիում (տե՛ս Пахомов Е., նշվ. աշխ., вып. IV, 1949, стр. 85): Դրամը հայտնաբերվել է Ադրբեջանում 1940 թ. գյուղատնտեսական աշխատանքների ժամանակ:

<sup>46</sup> Гмелин С., նշվ. աշխ., էջ 206:

<sup>47</sup> Акты, собранные Кавказскою археографическою комиссиею, Под ред. Ад. Берже, Тифлис, т. 8, 1881, стр. 65. Կեղծ դրամահատության դեմ պայքարելու յուրօրինակ միջոց էր դրամների վրա «ոսահիջ» (շրջանառվող) գրության ար-



XVIII դարի երկրորդ կեսին Հյուսիսարևելյան Այսրկովկասում իրականացվող դրամահատությունն ունեցել է ավելի շուտ առևտրատնտեսական, քան քաղաքական նշանակություն, և խանական դրամները տարածաշրջանի սոցիալ-տնտեսական պատմության ուսումնասիրության կարևոր սկզբնաղբյուր են:

Ամփոփելով դրամագիտական նյութը՝ նշենք, որ Հյուսիսարևելյան Այսրկովկասի խանություններում XVIII դարի երկրորդ կեսին իրականացվող դրամահատությունը փաստում է, որ դրանց կառավարիչներն առավել հակված էին դեպի իրանական պետությունը: Խաները, հետևելով իրանական դրամահատության կանոններին, հավատարմություն և հնազանդություն էին հայտնում Իրանի տիրակալներին: Վերը նշվածը համահունչ էր խաների խուսանավելու քաղաքականությանը: Հետևաբար, Հյուսիսարևելյան Այսրկովկասի խանություններում XVIII դարի երկրորդ կեսին իրականացվող դրամահատությունը սխալ է ներկայացնել որպես պետականության բաղադրիչ<sup>48</sup>:

MKHITARYAN GOHAR

## ROUND THE ISSUE OF COINAGE OF THE NORTHEASTERN TRANSCAUCASIAN KHANATES IN THE SECOND HALF OF THE 18-TH CENTURY

In the second half of the 18-th century the Northeastern Transcaucasian Khanates have continued the Iran's state monetary policy traditions. The coinage historical analysis reveals, that Transcaucasian Khans were using this function to show their political stance towards Iran. And they were doing a certain diplomacy, which is consistent with the Northeastern Transcaucasian Khan's maneuvers policy.

---

ծանագրումը, որը վկայում էր դրամի օրինական և շրջանառվող լինելու մասին: Նման գրություններ էին կրում XVIII դարի երկրորդ կեսի՝ Դերբենդի, Ղուբայի, Գանձակի, Շամախիի դրամատներում հատած դրամները (Пахомов Е., նշվ. աշխ., вып. VIII, 1959, стр. 29, 30-31, 34, 51, նույնի՝ նշվ. աշխ., вып. V, 1949, стр. 44):

<sup>48</sup> Раджабли А., նշվ. աշխ., էջ 119:

---

---

# ՆՈՐ ԵՎ ՆՈՐԱԳՈՒՅՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

---

---

ԳԱՍՊԱՐՅԱՆ ԱՐԱՄ

## ԻՐԱՎԻՃԱԿԸ ԿԵՆՏՐՈՆԱԿԱՆ ԱՐԱՔԻԱՅՈՒՄ XIX ԴԱՐԻ ՎԵՐՋԻՆ XX ԴԱՐԻ ՍԿԶԲԻՆ. ԶԱԲԱԼ ՇԱՄՄԱՐԻ ԷՄԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

XIX դարի երկրորդ կեսից՝ Մուհամմեդ Ալիի եգիպտական զորքերի հեռացումից հետո, Կենտրոնական Արաբիայում քաղաքական ազդեցության համար լուրջ մրցակցություն սկսվեց այստեղ իշխող ընտանիքների, մասնավորապես Ռաշիդների, Սաուդների և ալ-Սաբահների միջև: Զուգահեռաբար աճում էր նաև արտաքին գործոնի դերակատարությունն Արաբական թերակղզում ընթացող ներքաղաքական և միջտոհմային գործընթացների վրա: Անհրաժեշտ է նշել, որ չնայած Արաբական թերակղզին մտնում էր Օսմանյան կայսրության կազմի մեջ<sup>1</sup>, տեղի պետական կազմավորումները գտնվում էին Ստամբուլից գրեթե անկախ վիճակում:

Մուհամմեդ Ալիի ռազմական արշավանքը ճակատագրական եղավ Վահաբական պետության համար: Չնայած այն հանգամանքին, որ եգիպտացիների հեռանալուց հետո վահաբիներին հաջողվեց վերականգնել իրենց պետությունը Նեջդում, սակայն երբեմնի հզոր թագավորությունը՝ պառակտված անվերջ գահակալական կոիվներից և միջցեղային բախումներից, վերածվել էր թույլ և մասնատված էմիրության՝ կորցնելով ազդեցությունն իր կազմի մեջ մտնող շրջանների նկատմամբ:

XIX դարի վերջին տասնամյակի ընթացքում Ռաշիդների վարած

---

<sup>1</sup> Կենտրոնական իշխանությունների ազդեցությունը տարածվում էր միայն մի շարք խոշոր քաղաքներում, որտեղ տեղակայված էին կայազորները:

խելամիտ և հեռատես քաղաքականության շնորհիվ սկիզբ դրվեց Ջաբալ Շամմարի<sup>2</sup> Նեջդից անկախացման գործընթացին: Ռաշիդներին հաջողվեց ամրապնդել իրենց իշխանությունը Ջաբալ Շամմարում, վարել Ռիյադից անկախ ներքին և արտաքին քաղաքականություն՝ դրանով իսկ մարտահրավեր նետելով տարածաշրջանում Սաուդների գերակայությանը և նույնիսկ հավակնելով Նեջդի տարածքներին: Արդեն Մուհամմեդ Աբդուլլահ ալ-Ռաշիդի (1871-1897 թթ.) օրոք սկսվեց Ջաբալ Շամմարի արագընթաց վերելքը՝ վերածելով այն Կենտրոնական Արաբիայի ամենաազդեցիկ և ամենահզոր պետության:

Մուհամմեդ ալ-Ռաշիդը, վայելելով Օսմանյան կայսրության կենտրոնական իշխանությունների աջակցությունն ու հովանավորությունը և օգտագործելով իր ողջ քաղաքական ու ռազմական հզորությունը, բավական կարճ ժամանակահատվածում կարողացավ իր տիրապետությանը կցել Նեջդից հյուսիս գտնվող Քասիմի շրջանը, որի գրավումից հետո Մուհամմեդ ալ-Ռաշիդի հաջորդ քայլը Նեջդի նվաճումն էր: 1884 թ. շամմարները ջախջախեցին նեջդական զորքերին և գրավեցին Ռիյադը: Սաուդական էմիր Աբդ ալ-Ռահմանն ընդունեց Ռաշիդների գերիշխանությունը և մնաց Ռիյադում որպես Արիդի<sup>3</sup> կառավարիչ<sup>4</sup>:

Սակայն արդեն 1890 թ. Նեջդում ու Քասիմում բռնկվեց Աբդ ալ-Ռահմանի կողմնակիցների ապստամբությունը: Հակաշամմարական ուժերին հաջողվեց հետ գրավել Ռիյադը և միավորվել Քասիմի և Բուրեիդայի էմիրների ջոկատների հետ: 1891 թ. տեղի ունեցած վճռական ճակատամարտում շամմարներին հաջողվեց գլխովին ջախջախել ընդդիմադիր ուժերին<sup>5</sup>: էմիր Աբդ ալ-Ռահմանը ստիպված եղավ դիմել փախուստի և ապաստան գտնել Քուվեյթի շեյխ Մուբարաք ալ-Սաբահի մոտ:

Այսպիսով, գրավելով Քասիմը, ողջ Նեջդը և մի շարք այլ շրջաններ,

---

<sup>2</sup> Ջաբալ Շամմարի էմիրությունը գտնվում է Արաբական թերակղզու հյուսիսում:

<sup>3</sup> Կենտրոնական Նեջդի նահանգ:

<sup>4</sup> Луцкий В., Новая история арабских стран, Москва 1965, стр. 315.

<sup>5</sup> Котлов Л., Становление национального движения на Арабском Востоке (середина XIX в.-1908 г.), Москва, 1975, стр. 184.

Ջարալ Շամմարը դարձավ թեկուզ և կարճ ժամանակով, բայց և այնպես ողջ Կենտրոնական Արաբիայի ամենահզոր պետությունը:

Ինչպես հայտնում է Բաղդադում Ռուսական կայսրության հյուպատոսության խորհրդական Օվսենենկոն իր 1900 թ. հաղորդման մեջ, Աբդ ալ-Ազիզ ալ-Ռաշիդը փաստորեն դարձել էր ողջ Կենտրոնական Արաբիայի հսկայական տարածքների տիրակալ, այն ընդգրկում էր հյուսիս-արևմուտքում գտնվող Ջոֆա, Թեյմա, հարավ-արևմուտքում՝ ալ-Ղորա և հարավ-արևելքում՝ ալ-Հարաբա օազիսները<sup>6</sup>:

Անհրաժեշտ է նշել, որ հաղթանակած ալ-Ռաշիդները տիրացան անդադար պատերազմների հետևանքով քայքայված և տուժած տարածքներին, որի թե՛ գյուղատնտեսությունը և թե՛ քարավանային առևտուրը գտնվում էին անմխիթար վիճակում, ինչն իր ազդեցությունն էր թողնում տեղի բնակիչների մեջ նոր տիրակալների հանդեպ բացասական վերաբերմունքի ձևավորման համար:

Ստեղծված պայմաններում միայն Մուհամմեդ ալ-Ռաշիդի ռազմական հզորությունն էր զսպում ժողովրդական ելույթները և ընդվզումները, իսկ նրա մահվանից հետո սկիզբ առած ապստամբությունները դաժանորեն ճնշվում էին Մուհամմեդ ալ-Ռաշիդի հաջորդ՝ էմիր Աբդ ալ-Ազիզ ալ-Ռաշիդի (1897-1906 թթ.) կողմից:

Ինչ վերաբերում է Ռաշիդների և կենտրոնական կառավարության հարաբերություններին, ապա Բասրայի նահանգապետ Մուհսին փաշայի խոսքերով ինչպես նախկին, այնպես էլ այժմյան էմիրները ամեն տարի պարտաճանաչ որպես նվեր թանկարժեք ձիեր էին ուղարկում Ստամբուլ: Մյուս կողմից օսմանյան իշխանություններն իրենք էլ ցանկանում էին պահպանել բարեկամական հարաբերությունները Ռաշիդների հետ՝ հստակ գիտակցելով, որ հարաբերությունների վատթարացումը վերջիններիս հետ ակնհայտ բացասական ազդեցություն կունենա տարածաշրջանում առանց այդ էլ թուլացած թուրքական իշխանության վրա<sup>7</sup>: Հատկանշական է, որ Աբդ ալ-Ազիզն արտոնություն էր

---

<sup>6</sup> Донесение титулярным советником Овсеенко, МИД Императорское Российское консульство в Багдаде 1900 г.: Ակադեմիկոս Մ. Ներսիսյանի արխիվային նյութեր, հ. 1, N 9 (<< ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի արխիվ):

<sup>7</sup> Донесение титулярным советником Овсеенко, МИД Императорское Российское консульство в Багдаде 1900 г., նշվ. աշխ.:

ստացել ցանկացած խնդրի դեպքում անմիջականորեն կապվել Ստամբուլի հետ<sup>8</sup>:

Հաիլի<sup>9</sup> և Ստամբուլի փոխշահավետ հարաբերություններն ու մերձեցումը Ջաբալ Շամմարին դարձրին Արաբական թերակղզում օսմանյան կառավարության միակ և վստահելի դաշնակիցը, ում շնորհիվ հնարավոր կդառնար կենտրոնական իշխանություններին վերականգնել և ամրապնդել իրենց դիրքերը տարածաշրջանում: Սակայն այս դաշինքը չարդարացրեց և ոչ մի կողմի սպասելիքները:

Ջաբալ Շամմարի հզորացումը, օսմանյան իշխանությունների ակտիվացումը տարածաշրջանում լրջագույն սպառնալիք դարձան Քուվեյթի համար: Գիտակցելով իր նպատակների<sup>10</sup> իրականացման համար ստեղծված ոչ բարենպաստ և վտանգավոր դրությունը՝ Մուբարաք ալ-Սաբահը հարկադրված եղավ մտնել պայքարի մեջ, ինչն անմիջական ազդեցություն ունեցավ ոչ միայն Քուվեյթի և Ջաբալ Շամմարի հարաբերությունների, այլ նաև ընդհանրապես Կենտրոնական Արաբիայի պատմական զարգացումների վրա:

Այս ժամանակաշրջանում Մուբարաքի և Քուվեյթում ապաստան գտած Աբդ ալ-Ռահմանի շահերը համընկան: Վերջինս ցանկանում էր վերադարձնել շամմարների կողմից գրավված Նեջդը: Իրենց հետապնդած նպատակների իրագործման համար վերջիններիս հաջողվեց դաշնակիցներ գտնել մի շարք առավել ազդեցիկ արաբական ցեղերի ղեկավարների մոտ՝ ստեղծելով բավական հզոր հակաշամմարական դաշինք: Այսուհանդերձ, դաշնակիցների հնարավորությունները դեռևս այնքան մեծ չէին, որպեսզի բացահայտ և լայնածավալ գործողություններ սկսեին Ջաբալ Շամմարի և նրա հետևում կանգնած Օսմանյան իշխանությունների դեմ:

Սակայն շատ շուտով ուժերի հարաբերակցությունը փոխվեց հոգուտ դաշնակիցների, ինչն անմիջականորեն պայմանավորված էր ար-

---

<sup>8</sup> Նույն տեղում:

<sup>9</sup> Ջաբալ Շամմարի կենտրոն:

<sup>10</sup> Մուբարաք ալ-Սաբահը ցանկանում էր անկախանալ Օսմանյան կայսրությունից և նպատակ էր դրել Քուվեյթը վերածելու Կենտրոնական Արաբիայի ամենահզոր թագավորության, իսկ այդ ծրագրերի իրականացման ճանապարհին կանգնած էր Ջաբալ Շամմարը:

տաքին ուժերի ներգրավմամբ՝ Կենտրոնական Արաբիայում ընթացող զարգացումներին տալով միջազգային հնչեղություն և նշանակություն<sup>11</sup>:

Պայքարն Աբդ ալ-Ազիզի և Մուբարաքի միջև առավել սուր բնույթ ընդունեց 1900-1901 թթ.: 1900 թ. դեկտեմբերի կեսերին Աբդ ալ-Ազիզ իբն Ռաշիդը, օգտվելով Քուվեյթից Մուբարաքի բացակայությունից, իր երեք հազարանոց ջոկատով անապատի կողմից հանկարծակի հարձակվեց սահմանային Մթեյր ցեղի վրա: Շամմարական հեծելազորի անսպասելի հարձակումը ստիպեց քուվեյթցիներին արագորեն նահանջել<sup>12</sup>:

Դրանից անմիջապես հետո Աբդ ալ-Ազիզը Մուբարաքից պահանջեց հանձնել իր մոտ ապաստան գտած Աբդ ալ-Ռահման Ֆեյսալին և ճանաչել Քուվեյթի սահմանները մինչև Ջազրա շրջանը՝ հավելելով, որ միայն այս պահանջների կատարումից հետո կվերսկսվեն երկկողմ բանակցությունները<sup>13</sup>:

Հասկանալի է, որ իբն Ռաշիդի այս քայլը Մուբարաքի կողմից գնահատվեց որպես պատերազմի հայտարարում: 1901 թ. սկզբին Մուբարաք ալ-Սաբահը ներխուժեց Ջաբալ Շամմար և Աբդ ալ-Ռահման Ֆեյսալի ուղեկցությամբ շարժվեց դեպի Նեջդ: Բավական կարճ ժամանակում Մուբարաքի դաշնակիցները կարողացան մի քանի հաղթանակներ տանել, և արդեն հունվար ամսին Աբդ ալ-Ռահման Ֆեյսալին հաջողվեց Ռիյադի բնակիչների օգնությամբ, որոնք շարունակում էին հավատարիմ մնալ Սաուդներին, գրեթե առանց դիմադրության մտնել քաղաք և պաշարել միջնաբերդում ամրացած նահանգապետին<sup>14</sup>:

Դաշնակիցների արագ առաջխաղացման և նրանց հաջողությունների շնորհիվ Ռաշիդների հպատակության տակ գտնվող արաբական մի շարք ցեղեր, ինչպես բենի Սաուդը և ալ-Հարիբը, միացան Աբդ ալ-

---

<sup>11</sup> Տե՛ս Գասպարյան Ա., Քուվեյթի դերը գերտերությունների տարածաշրջանային քաղաքականության մեջ 20-րդ դարի սկզբին, Մերձավոր Արևելք, հ. IX-X, Երևան, 2014, էջ 294-304:

<sup>12</sup> Донесение титулярным советником Овсеенко, МИД Императорское Российское консульство в Багдаде 1901 г., Ակադեմիկոս Մ. Ներսիսյանի արխիվային նյութեր, հ. I, N 15 (<< ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի արխիվ):

<sup>13</sup> Նույն տեղում:

<sup>14</sup> Котлов Л., նշվ. աշխ., էջ 189, 190:

Ռահմանին: Ինչպես նշում է Բաղդադի ռուսական հյուպատոսության խորհրդական Օվսենենկոն, արդեն փետրվարին Մուբարաքի հրամանատարության ներքո կային հետևյալ ցեղերը՝ Մթեիր, Ռդբար, Աուագիմ, Ռշայիդ, Մորա, Դաուասիր, Սուգույ, Սուայիբ, Բենի Խալիդ, Մուշագեր, Աթիբե, Նեջդի, Ադջանի մի մասը, ալ-Ֆագիլ, ալ-Դոգման, Բենի Խաջիրի մի մասը, ալ-Ջուֆիր և ալ-Ուաշեմ: Ամենից երկար Մուբարաքին չէին հնազանդվում Սաքրա, Անեյգա և Բորեյդա քաղաքների բնակիչները<sup>15</sup>, սակայն շատ շուտով Նեջդի այս քաղաքները ևս հպատակվեցին Մուբարաքին: Պետք է ընդգծել, որ դաշնակիցների հաջողությունները Նեջդում պայմանավորված էին ոչ միայն տեղի արաբների հավատարմությամբ Սաուդների ընտանիքի նկատմամբ, այլ նաև, որը ոչ պակաս կարևոր է, տեղացիների անհանդուրժող վերաբերմունքով դեպի իբն Ռաշիդները և նրանց վարած քաղաքականությամբ:

Այսպիսով, գրավելով գրեթե ողջ Նեջդը և գտնվելով Հաիլից երեք օրվա հեռավորության վրա, Մուբարաքը բանակցություններ սկսեց Աբդ ալ-Ազիզ իբն Ռաշիդի հետ՝ պահանջելով հետևյալ պայմանների կատարում.

1. ռազմական ծախսերի վճարում և ողջ թալանվածի փոխհատուցում,
2. Աբդ ալ-Ռահման ֆեյսալի ճանաչում՝ որպես Նեջդի տիրակալ,
3. Հաիլում պահվող բոլոր Սաուդների տոհմավազների վերադարձ<sup>16</sup>:

Իհարկե, ինչպես և պետք էր ակնկալել, Աբդ ալ-Ազիզ իբն Ռաշիդը չընդունեց վերոհիշյալ պահանջները՝ առիթ տալով շեյխ Մուբարաքին շարժել իր ջոկատները դեպի վերին Քասիմի հարավային սահմանները:

Ռուս դիվանագետ Օվսենենկոյի կողմից Ջուբեյր քաղաքում հավաքված 1901 թ. փետրվարի տվյալների համաձայն՝ Աբդ ալ-Ազիզ իբն Ռաշիդն իր հրամանատարության տակ ուներ ընդհանուր առմամբ մոտ 20 000 հետևակ, իսկ ձիավորների թիվը չէր գերազանցում 5-6

---

<sup>15</sup> Донесение титулярным советником Овсеенко, МИД Императорское Российское консульство в Багдаде 1901 г., նշվ.աշխ.:

<sup>16</sup> Նույն տեղում:

հազարը: Իբն Ռաշիդն զորքի միայն կեսն էր զինված ժամանակակից հրացաններով և ուներ երկու թնդանոթ: Ինչ վերաբերում է Մուբարաքի ուժերին, ապա նրա հրամանատարության տակ կար մոտ 35 000 լավ զինված հետևակ<sup>17</sup>, 10 000-ից ավելի ձիավորներ և երեք թնդանոթ<sup>18</sup>:

Ուժերի նման հարաբերակցությունը և Նեջդի գրավումը գրեթե անվիճելի էր դարձնում շեյխ Մուբարաքի հաղթանակի հնարավորությունը, բայց դաշնակից զորքերի հետագա առաջընթացը կասեցվեց: Արդեն 1901 թ. սկզբին ալ-Սարիֆ բնակավայրի մոտ Աբդ ալ-Ազիզ իբն Ռաշիդի զորքերը հանկարծակի հարձակումով գլխովին ջախջախեցին Մուբարաքի ջոկատներին՝ ստիպելով վերջինիս, ինչպես նաև իր դաշնակից Աբդ ալ-Ռահմանին թողնել գրաված տարածքները և նահանջել Քուվեյթ<sup>19</sup>:

Մուբարաքի պարտությունը նոր իրավիճակ ստեղծեց և փոխեց զարգացումների ընթացքը տարածաշրջանում: Սարիֆի ճակատամարտից անմիջապես հետո շամմարները ներխուժեցին Քուվեյթ և պաշարեցին ալ-Ջահրա բնակավայրը: Միաժամանակ Ստամբուլը պատրաստվում էր պատժիչ ջոկատներ ուղարկել՝ պահանջելով Մուբարաքից հրաժարվել Քուվեյթի գահից և ընդունել Օսմանյան պետական խորհրդատվական խորհրդի անդամ դառնալու առաջարկը: Այս պայմաններում Մուբարաք ալ-Սաբահին փրկեց միայն Անգլիայի քաղաքական ճնշումը և իհարկե ռազմական միջամտությունը: Օգտվելով 1899 թ. կնքված անգլո-քուվեյթյան պայմանագրով տրվող իրավունքներից՝ Անգլիան իր շահերը և Քուվեյթը պաշտպանելու համար ուղարկեց երկու ռազմանավ՝ հաստատելով իր հեգեմոն դիրքերը տարածաշրջանում: Իսկ ինչ վերաբերում է Մուբարաքին, ապա նա չնայած պահպանեց իշխանությունը, բայց կորցրեց ինքնավարությունը՝ վերջ դնելով իր հեռուն գնացող նպատակներին, հետզհետե վերածվելով հերթական կիսաանկախ էմիրության:

---

<sup>17</sup> Շեյխ Մուբարաք ալ-Սաբահը մեծ քանակությամբ անգլիական «Մարտինի» տեսակի հրացաններ էր գնում Բահրեյնից: Տե՛ս Васильев А., История Саудовской Аравии, Москва, 1982, стр. 232.

<sup>18</sup> Донесение титулярным советником Овсеенко, МИД Императорское Российское консульство в Багдаде 1901 г., նշվ. աշխ.:

<sup>19</sup> Philby B., Arabia of the Wahhabis, London, 1928, pp. 321-322.



Իրն Ռաշիդը ստիպված եղավ դադարեցնել ներխուժումը և վերադառնալ Հաիլ՝ կորցնելով Քուվեյթը գրավելու վերջին հնարավորությունը, և ընդհանրապես Ջաբալ Շամմարի համար վերոհիշյալ իրադարձությունները փաստորեն սկիզբ հանդիսացան էմիրության թուլացման համար, որն ի վերջո 1921թ. միացվեց նորաստեղծ Սաուդյան թագավորությանը:

Այսպիսով, Ջաբալ Շամմարի և Քուվեյթի առճակատումից օգուվեց միայն Աբդ ալ- Ազիզ իրն Աբդ ալ-Ռահման ալ-Սաուդը, ում հաջողվեց 1902 թ. գրավել Ռիյադը, իսկ հետագայում հիմնել Սաուդյան Արաբիայի թագավորությունը:

GASPARYAN ARAM

### **THE SITUATION IN CENTRAL ARABIA AT THE END OF THE 19<sup>TH</sup> CENTURY AND IN THE BEGINNING OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURY: THE EMIRATE OF JABAL SHAMMAR**

From the second half of the 19<sup>th</sup> century when Muhammad Ali's Egyptian troops left Central Arabia a serious competition started in this region for political influence between ruling families, especially between the Houses of Rasheed, Saud and Al Sabah. Simultaneously, the role of the external factor in the Arabian Peninsula on the internal political processes also increased, as well as the relations between the houses.

During the last decade in the 19<sup>th</sup> century Jabal Shammar became independent from Nejd thanks to the Rasheedi prudent and far-sighted policy. The Al-Rasheed managed to strengthen their power in Jabal Shammar and pursue an independent foreign, domestic policy from Riyadh thereby challenging the dominance of the region and even claiming the areas of Nejd. During the power of Muhammad Abdallah al-Rashid, Jabal Shammar became the most influential and powerful emirate in Central Arabia. However, the further events taken place in the region, weakened Jabal Shammar which was finally conquered by the House of Saud in 1921.

**ՀԱՅ-ԵԳԻՊՏԱԿԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԼՈՒՍԱԲԱՆՈՒՄԸ  
«ԱՐԵՎ» ՕՐԱԹԵՐԹԻ ԱՐԱԲԵՐԵՆ ՀՎԵԼՎԱԾԻ ԷՋԵՐՈՒՄ (1991-  
2009 ԹԹ.)**

Հայերը մեծ դեր են խաղացել արաբական, այդ թվում նաև՝ եգիպտական մամուլի զարգացման գործում՝ հրատարակելով բազմաթիվ թերթեր: Եգիպտական մամուլի շարքում կարևոր տեղ է զբաղեցնում հայկական արաբալեզու «Արև» օրաթերթի արաբերեն հավելվածը, որը լույս է տեսել 1997 թ. մինչև 2009 թ. կեսերը: Ամսագիրն ակնառու ճանաչողական բնույթ ունի Եգիպտոսի պատմության մեջ երկրի պետական կառավարման տարբեր ոլորտներում կարևոր դերակատարում ունեցած հայ գործիչների դերը արժևորելու տեսանկյունից, ինչպես նաև արաբ հասարակության կողմից հայերին ճանաչելու նպատակ ունի: Ամսագրի էջերում մեծ տեղ են գրավում հայ գրականության, մշակույթի, թատրոնի, կինոյի, արվեստի, Հայաստանի պատմության մասին հրապարակումները: Բացի այդ՝ ամսագիրն արաբախոս ընթերցողին է ներկայացնում Հայոց ցեղասպանության խնդիրը, նրա միջազգային ճանաչման ուղղությամբ տարվող աշխատանքները, Թուրքիայի ժխտողական քաղաքականությունը: «Արև»-ի արաբերեն հավելվածի հրապարակումները շատ արժեքավոր են արաբական, մասնավորապես Եգիպտոսի պատմությունը, մշակույթը ճանաչելու տեսանկյունից՝ հենց եգիպտացիների կողմից, ուստի այս ամսագրի գործունեությունը շատ կարևոր է ոչ միայն եգիպտահայ համայնքի, այլ նաև Եգիպտոսի արաբ հասարակության ու ընդհանրապես բոլոր արաբների համար:

«Արև»-ի արաբերեն հավելվածը մեծ տեղ է հատկացրել նաև հայ-եգիպտական հարաբերությունների լուսաբանմանը: Պետք է նշել, որ Եգիպտոսն արաբական աշխարհի առաջին պետություններից էր, որը 1991 թ. ճանաչեց Հայաստանի անկախությունը, ու 1992 թ. մարտին երկու երկրների միջև հաստատվեցին դիվանագիտական հարաբերություններ, որից հետո Կահիրեում 1993 թ. հունվարին բացվեց Հայաստանի դեսպանությունը, իսկ 1993 թ. մայիսին Երևանում՝ Եգիպտոսի

դեսպանությունը: 1992 թ. ստեղծվեց միջկառավարական համատեղ հանձնաժողով, որի առաջին նիստը տեղի ունեցավ 1992 թ. Երևանում<sup>1</sup>: Դրանից հետո կայացան բարձր մակարդակի փոխայցելություններ, որոնց ընթացքում երկու երկրների միջև կնքվեցին 30-ից ավելի փոխըմբռնման հուշագրեր ու համաձայնագրեր: 1992 թ. Եգիպտոս այցելեց Լևոն Տեր-Պետրոսյանը, ապա նույն տարում Հայաստան այցելեց Եգիպտոսի վարչապետը: Իսկ 1997 թ. մայիսին Եգիպտոս այցելեց Հայաստանի խորհրդարանի նախագահը, որի արդյունքում երկու երկրների միջև ստորագրվեցին բազմաթիվ համաձայնագրեր կրթության, տնտեսության, արդյունաբերության ու այլ ոլորտներում<sup>2</sup>: Կրթական ոլորտում ստորագրված պայմանագրի հիման վրա յուրաքանչյուր տարի ԵՊՀ-ի արաբագիտության ֆակուլտետի արաբագիտության բաժնի 5 ուսանող արաբերենի վերապատրաստման դասընթացների է մասնակցում Կահիրեի պետական համալսարանում: Իր հերթին Երևանի բուհերում մի քանի ասպիրանտական տեղ է հատկացվել եգիպտացի ուսանողների համար բժշկության, ճարտարագիտության ու այլ մասնագիտությունների գծով<sup>3</sup>: Բացի այդ՝ 1991-1993 թթ. տեղի են ունեցել երկու երկրների գործարարների փոխայցելություններ, որոնց ընթացքում ձեռք է բերվել պայմանավորվածություն տնտեսական ոլորտում երկու երկրների միջև հարաբերությունները խորացնելու համար: Հայաստանը մասնակցել է Կահիրեում 1995, 1996, 1999, 2003 թվականներին տեղի ունեցած միջազգային արտադրական ցուցահանդեսներին, իսկ 1998 թ. մայիսին Երևանում անցկացված ցուցահանդեսին մասնակցել են եգիպտական 20 ընկերություններ<sup>4</sup>:

Հայ-եգիպտական հարաբերությունները լուսաբանելիս եգիպտահայ համայնքի նշանավոր հասարակական-քաղաքական գործիչ ու հայ մամուլի երախտավոր Պերճ Թերզյանն արաբախոս ընթերցողին տեղեկացնում է, որ Եգիպտոսը Հայաստանի համար Մերձավոր Արևելքում կարևոր երկրներից է, քանի որ այն մարդկային ռեսուրսներով, տնտեսական հզորությամբ, քաղաքական կշռով արաբական աշխար-

---

<sup>1</sup> «Արև», Կահիրե, 2008, № 121:

<sup>2</sup> «Արև», 2006, № 103:

<sup>3</sup> «Արև», 2008, № 121:

<sup>4</sup> «Արև», 1998, № 9:

հի կենտրոնական երկիրն է: Բացի այդ՝ Եգիպտոսն Աֆրիկայի առաջատար ու Իսլամական կոնֆերանս կազմակերպության (ԻԿԿ) կարևորագույն երկրներից է: Իսկ Եգիպտոսի համար Հայաստանի հետ սերտ հարաբերություններ ունենալը կարևորվում է մի քանի գործոնով. Նախ՝ Հայաստանը կամուրջ է Եվրոպայի ու Ասիայի միջև, ինչպես նաև սահմանակից է տարածաշրջանի երկու խոշոր պետություններին՝ Իրանին ու Թուրքիային, որոնք Եգիպտոսի հետ մրցակցում են՝ մուսուլմանական աշխարհում առաջատար դիրք գրավելու համար<sup>5</sup>:

Հայ-եգիպտական հարաբերությունների ամրապնդմանն ու խորացմանը մեծապես նպաստեցին 1998 թ. հունվարի 11-16-ը Եգիպտոսի մի շարք քաղաքներում երկու երկրների մշակույթի նախարարների գլխավորությամբ անցկացված մշակութային միջոցառումները: Այդ միջոցառումների շրջանակներում հայ արվեստագետները համերգային ծրագրով հանդես եկան նաև Եգիպտոսի Լյուքսոր քաղաքում, որտեղ նման միջոցառում առաջին անգամ էր անցկացվում 1997 թ. նոյեմբերին տեղի ունեցած ահաբեկչական գործողություններից հետո: Հոդվածագիր Պերճ Թերզյանը հայտնում է, որ հայ երգիչների համերգից հետո Լյուքսորի բնակիչների տրամադրությունը զգալիորեն փոխվեց, որից հետո քաղաքապետը հիացմունքով հայտարարեց. «Այս մշակութային միջոցառումը վերադարձրեց ժպիտը քաղաքի երեսին»<sup>6</sup>: Իսկ արդեն 1999 թ. հուլիսի 20-27-ը Հայաստանում անցկացվեցին եգիպտական մեկշաբաթյա մշակութային միջոցառումներ, որոնց ընթացքում Եգիպտոսից ժամանած թատերական խմբի մասնակցությամբ տեղի ունեցան տարբեր մշակութային միջոցառումներ, և ցուցադրվեցին մի շարք ֆիլմեր<sup>7</sup>:

1998 թ. հունվարի 11-16-ը հայ արվեստագետների, երգիչների մասնակցությամբ Եգիպտոսում տեղի ունեցած մշակութային միջոցառումները, որոնք անցկացվում էին Եգիպտոսի առաջին տիկնոջ բարձր հովանու ներքո, նոր թափ հաղորդեցին հայ-եգիպտական հարաբերություններին: Միջոցառումների առաջին օրը Կահիրեի պետական օպերայում հայ երգիչները հանդես եկան համերգային ծրագրով, որից

---

<sup>5</sup> «Արև», 1998, № 9:

<sup>6</sup> «Արև», 1998, № 2:

<sup>7</sup> «Արև», 1999, № 20:

հետո հաջորդ օրերին տեղի ունեցավ նաև հայ նկարիչների (Մարտիրոս Սարյան, Հակոբ Հակոբյան և այլք), ապա հայ գորգագործների ու քանդակագործների ցուցահանդեսը: Հողվածագիրը մանրամասն ներկայացնում է Եգիպտոսում ծնված Հակոբ Հակոբյանի, Մարտիրոս Սարյանի աշխատանքները, այնուհետև ընթերցողին տեղեկություններ հաղորդում հայ արվեստագետների կազմում Կահիրե ժամանած և Եգիպտոսում ծնված Գոհար Գասպարյանի կյանքի և գործունեության մասին: Ներկայացնելով հայ գորգագործների ցուցահանդեսը՝ հողվածագիրը նշում է, որ գորգագործությունը Հայաստանի ավանդական արհեստներից է<sup>8</sup>:

Այս մշակութային միջոցառումների ընթացքում՝ 1998 թ. հունվարի 14-ին, տեղի ունեցավ Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Գարեգին Ա-ի Եգիպտոս կատարած առաջին պատմական այցը, որի շրջանակներում Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը հանդիպումներ ունեցավ Կահիրեի ու Ալեքսանդրիայի հայ համայնքի ներկայացուցիչների, Եգիպտոսի նախագահ Հոսնի Մուբարաքի ու եգիպտական բարձրաստիճան այլ անձանց հետ<sup>9</sup>: Հայ-եգիպտական հարաբերություններն ավելի ամրապնդվեցին Գարեգին Բ-ի՝ 2000 թ. հոկտեմբերի 12-18-ը Եգիպտոս կատարած այցից հետո, որի շրջանակներում նա հանդիպումներ ունեցավ Եգիպտոսի հոգևոր առաջնորդների ու քաղաքական ղեկավարության, եգիպտահայ համայնքի հետ<sup>10</sup>:

«Արև»-ի արաբերեն հավելվածը պարբերաբար անդրադառնում է Եգիպտոսի մշակութային կյանքում եգիպտահայ համայնքի հայ արվեստագետների մասնակցությամբ տեղի ունեցած տարբեր միջոցառումների լուսաբանմանը: Մասնավորապես 5-րդ համարում արաբերեն հավելվածը լայնորեն լուսաբանում է 1998 թ. ապրիլին Կահիրեի օպերայի շենքում համաշխարհային հռչակ ունեցող երաժիշտների մասնակցությամբ տեղի ունեցած համերգը, որին մասնակցում էին նաև ազգությամբ հայ երաժիշտներ՝ ջութակահար Ռուբեն Ահարոնյանը, դաշնակահարուհի Սվետլանա Նավասարդյանն ու դաշնակահար Վարդան Մամիկոնյանը: Այս հողվածում համերգը լուսաբա-

---

<sup>8</sup> «Արև», 1998, № 2:

<sup>9</sup> Նույն տեղում:

<sup>10</sup> «Արև», 2000, № 35:

նելուց հետո հողվածագիրն արաբախոս ընթերցողին ներկայացնում է Վարդան Մամիկոնյանի կյանքն ու գործունեությունը, ստեղծագործությունները, տեղեկություններ հաղորդում աշխարհի տարբեր երկրներում ներկայացրած համերգների մասին<sup>11</sup>: Մեկ ուրիշ հողվածում ամսագիրը լայնորեն լուսաբանում է 1998 թ. հունիսի 4-ին Կահիրեի հայկական դեսպանատանը կազմակերպված գրական երեկոն, որի ընթացքում տեղի ունեցավ Վարուժան Ղազանջյանի՝ հայերենից արաբերեն թարգմանած «Հայկական բանաստեղծությունների ընտրանիները» գրքի շնորհանդեսը<sup>12</sup>:

«Արև»-ի արաբերեն հավելվածը մեծ տեղ է հատկացրել տարբեր ժամանակաշրջաններում հայ արվեստագետների՝ Եգիպտոս կատարած այցելությունների լուսաբանմանը: Մասնավորապես 13-րդ համարում հողվածագիր Պերճ Թերզյանը ներկայացնում է հայ գրող Սերո Խանզադյանի՝ 1997 թ. դեկտեմբերին Եգիպտոս կատարած այցը, որի շրջանակներում հայկական մշակութային միություններում վերջինս հանդես եկավ դասախոսությամբ: Բացի այդ, Սերո Խանզադյանը հանդիպում ունեցավ եգիպտացի նշանավոր գրողներ Թաուֆիք ալ Հաքիմի ու Նազիբ Մահֆուդի հետ: Պ. Թերզյանը ներկայացնում է անվանի գրողների միջև կայացած զրույցը, որտեղ գրողները զրուցել են իրենց պատմվածքների (հայերեն ու արաբերեն) լեզվական առանձնահատկությունների, հայոց լեզվի զարգացման պատմության և այլնի մասին<sup>13</sup>: Մեկ այլ համարում ամսագիրը ներկայացնում է հայ նկարիչ Մարտիրոս Սարյանի, ով 1911 թ. հուլիսին այցելել էր Եգիպտոս, կյանքն ու գործունեությունը: Այդ այցից հետո հայ նկարիչը վրձնել էր Եգիպտոսի պատմության, եգիպտական քաղաքակրթության վերաբերյալ բազմաթիվ գործեր, որոնք ամբողջական տեսքով տպագրվում են 2001 թ. հունվարին «Սարյանը և Եգիպտոսը» խորագիրը կրող 2 ալբոմներում, որոնցից մեկը լույս է տեսնում արաբերեն ու անգլերեն, մյուսը՝ հայերեն ու անգլերեն<sup>14</sup>:

Հայ կոմպոզիտոր Տիգրան Զուխաջյանին նվիրված հողվածում

---

<sup>11</sup> «Արև», 1998, № 5:

<sup>12</sup> «Արև», 1998, № 7:

<sup>13</sup> «Արև», 1999, № 13:

<sup>14</sup> «Արև», 2001, № 38:

ամսագիրն արաբախոս ընթերցողին հաղորդում է, որ Տ. Չուխաջյանի ստեղծագործությունները մեծ հռչակ են վայելել Եգիպտոսում, ու XIX դարի վերջին Եգիպտոսի տարբեր քաղաքներում Կ. Պոլսից ժամանած հայկական խմբերի կողմից բազմիցս բեմադրվել են հայազգի կոմպոզիտորի օպերաները: Նման ներկայացումներից մեկի ընթացքում 1885 թ. Տ. Չուխաջյանն անձամբ ժամանել է Կահիրե ու հանդիպելով Եգիպտոսի առաջնորդ խղիվ Թաուֆիքի հետ՝ վերջինիս նվիրել է երաժշտական մի ստեղծագործություն: Այնուհետև հոդվածագիրն ասի-ստասանքով նշում է, որ վերջին շրջանում հետաքրքրությունը նվազել է Տ. Չուխաջյանի ստեղծագործությունների հանդեպ, և երկարատև դադարից հետո միայն 2001 թ. փետրվարին, Կահիրեում բեմադրվեց «Արշակ Երկրորդ» օպերան, ինչի կապակցությամբ հոդվածագիրն արաբախոս ընթերցողին ներկայացնում է նշված օպերայի Լիբրետտոն<sup>15</sup>:

Հայկական բարեգործական ընդհանուր միության (ՀԲԸՄ) ստեղծման 95-ամյակի կապակցությամբ Կահիրեում 2001 թ. ապրիլի 20-30-ը տեղի ունեցան բազմաթիվ միջոցառումներ, որոնց շրջանակներում 2 համերգային ծրագրով հանդես եկավ առաջին անգամ Եգիպտոս այցելած «Կոմիտաս» քառյակը: Առաջին համերգի ընթացքում խումբը ներկայացրեց աշխարհահռչակ տարբեր կոմպոզիտորների գործեր, իսկ 2-րդ համերգի ընթացքում՝ հայկական ազգագրական և հոգևոր երաժշտություն: Անդրադառնալով վերոնշյալ միջոցառումների լուսաբանմանը՝ ամսագիրն ընթերցողին ներկայացնում է «Կոմիտաս» քառյակի ձևավորման պատմությունը, որը ստեղծվել է 1925 թ. Մոսկվայում հայտնի ջութակահար Ավետ Կարապետյանի ու Սարգիս Ասլամազյանի կողմից<sup>16</sup>:

Հայ-եգիպտական հարաբերությունները որակական նոր աստիճանի բարձրացան 2005 թ.: Նախ՝ 2005 թ. հունվարի 18-ին Եգիպտոս այցելեց ՀՀ արտգործնախարար Վարդան Օսկանյանը: Այցի շրջանակներում երկու երկրների միջև ստորագրվեցին բազմաթիվ համաձայնագրեր ու փոխըմբռնման հուշագրեր<sup>17</sup>: Այնուհետև 2005 թ.

---

<sup>15</sup> «Արև», 2001, № 39:

<sup>16</sup> «Արև», 2001, № 41:

<sup>17</sup> «Արև», 2005, № 86:

դեկտեմբերի 7-9-ը Եգիպտոս այցելեց ՀՀ վարչապետ Անդրանիկ Մարգարյանը: Այցի արդյունքում ավելի ամրապնդվեցին քաղաքական, տնտեսական հարաբերությունները երկու երկրների միջև: Պետք է նշել, որ վարչապետի այցը մեծ արձագանք գտավ եգիպտական մամուլում, որտեղ հարցազրույցներ է տվել Անդրանիկ Մարգարյանը: Այդ հարցազրույցներում ՀՀ վարչապետը նշել է, որ Հայաստանի Հանրապետության համար Եգիպտոսը Մերձավոր Արևելքի արաբական աշխարհի կարևոր պետություններից է, որն ընդունել և ապաստան է տվել բազմաթիվ հայ գաղթականների, ովքեր փրկվել էին 1915 թ. Հայոց եղեռնից: «Երկու երկրների միջև ձևավորվել են քաղաքական ամուր հարաբերություններ, սակայն տնտեսական հարաբերությունները ցածր մակարդակի վրա են, որոնք մենք ցանկանում ենք խորացնել Հայաստանի և Եգիպտոսի միջև», - եգիպտական թերթերից մեկին տված հարցազրույցում նշել է ՀՀ վարչապետը: «Արև»-ի արաբերեն հավելվածը նշում է, որ երկու երկրների միջև տնտեսական կապերն աշխուժացնելու համար ստեղծվել է միջկառավարական համատեղ հանձնաժողով, որի չորրորդ նիստը տեղի ունեցավ այդ այցի ժամանակ: Եգիպտական պարբերականներին տված հարցազրույցներում Անդրանիկ Մարգարյանն անդրադարձել է նաև Լեռնային Ղարաբաղի հիմնախնդրի շուրջ Հայաստանի, Ադրբեջանի և Թուրքիայի դիրքորոշումներին, ինչպես նաև նշել է, որ Հայաստանի շահերից է բխում, որ Մերձավոր Արևելքում իրավիճակը կայունանա, ու խաղաղություն հաստատվի<sup>18</sup>:

Հայ-եգիպտական երկկողմ հարաբերություններում 2005-2006 թթ. զարգացման որոշակի առաջընթաց գրանցվեց: Տեղի ունեցան երկու երկրների արտագործնախարարների 3 հանդիպում: Մեծ վերելք ապրեցին երկկողմ մշակութային կապերը: Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից հայոց այբուբենի ստեղծման 1600-ամյակի կապակցությամբ Ալեքսանդրիայի գրադարանը Եգիպտոսում Հայաստանի դեսպանության հետ համատեղ 2006 թ. փետրվարի 5-25-ը ցուցահանդես էր կազմակերպել, որի լուսաբանմանը ևս անդրադարձել է «Արև»-ի արաբերեն հավելվածը: Ամսագիրը նշում է, որ ցուցահանդեսը բացեցին Եգիպտոսում Հայաստանի դեսպան Ռուբեն Կարապետյանը և Ալեք-

---

<sup>18</sup> «Արև», 2006, № 97:



սանդրիայի գրադարանի արտաքին հարաբերությունների հանձնա-  
ժողովի ղեկավար Տայիր Խալիֆը: Յուցահանդեսին ներկա էին եզիպ-  
տացի ու հայ անվանի գիտնականներ: Յուցահանդեսի ընթացքում  
Մատենադարանի տնօրեն Սեն Արևշատյանն ու Տայիր Խալիֆը հին  
ձեռագրերի փոխանակման վերաբերյալ համագործակցության համա-  
ձայնագիր ստորագրեցին: Հոդվածագիրն այնուհետև բարձր է գնա-  
հատում Մատենադարանը, որտեղ միջնադարի վերաբերյալ կա մոտ  
18000 ձեռագիր՝ հայերեն, արաբերեն, պարսկերեն, եբրայերեն ու այլ  
լեզուներով: Բացի այդ՝ հեղինակն անդրադառնում է նաև հայոց այ-  
բուբենի՝ հայ ժողովրդի կյանքում ունեցած դերին, որի շնորհիվ հայ  
ժողովուրդը պահպանեց իր ինքնությունը պետականության բացակա-  
յության պայմաններում: Վերջում հոդվածագիրն ավելացնում է. «5-րդ  
դարի սկզբում՝ Հայոց գրերի ստեղծման շրջանում, Ալեքսանդրիայի  
գրադարան այցելել է Մեսրոպ Մաշտոց անհատը, իսկ ահա անցյալ  
ամիս՝ 16 դար անց Ալեքսանդրիայի գրադարան այցելեց նրա ոգին»<sup>19</sup>:  
Բացի այդ՝ 2006 թ. սեպտեմբերի 22-ին Երևանում տեղի ունեցավ հայ-  
եզիպտական համաժողով տեխնոլոգիաների զարգացման վերաբեր-  
յալ, ինչպես նաև Գ. Սունդուկյանի անվան թատրոնը Եզիպտոսի մշա-  
կույթի նախարարի հրավերով մի քանի ներկայացումներով սեպտեմ-  
բերի 10-20-ն ընկած ժամանակահատվածում հանդես եկավ Կահիրեի  
պետական թատրոնում<sup>20</sup>:

113-րդ համարում «Արև»-ի արաբերեն հավելվածը լայնորեն լուսա-  
բանում է ՀՀ նախագահ Ռոբերտ Քոչարյանի՝ 2007 թ. ապրիլի 14-16-ը  
Եզիպտոս կատարած այցը՝ այն անվանելով պատմական: Այս այցի  
շրջանակներում երկու երկրների միջև տասնյակից ավելի պայմա-  
նագրեր կնքվեցին տարբեր ոլորտներում՝ տնտեսական, կրթական,  
զբոսաշրջության, արդյունաբերական, մշակութային և այլն: Ամսագիրը  
մանրամասն լուսաբանում է Ռոբերտ Քոչարյանի հանդիպումները  
Եզիպտոսի նախագահ Հոսնի Մուբարաքի, վարչապետ Ահմեդ Նազի-  
ֆի, խորհրդարանի նախագահ Ահմեդ Ֆաթահ Սարարուրի, Ալ Ազիհ-  
րի շեյխ Մուհամմադ Տանտաուիի հետ, ինչպես նաև ներկայացնում

---

<sup>19</sup> «Արև», 2006, № 99:

<sup>20</sup> «Արև», 2006, № 107:

է Ռ. Քոչարյանի՝ Արաբական պետությունների լիգայում ունեցած ելույթը<sup>21</sup>:

Հայ-եգիպտական հարաբերությունների զարգացմանը որոշակիորեն նպաստած գործոններից ամսագիրն առանձնացնում է ՀՀ դեսպան Ռուբեն Կարապետյանի ու Ալեքսանդրիայի քաղաքապետ Ադիլ Լաբիբի միջև 2007 թ. հունվարին ստորագրված համաձայնագիրն Ալեքսանդրիայի և Գյումրիի միջև համագործակցության վերաբերյալ<sup>22</sup>: Բացի այդ, ամսագիրը կարևորում է 2007 թ. ապրիլի 15-ին Կահիրեում հայ և եգիպտացի ժողովուրդների եղբայրական հարաբերությունները խորհրդանշող հուշակոթողի բացումը. արարողությանը ներկա էին Հայաստանի արտգործնախարար Վարդան Օսկանյանն ու Կահիրեի քաղաքապետ Մուհամմադ Աբդ ալ Ազիմը<sup>23</sup>: Իսկ 2007 թ. սեպտեմբերի 1-3-ը Շարմ էլ Շեյխում տեղի ունեցավ միջազգային երիտասարդական կոնֆերանս, որին Հայաստանից մասնակցում էին նաև մի խումբ երիտասարդներ: Նույն թվականի հուլիսին Հայաստանում անցկացվեցին Եգիպտոսի մշակույթի օրեր, որոնց ընթացքում տեղի ունեցած մշակութային միջոցառումների լայնորեն լուսաբանմանն անդրադառնում է «Արև»-ի արաբերեն հավելվածը<sup>24</sup>:

Հայ-եգիպտական սերտ հարաբերությունների մասին է վկայում 2007 թ. դեկտեմբերի 13-ին Կահիրեի համալսարանում հայագիտության կենտրոնի բացումը. այդ կապակցությամբ հայ ականավոր պատմաբան, արևելագետ Նիկոլայ Հովհաննիսյանը հանդես եկավ «Հայ-արաբական հարաբերությունները թեմայով» դասախոսությամբ, որի լուսաբանմանը նույնպես անդրադարձել է «Արև»-ի արաբերեն հավելվածը<sup>25</sup>:

2008 թ. ապրիլի 29-ին Կահիրեի համալսարանի հայագիտության կենտրոնը կազմակերպեց առաջին միջազգային գիտաժողովը «Հայ-արաբական հարաբերությունների անցյալն ու ներկան» խորագրով, որին մասնակցում էին 22 հետազոտողներ 4 երկրից, այդ թվում՝

---

<sup>21</sup> «Արև», 2007, № 113:

<sup>22</sup> Նույն տեղում:

<sup>23</sup> «Արև», 2007, № 114:

<sup>24</sup> «Արև», 2007, № 119:

<sup>25</sup> «Արև», 2008, № 121:

Հայաստանից: «Արև»-ի արաբերեն հավելվածը մանրամասնորեն ներկայացնում է գիտաժողովի ընթացքը, մասնակիցների զեկուցումները<sup>26</sup>:

«Արև»-ի արաբերեն հավելվածն իր համարներում պարբերաբար անդրադառնում է նաև եգիպտոսում Հայաստանի դեսպանության կողմից հրապարակվող Հայաստանի Հանրապետության արտաքին քաղաքական կյանքի կարևոր իրադարձությունների վերաբերյալ «Հայաստանի նորություններ»-ի համարների (տարին 4 համար) լուսաբանմանը<sup>27</sup>:

Այսպիսով, հայ-եգիպտական հարաբերությունները նշված ժամանակաշրջանում տարեցտարի զարգանում էին, որը պայմանավորված էր հայերի ու արաբների միջև պատմականորեն ձևավորված եղբայրական հարաբերություններով, ինչպես նաև երկու երկրների՝ միևնույն աշխարհագրական տարածաշրջանում գտնվելու հանգամանքով: «Արև»-ի արաբերեն հավելվածն իր նշանակալից ավանդն ունեցավ հայ-եգիպտական հարաբերությունների զարգացման մեջ՝ նպաստելով երկու երկրների քաղաքական, մշակութային շփումներին և իր լուսաբանումներով հայ և եգիպտացի ժողովուրդների հոգևոր ու քաղաքական մերձեցումների առարկայական օրինակներ տալով:

ESOYAN MYASNIK

## **THE ILLUSTRATION OF ARMENIAN-EGYPTIAN RELATIONS IN THE PAGES OF ARABIC SUPPLEMENT OF DAILY NEWSPAPER “AREV” (1991-2009)**

Armenian-Egyptian relations were developing year by year from 1991 to 2009 as a result of the historically developed friendly relations between Armenians and Arabs as well as due to their location in the same geographical region. Arabic supplement of “Arev” had its considerable contribution into the development of Armenian-Egyptian relations by promoting political and cultural communication of both countries and by giving vivid examples of spiritual and political rapprochement between Armenians and Egyptians.

---

<sup>26</sup> «Արև», 2008, № 125:

<sup>27</sup> «Արև», 2008, № 124:

**ԻՐԱՆԻ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ԱԴՐԲԵՋԱՆԻ  
ՆԿԱՏՄԱՄԲ (2010-2016 ԹԹ.)**

«Ալիևների՝ իշխանության գալուց հետո Ադրբեջանը սկսել է վարել հակակրոնական քաղաքականություն՝ թույլ չտալով, որպեսզի բնակչության շրջանում ամրապնդվի իսլամական-շիական ինքնությունը: Վերջին փարիներին Ադրբեջանում առաջացել է պանազարիական գաղափարախոսություն, որի նպատակը «Մեծ Ադրբեջան» ստեղծելն է, որի մեջ ընդգրկված են նաև Իրանի թյուրքախոս նահանգները: Իրանի Իսլամական Հանրապետության պետական բոլոր կառույցները պետք է լուրջ ընդունեն Ադրբեջանում ընթացող զարգացումներն ու կանխատեսեն բոլոր զարգացումները, որպեսզի որևէ սցենարի իրագործման պարագայում Իրանի ազգային շահերն արդարացիորեն պաշտպանվելու համար իշխանությունները պատրաստ լինեն համարժեք գործողություններ իրականացնելու», - նշված է Իրանի Մեջլիսի Հետազոտությունների կենտրոնի՝ 2013 թ. հրապարակած զեկույցում<sup>1</sup>:

Նույն թվականին Իրանի գործող նախագահ Հասան Ռոհանին նախագահական ընտրությունների նախընտրական քարոզչության ժամանակ, գնահատելով Ադրբեջանից սպասվող վտանգները, հայտարարել էր, որ Ադրբեջանն Իրանի համար վերածվել է անվտանգության սպառնալիքի<sup>2</sup>:

Ադրբեջանի անկախության հռչակումից հետո Իրանի Իսլամական Հանրապետության կողմից հնչեցին այդ նորաստեղծ պետության հետ շիականության հենքի վրա կրոնական-գաղափարախոսական համե-

---

<sup>1</sup> روابط جمهوری اسلامی ایران و جمهوری آذربایجان؛ چالشها و فرصت ها

(Իրանի և Ադրբեջանի հարաբերությունները. Մարտահրավերներ և հնարավորություններ):

<http://rc.majlis.ir/fa/news/show/847265>

<sup>2</sup> جمهوری آذربایجان، بدون اغراق، به خطر امنیتی برای ایران تبدیل شده است.

(Ադրբեջանն առանց չափազանցության՝ Իրանի համար վերածվել է անվտանգության սպառնալիքի):

<http://www.irdiplomacy.ir/fa/page/1916649/>

րաշխության կոչեր, որոնք, սակայն, միանշանակ չընդունվեցին Բաքվի կողմից, որը Թեհրանի այդ կոչերն ընկալեց որպես Իրանի կողմից նորանկախ պետության ներքին գործերին միջամտելու փորձ<sup>3</sup>:

Ըստ այդմ, Ադրբեջանի իշխանություններն Իրանի կողմից իրակա-նացվող կրոնական քարոզչության ծավալմանը հակազդելուն ուղղված որոշակի քայլերի դիմեցին, որոնք Թեհրանի կողմից գնահատվեցին որպես անընդունելի, ավելին՝ իր պետական շահերի տեսակետից վտանգավոր դիրքորոշում:

1979 թ. իսլամական հեղափոխությունից հետո տարածաշրջանում գերակա դիրք ձեռք բերելու նպատակով հեղափոխության արտահան-ման հարցն ընդգրկվեց Թեհրանի արտաքին քաղաքականության օրակարգում, որն էլ հանդիսացավ Իրանի և Ադրբեջանի միջև միջ-պետական հարաբերությունների լարվածության հիմնական պատճառ-ներից մեկը:

Ազդեցիկ հոգևորական, Փորձագետների խորհրդի փոխնախագահ Հաշեմի Շահհուդին 2011 թ. ԻԻՀ Մեջլիսի «Իսլամական զարթոնք» խմբակցության անդամների հետ հանդիպման ժամանակ, ներկայաց-նելով երկրի կրոնական քաղաքականության առաջնահերթություն-ները, մասնավորապես նշել է. «Իրանը, որը հեղափոխության ռազ-մավարության և գաղափարախոսության դերակատարներից մեկն է, առայժմ հետ է մնում տարածաշրջանի որոշ երկրներից: Իրանի նպա-տակն այլևս այն չէ, որ իսլամական հեղափոխության գաղափարա-խոսությունը սահմանափակվի միայն Իրանի աշխարհագրական սահ-մաններում, այլ ԻԻՀ հիմնադիր Իմամ Խոմեյնիի հիմնական նպա-տակն այն էր, որպեսզի իսլամը վերածնվի և իշխի ամբողջ աշխար-հում»<sup>4</sup>:

Կովկասի մուսուլմանների վարչության նախագահ Ալլահշյուբուր Փաշազադեն, իր մտավախությունը հայտնելով Թեհրանից հնչած

---

<sup>3</sup> Բայբուրդյան Վ., Իրան-Ադրբեջան, հարևաններ, թե՛ աշխարհաքաղաքա-կան և աշխարհատնտեսական ակոյաններ, Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, 2003, 22, էջ 29:

<sup>4</sup> آیت‌الله هاشمی شاهرودی: احیای اسلام در جهان هدف اصلی امام بود

(Այաթոլլա Շահհուդի. Աշխարհում իսլամի վերածնունդն Իմամ Խոմեյնիի հիմ-նական նպատակն էր):

<http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=13900602182517>

նմանօրինակ հայտարարությունների կապակցությամբ, իսլամական հեղափոխությանը հաջորդած առաջին տարիներին հայտարարել էր, որ Իմամ Խոմեյնիի գաղափարների ազդեցությունը նկատելի է նաև Ադրբեջանցի շիաների շրջանում<sup>5</sup>:

Այդ տեսակետն ավելի ամրակայվեց ավելի ուշ, հատկապես այն բանից հետո, երբ Ադրբեջանում ստեղծվեց Ադրբեջանի իսլամական կուսակցությունը (ԱԻԿ), որն աչքի էր ընկնում իրանամետ կեցվածքով՝ իր վրա կրելով ԻԻՀ հիմնադիր Իմամ Խոմեյնիի գաղափարների ազդեցությունը:

Ադրբեջանի աշխարհիկ իշխանությունները չհանդուրժելով ԱԻԿ-ի քարոզած գաղափարների տարածումն ու հակաարևմտյան դիրքորոշումը, ի վերջո 1996 թ. արգելեցին կուսակցության գործունեությունը, իսկ նրա ղեկավար կազմի և այլ ազդեցիկ անդամների մի մասը ձերբակալվեց, ոմանք էլ՝ արտաքսվեցին երկրից<sup>6</sup>:

Անցնող տարիների ընթացքում Ադրբեջանի իշխանությունները, վախենալով երկրում Իրանի Իսլամական Հանրապետության մոդելի՝ շիիզմի գաղափարախոսության վրա հիմնված համակարգի ձևավորումից, սահմանափակեցին շիական խմբավորումների գործունեությունը և Իրանից սպասվող հնարավոր սպառնալիքը չէզոքացնելու նպատակով տարբեր օղակների միջոցով սկսեցին վարել հակաիրանական քաղաքականություն<sup>7</sup>:

---

5 کیهان فر، عباس: نگاهی به جمهوری مسلمان نشین آذربایجان (2)، فصلنامه "مشکوه"، شماره 41، تهران 1374، صفحه 110

(Քեյհան Ֆար Աբբաս, Հայացք Ադրբեջանի մուսուլմանաբնակ հանրապետությանը (2), «Մաշքուի» գիտական հոդվածների ժողովածու, պրակ 41, Թեհրան, 1993, էջ՝ 110):

6 محمد زاده، حزب اسلام جمهوری آذربایجان از پشتیبانی مردمی تا فشارهای حکومتی، مجله "فلسفه و کلام"، تهران 1389، شماره 595، صفحه 64

(Մոհամմադ Զադե, Ադրբեջանի իսլամական կուսակցությունը. Ժողովրդի աջակցությունից մինչև իշխանությունների ճնշումները, «Ֆալսաֆե վա քալամ» գիտական հոդվածների ժողովածու, պրակ 595, Թեհրան, 2010, էջ 64):

7 عرب عامری، جواد، شیعیان جمهوری آذربایجان قبل و بعد از فروپاشی شوروی/ روزگاران سخت، مجله "زمانه"، شماره 104، تهران 1390، صفحه 63

(Արաբ Ամերի Զավադ, Ադրբեջանի Հանրապետության շիաները ԽՍՀՄ փլուզումից առաջ և հետո. Ծանր ճակատագիր, «Զամանե» գիտական հոդվածների ժողովածու, պրակ 104, Թեհրան, 2011, էջ 63)

Ադրբեջանի իշխանությունների՝ իսլամական (շիական) ուժերի նկատմամբ իրագործած բռնաճնշումները Թեհրանին ստիպեցին Ադրբեջանի նկատմամբ վարած կրոնական քաղաքականության մեջ մարտավարական փոփոխություններ իրականացնել:

1997 թ. Մոհամմադ Խաթամին, ընտրվելով Իրանի Իսլամական Հանրապետության նախագահ, փոփոխության ենթարկեց երկրի արտաքին քաղաքականության ռազմավարությունը: Նա իսլամական հեղափոխության արտահանման տեսությունը փոխարինեց քաղաքակրթությունների երկխոսության գաղափարով, որը ենթադրում էր մուսուլմանական երկրների հետ իսլամական ընդհանրության գործոնը փոխարինել մշակութային գործոնով<sup>8</sup>:

2010-2016 թթ. Ադրբեջանի նկատմամբ Իրանի վարած կրոնական քաղաքականության շեշտադրումները ոչ միայն պայմանավորված էին նախագահներ Մահմուդ Ահմադինեժադի և Հասան Ռոհանիի պահպանողական և բարեփոխական հայացքներով, այլև այդ քաղաքականության մշակման վրա զգալի ազդեցություն ունեին տարածաշրջանում տեղի ունեցած զարգացումները:

Հատկապես 2010-2013 թթ., միջուկային ծրագրով պայմանավորված, Արևմուտքն Իրանի նկատմամբ ճնշումները գնալով ավելի էր ուժեղացնում, միևնույն ժամանակ մեծանում էր նաև ԱՄՆ-ի և Իսրայելի կողմից Իրանի՝ միջուկային խնդիրը ռազմական ճանապարհով լուծելու սպառնալիքը, ինչի հետևանքով Թեհրանի դիրքերը զգալիորեն թուլացել էին, և երկիրը հայտնվել էր միջազգային մեկուսացման մեջ: Իսկ Ադրբեջանը, վայելելով Թուրքիայի, Միացյալ Նահանգների ու Իսրայելի աջակցությունը, իր հակաիրանական գործողություններով սպառնում էր Իրանի տարածքային ամբողջականությանն ու ազգային անվտանգությանը:

Ադրբեջանի և Իսրայելի միջև 2012 թ. սկզբին 1,6 միլիարդ ԱՄՆ դոլար արժողությամբ ռազմական տեխնիկայի վաճառքի շուրջ ձեռք բերված պայմանավորվածությունից հետո, հակառակ պաշտոնական

---

<sup>8</sup> Բայբուրդյան Վ., Իսլամը և նրա գաղափարական-քաղաքական դրսևորումներն մահմեդական պետությունների քաղաքականության մեջ և միջազգային հարաբերություններում, Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, 2006, 25, էջ 35-37:

Բաքվի հավաստիացումներին՝ Թեհրանը մտահոգված էր, որ Իսրայելի կողմից Իրանի վրա հնարավոր ռազմական հարձակման դեպքում Ադրբեջանի տարածքը կարող է օգտագործվել որպես հարձակման հարթակ<sup>9</sup>:

Հետևաբար, ստեղծված բարդ իրավիճակում Ադրբեջանի վրա ճնշում գործադրելու և այդ երկրից սպասվող սպառնալիքները չեզոքացնելու նպատակով Իրանը որպես ազդեցիկ լծակ ընտրեց կրոնական գործոնը:

ԻԻՀ նախագահ Մահմուդ Ահմադինեժադի պաշտոնավարման առաջին շրջանում (1997-2005 թթ.) որոշակի նահանջ տեղի ունեցավ Խաթամիի որդեգրած քաղաքակրթությունների երկխոսության քաղաքականությունից, և վերստին ուժեղացան շեշտադրումներն իսլամական հեղափոխության արտահանման քաղաքականության վրա, որոնք անխուսափելիորեն ազդելու էին Իրան-Ադրբեջան հարաբերությունների վրա: Թեհրանում Ադրբեջանի Հանրապետությանը դիտում էին որպես Իրանի Իսլամական Հանրապետության նկատմամբ թշնամական դիրքորոշում ունեցող երկրի:<sup>10</sup>

Հարկ է նշել, որ Մահմուդ Ահմադինեժադի պաշտոնավարման երկրորդ շրջանում (2009-2013 թթ.) Իրանն Ադրբեջանի նկատմամբ վարում էր շեշտված կրոնական քաղաքականություն՝ կոշտ դիրքորոշում որդեգրելով Բաքվի հակաշիական քաղաքականության ցանկացած դրսևորման նկատմամբ: Այդ ընթացքում Ադրբեջանի նկատմամբ Ահմադինեժադի կառավարության վարած արտաքին քաղաքականության վրա նկատելի էր պահպանողական հայացքներ ունեցող հոգևորականների ու քաղաքական ուժերի ազդեցությունը, որոնք ԱՀ իշխանությունների հանդեպ ընդգծված կոշտ դիրքորոշում ունեին՝ կապված Ադրբեջանում շիաների նկատմամբ գործադրվող բռնաճնշումների և Բաքու-Թեյ Ավիվ ռազմավարական հարաբերությունների հետ:

Արաբական մի շարք երկրներում սկիզբ առած հեղափոխական

---

<sup>9</sup> Will an Israeli strike on Iran come from Azerbaijan?

<http://www.globalpost.com/dispatch/news/regions/middle-east/121101/israeli-iran-azerbaijan-nuclear>

<sup>10</sup> حسین احمدی، جمهوری آذربایجان (23 سال تکاپو برای دولت و ملت سازی)، تهران 1394، صفحه 332  
(Ահմադի Հոսեյն, Ադրբեջանի Հանրապետություն, 23 տարվա փնտրուոք ազգ և պետություն ստեղծելու համար, Թեհրան, 2015, էջ 332)



շարժումների («Արաբական գարուն») տարածումը երկիր կանխելու նպատակով Ադրբեջանի իշխանությունները շիական ակտիվ շրջանակների գործունեությունը սահմանափակելու ուղղությամբ կանխարգելիչ միջոցառումներ իրականացրեցին:

Մասնավորապես 2010 թ. Ադրբեջանի կառավարության որոշմամբ՝ դպրոցներում աշակերտուհիներին արգելվեց հեջաբ կրել<sup>11</sup>: Որպես ճնշման միջոց՝ Իրանը հեջաբի արգելքի հետ կապված Ադրբեջանի իշխանություններին ուղղված քննադատությանը զուգահեռ «մեսիջներ» էր հղում իշխանություններից դժգոհ շիա հավատացյալներին՝ կոչ անելով պայքարել իրենց կրոնական իրավունքների համար:

Արևմտյան Ատրպատական նահանգում ԻԻՀ հոգևոր առաջնորդի ներկայացուցիչ Ղուլամոեզա Հասանին իր ուրբաթօրյա աղոթքներից մեկի ժամանակ, քաջալերելով իրենց իրավունքների համար պայքարող ադրբեջանցի շիա հավատացյալներին, հայտարարեց, որ Ադրբեջանի ժողովրդի փրկության միակ ճանապարհն իսլամական սկզբունքներին վերադառնալն է՝ միևնույն ժամանակ նրանց կոչ անելով իշխանությունների իրականացրած բռնությունների դեմ պայքարում որպես օրինակ դիտարկել Իրանի իսլամական հեղափոխությունը<sup>12</sup>:

Ադրբեջանը, մտահոգվելով Իրանում կրթություն ստացած ադրբեջանցի հոգևորականների գործունեությամբ, 2009 թ. օրենք ընդունեց, համաձայն որի՝ օտարերկրացի գիտնականներին, ինչպես նաև արտերկրում կրթություն ստացած Ադրբեջանի քաղաքացիություն ունեցող հոգևորականներին արգելվեց կրոնական քարոզչություն իրականացնել երկրում<sup>13</sup>:

Այդ առնչությամբ Ադրբեջանի Մեջլիսի պատգամավոր Ֆազայիլ

---

<sup>11</sup> Принятое решение о запрете хиджаба в средних школах будет исполнено – Министр.

<http://1news.az/society/20101229123508668.html>

<sup>12</sup> تنها راه نجات مردم جمهوری آذربایجان را بازگشت به اصل اسلام است

(Ադրբեջանի Հանրապետության ժողովրդի փրկության միակ ճանապարհն իսլամի սկզբունքներին վերադառնալն է):

<http://fa.arannews.com/?MID=21&Type=News&TypeID=1&id=30297>

<sup>13</sup> Милли Меджлис Азербайджана принял закон, запрещающий деятельность незарегистрированных религиозных общин

<http://ru.apa.az/news/134427>

Աղամալին հայտարարեց, որ կրոնի ոլորտում ամենամեծ սպառնալիքն Իրանից է սպասվում՝ առաջարկելով Իրանի Ղոմ քաղաքում կրոնական ուսում ստացած ադրբեջանցի հոգևորականների գործողությունները խիստ վերահսկել:

2011 թ. Արևելյան Ատրապատական նահանգում ԻԻՀ հոգևոր առաջնորդի ներկայացուցիչ այաթոլլահ Մոջթահեդ Շաբեսթարին Կովկասի մահմեդականների վարչության ղեկավար Ալլահշյուքուր Փաշազադեին ուղղված քննադատական հայտարարությամբ անընդունելի էր համարել Ադրբեջանում հեջաբի արգելման առնչությամբ նրա լուսությունը: Շաբեսթարիի հայտարարության հետ կապված ադրբեջանական ՋԼՄ-ները գրեցին, թե Իրանի հոգևորականությունը նպատակ ունի «օրենքից դուրս» համարել Փաշազադեի լիազորությունները, քանի որ վերջինս հեջաբի արգելման, ինչպես նաև Իսլամական կուսակցության ղեկավարի ձերբակալման հարցում պաշտպանել էր ԱՀ իշխանությունների դիրքորոշումը<sup>14</sup>:

Հեջաբ կրելու արգելքին զուգահեռ Ադրբեջանի իշխանությունները սկսեցին սահմանափակել նաև շիական մզկիթների գործունեությունը, որը բացատրվում էր 2009 թ. տեղի ունեցած օրենսդրական փոփոխություններով<sup>15</sup>:

Եթե հեջաբի դեպքում Իրանը սահմանափակվում էր սուկ քննադատությամբ, ապա մզկիթները քանդելու առնչությամբ Իրանը սկսեց արդեն սպառնալ Ադրբեջանին: Օրինակ՝ 2010 թ. մայիսին իրանցի բարձրաստիճան ազդեցիկ հոգևորական այաթոլլահ Մաքարեմ Շիրազին Իլիամ Ալիևին սպառնաց, որ եթե Ադրբեջանում շարունակվի մզկիթների քանդելու գործընթացը, ապա Իրանի բարձրաստիճան հոգևորականությունը պայքարի ֆեթվա կարձակի և, այն մարդը, որն այդ ճանապարհին կզոհվի, շահիդ կհամարվի<sup>16</sup>:

---

<sup>14</sup> Тегеран хочет избавиться от шейха мусульман Кавказа

<http://www.panorama.am/ru/news/2011/02/14/iran-azerbayjan-pashazade/990763>

<sup>15</sup> Տե՛ս Փաշայան Ա., Իսլամն Ադրբեջանում. անցյալը և ներկան, Երևան, 2014, էջ 59-61:

<sup>16</sup> Տե՛ս ' قدرت‌نمائی شیعیان آذربایجان در برابر پروژه تخریب مساجد

(Ադրբեջանի շիաները մզկիթների քանդման նախագծի դեմ իրենց պայքարի ուժն են ցուցադրում):

<http://www.tabnak.ir/fa/news/99473/>

2011 թ. օգոստոսին ԻԻՀ ՁՈԻ ԳՇ պետ, բրիգադի գեներալ Սեյյեդ Հասան Ֆիրուզբադին էլ բացահայտ սպառնաց պաշտոնական Բաքվին՝ նախազգուշացնելով Իլիամ Ալիևին, որ «եթե ժողովրդի զարթոնքին բիրտ ուժով պատասխանի, ապա իր վերջը սև է լինելու»<sup>17</sup>:

Իրանցի հոգևորականների՝ Ադրբեջանի շիաների վրա ունեցած ազդեցությունը թուլացնելուն ուղղված ԱՀ կառավարության մյուս որոշման համաձայն՝ Ադրբեջանում կրոնական բովանդակությամբ գրքեր վաճառելու համար անհրաժեշտ էր ստանալ արդարադատության նախարարության թույլտվությունը<sup>18</sup>: Ադրբեջանում արգելված հեղինակների շարքում են այնպիսի իրանցի հայտնի հոգևորականներ, ինչպիսիք են՝ այաթոլլահ Մաքարեմ Շիրազին, Շեյխ Աբբաս Ղոմին, այաթոլլահ Ֆազել Լանքարանին, Ջաաֆար Սաջանին և այլն:

Տեսնելով, որ իրանական ազդեցությունն օրեցօր ավելի է մեծանում՝ Իրանի կրոնական քաղաքականությանը հակազդելու նպատակով Ադրբեջանի իշխանությունները դիմեցին առավել կտրուկ միջոցների՝ 2011 թ. դեկտեմբերին Իրանի հեռուստառադիոընկերության Բաքվի բաժանմունքի տնօրեն Ահմադ Քազեմիին իր ընտանիքի հետ միասին վտարելով Ադրբեջանից<sup>19</sup>:

Իրանի հյուսիսային նահանգներում ԻԻՀ հոգևոր առաջնորդի ներկայացուցիչ-հոգևորականների քննադատությունները լռեցնելու նպատակով 2011 թ. հոկտեմբերին Ադրբեջանի ՆԳ նախարարության ներգաղթյալների և օտարերկրացիների հարցերով վարչության աշխատակիցները հարձակվեցին Բաքվում Իրանի հոգևոր առաջնորդ Ալի Խա-

---

<sup>17</sup> هشدار فیروزآبادی به رئیس جمهور آذربایجان شد؟

(Ֆիրուզբադիի նախազգուշացումն Ադրբեջանի Հանրապետության նախագահին):

<http://www.tabnak.ir/fa/print/182622>

<sup>18</sup> Получившие образование за рубежом не смогут вести церемонии и совершать обряды в Азербайджане

<http://ru.apa.az/news/305277>

<sup>19</sup> چرا نماینده صدا و سیماى ایران از آذربایجان اخراج شد؟

(Ինչո՞ւ Իրանի հեռուստառադիոընկերության ներկայացուցիչն Ադրբեջանից արտաքսվեց):

<http://www.tabnak.ir/fa/news/209615/>

մենեի գրասենյակի վրա՝ պատճառելով զգալի նյութական վնաս<sup>20</sup>:

Իսկ 2012 թ. մայիսին Ադրբեջանի իշխող կուսակցության (*Ենի Ադրբեջան*) ենթակայությամբ գործող ուժերն Ադրբեջանում Իրանի դեսպանության շենքի առջև կազմակերպած ցույցի ժամանակ Իրանի հոգևոր առաջնորդի հասցեին վիրավորական հայտարարություններ հնչեցրին՝ պարզելով նույնաբովանդակ պաստառներ<sup>21</sup>:

Ի նշան բողոքի, Ադրբեջանում Իրանի դեսպան Մոհամմադ Բադեր Բահրամին լքեց Ադրբեջանը՝ միջադեպի շուրջ խորհրդակցություններ անցկացնելու նպատակով վերադառնալով Իրան, իսկ Իրանի ԱԳՆ կանչվեց Իրանում Ադրբեջանի դեսպան Ջավանշիր Ախունդովը: Այի Խամենեիի հասցեին վիրավորական հայտարարություններ հնչեցնելու փաստի առնչությամբ՝ Իրանի արտգործնախարարությունը բողոքի նոտա հղեց Ադրբեջանին՝ պահանջելով կրոնական սրբություններն անարգողներին պատժել և այդ գործի առնչությամբ մանրակրկիտ քննություն իրականացնել<sup>22</sup>:

2013 թ. Ադրբեջանի իշխանությունների որոշմամբ դադարեցվեց Իմամ Խոմեյնիի անվան օգնության կոմիտեի գործունեությունը, որն Ադրբեջանի անկախացումից ի վեր այդ երկրում բարեգործական զանազան ծրագրեր էր իրականացնում:

Ադրբեջանում ընդդիմադիր ուժերի գործունեության նկատմամբ սահմանված խիստ վերահսկողության պայմաններում, միակ հարթակը, որտեղ իշխանություններից դժգոհ քաղաքացիները կարող են բարձրաձայնել իրենց մտահոգությունների մասին, կրոնական կառույցներն են<sup>23</sup>:

---

<sup>20</sup> تعرض به دفتر نمایندگی ایران در باکو

(Հարձակում՝ Քարվում Իրանի ներկայացուցչության գրասենյակի վրա):

<http://www.farsnews.com/printable.php?nn=13900710001306>

<sup>21</sup> В Баку перед посольством Ирана прошла многочисленная акция протеста

<http://1news.az/region/20120511051108807.html>

<sup>22</sup> سفیر جمهوری آذربایجان به وزارت خارجه احضار شد

(Ադրբեջանի Հանրապետության դեսպանը կանչվել է ԻԻՀ ԱԳ նախարարություն):

<http://www.dolat.ir/NSite/FullStory/News/?Serv=0&Id=215528>

<sup>23</sup> Ст'и От власти до тюрьмы: как живет политическая оппозиция в Азербайджане <http://rustoria.ru/post/ot-vlasti-do-tyurmy-kak-zhivet-politicheskaya-oppozi->

Կրոնական գործիչների գործունեությունը վերահսկելու նպատակով Ադրբեջանի կրոնական կազմակերպությունների հարցերով պետական կոմիտեին ԱՀ իշխանությունները տվեցին լայն լիազորություններ, և 2016 թ. օգոստոսին վերջինիս կայացրած որոշման համաձայն՝ արգելվում է հասարակական վայրերում կազմակերպել կրոնական հավաքներ, իրականացնել շիական ծիսակարգեր, օգտագործել կրոնական արքեպիսկոպոսներ և այլն:

Ինչպես հայտնի է, Ադրբեջանը՝ որպես Իսլամական համագործակցության կազմակերպության անդամ (ԻՀԿ), օգտվելով այդ կարգավիճակից, միջազգային հարթակներում իսլամական երկրների աջակցությունն օգտագործում է իր քաղաքական նպատակներին հասնելու համար: Բաքվին այդ հարցում հատկապես մեծ աջակցություն են ցուցաբերում Սաուդյան Արաբիան և նրա ռազմավարական դաշնակից Թուրքիան: Էր Ռիադը, կարելի է ասել, թշնամական հարաբերություններ ունի Թեհրանի հետ, իսկ Անկարան տարածաշրջանում համարվում է Թեհրանի մրցակիցն ու, մի շարք գործոններով պայմանավորված, նրա հետ ունի խիստ լարված հարաբերություններ: Ի դեպ, հենց այդ երկրների ջանքերով է, որ ԻՀԿ շրջանակներում հակաիրանական բազմաթիվ բանաձևեր են ընդունվում:

Իսլամական աշխարհի նկատմամբ Ադրբեջանի վարած երկակի քաղաքականության մասին բարձրաձայնելու, ինչպես նաև Բաքվի վրա ճնշում գործադրելու նպատակով 2011 թ. Իրանը «Իսլամական զարթոնքն Ադրբեջանում» թեմայով միջազգային համաժողով կազմակերպեց, որին մասնակցեցին ավելի քան 40 իսլամական երկրի հոգևորականներ և գիտնականներ: Համաժողովի ավարտին մասնակիցներն ընդունեցին համատեղ հայտարարություն՝ դատապարտելով Ադրբեջանի վարած հակաիսլամական քաղաքականությունը<sup>24</sup>:

Ինչպես միջազգային համաժողովների շրջանակներում, այնպես էլ երկկողմ պաշտոնական հանդիպումների ժամանակ Իրանը բարձրա-

---

[ciya-v-azerbajdzhane/](#)

آیت الله تحریری : دولت باکو به ممنوعیت حجاب پایان داده و معترضان زندانی را آزاد کند<sup>24</sup>

(Այաթոլլահ Թահիրիի, Բաքուն պետք է հեջաբի արգելման գործընթացին վերջ դնի և բանտարկված ցուցարարներին ազատ արձակի):

[http://fa.arannews.com/mobile/?m\\_t=news&Type=News&id=26098](http://fa.arannews.com/mobile/?m_t=news&Type=News&id=26098)

ձայնում է Ադրբեջանի հակաշիական գործողությունների մասին: Իրանի հոգևոր առաջնորդ Ալի Խամենեին 2016 թ. փետրվարի 23-ին Ադրբեջանի նախագահ Իլհամ Ալիևի հետ հանդիպմանը, ակնարկելով Ադրբեջանի վարած հակաշիական քաղաքականության մասին, նախազգուշացրեց. «Շիական դավանանքն Ադրբեջանի ժողովրդի հարստությունն է, ինչքան կառավարությունն ավելի մեծ ուշադրություն ցուցաբերի ու հարգի կրոնական ավանդույթներն ու գաղափարները, այնքան կառավարության հանդեպ ժողովրդի աջակցությունն ավելի մեծ կլինի»<sup>25</sup>:

Ինչպես նշվեց վերևում՝ ԻԻՀ նախագահի պաշտոնում Մահմուդ Ահմադինեժադին փոխարինած Հասան Ռոհանին, որն աչքի է ընկնում իր բարեփոխական հայացքներով, վերանայեց Բաքվի նկատմամբ նախկին իշխանությունների վարած ընդգծված կոշտ քաղաքականությունը:

Սակայն այդուհանդերձ պետք է ընդգծել, որ Ադրբեջանի նկատմամբ Թեհրանի վարած կրոնական քաղաքականությունը հիմնարար փոփոխության չի ենթարկվել, պարզապես իրավիճակով պայմանավորված փոխվում են դրա իրականացման եղանակները:

Բանն այն է, որ կրոնական քաղաքականության վերանայումը պայմանավորված չէր Իրանի և Ադրբեջանի հարաբերություններում արմատացած խնդիրների լուծմամբ, պարզապես համաշխարհային և տարածաշրջանային զարգացումներով պայմանավորված նոր իրավիճակ էր ստեղծվել, որն էլ Թեհրանի և Բաքվի միջև նոր համագործակցության հիմք հանդիսացավ:

Ստեղծված նոր պայմաններում, Իրանի իշխանությունները, մի կողմ դնելով առկա խնդիրները, որոշում կայացրին բարելավել Ադրբեջանի հետ հարաբերությունները: Թեհրանի առաջնային նպատակն առևտրական կապերի խորացման միջոցով տնտեսական շահույթ ստանալուց և այլընտրանքային ևս մեկ ճանապարհ բացելուց զատ՝

---

25 دیدار رئیس جمهوری آذربایجان با رهبر انقلاب

(Հեղափոխության առաջնորդի հանդիպումն Ադրբեջանի Հանրապետության նախագահի հետ):

<http://farsi.khamenei.ir/news-content?id=32380>

Ադրբեջանում Իրանի դիրքերի ամրապնդումն ու Բաքվին Թուրքիայի և Իսրայելի ազդեցության գոտուց դուրս բերելն էր:

Իրանի և «5+1 խմբի» միջև ձեռք բերված միջուկային համաձայնությունը զգալիորեն նվազեցրեց Իրանի վրա ռազմական հարձակում գործելու հավանականությունը, իսկ այդ պարագայում Ադրբեջանն իր հետաքրքրությունը կորցրեց Միացյալ Նահանգների և Իսրայելի մոտ:

Բացի այդ՝ նավթի ցածր գներով պայմանավորված Ադրբեջանում լարվածությունն առաջացավ ներքին կյանքում, միջազգային իրավապաշտպան կազմակերպությունները՝ այդ թվում Իրանի առաջատար հեռուստաընկերությունները կրկին սկսեցին բարձրաձայնել Ադրբեջանում մարդու իրավունքների, այդ թվում նաև բնիկ ժողովուրդների (թալիշներ, թաթեր, լեզգիներ) իրավունքների խախտումների մասին:

Հետևաբար վերոնշյալ հանգամանքները հաշվի առնելով՝ Բաքուն որոշում կայացրեց անկանխատեսելի իրադարձություններից խուսափելու նպատակով գնալ Թեհրանի հետ տնտեսական փոխգործակցության:

Եթե Իրանի ներկայիս բարեփոխական իշխանությունը ձեռնպահ է մնում Ադրբեջանի հարցում խիստ դիրքորոշում հայտնելուց, ապա միանգամայն այլ մոտեցում ունեն հոգևոր դասի ներկայացուցիչները: Որպես դրա ցայտուն օրինակ կարելի է բերել հետևյալ փաստը՝ 2015 թ. նոյեմբերի 26-ին Ադրբեջանի՝ հիմնականում շիա հավատացյալներով բնակեցված Նարդարան ավանում ոստիկանական ուժերի և տեղացիների միջև տեղի ունեցած բախման հետևանքով զոհվեց 5 հավատացյալ և 2 ոստիկան: Նարդարանում կատարվածն անմիջապես հայտնվեց Իրանի կրոնաքաղաքական շրջանակների ուշադրության կենտրոնում: Իրանցի հոգևորականներն Ադրբեջանի իշխանություններին նախազգուշացրին տարածաշրջանի բռնապետերի ճակատագրից դասեր քաղել, հակառակ պարագայում Իլհամ Ալիևը ևս կարող էր կորցնել իշխանությունը: Իրանի Մեջլիսի ազգային անվտանգության և արտաքին քաղաքականության հարցերով հանձնաժողովի փոխնախագահ Մանսուր Հադիդաթիուրը, խիստ քննադատելով Նարդարանի շիաների նկատմամբ կիրառված բռնությունը, տեղի բնակչությանը կոչ արեց «արթնանալ և առկա խնդիրների

վերաբերյալ իրենց կարծիքն արտահայտել»<sup>26</sup>: Նարդարանի դեմ Ադրբեջանի իշխանությունների կատարած հարձակումն Իրանի համար այն «կարմիր գիծն» էր, որ նույնիսկ Ադրբեջանի հետ բարիդրացիական հարաբերությունների ձգտող Հասան Ռոհանի կառավարությունն ի զորու չեղավ տեղի չտալ մեծ ազդեցություն ունեցող հոգևորականների ճնշումներին և ստիպված եղավ քաղաքական մակարդակով արձագանքել նարդարանյան դեպքերին:

Իրանի հոգևոր դասի ներկայացուցիչներն Ադրբեջանի իշխանությունների հասցեին հնչեցրած քննադատություններից զատ՝ երբեմն ուշագրավ ուղեբժներ են հղում, որոնք բացահայտում են Իրանի կրոնական քաղաքականության երանգները: Արդաբիլ նահանգում Իրանի հոգևոր առաջնորդի ներկայացուցիչ, այաթոլլահ Սեյյեդ Հասան Ամեյին իր ուրբաթօրյա աղոթքներից մեկի ժամանակ հայտարարել էր, որ ադրբեջանցին առաջին հերթին «Հոսեյնի» է (Իմամ Հոսեյնի գաղափարակից), հետո նոր ադրբեջանցի: Այաթոլլահ Ամեյին իր երախտագիտությունն էր հայտնել Ադրբեջանի շիաներին, որոնք իշխանությունների իրականացրած աննախադեպ ճնշումների պայմաններում այնուամենայնիվ շիական ծիսակարգերն անցկացնում են<sup>27</sup>:

Այսպիսով հեջաբ կրելու արգելքով, մզկիթների քանդման գործընթացով, իսլամական գործիչների ձերբակալությամբ և այլ գործոններով պայմանավորված Իրանը երբեմն բացահայտ, երբեմն քողարկված փորձել է միջամտել վերջին տարիներին Ադրբեջանում շիա հավատացյալների մասնակցությամբ տեղի ունեցած բողոքի ցույցերին:

Ադրբեջանի նկատմամբ Իրանի վարած կրոնական քաղաքականության առաջնահերթություններից մեկն էլ Ադրբեջանի վրա Սաուդ-

---

26 منصور حقیقت پور: دولت جمهوری آذربایجان، که شیعیان را اینگونه سرکوب می کند، این اقدام فرجام خوبی نخواهد داشت

(Մասնատր Հաղիղաթփուր, Շիաներին ճնշելու՝ Ադրբեջանի այս գործողությունները լավ ավարտի չեն կարող հանգել):

<http://fa.arannews.com/News/46865/>

27 آذری ها اول حسینی، سپس آذری هستند

(Ադրբեջանցիներն առաջին հերթին «Հոսեյնի հետևորդ են», հետո նոր ադրբեջանցի):

<http://isna.ir/news/95072312985/>



յան Արաբիայի և Թուրքիայի ունեցած կրոնական ազդեցության թուլացումն է:

Ինչպես նշում են իրանական աղբյուրները՝ թեև Ադրբեջանի բնակչության մեծամասնությունն իսլամի շիա ուղղության հետևորդ է, այդ երկրի իշխանությունները շատ հաճախ սուննիների և վահաբիների նկատմամբ ավելի բարեհաճ քաղաքականություն են վարում, քան շիաների, որոնց ակտիվ զանգվածների նկատմամբ բռնությունները կիրառվում են մինչ օրս:

Պարսից ծոցի արաբական միապետությունները, մասնավորապես Սաուդյան Արաբիան ու Քուվեյթն Ադրբեջանում Իրանի կրոնաքարոզչական գործունեությունը սահմանափակելու նպատակով անցնող տարիների ընթացքում ֆինանսական զգալի աջակցություն են ցուցաբերել Ադրբեջանի գիտական հաստատություններին ու այլ կենտրոններին, որոնց միջոցով էլ Ադրբեջանում տարածվում է վահաբական գաղափարախոսությունը: Ադրբեջանի իշխանություններին հղած իրանցի պաշտոնյաների քննադատական հայտարարություններում, ի թիվս բազում խնդիրների, արժարժվել է նաև վահաբիզմի հարցը:

ԻԻՀ ԱԳՆ մամլո խոսնակ Հոսեյն Ջաբերի Անսարին, 2016 թ. Փետրվարին, անդրադառնալով Ադրբեջանի ազգային անվտանգության նախարար Էլդար Մահմուդովի՝ վահաբիների հետ ունեցած սերտ համագործակցությանը, հայտարարեց, որ Իրանը պաշտոնապես հետաքննում է այդ հարցը՝ պարզելու թե որքանո՞վ է ադրբեջանցի նախարարի գործունեությունը սպառնացել Իրանի ազգային շահերին<sup>28</sup>:

Ինչ վերաբերում է «Իսլամական պետություն» ահաբեկչական կազմակերպությանը՝ ապա 2015 թ. հուլիսին Ադրբեջանում Իրանի դեսպան Մոհսեն Փաքայինը, անդրադառնալով այդ կառույցի՝ Կովկաս մուտք գործելու հավանականությանը, նշել էր, որ Կովկասում «Իսլամական պետություն» ահաբեկչական խմբավորման թիրախներից մեկը դա շիական Ադրբեջանի Հանրապետությունն է<sup>29</sup>:

---

جابرى انصارى: رژیم صهیونیستی و برخی کشورهای منطقه به دنبال تشدید اختلافات

(Ջաբերի Անսարի, Սիոնիստական ռեժիմը (Իսրայել) և տարածաշրջանի այլ երկրները զբաղված են առկա լարվածության թեժացմամբ):

<http://www.irna.ir/fa/News/81954375/>

پاک آئین از ادامه روند مذاکرات ایران، ترکیه و آذربایجان خبر داد

Այդ առումով Իրանն Ադրբեջանի նկատմամբ իր կրոնական քաղաքականությունը մշակելիս հաշվի է առնում նաև «Իսլամական պետության» սպառնալիքն ու Ադրբեջանի տարածքից դրա հնարավոր մուտքն Իրան արգելափակելու ուղղությամբ անհրաժեշտ քայլեր է ձեռնարկում:

Այսպիսով, ընդհանրացնելով վերևում ասվածը՝ հարկ է նշել, որ շիական երկրների, մասնավորապես Ադրբեջանի Հանրապետության նկատմամբ Իրանի վարած արտաքին քաղաքականության կարևորագույն բաղադրիչներից մեկն էլ կրոնական դիվանագիտությունն է:

Ուսումնասիրելով Ադրբեջանի նկատմամբ Իրանի վարած կրոնական քաղաքականությունը՝ նկատում ենք, որ Իրան-Ադրբեջան կրոնաքաղաքական հարաբերությունների հեռանկարի առնչությամբ Թեհրանը մի քանի սցենար ունի մշակած, որոնցից յուրաքանչյուրի ուղղությամբ համապատասխան շրջանակների միջոցով աշխատանքներ է տանում և, տվյալ պահին ստեղծված իրավիճակով պայմանավորված, առաջնահերթությունը տրվում է նախապես մշակված սցենարներից որևէ մեկին:

Ադրբեջանը Թուրքիայի ազդեցության գոտուց դուրս հանելու, ինչպես նաև դեպի Եվրոպա և Ռուսաստան այլընտրանքային ուղի ձևավորելու նպատակով Հասան Ռոհանիի կառավարությունը Բաքվի հետ հարաբերվելիս շեշտը դնում է տնտեսական հարաբերությունների խորացման վրա:

2010-2013 թթ. Իրան-Ադրբեջան խիստ լարված հարաբերությունների բարելավմանը Հասան Ռոհանիի նախագահության առաջին շրջանում նպաստեցին մի քանի գործոններ:

Ինչպես նշվեց՝ միջուկային համաձայնությամբ պայմանավորված Միացյալ Նահանգների և Իսրայելի օրակարգից դուրս եկավ Ադրբեջանի տարածքից Իրանի վրա ռազմական հարձակումը: Դրանով էլ պայմանավորված Ադրբեջանը Միացյալ Նահանգների և Իսրայելի համար որոշակի չափով կորցրեց իր նախկին ռազմավարական կարևորությունը:

---

(Փաթայինը տեղեկացրել է Ադրբեջանի, Իրանի և Թուրքիայի միջև ընթացող բանակցությունները շարունակելու մասին):

<http://isna.ir/fa/news/94041307509/>

Իրանն Ադրբեջանի հետ հարաբերությունները կառուցում է՝ հաշվի առնելով իր պետական շահերը: Հետևաբար ԻԻՀ ներկայիս ղեկավարության համար Իլհամ Ալիևի իշխանությունն այլևս չի ներկայացնում այն սպառնալիքը, ինչը նկատելի էր 2009-2013 թթ.:

Վերջին շրջանում նկատելի է, որ Իրանի Իսլամական Հանրապետության քաղաքականությունն Ադրբեջանի նկատմամբ ակտիվացել է մի քանի ուղղություններով: Մի կողմից Իրանն իսլամական հեղափոխության սպառնալիքով փորձում է խոչընդոտել շիական շարժումները չեզոքացնելու Ադրբեջանի իշխանությունների քայլերին, իսկ մյուս կողմից էլ ադրբեջանամետ հայտարարություններով փորձում է գրավել ինչպես իշխանությունների, այնպես էլ շիական ակտիվ զանգվածի վստահությունը:

Եթե տարածաշրջանում իսլամական շարժումներով պայմանավորված այնպիսի իրավիճակ ստեղծվի, որի պայմաններում վտանգի տակ դրվի Իրանի ազգային անվտանգությունն ու տարածաշրջանում իր ներկայության իրավունքը, ապա կասկածից վեր է, որ Թեհրանը միանշանակ կօգտվի Ադրբեջանում իր ազդեցության տակ գործող շիական գործոնից և կփորձի Ադրբեջանում իշխանության բերել իրանամետ շիական ուժերին:

ISRAYELIAN ARMEN

### **IRAN'S RELIGIOUS POLICY TOWARDS AZERBAIJAN (2010-2016)**

This article is about Iran's religious policy towards Azerbaijan during 2010-2016.

In 2009-2013 Iranian former president Mahmoud Ahmadinejad was serving his second term. Unlike Iran's President Hassan Rohani, Mahmoud Ahmadinejad had the support of conservative clergymen and political figures. Therefore, the conservatives had a great influence on his government's religious policy.

When looking through the official statements of the representatives of Iranian Embassy in Azerbaijan, Iranian official media, senior clerics, intellectuals and experts during the terms of the two presidents, one can notice that these statements fully reflect the distinct foreign policy of each president.

To prevent the establishment of Iran's model of governance based on the Shia ideology, Azerbaijani authorities restricted activities of Shia groups. Moreover, in order to neutralize the potential threat coming from Iran, Azerbaijan started to conduct anti-Iranian policy through its various bodies.

President Mahmoud Ahmadinejad had strict stance towards Azerbaijan's such an anti-Shia policy. However, current president of Iran has more tolerant stance on this issue and does not criticize Azerbaijan for its anti-Shia policy since he has changed Iran's foreign policy towards Azerbaijan.

HARUTYUNYAN AGHAVNI

**CHINESE PEACEFUL RISE AND DEVELOPMENT.  
THE THEORY OF “CHINA’S THREAT”**

*"China ... can give the world the gift. This gift will be a happy compound of  
Western dynamism with traditional Chinese stability"*

**Arnold Toynbee**

***China's reforms and opening-up policy***

People's Republic of China (PRC) has achieved phenomenal economic growth and unprecedented development “miracle” in human history. From the middle of the first decade of this century China has become a significant player in the global economy, it has flourished into a formidable economy, ranked the second largest in the world, and stands as the largest, the fastest growing and the most heavily engaged in international business and investment.

The sustained and rapid growth of China's economy, since the late 1970s, initiated by Deng Xiaoping (8 March 1978 - 17 June 1983), driven by reform and opening-up policy, became one of the most important milestones of the global economy during the past quarter century<sup>1</sup>. The reform and opening up has enabled China to complete the historic transformation from a semi-closed society into a fully open one. Today, the openness of Chinese society and its integration with the outside world have reached unprecedented levels<sup>2</sup>. The consequence of integration into the global economy, economic development has made China into a major force and advocate of globalization. China has become the strategic center of the “global factory” that produces the commodities consumed globally, above all in the centers of global capitalism<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> China's Road to Development in a Global Perspective, China in Peaceful Development, Foreign Languages Press, Beijing, 2007, p. 37.

<sup>2</sup> China. Questions and Answers, Foreign Languages Press, Beijing, 2008, p. 25.

<sup>3</sup> Arif Dirlik, Post-Socialism Revisited: Reflections on “Socialism with Chinese Characteristics”, It's Past, Present and Future, Seeking Changes, The Political

China since early 1990s has absorbed around half of the direct foreign investment going to developing countries. In some years in the early 21st century, China's exports or imports have accounted for around half of the growth in world trade and its output for around half the growth in world production. China has contributed the majority of growth in demand for some industrial raw materials in the century so far<sup>4</sup>. The development of China is not only to provide economic materials for the international community, but also to carry forward and put into practice the essence of traditional Chinese culture that has been deposited for several thousand years, making contributions to the international society at the ideology and culture level<sup>5</sup>.

In order to realize the countries sustainable, rapid and healthy development, China is committed to deepening reform and opening up, developing the economy and solving issues directly bearing on people's livelihood, such as prices, environmental protection, education and health care. China is striving to narrow the gap between the rich and the poor and correct the regional imbalance. Beijing has put forward an ambitious goal to quadruple the per-capita Gross domestic product (GDP) of 2000 by 2020. In the process of building an innovation-oriented country, China's new central leadership has put forward the scientific outlook on development<sup>6</sup>. Beijing achieves development with its own efforts, while seeks mutual benefit and common development with other countries in keeping with the trend of economic globalization, and it should work together with other countries to build a harmonious world of durable

---

Development in Contemporary China, Central Compilation and Translation Press, Beijing, 2011, p. 191.

<sup>4</sup> Ross Garnaut, Thirty Years of Chinese Reform and economic Growth: Challenges and How it Has Changed world development, The Political Development in Contemporary China, Central Compilation and Translation Press, Beijing, 2011, p. 169.

<sup>5</sup> Cheng Tanquan, The Road of China, Recognizing and Understanding China Series, China Renmin University Press, Beijing, 2013, p. 190.

<sup>6</sup> China. Questions and Answers, ..., p. 3.

peace and common prosperity. This is a path of scientific, independent, open, peaceful, cooperative and common development<sup>7</sup>.

As Chinese President Xi Jinping notes: “Reform is a powerful force that drives development. In line with the general objectives of improving and developing socialism with Chinese characteristics and modernizing our country’s governance system and capacity for governance, we should improve the systems whereby the market plays the decisive role in allocating resources while the government also plays a better role. While placing particular emphasis on economic reform, we should work more quickly to improve systems and mechanism in all areas and remove all systematic barriers to effective development in order to provide sustained impetus for development”<sup>8</sup>.

At present, China has entered a period of opportunity for making the transition from an upper-middle income country to a high-income country. At the same time, it has also entered a challenging stage of institutional reform, with profound changes taking place with regard to both the tasks and constraints that the country faces in reform<sup>9</sup>.

President Xi said in his speech at the APEC CEO Summit of October 7, 2013: “The Chinese economy has entered a new stage of development and is now undergoing a profound transformation of the growth model as well as structural adjustment. This requires us to constantly overcome difficulties and tackle tough problems. It is inevitably accompanied by growing pains and the distress and discomfort that come with adjustment but that is a small price to pay. Rainbow often appears after a storm. There is a saying that no mountain is too high to climb and no road is too long to walk. No matter how high the mountain or how long the road, if

---

<sup>7</sup> China’s Peaceful Development, Information Office of the State Council, The People’s Republic of China, Beijing, September 2011, p. 3.

<sup>8</sup> Central Committee of the Communist Party of China. Recommendations for the 13<sup>th</sup> Five-Year Plan for Economic and Social Development, Central Compilation and Translation Press, Beijing, 2015, p. 9.

<sup>9</sup> Liu Wei, Upgrading China’s Economy, Qiushi, Vol. 5, No. 4, Organ of the Central Committee of the Communist Party of China, Beijing, 01.10.2013, pp. 72-73.

only we advance with perseverance, we will eventually achieve our goal”<sup>10</sup>.

### ***China’s peaceful rise (Héping juéqǐ) and peaceful development (Héping fāzhǎn)***

At the beginning of the second decade of the 21<sup>st</sup> century and on the occasion of the 90<sup>th</sup> anniversary of the founding of the Communist Party of China (CPC), Beijing declared solemnly to the world, that peaceful development is a Chinese strategic choice to realize modernization, make itself strong and prosperous, and make more contribution to the progress of human civilization.<sup>11</sup> A phrase “peaceful development” was a direct descendent of Deng Xiaoping’s\* “peace and development” (Héping yǔ fāzhǎn). Later Chinese President Hu Jintao (15 March 2003 - 14 March 2013) introduced the more subtle and more powerful idea of a “Harmonious World” (Héxié shìjiè)<sup>12</sup>. In his speech at the XVIII Congress, President Hu also introduced a “socialist medullary valuable views” - the “three advances”, “a set of 12 values” or “values in the 24 hieroglyphs.” By structure “valuable beliefs” refer to three different levels:

1. *the level of the state: the wealth and strength, democracy, civilization and harmony.*
2. *the level of society: freedom, equality, justice, the power of law.*
3. *the level of individual: patriotism, dedication to the work, honesty, friendship and kindness*<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> How to Deepen Reform Comprehensively. Xi Jinping, The Party Literature Research Office of the Central Committee of the Communist Party of China, Foreign Language Press, Beijing, 2014, p. 55.

<sup>11</sup> China’s Peaceful Development, Information Office of the State Council, ..., p. 1.

\* Chinese revolutionary and statesman, the paramount leader of China from 1978 until his retirement in 1989.

<sup>12</sup> Joshua Cooper Ramo, Brand China Foreign Policy Centre, London, February 2007, p. 11. <http://fpc.org.uk/fsblob/827.pdf>

<sup>13</sup> Ломанов А., Идеология КПК после XVIII съезда и «серцевинные ценностные воззрения», XVIII Съезд КПК: Новые задачи и перспективы развития (Материалы ежегодной научной конференции Центра политических исследований и прогнозов Китая ИДВ РАН, Москва, 20.03.2013), Информационные материалы. Серия В: «Общество и государство в Китае в



Peace is the core word of China's foreign relations and the independent foreign policy of peace is the soul. Loving peace, maintaining world peace and striving for a peaceful international environment are the basic concepts of China's foreign affairs. The two Chinese characters for the word of "peace" (pronounces - Hépíng) have a rich definition. The character "he" has a radical for "mouth", meaning a living man on one side and radical for "crops", meaning crops of grain, fruit and vegetables on the other. To the people in ancient China, it was "he" when everybody had food to eat. "Ping" originally means flat and no turbulence and its extensions mean calm, even-tempered, tranquil, equality and mutual benefit as well as to reduce turmoil or confusion and to put down wars. When the characters of "he ping" (peace) are used in international, it means no war, not to resort to force to invade the territory and sovereignty of other countries, not to resort to war to solve international issues and to oppose wars aggression in any form<sup>14</sup>.

The diplomatic strategy of peaceful developments is a product of learning the essence of the traditional Chinese Confucian "philosophy on concordance" in the new era, reflecting the traditional positive mean thinking of Confucianism. The diplomatic ideas in ancient China were deeply influenced by "benevolence", "righteousness" and "etiquette" held by Confucius and Mencius, which stressed that great powers should treat small countries with etiquette, and not bully small countries or threatens their survival. "Harmony being the most precious", "harmony without sameness", "cherishing the men from afar" and "elevating morality and restraining military forces" are the core of the Confucianism-based diplomatic culture of China<sup>15</sup>. So China has always been steadfast in maintaining world peace and has been actively participating in resolving international conflicts instead of poisoning any threat to the world<sup>16</sup>.

---

период реформ», Вып. 28, Москва, 2013, стр. 6-7. URL: [http://www.ifes-ras.ru/attaches/books\\_\\_texts/InformMaterialy\\_Iss28\\_2013.pdf](http://www.ifes-ras.ru/attaches/books__texts/InformMaterialy_Iss28_2013.pdf)

<sup>14</sup> Liu Binjie, China's Philosophy on Foreign Affairs in the 21<sup>st</sup> Century, China in Peaceful Development. Foreign Language Studies, Beijing, 2006, pp. 16-17.

<sup>15</sup> Cheng Tanquan, The Road of China, Recognizing and Understanding China Series, China Renmin University Press, Beijing, 2013, p. 190.

<sup>16</sup> China. Questions and Answers, Foreign Languages Press, ..., p. 3.

China's development model has been drawing attention to more and more politicians and scholars across the world, figuring out China's role-model effect. The Chinese path of development seems defy the mainstream Western paradigm of international relations (IR), for China's rapid development was accomplished without undermining the existing international order, nor threatens the peace of the world<sup>17</sup>.

Viewed in the broader, global and historical context, the path of peaceful development may be defined as follows: China should develop itself through upholding world peace and contribute to world peace through its own development<sup>18</sup>. So, China's prosperity has been boosted in opening up while its growth has promoted the development of the world<sup>19</sup>. China's idea of peaceful development is gradually taking shape and may emerge as a significant value innovation in world history, even though it has been questioned by increasingly "radical" Chinese people, with China's rapid growth in national strength and new changes in China's diplomatic situation<sup>20</sup>.

In this regard Xi Jinping noted: "The tide of history is mighty. Those who follow it will prosper, while those who resist it will perish. Looking back on history, we can see that those who launched aggression or sought expansion by force all ended in failure. This is a law of history. A prosperous and stable world provides China with opportunities, and China's development also offers an opportunity for the world as a whole. Whether we will succeed in our pursuit of peaceful development to a large extent hinges on whether we can turn opportunities in the rest of the world into China's opportunities and China's opportunities into those for

---

<sup>17</sup> Zhang Pei, *Theories of International System and China's Peaceful Development*, International Review, Vol. 37, Shanghai Institute for International Studies (SIIS), Shanghai, Winter 2004, p. 50.

<sup>18</sup> *China's Peaceful Development*, Information Office of the State Council, ..., p. 3.

<sup>19</sup> China. *Questions and Answers*, Foreign Languages Press, ..., p. 25.

<sup>20</sup> Shi Yinhong, *China's Rise and the International Pattern*, Contemporary International Relations (CIR), Vol. 24, No. 4, China Institutes of Contemporary International Relations (CICIR), Beijing, July/August 2014, p. 68.

the rest of the world so that China and other countries can engage in sound interactions and make mutually beneficial progress”<sup>21</sup>.

### ***The theory of “China’s threat” (Zhōngguó wēixié)***

Thereby China’s development leads to the rise of China and for realist theory, the rise of a great power will inevitably challenge the balance of power of the international system. Hence the conflict and war arise between the rising power and international system, which is the very theoretical source of “China’s threat”<sup>22</sup>.

China’s rise is being viewed with uncertainty and anxiousness in the West. It’s rapid economic growth, military modernization and in recent years surge in energy demand have made many in the United States (U.S.) talk about “China threat”. Policy makers, strategic thinkers and academicians have started exploring strategies of “containing China” and rejecting the concept of “peaceful rise”<sup>23</sup>. Once upon a time, there were numerous “China failure” theories circulating the international community, all claiming that China’s development would be short-lived and unsustainable. Nowadays, the “China failure” theories have been replaced by various “China threat” theories<sup>24</sup>.

However, the Chinese foreign policy establishment has been fully aware of the possible negative reaction that China’s growing economic and military power might cause in the international community. They understand that without effectively addressing this issue of “China threat”

---

<sup>21</sup> Xi Jinping, *The Governance of China*, Foreign Languages Press, Beijing, 2014, p. 273.

<sup>22</sup> Zhang Pei, *Theories of International System and China’s Peaceful Development*, *International Review*, Vol. 37, Shanghai Institute for International Studies (SIIS), Shanghai, Winter 2004, p. 50.

<sup>23</sup> Fazlul Haque, *Is China a Threat to World? China- Through My Prism*, *Defense Forum*, Autumn 2013, p. 112. <http://www.cdsndu.org/userfiles/file/00001/00001-20141231084839/9%E4%B8%AD%E5%9B%BD%E6%98%AF%E4%B8%96%E7%95%8C%E7%9A%84%E5%A8%81%E8%83%81%E5%90%97-%E8%8B%B1.pdf>

<sup>24</sup> Wang Yi, *Peaceful Development and the Chinese Dream of National Rejuvenation*, *China International Studies*, China Institute of International Studies (CIIS), Beijing, January/February, 2014, p. 20.

in the U.S. and its neighboring countries, its rise will not be well received by the international community at large. Chinese elites have first-hand experience how the perception of “China threat” could damage Beijing’s image and reduce the effectiveness of China’s diplomacy<sup>25</sup>.

Worth to note, that the “China threat” theory appeared for the first time at the beginnings of the 1990s, when China's economy and comprehensive national strength experienced unprecedented fast growth. In August 1990, a Japanese professor wrote an article describing China as a potential adversary in view of its comprehensive national strength and sustained development. In 1992, the “China economic threat” theory also emerged following the late Chinese leader Deng Xiaoping's tour of South China which provided the launch for the known economic growth<sup>26</sup>. The “China threat” theory prevailed for a while in Southeast Asia, with different versions subsequently appearing in some of China’s Asian neighbors. But then it subsided somewhat as China’s contribution to the prosperity of Asia and beyond grew. However, it flared up once again after 2005, though with a reduced following<sup>27</sup>.

The theory of “peaceful rise”, which was replaced by the concept of “peaceful development”, was an attempt to counter the “China threat” theories by emphasizing the peaceful way in which China could emerge as a world power<sup>28</sup>.

This approach was particularly associated with Zheng Bijian (1993-

---

<sup>25</sup> Jianwei Wang, *China’s Peaceful Rise: A Comparative Study*, EAI Fellows Program, Working Paper 19, The East Asia Institute, Seoul, May 2009, p. 3. [http://www.eai.or.kr/data/bbs/eng\\_report/2009052017544710.pdf](http://www.eai.or.kr/data/bbs/eng_report/2009052017544710.pdf)

<sup>26</sup> Bertrand Ateba, *Is the Rise of China a Security Threat?* Polis / R.C.S.P. / C.P.S.R. Vol. 9, Numéro Spécial, 2002, p. 3. <http://www.polis.sciencespobordeaux.fr/vol10ns/ateba.pdf>

<sup>27</sup> Fazlul Haque, *Is China a Threat to World? China- Through My Prism, ...*, p. 112.

<sup>28</sup> Yongnian Zheng, Sow Keat Tok, *China’s ‘Peaceful Rise’: Concept and Practice*, Discussion Paper 1, China Policy Institute, The University of Nottingham, United Kingdom, November 2005, p. 2. <https://www.nottingham.ac.uk/cpi/documents/discussion-papers/discussion-paper-1-china-peaceful-rise.pdf>

2002), a former vice-president of the CCP Central School<sup>29</sup> and has been central to the foreign policy drives initiated by China's fourth generation leaders since 2003<sup>30</sup>. Chinese political elites argues that for various reasons China could take a route very different from other major powers in history and China's rise will be peaceful and beneficial both to the Chinese people and the rest of the world<sup>31</sup>.

China's prosperity, development and long-term stability represent an opportunity rather than a threat to its neighbors<sup>32</sup>, it doesn't invade nor threaten any country or nation, even when it is powerful. Beijing adheres to friendly exchanges on equal terms among countries, and hopes to solve disputes through peaceful and conciliatory means by way of talks and negotiations. Beijing also seeks for friendship and good neighborliness with surrounding countries to keep stable, friendly and cooperative relations with them, even when their relations turn complicated and appear tense<sup>33</sup>.

Here one may make an observation on Chinese heritage, where is absent the concept of building a superpower, based on naval might to maximize its global dominance like British and the Americans. Zheng He's (15<sup>th</sup> Century) voyages showed capacity, but no ambitions to dominate the seas or build maritime empires. They were stopped, when proved the absence of enemies threatening China from the seas<sup>34</sup>.

According to the former President of China Institute for International

---

<sup>29</sup> Pablo Bustelo, China's Emergence: Threat or 'Peaceful Rise'? Area: Asia-Pacific - ARI N° 135, the Elcano Royal Institute, 2005, p. 3.

<http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/850/bustelo850.pdf>

<sup>30</sup> Yongnian Zheng, Sow Keat Tok, China's 'Peaceful Rise': Concept and Practice, ..., p. 2.

<sup>31</sup> Jianwei Wang, China's Peaceful Rise: A Comparative Study, ..., p. 2.

<sup>32</sup> China's Peaceful Development, Information Office of the State Council, ..., p. 27.

<sup>33</sup> Liu Binjie, China's Philosophy on Foreign Affairs in the 21<sup>st</sup> Century, ..., pp. 74-75.

<sup>34</sup> Graeme Dobell, China Rises, China Acts. The Strategist. The Australian Strategic Policy Institute Blog, 04.06.2015. <http://www.aspistrategist.org.au/china-rises-china-acts/>

Studies Ma Zhengang, China, being the only developing country in the United Nation's Security Council (UNSC), has all along adhered to principles, promoted justice, opposed power politics and respected the rights and interests of the developing countries. At the same time, it has never imposed its own will on others, let alone attempting to "transform" or "rule" other countries. The fact that China never attaches any political strings when providing assistance within its ability to other countries is a proof in point<sup>35</sup>.

However, no country has ever faced such a set of challenges as China. The country faces deep economic, political and social challenges and is trying to deal simultaneously with the challenges of globalization, transition and development. Every effort of policy has to be directed towards avoiding potentially catastrophic outcome as the possibility of social and political disintegration is real<sup>36</sup>. It can also be predicted that significant and progressive changes will take place with China's peaceful rise. The success in dealing with this historical challenge will guarantee China a long-standing position as a world power<sup>37</sup>.

However, some experts believe that Beijing, focusing on the achievement of their own economic welfare, will adhere to the five principles of peaceful co-existence\* and will not try to expand the area of its geopolitical influence<sup>38</sup>. In the formation of the inter-state relations, China's modern leadership is attempting to be abstracted from ideology,

---

<sup>35</sup> Ma Zhengang, China's Responsibility and the "China Responsibility", Theory, China International Studies, China Institute of International Studies (CIIS), Beijing, Summer 2007, p. 7.

<sup>36</sup> Peter Nolan, China and Crossroads, Seeking Changes, The Economic Development in Contemporary China, Central Compilation and Translation Press, Beijing, 2011, p. 15.

<sup>37</sup> Shi Yinhong, China's Rise and the International Pattern, ..., p. 71.

\* Mutual respect for sovereignty and territorial integrity, mutual non-aggression, non-interference in internal affairs, equality and mutual benefit, and peaceful coexistence.

<sup>38</sup> Гузенкова Т., Карпов М., Глобализация по-китайски, или Китай в странах СНГ и Балтии, Страны СНГ и Балтии в глобальной политике Китая, Российский институт стратегических исследований (РИСИ), М., 2013, стр. 17.

religion and value concepts of different countries. The main emphasis in international relations done on the development of relations between the states, based on the principles of international law and peaceful coexistence, regardless of ideology<sup>39</sup>.

Beijing explains the peaceful policy of China with their cultural and historical characteristics, which is based on the foundations of traditional civilization. As Xi Jinping noted: "The argument that stronger countries will inevitably seek hegemony does not apply to China. It is not in the DNA of this country, taking into account the duration of the Chinese historical and cultural background. In addition, China clearly understands that it needs peaceful and stable internal and external conditions for its own development"<sup>40</sup>.

In really, China's achievements in reform and development have proved that the Western model of modernization is by no means the only path for pursuing modernization. Instead, a nation's future depends on its people's endeavors to cope with their specific national conditions, and therefore no one single country can define for others what are the main problems and possible solutions of a state. This represents an unprecedented example of world historic significance set by China in modern world history<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Никифорова В., Пять принципов мирного сосуществования и их влияние на внешнеполитический курс КНР, Вековой путь Китая к прогрессу и модернизации: К 100-летию Синхайской революции: Тезисы XIX Международной научной конференции «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы (Москва, 19–21 октября 2011 г.), ИДВ РАН, М., 2011, стр. 42. [http://www.ifes-ras.ru/images/abook\\_file/konf6.pdf](http://www.ifes-ras.ru/images/abook_file/konf6.pdf)

<sup>40</sup> Ломанов А., «Китайская мечта» как идеологический символ руководства Си Цзиньпина, Китайская Народная Республика: политика, экономика, культура. К 65-летию КНР, ИД «ФОРУМ», М., 2014. стр. 53.

[http://istina.msu.ru/media/publications/book/6b7/57c/8862215/knr\\_2014.pdf](http://istina.msu.ru/media/publications/book/6b7/57c/8862215/knr_2014.pdf)

<sup>41</sup> Shi Yinhong, China's Rise and the International Pattern, ..., p. 69.

## ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ ԱՂԱՎՆԻ

### **ՉԻՆԱՍՏԱՆԻ ԽԱՂԱՂ ԱՃՆ ՈՒ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄԸ: «ՉԻՆԱԿԱՆ ՍՊԱՌՆԱԼԻՔԻ» ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ**

Չինաստանն իր երկարատև դինամիկ զարգացման շնորհիվ 21-րդ դարի առաջին տասնամյակի կեսից վերածվեց համաշխարհային տնտեսության նշանակալից խաղացողի՝ դառնալով աշխարհում մեծագույն երկրորդ և ամենաարագ աճող տնտեսությունը և հավակնելով համաշխարհային գերտերության կարգավիճակի: Չինաստանի արագ աճը՝ մտահոգություն առաջացնելով միջազգային հանրության շրջանում, պատճառ դարձավ «չինական սպառնալիքի» մասին տեսության առաջացմանը, որին Պեկինը հակադարձեց Չինաստանի «խաղաղ աճի» տեսությամբ և «խաղաղ զարգացման» հայեցակարգով: Ըստ Պեկինի՝ երկրի խաղաղ աճն ու զարգացումը Չինաստանի ռազմավարական ընտրությունն է՝ արդիականացման, ուժեղ, կայուն և բարեկեցիկ երկիր դառնալու ճանապարհին: Պեկինը վստահ է, որ ավելի լայն և գլոբալ համատեքստում Չինաստանն իր զարգացման միջոցով պատրաստ է նպաստել համաշխարհային խաղաղությանը, իսկ համաշխարհային խաղաղությունը կարող է նպաստել Չինաստանի զարգացմանը: Ավելին, Չինաստանի զարգացումը կարող է խթանել նաև մարդկային քաղաքակրթության առաջընթացին:



---

---

# ԱՂԲՅՈՒՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ

---

---

ԿՈՋՄՈՅԱՆ ԱՐՄԱՆՈՒՇ

## ՊԱՐՄԻՑ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԵՏԴԱՍԱԿԱՆ ՁԱՐԳԱՑՈՒՄՆԵՐՈՒՄ

18-րդ դ. մոտենում էր իր ավարտին, երբ Իրանի գահին տիրացավ թյուրքական ծագման ղաջարների արքայատոհմը: Իրանի պատմության այդ հատվածը ավատատիրական ինստիտուտների քայքայման երկարատև և բարդ ժամանակաշրջանն էր, երբ երկիրը սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական և հոգևոր ճգնաժամի մեջ էր: Պատմության էջերն արձանագրում են արքունական խարդավանքների, ներքին երկպառակությունների, դաժան պատիժների բազմաթիվ փաստեր: Այդ ամենով հանդերձ, Ֆաթհալի շահի պալատում եռում էր արքունական կյանքը, զարգանում էր գրականությունը, որը ժառանգականության օրինաչափությամբ իր շեշտադրումներում շարունակում էր մնալ դասականների ավանդույթների ու կարծրատիպերի ծիրում, դառնում էր նախորդների հետահայաց ամփոփումը: Եվ պատահական չէ, որ պարսից գրական ոճերի շարքում՝ (Խորասանյան, Իրաքյան, Հնդկական) «Բազգյաշթ»- «Վերադարձ» անունն էր կրում: Սակայն նախորդների արվեստին՝ հատկապես խորասանյան պարզ ոճին վերադառնալու «գեղագիտական ռազմավարությունը» ժամանակավրեպ էր, քանի որ նոր ժամանակները նոր խոսք էին պահանջում: Ճիշտ է, յուրաքանչյուր բանաստեղծ իր տաղանդի և շնորհի սահմաններում մի նորույթ էր բերում, կամ թարմացնում էր հինը, սակայն «Վերադարձի» դերն առավելապես կայանում էր երկու պատմամշակութային ֆենոմենները՝ միջնադարյան գրականությունն ու այլ հովերով ձևավորվող նոր շրջանը հանդիպեցնելու մեջ:

Նմանակում էր նաև ինքը՝ Ֆաթհալի շահը, ով պոետների հայտնի

մեկենաս՝ 11-րդ դարի սուլթան Մահմուդ Ղազնավիի օրինակով ստեղծեց պալատական գրական միություն, որը համախմբում էր արվեստի նվիրյալներին և իրազեկ դարձնում նոր խոսքին ու մտքին: Ավելին, նրա պալատում պոետ Սաբայի գլխավորությամբ շարունակում էր գործել դեռևս Մահմուդի կողմից ստեղծված «պոետների արքայի» (մալեք աշ-շոարա) ինստիտուտը, որի առաջին ներկայացուցիչն էր եղել 11-րդ դարի տաղանդավոր պոետ Օնսորին:

Սաբան, Նեշաթ Էսֆահանին, Մեջմեթը կրթված մարդիկ էին, սակայն գրական աշխարհում՝ ավանդամետ: Ծաղկում էին բանաստեղծական բոլոր ձևերը՝ ներբող-դասիդեն, մասնավին, դազալը, ռոբային, դառնում գովասանքի, հավատարմական զգացումների դրսևորման միջոց, սակայն մեծապես հետապնդում էին շահադիտական նպատակներ: Օրինակ՝ Սաբան, որ «պոետների արքան էր», նրբաճաշակ ոճի բազմաթիվ դասիդենների, դազալների հետ մեկտեղ շահին նվիրեց «Շահինշահնամե» պոեմը՝ գրված Ֆիրդուսու «Շահնամեի» չափով: Դա շահի պատվերն էր, որի համար ստացավ բեյթերի թվով ոսկի<sup>1</sup>:

Իրավամբ, անքննելի են Աստծո գործերը: Այն, ինչ երեսունհինգ տարվա աշխատանքի դիմաց չէր ստացել հանճարեղ Ֆիրդուսին, ստացավ Սաբան՝ մի քանի տարում: Ինչ վերաբերում է պոեմին, ապա, դա օրվա համար էր, բայց ոչ՝ դարերի: Սաբան գրել է նաև կրոնական թեմաներով՝ («Խոդավանդնամե» - «Գիրք Աստծո»), ուր ներբողել է շիիզմի հիմնադիր Ալին: Սաադիի «Բուսթանը» նմանակելով՝ (թաղվիդ) գրել է «Սաբայի պարտեզ» պոեմը: Սաբան, փաստորեն, վերադարձ կոչվող ոճի մեծագույն ջատագովն էր:

Արժանահիշատակ է դաջարների արքունական բանաստեղծ Ղանիի գրական մեծ ժառանգությունը: Էդվարդ Բրաունը նրա պոեզիային անդրադառնում է «ժամանակի սպասավոր» (հարմարվող) վերնագրի տակ: Նա տիրապետել է պոետիկայի նրբություններին, իմացել լեզուներ, աչքի է ընկել սուր մտքով, նմանակելու վարպետությամբ («Փարիշան» - «Խոռվահոյզներ»), սակայն, ինչպես Բրաունն է նշում. «...նա զուրկ էր վսեմ նպատակներից և բարձր իդեալներից»<sup>2</sup>: Ղանիի Դիվանն առատ է դասիդեններով, մոսամաթներով, դազալներով: Առանձ-

---

<sup>1</sup> Yahya Aryanpour, Az Saba Ta Nima, Tehran, 1372, 1, էջ 22:

<sup>2</sup> Browne E.G., A Literary History of Persia, v. 4, Cambridge, 1969, p. 329.

նանում է նեոլոգիզմներով, որ կարծես յուրովի մարտահրավեր էր կարծրատիպերին: Այսպիսով, որոշ ժամանակ պոեզիան մնում էր որպես դասական ավանդույթների անընդմեջ կրող, սակայն նոր հովերն արդեն իրենց զգացնել էին տալիս:

Գրական զարգացումների համատեքստում առանձնահատուկ է Յաղմայի և՛ ստեղծագործությունը, և՛ անձը: Նա պարսից պոեզիայի լեզուն օտարաբանություններից, հատկապես արաբերերնից ազատելու կոչ է արել, իսկ ժողովրդական, հաճախ շուկայական ցածր և գոեհիկ ոճը՝ համակցել ավանդականին: Ճիշտ է, նրբաճաշակ և էլիտար ոճի որոշակի անկում առկա էր նաև Ղանիի պոեզիայում, սակայն Յաղմայի պատկերներն ու բառարանն այնքան բաց ու անսքող էին, որ երկար տարիներ նրա պոեմները չէին թարգմանվում օտար լեզուներով և ինչպես հարկն է՝ ուսումնասիրվում: Օրինակ՝ անագնիվ իշխանավորին ուղղված «Սարդարիե» պոեմի «...47 դազալում 388 անգամ կրկնվում է «պոռնիկ» բառը»<sup>3</sup>: Շահագործող դասի դեմ գրված ըմբոստ և մեղադրական պոեմներում երգիծանքը առաջնային տեղ է զբաղեցնում: Յաղմայի պոեզիայում առաջադիմական է համարվում անցումը անձնական մոտիվներից՝ սոցիալական երգիծանքի տարրերին, բարքերի և կարգերի քննադատությունը, որը դառնում է այդ ժանրի ձևավորման նոր փուլերից մեկը: Սակայն և՛ նա, և՛ պոետ Շեյբանին հայտնի են որպես «անհատ մարտնչողներ»: Շեյբանին, ով Յաղմայի պես «այլ ուղղության» (ջանբեե դիգյարի)<sup>4</sup> բանաստեղծ էր, քննության էր առնում արդարության, հավատի, իշխանության խնդիրները: «Սակայն Շեյբանու ծայնը և հառաչը չէր հասնում իշխողների ականջին»<sup>5</sup>: Սուրուշը, Շուրիդեն, Հոման, Ադիբ Նիշապուրին և բազմաթիվ նրանց ժամանակակիցներ, ճիշտ է, «Վերադարձ» ոճի ջատագովներից են, սակայն, որոշ առումով ազդարարում են նոր ժամանակաշրջանի սկիզբը, նախանշում այն միտումները, որոնք 19-րդ դարի երկրորդ կեսին պիտի հանգեցնեին առաջադիմական մի երևույթի՝ լուսավորչականության:

---

<sup>3</sup> Казарян Р. С., *Общественные мотивы в поэзии Ягма Джандаки*. Авт. дисс. на соиск. уч. ст. канд. наук, Москва, 1978, стр. 13.

<sup>4</sup> Յահյա Արիանփուր, նշվ. աշխ., էջ 109: Ասվել է Յաղմայի կապակցությամբ:

<sup>5</sup> Արիանփուր, նշվ. աշխ., էջ 139:

XIX դարի երկրորդ կեսից սկսած՝ Իրանը հայտնվել էր Անգլիայի, Ռուսաստանի և այլ եվրոպական երկրների շահերի բախման կենտրոնում: Այդ պետությունների և՛ քաղաքական, և՛ մշակութային, և՛ տնտեսական ներթափանցումը Իրան մեծ ազդեցություն ունեցավ երկրի հետագա զարգացումների վրա և խթանեց հատկապես առաջադիմական գաղափարները:

Լուսավորչականությունը Իրանում դառնում է սեփական ավանդույթների և եվրոպական մշակութային ձեռքբերումների սինթեզ: Ի դեպ, այն նաև իր որոշակի կախվածությունն ուներ իսլամի հզոր ազդեցությունից, հարևան երկրներում կատարվող սոցիալ-քաղաքական իրադարձություններից, հատկապես ռուսական հեղափոխական գաղափարներից: Իրանական լուսավորչականությունը դառնում էր մի յուրահատուկ պատմամշակութային ֆենոմեն:

Պետական գործիչներ, առաջադեմ և լուսավոր այրեր Ամիր Քյաբիրը և Ղաեմ մաղամ Ֆարահանին ջանում էին ձևավորել և կայացնել նոր խոսք և նոր ոճ: Ղաեմ մաղամը նույնիսկ համարձակություն ունեցավ փոխելու վարչական գրագրության մեջ դարերով քարացած ճոռմաբան ոճը:

Ճշմարիտ լուսավորիչ էր Ամիր Քյաբիրը: Նրա մտահղացման արդյունքն էր ֆրանսիական ազդեցությունը կրող աշխարհիկ բարձրագույն ուսումնական հաստատության՝ «Գիտելիքների կաճառ» (Դար օլ ֆունուն) ստեղծումը, որը համախմբել էր ժամանակի առաջադեմ մտավորականներին: Այստեղ ուսուցանում էին եվրոպական չափանիշներով և ակտիվ էին պահում կապը այլ երկրների կրթօջախների հետ: Արժանահիշատակ է «Դար օլ ֆունունի» առաջին տնօրեն՝ պատմաբան-բանասեր, գրող, դիվանագետ Ռեզա Ղուլի Խան Հեդայաթը, ում հատկապես «Պերճախոսների ծաղկաքաղ» («Մաջմա ալ ֆոսահա») մինչ օրս արդիական հատընտիրը ամեն իրանագետի սեղանի գիրքն է: Այդ բարձրագույն ուսումնական հաստատությունն ավարտած տասնյակ գրողների, պետական գործիչների, դիվանագետների, գիտնականների, լրագրողների անուններն հարստացրին պարսից ժողովրդի պատմության լավագույն էջերը:

Այդ շրջանի առաջադիմական ձեռքբերումներից մեկը գրահրատարակության սկիզբն էր, որում մեծ դեր էին ունեցել նաև հայերը: Չեխ արևելագետ Յան Ռիպկան նկատում է, որ 19-րդ դարի առաջին կեսին

Սպահանում հայերը ջանում էին կազմակերպել գրքի տպագրության գործը, սակայն նրանց փորձերն ապարդյուն էին<sup>6</sup>: Յան Ռիպկան մասամբ էր ճշմարիտ: Իրականում, դեռևս 1641 թ., Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի առաջնորդ Խաչատուր Կեսարեցին՝ «ինքնին զտառն ծուլելով», տպագրել է առաջին գիրքը՝ «Վարք հարանց»: Որոշ ընդհատումից հետո՝ 1647 թ., Ամստերդամում տպագրության գործը ուսանած վարդապետներից մեկը շարունակել է այն<sup>7</sup>:

Թավրիզում և Թեհրանում տպագրվում էին առաջին գրքերը, հանդեսները և թերթերը: Բարձրացվող խնդիրները հասարակական հնչեղություն էին ստանում մամուլում, և արքունական-պաշտոնական գրիչների ձայնը խլանում էր պարսիկ մտավորական զանգվածի միջավայրում:

1905-11 թթ. Իրանի սահմանադրական հեղափոխության տարիներին, երբ ժողովուրդը հիմնական օրենքի (մաշիուֆե) պահաջատերն էր, պետական խիստ գրաքննությունից խուսափելով, մամուլի բազմաթիվ նմուշներ հրատարակվում էին արտասահմանում՝ Լոնդոն, Ստամբուլ, Կահիրե («Ախթար» - «Աստղ», «Ղանուն» - «Օրենք» ևն): Իրանում հրատարակվող մամուլը («Սուրեե էսրաֆիլ» - «Գաբրիել հրեշտակի փողը», «Նասիմե շոմալ» - «Հյուսիսային զեփյուռ»), («Հաբլոլ Մաթին» - «Ամուր պարան») ձևավորում էր առաջադիմական մտայնություն: Գրվում էին հրապարակախոսական նյութեր, «թասնիֆ» կոչվող խարազանող ժողովրդական երգեր (Արեֆ Ղազվինի), պատմվածքներ, երգիծական ֆելիետոններ (Ալի Աքբար Դեհխոդա), քննադատական հոդվածներ (Մալեք օշ-շոարա Բահար), քարոզական հենք ունեցող ակնարկներ, ինչպես նաև քաղաքական ուղղվածության ըմբոստ բանաստեղծություններ (Աշրաֆ Գիլանի, Ադիբ-օլ Մամալեք, Միրզադե էշրի, Ֆառուխի Յազդի ևն): Պարբերական մամուլը հարևատացնում էր այն դաշտը, որտեղ ձևավորվում և ինքնորոշվում էին գրական բազմաթիվ ժանրեր և ձևեր:

Այս գաղափարական և մշակութային վերելքում առաջնային էր նաև

---

<sup>6</sup> Рипка Я., История персидской и таджикской литературы, Москва, 1970, стр. 313.

<sup>7</sup> Տե՛ս Տեր-Հովհաննեսնց Յ., Պատմութիւն Նոր Ջուղայի որ ՅՍպահան, Կ. Բ., Նոր Ջուղա, 1881, էջ 18:

թարգմանական արվեստի դերը: Այն գիտական օջախների, մամուլի և գրական զանազան միությունների զորակցությամբ նպաստում էր և՛ լայնակտավ, և՛ փոքր արձակի՝ նովելի կայացմանը: Ժողովրդին հետաքրքրում էր արկածախնդիր հերոսը, բարոյախրատական բելետրիստիկան, զավեշտական դրվագները՝ այն, ինչն առավելագույնս համապատասխանում էր տեղային կոլորիտին և բարքերին: Արձակում ակնհայտ էր դառնում լեզվի պարզեցումը, գրական և խոսակցական լեզուների փոխներթափանցումը:

Թարգմանիչներին և մտավորականությանը միավորում էր «Դար օլ ֆոնունը», որը առաջադիմական գաղափարների ճանապարհ էր հարթում հետագա սերունդների համար:

Ոչ մի վերլուծաբան չի շրջանցում Միրզա Ֆաթհալի Ախունդովի դերը Իրանում լուսավորչական միտումների ձևավորման հարցում: Նրա թատերական երկերը հմտորեն թարգմանվում էին պարսկերեն: Սակայն Յան Ռիպկան Ախունդովին համարում է «...նուս գրակա-նության ազդեցության կրող»<sup>8</sup>:

Պարսից նոր արձակի զարգացումները (Միրզա Մալքոմ խան, Աբդուռահիմ Թալեբով, Ջեյն օլ աբեդին Մարաղեի) Յահյա Արիանփուրը լուսաբանում է «Արտերկրում ջանացող գործիչները» խորագրի տակ<sup>9</sup>: Այսպիսով, վեստերնիզացիան ակնհայտորեն իր հետքն էր թողնում պարսից գրական-մշակութային զարգացումների վրա:

Սահմանադրական հեղափոխության ջատագով, ազգությամբ հայ Միրզա Մալքոմ խանի գրական գործունեության մեջ, հատկապես պիեսներում, գերակշռում է ռեալիստականը, տեղայինը, տիպականը: Դրա արձագանքն էր «Թիաթը» շաբաթաթերթը: Գնահատելով վերը թվարկված երեք լուսավորիչ գրողների ստեղծագործական ոճը և գաղափարական մոտեցումները՝ նուս իրանագետները գրում են «... Մարաղեիի և Թալեբովի համակրանքները առաջադիմական Ռուսաստանի կողմն էին, այն դեպքում, երբ Մալքոմ խանը մինչև վերջ մնաց արևմտյան քաղաքակրթության կողմնակից»<sup>10</sup>: Մալքոմ խանը նաև

---

<sup>8</sup> Рипка Я., նշվ. աշխ., էջ 312:

<sup>9</sup> Արիանփուր, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 288:

<sup>10</sup> St' u Брагинский И., Комиссаров Д., Персидская литература. Краткий очерк, Москва, 1961, стр. 98: Մալքոմ խանի դրամատուրգիայի մասին տե՛ս Սոցիա-

հեռատես քաղաքական գործիչ էր, մեծ դիվանագետ և իրական լույսի տակ էր տեսնում Իրանի հետագա զարգացումները:

Դանդաղ և հետևողականորեն զարգանում էր 20-րդ դարի պարսից արձակը՝ համալրվում նոր ձևերով և նոր բովանդակությամբ: Կայանում էր սոցիալական վեպը. օրինակ՝ Քազեմիի «Սարսափելի Թեհրանը» («Թեհրանե մախուֆ»), Աբբաս Խալիլի «Գիշերվա գաղտնիքը» («Սերե շաբ»), «Սև օրերը» - («Ռուզհայե սիյահ») ևն: Բյուրեղանում էին տեղային հարցադրումները, ուրվագծվում էր իրանական նոր կենսաձևի մոդելը, առաջնային էին դառնում իրանցի կնոջ դրամատիկական վիճակի խնդիրները, իսկ պատմական արձակում՝ անցյալի արժեքները դառնում էին նոր ժամանակների խորհրդանիշ:

Ռեալիստական և հոգեբանական նովելում անթաքույց դրսևորվում է արևմտյան մոդեռնիզմի, ինչպես նաև ռուսական գրականության ազդեցությունը<sup>11</sup>:

Զամալ Ջադեհ, Սադեղ Հեդայաթը, Սայիդ Նաֆիսին, Բոզորգ Ալավին, Սադեղ Չուբաքը, Բեհազինը, Ջալալ ալ Ահմադը և բազմաթիվ այլ գրողներ ռեալիստական, նատուրալիստական ինչպես նաև մոդեռնիզմի տարբեր ուղղություններով գերակա դարձրեցին մինչև օրս հոգեբանների, սոցիոլոգների և փիլիսոփաների միտքը տանջող՝ անհատ-հասարակություն, անձնականություն-անդեմություն, ազատություն-ենթակայություն, խիղճ-պարտավորություն և այլ խնդիրներ: Նրանք իրենց երգիծական, ճանաչողական, մարդու խորքային հոգեբանական բացահայտումներում պարսից նովելի և պատմվածքի ժանրը դուրս էին բերում համաշխարհային գրականության ծիր: Չուբաքի «Նավթավաճառը» («Նաֆթի»), «Կապիկը, ում պարեցնողը մեռել էր» («Անթարիքե լուֆիաշ մորդե բուդ»), Ջալալ ալե Ահմադի «Ավելորդ կինը», («Ջանե զիյադ»), «Սեթառ», «Ուրիշի երեխան», Մոլադամի «Շների սպանդը»

---

լական մոտիվները ժամանակակից պարսկական արձակում, Երևան, 1970, էջ 7-11 (Ա. Հ. Բուդաղյան):

<sup>11</sup> Պարսից նովելի մասին տե՛ս Մովսիսյան Հ. Հ., Շեխոյան Լ. Հ., Ժամանակակից պարսից գրականության պատմության ակնարկներ (1941-1972), Երևան, 1989: 20-րդ դարի պարսից արձակի բազմաթիվ նմուշներ թարգմանվել են հայերեն (Մովսիսյան Հ., Փահլևանյան Հ., Խաչեր Խ., Հախվերդյան Է., Բեգիջանյան Է., Աֆյան Հ. և ուրիշներ) ու շարունակում են մնալ թարգմանիչների հետաքրքրությունների ոլորտում:

(«Քոշթանե սագհա») և բազմաթիվ այլ գործեր: Էրզիստենցիալ անելա-  
նելիության մեջ հայտնված հերոսներին ոչինչ չի մնում, բացի ճա-  
կատագրին համակերպվելուց: Կապիկը, որ իրերի բերումով հայտնվել  
էր ազատության մեջ, հիշում էր իր տառապանքները, ծեծը, նսե-  
մացումը: Սակայն տիրոջ մահը մի քանի րոպե է միայն ուրախացնում  
կապիկին: Անշարժ նստած՝ նա հետևում էր փայտերով «զինված»,  
հարայ-հրոցով իրեն մոտեցող խառնամբոխին: Նա դատապարտված  
էր ազատության այն հասարակության մեջ, որտեղ ազատությունը  
միայնություն էր, միայնությունը՝ մահ: Ահա այն դիլեման, որի զա-  
նազան դրսևորումներին է անդրադարձել Էրիխ Ֆրոմը իր «Փախուստ  
ազատությունից» աշխատության մեջ:

Պարսիկ արձակագիրներ Ջամալ Զադեն «Ինչ՝ ամանը, ինչ՝  
ճակնդեղը» («Բիլե դիգ, բիլե չողոնդար»), «Պարսկերենը քաղցր է»  
(«Ֆարսի շեքյար սաթ») և այլ պատմվածքներում հումորով, հաճախ  
սարկազմով արտացոլում է պարսից կյանքը, կենցաղը, ժողովրդական  
լեզվի ողջ կոլորիտը:

Սադեղ Հեդայաթի նովելը այդ ժանրի գագաթն է: Անտեր շունը  
(Սագե վելգյարդ), լրթին (Դաշ Աքոյ), ամուսնու մյուս կնոջ երեխային  
սպանած և աստծուց «Թողություն հայցողը» (Թալաբե ամորգեշ),  
դժբախտ ու տգեղ, տղամարդու կարոտ «Աբջի Խանումը» և բազմա-  
թիվ վեհ և ցածր մարդիկ այս արևի տակ իրենց տեղն են փնտրում:  
Հեդայաթն ապրում էր Եվրոպայում և զերծ չէր գրական ավանգարդի  
ազդեցությունից, որն իր անդրադարձն է գտել բազմաթիվ միստի-  
կական նովելների սյուռեալիստական նկարագրություններում («Քոռ  
բուն»-«Բուֆե քուր», «Երեք կաթիլ արյուն» - «Սե դաթեյե խուն»):  
«Վաղը-ֆարդա» նովելում իշխում է «Այսպես այլևս հնարավոր չէ...»  
միտքը, որն ուղեկցում է մարդկությանը բոլոր ժամանակներում: Բայց  
միշտ կա վաղվա հույս, որն էլ մշտապես օգնում է մարդուն ապրել՝  
«Այստեղ և հիմա»: Հեդայաթը ինքնասպան եղավ Փարիզում, դեպ-  
րեսիվ տազնապի պահին, ամենայն հավանականությամբ՝ չտեսնելով  
իր վաղվա օրը:

Մեծ է Սադեղ Հեդայաթի ներդրումը նաև ազգային արժեք հանդի-  
սացող պարսից բանասիրության նյութի հավաքման ու համակարգ-  
ման գործում: «Նեյրանգեսթան-Հրաշքների աշխարհ» և «Օսանե»  
ժողովածուները ներկայացնում են ժողովրդական հավատալիքները,



սովորույթները, գուշակությունները, ծեսերը ևն: Ավանդույթները ցույց են տալիս, որ պարսից մեջ պահպանված բազմաթիվ երևույթներ ունեն և՛ տիպաբանական, և՛ ուղղակի ընդհանրություններ տարածաշրջանի այլ ժողովուրդների բանահյուսական նյութերի հետ: Օրինակ՝ հայերի համար մի շատ հետաքրքիր փաստ՝ Սադեղ Հեդայաթի ծանոթությունը Կոմիտաս Վարդապետի «...գացին տեսան գէլնա կերէլ գէծ...» կատակերգին և պարսից լեզվով պահպանված դրա մի տարբերակին:

Սոցիալ-հոգեբանական հարցադրումները անմիջականորեն կապակցված էին նաև հասարակության մեջ կնոջ կարգավիճակի խնդրին<sup>12</sup>: Գաղտնիք չէ, որ կնոջ կարգավիճակն իսլամում եղել է ոչ միայն քննության նյութ այլև իսլամի քննադատության իրողություն: Կանանց կողմից քող (հեջաբ) կրել-չկրելու հարցը կարծես մի չափանիշ լիներ իրանցի կնոջ ազատությունը, ինչպես նաև Իրանում ֆեմինիզմի կայացման աստիճանը որոշելու համար: Սակայն դա խնդրի ձևական դրսևորումներից մեկն էր: Պարզվեց, որ լիբերալ և որոշ առումով արևմտականացած շահական Իրանում քողի պարտադրանքից ազատ կինն էր, որ ռեալիստական արձակում ներկայանում էր որպես անկամ, անպաշտպան, գզվանքի կարոտ, միայնակ ու կամազուրկ մեկը. Հանգամանք, որ նրան դուրս է դնում անհատականության և սեփական սեռի ինքնագիտակցությունից և դարձնում առավելապես կենսաբանական երևույթ: Այս հողի վրա գրականության մեջ դրսևորվում են գրողների ֆեմինիստական և հակաֆեմինիստական (Ահմադ Նեմաթ) մոտեցումները:

Վերը թվարկված որոշ հեղինակների վիճակված էր տեսնել Իրանում պատմական մի մեծ տեղաշարժ ևս՝ Իրանի իսլամական հեղափոխությունը (1978-79 թթ.): Մոհամադ Ռեզա Փահլավիի ամերիկամետ քաղաքականությունից և նրա կողմից մոդեռնացման արևմտյան ձևի յուրացումից հետո, հեղափոխությունը ոչ միայն պատմաքաղաքակրթական կտրուկ շրջադարձ էր, այլև իսլամական կոշտ սկզբի վերադարձ: Այն իրանցի կնոջը կրկին կանգնեցրեց իսլամական աշխարհի օրենքներին դեմ հանդիման, դրեց բարոյահոգեբանական և էսթետիկական (արտաքին հարդարանք) ոչ հարմարավետ վիճակի մեջ:

---

<sup>12</sup> Мирзоев А., Художественная проза Джалала Але-Ахмада, авт. канд. дисс., Душанбе, 2007.

Իրանական արձակում 80-ականներին ձևավորված կնոջ պահանջները դարձան առավել սկզբունքային և անզիջում: Եվ զարմանալի չէ, որ բազմաթիվ շնորհալի կին արձակագիրներ՝ Մաշիդ Ամիրշահիի, Գոլի Թարադիի, Շահրնուշ Փարսիփուրի և այլոց մոտ մենք տեսնում ենք 20-րդ դարի առաջին սերնդի արձակում կայացած չափանիշների հետագիծը: Վերջին հեղափոխությունը փոխակերպեց ողջ հասարակական կենսաձևը, հին վարչակարգը, պետական-քաղաքական համակարգը: Կայանում էին նոր կողմնորոշումներ, նոր արժեքներ, որոնք էլ առիթ էին դառնում բարձր և միջին մտավորականության մոտ այլախոհական գաղափարների ձևավորման և արդյունքում՝ արտագաղթի: Այսպիսով, եթե կարելի է ասել, համալրվում էր իրանական սփյուռքը<sup>13</sup>: Վերջինս որոշ չափով քաղաքականացնում էր գրականությունը:

Շուտով պարզ դարձավ, որ 1960-70 թթ. պատմվածքի ժանրը ի վիճակի չէր արտացոլելու հետհեղափոխական կենսաձևի բազմաթիվ խնդիրներ: Փաստորեն, ժանրային համակարգում ակնարկի, էսսեի, հուշագրության, վիպագրության ստեղծումը և ակտիվացումը դառնում էր լսարանի պահանջը:

Սադեղ Հեղայաթից հետո ավանգարդն իր ճանապարհն էր հարթում դեպի պարսից արձակ՝ Շամիմ Բահար, Ալիմորադ Ֆադայինի, Համիդ Սադր, Մահշիդ Ամիրշահիի, Գոլի Թարադի, Մոդարես Նարադի, Մոհամադ Այուբի, Ամիրհոսեին Ռուհի, Հուշանգ Գոլշիրի և շատ ուրիշներ<sup>14</sup>, որոնք մոդեռնիզմի տարբեր ուղղություններով արտացոլում են իրականությունը և դարի հարցադրումները: Այլ խնդիր է, թե այդ գերժամանակակից «իզմերը» որքանով էին պարսից արձակը մոտ ու հարազատ պահում ազգային հոգեկերտվածքի առանձնահատկություններին, պարսից գրական ավանդույթներին:

Այսպիսով, պարսից արձակն իր բոլոր դրսևորումներով զարգանում էր համաշխարհային գրականության համընդհանուր հունով:

---

<sup>13</sup> Հմմտ.՝ Կոզմյան Ա., գրախոսություն Լ. Սաֆրաստյանի Կանանց հիմնախնդիրները ժամանակակից իրանական գրականության մեջ մենագրության (Երևան, 2008), ԼՀԳ, 2010, էջ 356:

<sup>14</sup> Հմմտ. Դորրի Դժ., Модернизм в новейшей персидской прозе. Сб. Исламская Республика Иран в 90-е годы, Москва, 1998, стр. 138: Նույնի՝ Персидская литература XX века, Москва, 2005.

Որոնումների բարդ ճանապարհ էր անցնում նաև 20-րդ դարի պարսից պոեզիան: Պատմության ճգնաժամային պահերը՝ սահմանադրական հեղափոխական շարժումը (1905-1911 թթ.), դաջարական հարստության անկումը, Ռեզա շահ Փահլավիի գահակալումը և արևմտամետ քաղաքականությունը, ռեակցիայի «Սև շրջանը» (դորեյե սիյահ), գրական կյանքում ստեղծում էին այն ելևէջները և բազմազանությունը, որը դժվար է նույնիսկ համակարգել:

Դեռևս 1917 թ. Մալեք օշ-շոարա Բահարը «Դանեշքյադե» կրթօջախում համախմբել էր և՛ ավանդամետներին, և՛ նորարարներին: Վերջիններս առանց բացասական մակդիրների չէին հիշատակում Սաահիին, Հաֆեզին և այլոց: Այդ ամենը խոսուն նկարագրում է Ջորայր Միրզայանը. «Առաջին շրջանի սանձարձակ ժխորի մեջ, որի զանգվածը կազմված էր պատեհապաշտներից և ամբոխավարներից, սկսեցին փայլել մի քանի տաղանդավոր ժողովրդական-հեղափոխական բանաստեղծներ՝ Աշրաֆ Գիլանի, Դեհխոդա, Մալեք օշ-շոարա Բահար, Արեֆ Ղազվինի, Միրզադե Էշդի, Տառոտխի Յազդի, Իրաջ Միրզա ևն»<sup>15</sup>: Նոր սերնդի ուսերին էր մնում պարսից դասականների «բեռը», որից դժվար էր ազատվել: Մի կողմում եվրոպական «սպիտակ», պոլիթեմատիկ բանաստեղծության ազդեցությունն էր, որը ճանաչում և գնահատում էին, մյուսում՝ ժամանակավրեպ թեմաները, արուզի բարդ ու հնացած տաղաչափական համակարգը, ժանրերը, ժանրային ձևերը, ուժեղ հանգերը, կրկնատողերը. մի խոսքով այն ամենը, ինչը դարեր շարունակ պարսից պոեզիայում ամուր էր պահել ավանդույթը և ժառանգականությունը: Կարելի է եզրահանգել, որ մինչև 1930-ականները պարսից պոեզիան անհանգիստ որոնումների մեջ էր:

Սահմանադրական-հեղափոխական շրջանի պոեզիայի քաղաքական շեշտադրումներն էին՝ Իրանի ազատագրումը օտար երկրների ազդեցությունից և շահագործումից, երկրում ժողովրդավարության հաստատումը, սոցիալական հակասությունների, պետական գործելակերպի քննադատությունը: Օրինակ՝ Միրզադե Էշդիի «Ռապախիզե շահրիարանե Իրան» - «Իրանի տիրակալների վերածնունդը»), Լա-

---

<sup>15</sup> Միրզայան Զ., Իրանի ժամանակակից բանաստեղծությունը, Պեյրուֆ, 1968, էջ 7:

հուֆիի՝ «Խեթաբ բե խալդե Իրան», («Դիմում պարսից ժողովրդին», «Ֆարյադե մելլաթ» («Ժողովրդի ողբականչը»), Արեֆի՝ «Լեբասե մարզ» («Մահվան հագուստը»), Յազդիի՝ «Մոսամաթե վաթանի» («Բանաստեղծություն՝ հայրենիքին»):

Քաղաքացիական դիրքորոշումը դառնում էր պոեզիայի ոգին, իսկ հայրենիքի սերը՝ պոետների հավատամքը: Սոցիալ-քաղաքական թեմաներին զուգահեռ կար և մնում էր խոհական-փիլիսոփայականը, սիրայինը (Շահրիար՝ «Ամադի ջանամ» - «Եկել ես սիրելիս»): Ժամանակակից պոեզիայում սերն ավելի զգայական է, մտային-պատկերային համակարգն ակնհայտորեն տարբեր՝ դասականների պոետիկայից, որում իզական սեռի աստվածացումը և իդեալականացումը դուրսն են չէր համապատասխանում միջնադարյան իրանցի կնոջ իրական վիճակին:

Հաճախ հայրենասիրական թեմայի գերակայության ստվերում քողարկվում էին կարոտախտի և թախծի զգացումներ: Օրինակ՝ Բահարի «Դամավենդ սարը», Թավալոլի «Քարունը», որում հայրենիքի ջրառատ գետի նկարագիրը հիշեցնում է դասականների նրբակերտ գովքը (վասֆ) դեռ ավելին՝ որոշ քառատողեր 11-րդ դ. բանաստեծ Բաբա Թահերի ակնհայտ արձագանքն են (թազմին):

Ձևավորվում են ֆեմինիստական միտումները՝ մոր մեծարումը (Իրաջ Միրզա՝ «Մայրը», «Մոր սիրտը»), կնոջ սոցիալական կարգավիճակի, շարիաթի և ադաթի խնդիրները (Էշխիի «Քյաֆանե սիյահ» - «Սև պատանք») ևն:

Հասկանալի է, որ տեղի էր ունենում ոճի պարզեցում, «իջեցում», քանի որ բանաստեղծությունը վաղուց դուրս էր եկել արքունիքից, կորցրել էր կամերային նշանակությունը և ծառայում էր ոչ թե բարձր խավին, այլ՝ ժողովրդին: Պոեզիայում նորարարական տարրերն ակնհայտ էին, սակայն իրական «հեղաշրջումը» սկսվեց Նիմա Յուշիջով՝ 20-ականներին, երբ նա համարձակորեն խախտեց արուզի հազարամյա ավանդույթը, գրեց «ազատ արուզով» կամ ինչպես ընդունված է ասել՝ սպիտակ հանգով:

Եթե համեմատենք Բահարի և Յուշիջի պոեզիաները, ապա պարզ կդառնա, որ Բահարը ավանդական-դասական խորասանյան ոճի կրողն է, «Հանճարեղ պարզությամբ» (սահլե մոմթանե) և մոնումենտալ ընդգրկումով: Յուշիջը «Նոր» պոեզիայի ստեղծողն էր, որը զգում էր

Ժամանակի շունչը և ռիթմը<sup>16</sup>: «Մուսիղի» (երաժշտություն) հանդեսում տպագրվեց նրա «Աֆսանեն» («Լեգենդ»), որը մեծ ընդունելություն գտավ: Հետագայում Յուշիջի մասին ասացին, թե ինքն էլ մի լեգենդ էր՝ պարսից իրականության մեջ: Բյուրեղացան Նիմա Յուշիջ երևույթի ստեղծագործ որոնումները, և նա հրատարակեց մյուս հանրահայտ գործերը «Ղողնուս» - «Փյունիկ», «Էյ շաբ» - «Ո՛վ գիշեր», «Մորղե դամ» - «Թախծի թռչունը», «Էյ ադամհա» - «Ո՛վ մարդիկ» ևն): Յուշիջը չէր մոտանում նաև մանուկներին: Նրա մանրապատումներում և հեքիաթներում գերակայում են դաստիարակչական և խրատական թեմաները («Թուքա դար դաֆաս» - «Դրախտահավքը վանդակում»):

Յուշիջ - Սեփեհրի - Ֆառոխգար: Ահա այն հզոր եռյակը, որը գրական զարգացումների ողջ ընթացքի մեջ ապահովեց պարսից պոեզիայի նոր վերելքը:

Սոհրաբ Սեփեհրին և՛ բանաստեղծ էր, և՛ նկարիչ՝ գույնի վարպետ: Քամու շարժումը, տերևի թրթիռը, «Ջրի ոտնաձայնը»՝ մի խոսքով ամբողջ բնությունը նրա պոեզիայում շնչում է իմպրեսիոնիզմի նուրբ շղարշի տակ: Ճանապարհորդությունները Ճապոնիա, Հնդկաստան նրա համար բացեցին մի նոր Արևելք: Անթաքույց է Սեփեհրիի կողմից բնության ընկալման հնդկական մտածելակերպը (ծեն բուդիզմ), որը միահյուսվում է բնությանը ձուլվելու նրա պանթեիստական, գուցե ինչ որ տեղ նաև միթոլոգիական՝ արևի ու լույսի առաջնայնության գաղափարներին: Նրա փնտրած Աստվածը հենց ինքը՝ բնությունն է («Նշանի» - «Հասցե»): Նա «Մուսուլման է, սակայն նրա աղոթքի ուղղությունը կարմիր վարդն է, աղոթքի գորգը՝ լույսը<sup>17</sup>»: Բնությունը կատարյալ և անթերի է, և մարդը նրա մի մասն է, որով և ներդաշնակ է նրա հետ: Ահա Սեփեհրիի ճշմարիտ հավատամքը: Նրա հայտնի ժողովածուներից են՝ «Հաջմե սաբգ» - «Կանաչ ծավալ», «Սեդայե փայե աբ» - «Ջրի ոտնաձայնը», «Գույնի մահը» ևն: Սեփեհրիի պոեզիան կարելի է անվանել բնության լիրիկա, անըմբռնելի զգացումների արձագանք:

Մոտ չորս տասնամյակի փորձ և կայացման ճանապարհ էր հարկավոր, որպեսզի Ֆառոխի Յագդիի և այլոց ըմբոստ քաղաքացիական

---

<sup>16</sup> Հմմտ. Кляшторина В.Б., “Новая поэзия” в Иране, Москва, 1975, стр. 91-92.

<sup>17</sup> Sohrab Sepehri, Shere zamane ma (3). Az Mohamad Haghughhi, Tehran, 1378, էջ 159:

ազդարարումները և ազատության կոչերը Ֆորուլ Ֆառոխզադի պոեզիայում դառնան մեծ ընդգրկման մարտահրավերներ: Սա բնավ չէր նշանակում «Դարձ ի շրջանս իւր...»: Ֆորուլ Ֆառոխզադի պոեզիան Իրանի հասարակական և բարոյահոգեբանական խնդիրների հայելին է: Խորհրդանշական են նրա ժողովածուների վերնագրերը, որոնք ընդգծում են ընդամենը երեսուներկու տարի ապրած բանաստեղծի կյանքի ընթացքը՝ չկայացած Ես-ից մինչև անհատականության հաղթանակ: «Ասիր» - «Գերի», «Դիվար» - «Պատ», «Օսյան» - «Մարտահրավեր» և «Թավալոդե դիգյարի» - «Նոր Ծնունդ»:

Այսօր անհնար է առանց Ֆառոխզադի պոեզիայի քննել իրանական ֆեմինիզմի զարգացումները: Նրա անկաշկանդ, բաց և մերկ պատկերները պատասխան են իսլամական պուրիտանիզմին, ինչպես նաև կոռնին խարսխված ինստիտուտների (աղաթ, շարիաթ) ճնշմանը: Նրա արվեստում (նաև կինոսցենարներում) արմատավորվեցին կնոջ ազատության, սեփական մարմնի տերը լինելու, բնության օրենքներով սիրելու և ապրելու գաղափարները: Անհնար է մերժել պարսից «նոր պոեզիայի» վրա թողած մոդեռնիզմի ազդեցությունը, որն արդեն արմատներ ուներ իրանի գրական անդաստանում: Պարսից բանաստեղծների մեծ մասը տիրապետում էր եվրոպական լեզուներին, և 20-րդ դարի մարտահրավերները համընդանուր էին դառնում ողջ առաջադեմ մարդկության համար: Այս պարագայում «անհատ - հասարակություն» բինոմը այլ լուծումներ էր թելադրում՝ ճանաչել, ընդունել, հարմարվել: Վերջինս՝ կոնֆորմիզմը, դառնում էր ծանր փորձություն մեծ անհատականությունների համար: Հենց ձեռնոց նետելն ու հակադրվելն էր, որ Ֆառոխզադին բարձրացրեց ժամանակների վրա, սակայն և ծնեց նրա պոեզիայում մենակության, նիհիլիզմի, թախծի, անելանելիության, կարոտախտի գերակայող զգացումները:

Ֆառոխզադի ժողովածուներում բառ - սիմվոլների հաճախականությունը ցույց է տալիս, որ նրա արվեստում խավարը և մուրը առաջին սանդղակում են, իսկ «լուսամուտը»՝ վերջին<sup>18</sup>:

---

<sup>18</sup> Հմմտ. Yavari Hura, Forough Farrokhzad, “Kyasi ke mesle hich kyas nist”, Tehran, 1371, էջ 270: Ասվածը վերաբերում է առաջին երեք ժողովածուներին: «Մի այլ ծնունդում» արդեն սերը՝ երկրորդ, իսկ լուսամուտը՝ երրորդ տեղերում են. նշվ. աշխ., էջ 288:

«Չույգ» («Ջոֆթ») կոչվող բանաստեղծությունը գիշերային սիրո և միացումի պահն է, որն ավարտվում է. «Եվ երկու սիրտ և երկու..... մենակություն» տողերով: Ճիշտ և ճիշտ էկզիստենցիալիստների բանաձևով. «Չկա ավելի վատ մենակություն, քան մենակությունը՝ երկուսով»:

Ահմադ Շամլու, Սիավուշ Քերայի, Մեհրի Ախվան Սալես, Նադեր Նադերփուր, Բիժան Ջալալի, Ֆերեյդուն Մոշիրի, Ալի Գյարմառուդի, Ղեյսար Ամինփուր, Մահմուդ Թեհրանի, Շամս Լանգեռուդի, Սեյիդ Սալեհի, Ֆերեշթ Սարի<sup>19</sup> և շատ ուրիշների մի «հզոր խմբակ» շարունակեցին պարսից նոր պոեզիայի հաղթարշավը:

Այսպիսով, XVIII–XX դարերի պարսից գրականությունն իր բազմազանության մեջ միասնական է մի կարևոր խնդրում՝ այն է. Մշակույթի և՛ ստեղծողները և՛ կրողներն իրենց սոցիալ - պատմական դարաշրջանի ծնունդն են և բոլորին ուղղորդում և կողմնորոշում են նույն գործոնները:

## KOZMOYAN ARMANUSH

### PERSIAN LITERATURE IN THE POST-CLASSICAL DEVELOPMENTS

Persian literary style “Bazgasht” was the last attempt to return to the classical values of the past. However, neither aesthetically nor ideologically it could respond to the ideals and challenges of the modern times. In addition, Persian literature of 19th-20<sup>th</sup> centuries was developed with the synthesis of its own ethnic and cultural traditions and the European literary developments. It was in line with the progressive movements of World Literature and became its integral part.

---

<sup>19</sup> Հմմտ. «Ոսկե Գմբեթ», Իրանական ժամանակակից պոեզիա, պարսկերենից թարգմ. է. Հախվերդյանը, Երևան, 2004:

**ԱԹՈՍԻ ՃԱՌՆՏՐՈՒՄ ՊԱՀՊԱՆՎԱԾ «ԳԵՈՐԳ ԶՈՐԱՎԱՐԻ  
ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ»**

«Սուրբ Գեորգ Զորավարի վկայաբանությունը ասացեալ Երանելի Բարսեղի» այդ վերնագրով վրացերեն երկը վրաց ձեռագրերում պահպանված է միայն մի օրինակով: Բնագիրը պահպանված է Աթոսի լեռան Իվերոնի վանքի վրացերեն ձեռագրերի հավաքածուի N 8 ձեռագրում:

Ath. 8, կամ գիտական շրջանակներում «Աթոսի ճառընտիր» անվամբ հայտնի ձեռագիրը, հանդիսանում է X դարի վարքագրական երկերի ժողովածու: Ձեռագիրը վաղուց է դարձել հետազոտողների հետաքրքրության առարկան: Սկզբում Ն. Մառը հատուկ ուշադրություն է դարձրել և նշել, որ ժողովածուի մեջ այլ երկերի հետ մեկտեղ պահպանվել են հայերենից վրացերեն թարգմանված վարքագրական հուշարձաններ<sup>1</sup>: Այդ է վկայում ձեռագրում պահպանված ժամանակակից, այսինքն, X դարի հիշատակարանը՝ *„յեջ [խմբ]անի ևոմբ[ւրոն]գան տարցմնող արօան“ [այս վկայաբանությունները հայերենից են թարգմանված]*: Այդ հիշատակարանը երկաթագիր է, գրած է 349r-րդ էջում և սահմանում է երկերի մի խումբ: Դժբախտաբար, այսօր անհնարին է այդ հիշատակարանը կարդալ լուսանկարում, «Աթոսի ճառընտիր» նկարագրողները հիշատակարանի բնագիրը վերականգնել են Ն. Մառի նկարագրության համաձայն: Ath. 8 ձեռագրում պահպանված հայերենից վրացերեն թարգմանված երկերի մեծ մասը արդեն հրատարակել է Իլ. Աբուլաձեն իր՝ «Վրաց-հայ գրական հարաբերությունները IX-X դարերում»<sup>2</sup> աշխատության մեջ:

---

\* Վրաստանի Ձեռագրերի ազգային կենտրոնի գիտաշխատող:

<sup>1</sup> Март Н., Из поездки на Афон, Журналъ Министерства народнаго просвещения, 1899, март, стр. 1-24.

<sup>2</sup> օլ. აბულაძე, ქართულ-სომხური ლიტერატურული ურთიერთობები IX-X საუკუნეებში, თბილისი, 1944.



«Սուրբ Գեորգ Զորավարի վկայաբանությունը» հետաքրքիր է այն առումով, որ նա միակն է, որը, ի տարբերություն այդ ժողովածուի մեջ եղած այլ երկերից, հատուկ ուսումնասիրված չէ: Ն. Մառը, Ռ. Բլեիկը, Ալ. Խախանաշվիլին «Սուրբ Գեորգ Զորավարի վկայաբանությունը» քննարկում էին որպես Աթոսի ժողովածուի բաղկացուցիչ մասը և այլ երկերի նման այդ բնագիրը հայերենից թարգմանված էին համարում<sup>3</sup>:

«Սուրբ Գեորգ Զորավարի վկայաբանությունը» գտնվում է ժողովածուի 351r-354v էջերում: Դրա նախորդ և հաջորդ երկերը հայ սրբերի նահատակություններն են («Սուրբ Գեորգ Զորավարի վկայաբանությանը» նախորդում է «Պատմություն վկայաբանության Սուրբ Օսիկի և նրա ընկերների» „სიტყუანი წამებისათვის წმიდისა ოსიკისი და მოყვასთა მისთაჲ“, և հաջորդում՝ «Վկայաբանություն Հայոց արքեպիսկոպոս Սուրբ Ներսեսի և Խաղիսի եպիսկոպոսի ու նրա աշակերտի» „წამებდა წმიდისა ნერსჳ მთავარ ეპისკოპოსისა სომხეთისა და ხადისი ეპისკოპოსისა მოწაფისა მისისა“): Ըստ Ն. Մառի, «Սուրբ Գեորգի վկայաբանությունը» հայերենից էր թարգմանված, քանի որ այդ բնագիրը տեղադրված էր հայ սրբերի վկայաբանությունների միջև: Թեև Իլ. Աբովյանն նշել է, որ Ն. Մառը այդ վկայաբանության համապատասխան հայկական բնագիրը չի նշել և չի անվանել<sup>4</sup>:

«Զորավարը» հայկական տերմին է և վրացերեն նշանակում է „მხედართმთავარი“ [Զորագլուխ]: Այդ տերմինը հետագայում հանդիպում է վրաց գրականության մեջ «...այնտեղ նրանց մոտ եկավ Արևելքի Զորավարը՝ Գրիգոլ Բակուրիանի որդին» [„მუნ მოვიდა წინამე მათსა ზორავარი აღმოსავლისა გრიგოლ ბაკურიანის ძე...“<sup>5</sup>]:

Ուշագրավ է այն, որ հին հայ գրականության մեջ Գեորգ Զորավարի անունով հայտնի է միայն Սուրբ Գևորգի վկայաբանությունը:

---

<sup>3</sup> Marr N., D'après le manuscrit du couvent Iviron du Mont Athos, *Patrologia Orientalis*, t. XIX - fascicule 5, *Le Synaxaire géorgien, Rédaction arcienne de l'union arméno-géorgienne*, 1926; Blake R., *Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque de la Laure d'Iviron au mont Athos*, *Patrologia syriaca, Revue de l'orient chrétien*, 1932; *Материалы по грузинской агиологии. По рукописям X века. С предисловием издал А. Хаханов, Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных языков*, 1910, вып. XXXI.

<sup>4</sup> օլ. აბულაძე, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 019.

<sup>5</sup> ქართლის ცხოვრება, *თბილისი*, 2008, გვ. 301.

Նախ և առաջ հարկավոր էր պարզել՝ արդյո՞ք գոյություն ուներ Գէորգ Զորավարի անունով հայտնի սուրբը վրաց և հայ հայսմավուրքներում: Վրաց եկեղեցին այդպիսի անվամբ սրբի չի ճանաչում, իսկ հայ հայսմավուրքներում Գէորգ Զորավարը, ինչպես ասացինք, նույն Սուրբ Գևորգն է, որին չարչարանքների է ենթարկել Դիոկղետիանոս կայսրը 303 թվականին, և նրա հիշատակման օրը ապրիլի 23-ն է: Ցավոք, «Աթոսի ճառընտիրում» «Սուրբ Գէորգ Զորավարի» հիշատակության օրը մատնանշված չէ, թեպետ նրան նախորդող սրբի հիշատակման օրը նշվում է մայիսի 12-ին, իսկ նրանից հետո եղած սրբինը՝ հունիսի 1-ին: Իրանե Զոսիմեն իր տօնացույցում սուրբ Գևորգի հիշատակման օրը նշում է մայիսի 25-ին<sup>6</sup>: Ուստի, կարծում ենք, որ հետաքրքիր զուգադիպություն է, քանի որ «Սուրբ Գէորգի վկայաբանությունն» ընկած է մայիսի 12-ի և հունիսի 1-ի միջև: Գուցե ձեռագրի արտագրողը Գէորգ Զորավարին նույնացրել է Սուրբ Գևորգի հետ և, այդ պատճառով, նրա վկայաբանությունը տեղադրել այդ թվականների միջև (սակայն չենք կարող պնդել դա):

Սուրբ Գէորգ Զորավարի նույնականացման համար Ath. 8 ձեռագրի տեքստը համեմատել ենք վրացերեն և հայերեն հրատարակված Սուրբ Գևորգի վկայաբանությունների հետ, որպեսզի հստակեցնենք թե ինչ նմանություններ և տարբերություններ կային այդ վկայաբանությունների միջև<sup>7</sup>:

Բնագրերը համեմատելուց հետո պարզվեց, որ Գէորգ Զորավարի և Սուրբ Գևորգի վկայաբանությունները իրարից տարբերվում են, և միակ փաստը, որի պատճառով Գէորգ Զորավարին կարելի է նույնացնել Սուրբ Գևորգի հետ, այն է, որ նահատակության առումով նշված գործիքների մեջ հիշատակվում է անիվը (վրացիներն ունեն Սուրբ Գևորգի՝ անիվով նահատակվելու հիշատակության հատուկ օր՝ նոյեմբերի 10): Անիվը օգտագործվել է երկու սրբերին էլ չարչարանքների ենթարկելու համար: Այսպիսով, կարող ենք համարել, որ

---

<sup>6</sup> მსოფიო მართმადიდებელი ეკლესიის შეერთებული კალენდარი, I გამოცემა, თბილისი, 2001.

<sup>7</sup> ქართული ტექსტებისათვის გამოვიყენეთ ე. გაბიძაშვილის ნაშრომი - წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში, თბილისი, 1991.

բնագիրը Սուրբ Գևորգի վկայաբանության մեկ այլ խմբագրություն է, որը տարբերվում է ինչպես բովանդակությամբ, այնպես էլ ոճով:

Նման եզրակացություն անելուց հետո, մնում էր ևս մեկ հանգուցային հարց, որը խորացնում էր մեր հետաքրքրությունը «Սուրբ Գեորգ Զորավարի վկայաբանության» նկատմամբ: Ինչպես սկզբում նշեցինք, երկի հեղինակ է համարվում Բարսեղ Մեծը՝ «Սուրբ Գեորգ Զորավարի վկայաբանությունը ասացեալ Երանելի Բարսեղի...»: Եթե Բարսեղը եղել է երկի իսկական հեղինակը, ապա սպասելի էր, որ այդ երկը պետք է լիներ «Ճառ»: Իրոք, Կեղծ-Բարսեղի՝ Սուրբ Գևորգի Ճառը գոյություն ունի, և այդ ճառը պահպանված է Ath. 79 ձեռագրում, որն իր՝ «Սուրբ Գևորգը հին վրաց գրականության մեջ»<sup>8</sup> աշխատության մեջ է ներառել Էնրիկո Գաբիձաշվիլին: Բնագիրը Մեծ Բարսեղի՝ Սուրբ Գևորգի Ճառի հետ համեմատելիս պարզ դարձավ, որ դրանք իրար հետ կապ չունեն: Արդյո՞ք Մեծ Բարսեղը հանդիսացել է այդ երկի հեղինակը:

Նշենք, որ մեր ձեռքի տակ եղած բնագրում տեղանուններ և անձնանուններ չկան: Միակ հատուկ անունը՝ Ավետարանի Կոռնելիոս հարյուրապետինն է: Այդ Սուրբն իրեն համարում էր այդ հարյուրապետի աշակերտը: Այդ անձնանունը օգնեց մեզ **Thesaurus Linguae Graecae** ծրագրի միջոցով գտնել մի բնագիր, որը շատ ընդհանրություններ ունի վերոհիշյալ վկայաբանության հետ: Այդ բնագիրն է Մեծ Բարսեղի՝ բարոյական ճառերի մեջ պահպանված Սուրբ Գորգիոսի նահատակության XVIII ճառը: Այդ նահատակության հունարեն և լատիներեն բնագրերը հրատարակված են PG 31 հատորում<sup>9</sup>:

«Գորգիոսի նահատակությունը» բավականաչափ հայտնի էր հույն և հայ գրականության մեջ: Հույն, հայ և վրաց եղեկեցական տոմարներում նրա հիշատակության օրն է հունվարի 3-ը: Գորգիոսը կեսարացի հարյուրապետ էր, որը նահատակվեց հռոմեական կայսր Լիկինիոսի օրոք: Բարսեղ Մեծը նրան ճառ է նվիրել: Միջնադարյան վրաց գրականությունը չի ճանաչում «Սուրբ Գորգիոսի նահատակության» վրացերեն թարգմանությունը: Նինո Քաջայիան իր՝ «Բարսեղ Կեսարացու երկերի հին վրացերեն թարգմանությունները» աշխատու-

<sup>8</sup> Ե. Գաբոձաշվիլի, Դասա. ՆաՄՐՈՄԻ, ԵՃԻՍԻ, 1991.

<sup>9</sup> Patrologiae Graecae, tomus 31, 1977, pp. 490-507.

թյան մեջ անդրադառնում է այս աշխատությանը և նշում, որ էքվիմեն Աթոնացին թարգմանել է Բարսեղ Կեսարացու «Իթիկան» առանց երեք ճառի՝ Վարլամի նահատակություն, Գորդիոսի նահատակություն և Յաղագս երիտասարդաց<sup>10</sup>: Այսինքն, Գորդիոսի ճառի վրացերեն թարգմանությունը անձանոթ էր հեղինակին:

Գոյություն ունի նաև Սուրբ Գորդիոսի ճառի հայերեն թարգմանությունը: Նշված հայերեն ճառը հունարենից բառացի թարգմանություն է: Ինչ վերաբերում է վրացերեն թարգմանության հետ հունական և հայկական բնագրերի համեմատությանը, ապա վրացերեն տարբերակը ունի որոշ առանձնահատկություններ: Տարբեր հատվածներում վրացերեն բնագիրը հետևում է հունարեն և, համապատասխանաբար, հայերեն բնագրերին: Հունարեն և հայերեն նահատակությունները բաղկացած են 8 գլխից, իսկ վրացերեն թարգմանությունը սկսվում է չորրորդ գլխից (պակաս է ճառի սկզբնական մասը): Բնագրերը համեմատելիս պարզվեց, որ վրացերեն թարգմանությունը երբեմն ամբողջովին, երբեմն մասամբ է հետևում հունարեն և հայերեն բնագրերին (տարբերվող տեղերն ընդգծված են):

PG 31	Բարսեղ Կեսարացի, Գիրք Պահոց	Ath. 8
<p>Ἐπεὶ δὲ διὰ τῶν κηρύκων σιωπῇ τῶ δῆμῳ ὑπεσημάνθη, ἐκοιμήθησαν μὲν ἀλλοί, κατεσιγάσθησαν δὲ ὄργανα πολυαρμόνια·</p> <p><b><u>ἤκούετο Γόρδιος, ἐμθεωρεῖτο Γόρδιος</u></b> .</p>	<p>Եւ իբրև ի ձեռն քարոզացն լուսին բազմութեանն նշանակեցաւ, դարեցին փողք, լռեաց քնար բազմայարմար,</p> <p><b><u>լուեսայ լինէր Գորդիոս, տեսեսայ Գորդիոս:</u></b></p>	<p>და ქადაგი ჳმობდა, რ(აბთ)ა დადუმებდა იყოს ყოვლისა ერისა და დააცხრო საყვრი და დაადუმეს ქნარი მრავალფერად განგებული.</p>

<sup>10</sup> Բ. Ժաչճյա, Ցասիլո կեսարիելոս տեխուլեբեբոս ժեվելի յարտուլի տարգմանեբի, տծիլոսի, 1992.

<p>Ὅς δὲ εἶπε τὴν πατρίδα, τὸ γένος, τὸ εἶδος τοῦ ἀζώματος ἐν ᾧ ἦν, τὴν αἰτία τῆς φυγῆς, τὴν ἐπανοδόν, <b><u>ὅτι Πάρεμι, ἔργω καὶ τὴν τῶν ὑμετέρων προσταγμάτων καταφρόνησιν</u></b>, καὶ τὴν εἰς Θεόν, ἐφ' ὃν ἤλπισα, πίστιν ἐπιδειξόμενος· καὶ γὰρ ἤκουσά σε, φησί, πολλῶν διαφέρειν τῆ ἀγριότητι· ὡς οἷν ἐπιτήδειόν μοι τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς τὸ πληρωθῆναι μου τὴν ἐπιθυμίαν ἐξελεξάμην.</p>	<p>Իրելի ասաց զգալանն, զազգն, զտեսակն արժանաիրութեանն, յորում էրն, զպատճառս փախստեանն, <b><u>զվերսրիս գայն, թէ՛ մերձեն գործով եւ զնոցա հրամանացն քամահանս</u></b>. Եւ յԱստուած, յոր յուսացաւ զհատան ցուցեալ:</p>	<p>Խոլո ման ալլըյա լիլլըյանա տէսի զա նատեսազի տէսի, ռամետլ յերացեցիլտագանի ոյր զա մի՞շեցիզա սիզլոլոլոսն տէսիսազ ալլըյա մատ զա <b><u>զոտար ցարձաթոլլզա մոտտ յեցիզա սախիլացես մես</u></b> զա յեւրացեցիլ-յո Յրմանեթազ ոցի <b><u>մտազրոսնա</u></b> միս զա սասոլլեթազ տէսի զմրտիսամիմարտի ալլըյա մես զա <b><u>սոմլոլլեց</u></b> սարլլմլլոլլոլլեթիսնա միս տէսիսազ յտեռնա մես.</p>
<p>Ἐκενώθη τῶν οἰκητόρων ἡ πόλις, ὡσπερ τινὸς ρεύματος, <b><u>τοῦ πληθους ἀθρόως ἐπὶ τὸν τόπον τοῦτον μεταρρύνεντος. Οὐ γυνή κατεδέξατο τῆς θεάς ἀπολειφθῆναι, οὐκ ἄνθρω ἀφανίς ἢ ἐπίσημος.</u></b></p>	<p>Թափեցաւ ի բնակչաց քաղաքս, <b><u>որպէս իրիք հոսմանն, քազմութեանն միանգամայն ի տրեխի յայս հոսեալք: Ո՛չ կին հաւանեալ լինէր ի տեսմանէն ի քաց կալ. ո՛չ այր երևելի և կամ աննշանաւոր:</u></b></p>	<p>Խոլո լալալի ոցի զազարիլլազ մլլզլրտագան միստա <b><u>զա սոմրալլեցի ոցի մամտա</u></b> զա <b><u>զեզաթազ սրծտ մոլլոլլեղես զզոլլոլես մես</u></b>.</p>
<p>Ἐξέλειπον τὰς φυλακὰς τῶν οἰκων οἱ φύλακες· ἀκλειστα μὲν ἦν τῶν ἐμπόρων τὰ ἔργαστήρια· διέρρηπτο δὲ κατὰ τὴν ἀγορὰν τὰ ὄνια· μία δὲ πάντων φυλακὴ καὶ ἀσφάλεια, τὸ πάντας ὁμοίως ὑπεξελεῖσθαι, καὶ μηδὲ κακοῦργον ἑναπομεῖναι τῆ πόλει. <b><u>Κατέλειπον</u></b></p>	<p>Թողին զբանդս իրեանց բանդապահքն, առանց փակելոյ էին վաճառականացն գործարանք, ընկեցեալ լինէր ի հրապարակս վաճառք: <b><u>Մի ամենեցուն պահպանութիւն և ամրութիւն՝ զամենեսեան նմանաբար ելանել և ոչ չարագործ որ ի քաց է մնալ ի քա-</u></b></p>	<p>զալլլեցեղես սալլարծիլլեցի մլլզլլտանի տէնիլլըր զազրմալլցոսն զա զալլարտա սազալլրոնի տէսնի յըլլլեթլլոլլ-լլցեղես յրազլլարազլլա յեզա <b><u>զա զոլլոլլցես զա զոլլ զարնա մլլզլլոլլ մես յեզա</u></b>.</p>

<p><i><b>δουλοι δεσποτῶν θεραπείας· καὶ ὅσον ξένον τοῦ δήμου, καὶ ὅσον ἐγγύριον, ᾧδε παρῆν πρὸς τὸν ἄνδρα.</b></i></p>	<p><b>ημεῖς:</b></p>	
--	----------------------	--

Այսպիսով, բնագրերի համեմատությունից պարզ դարձավ, որ գործ ունենք Բարսեղ Կեսարացու ճառի յուրահատուկ թարգմանության կամ խմբագրության հետ: Այդ հարցի լուծմանը նպաստեց Աւգերյանի հրատարակած «Գորդիոսի նահատակության» հայերեն թարգմանությունը<sup>11</sup>: Հարկ է նշել, որ Ավգերյանի հրատարակած Գորդիոսի նահատակությունը խմբագրությամբ տարբերվում է հունարեն ու հայերեն ճառերից և «Սուրբ Գեորգ Զորավարի վկայաբանության» վրացերեն բնագրից: Ավգերյանի հրատարակած աշխատանքի ծանոթությունների համաձայն, գոյություն ուներ Սուրբ Գորդիոսի վկայաբանության ևս մեկ համառոտ հայերեն թարգմանություն, որը պահպանված էր հայ Ճառընտրի մեջ: Ծանոթությունների հեղինակը նշում է նաև, որ Ճառընտրի այդ թարգմանության մեջ արտագրողը Գորդիոսի փոխարեն սխալմամբ գրել է Գեորգէոս այնպես, ինչպես օրինակ *կապարքի* փոխարեն *կապանք*: Հայոց լեզվի «դ» և «գ» տառերը գրությամբ նման են և այդ պատճառով հնարավոր է տարընթերցում՝ Գորդիոս – Գեորգէոս: Ավգերյանը հաղորդում է այդ հայերեն համառոտ «վկայաբանության» սկզբնական նախադասությունները: Վրացերեն թարգմանությունը հետևում է հենց այդ համառոտ խմբագրությանը:

<p><b>Համառոտ հայերեն թարգմանությունը</b></p>	<p><b>Ath. 8</b></p>
<p>Յայնժամ արին այն և մեծն ոգով և մեծն իմաստությամբ ի վերուստ՝ ի լերանցն իջաներ՝ ի տեսարան...</p>	<p>მას ჟამსა წმიდამან გეორგი, მკენემან] და სავსემან სიქუელითა და სრულმან სიზრძნითა, გარდამოჴდა მთით და მოიხილა სახილავსა მას...</p>
<p>կոչեա՛ զօրականս, ո՞ր կապարքն, ո՞ր քուրք, ի վերա անուոցն պրկեսցի,</p>	<p>... մოუწოდონ მსახურთა და განმზადნენ საკრველნი და</p>

<sup>11</sup> Լիակատար Վարք և վկայաբանություն սրբոց որք կան ի հին Տօնացուցի Եկեղեցույ Հայաստանեաց: Ի Հ. Մկրտիչ վարդապետէ Աւգերեան: Հ. Ա. Ի Վենետիկ, 1810, էջ 423-446:

<p>ի վերա փայտին տանջեսցի, բերցին տանջանք, գագանք, հուր, սուր, խաչ, վիհ, պատրաստեցին այլքն...</p>	<p>Տաճանջվելնի և Զրմանա շրմիտջալա Յոճա ճակրջա [միսի]. և մշնքլեսջե ցանձաճնես տիտոջերնի տաճանջվելնի և մշեցնի և թելի աճարտես և մախլի և մտխրեթլի ցանձաճնես...</p>
<p>Զի՞ հեղգայք ասէր. զի՞ դադարեցէք, զգեսցին մարմինքս, խորտակեսցին անդամք...</p>	<p>Րաճա ոճեթ խարտ և Րաճա սճրոթեթ: ճակրջնիտ ճրոցնի Գեմնի և Յեմշրերնիտ ալոնի Գեմնի...</p>
<p>Լուսալ զխոստմունսն՝ երանելոյն, ծիծաղեսցաւ զնորս անտոյութն, եթե զի՞նչ կարծես արքայութեան երկնից արժանիս տալ:</p> <p>Եւ յայնժամ անըմբերելի սրտմութեամբ զսուրն մերկացուցեսլ՝ զգորականն մերձ կացուցանէր, և ճեռամբ և լեզուաւ պիղծ ըսպանողացն մահու դատապարտէր զերանելին: Փոփոխեսցաւ ամենայն տեսարանն՝ ի տեղիս յայս.</p>	<p>... Րաջամս յեմոճա Րա՛ ճիմճաճա մաս աճնատեթլեթմի, յեցնոճա մաս և Յրեթլա: „Րաճ մոմցե թե ճիրսի սասլիջեթլոսա ճատաճա?“</p> <p>մաՅն ցլլոսլլջրոմիտա աճիցսո մտաջարի ոցի և Զրմանա ցանձարցլլա ճեթարիսաճ միս և շրմանա, Րաճտա Յլլարաճեթեթիտ ացինեթճն մաս և մոցիճեթ ցոթլլոնի սախիլաջա մաս...</p>
<p>Զայսուսիկ ասացեսլ՝ և յինքեան զօրինակն խաչին շուրջ գրեսլ, երթայր առ վերն, ոչինչ փոփոխեսլ զգոյնն, և ոչ այլայլեսլ զերեսացն ինչ զլորթութիւն.</p>	<p>և յեթլոտարիտա սիճլլցտա ալլաջեթճա մատ և տջտ ճլլարիտա ցարե-Յեիթլլաճա տաջի տջսի և միճմարտա տաճանջվելտա մատ և աճա Յեիճլա ճերի Յիրիսա միսիսա սխաճ ճերաճ.</p>

Այսպիսով, վրացերեն և հայերեն բնագրերն իրար նման են: Ինչ վերաբերում է վրացերեն թարգմանության բնագրին, պետք է նշենք, որ վրացերեն բնագրում սուր սինտաքսային կամ բառային արմենիզմներ չեն հայտնաբերվել, թեև հանդիպում ենք այն ժամանակվա վրացերենի և հայերենի ընդհանուր բառապաշարին: Շարահյուսական կառուցվածքը երբեմն խախտվում է: Հաճախ բայը բացակայում է, իսկ նախադասությունները առանց բայի սովորական են ինչպես հին հայերենի, այնպես էլ հին հունարենի համար: Հաշվի առնելով այն փաստը, որ ներկայում մեզ ծանոթ չէ Բարսեղ Կեսարացու ճառի համառոտ հունարեն տարբերակը, որը, համառոտ հայերեն խմբա-

գրության նման, շատ ընդհանրություններ կունենար Սուրբ Գորգիոսի վկայաբանության վրացերեն բնագրի հետ, և մեծ հավանականությամբ կարող ենք ենթադրել, որ վրացերեն տեքստը հենց հայկական համառոտ բնագրից է թարգմանվել:

GAPRINDASHVILI KHATUNA

**THE “MARTYRDOM OF GEORGE ZORAVAR” PRESERVED IN THE HOMILIARY OF ATHOS (Ivir. geo - 8)**

The “Martyrdom of George Zoravar narrated by Basil” has reached to our days by only one copy of the manuscript. The work is preserved in the manuscript #8 (351r-354v) in Ivron monastery collection on Mount Athos.

Georgian church does not know any saint with the name of George Zoravar, while in Armenian Synaxarions George Zoravar and St. George (5<sup>th</sup> c.) is the same person. For the identification of Saint George Zoravar we have compared the text of “Martyrdom of George Zoravar narrated by Basil” preserved in the manuscript Ath.8 with other texts of “Martyrdom of St. George” in both Georgian and Armenian literature. So, we have defined the common and distinctive marks among these works. The result showed us that the text of “Martyrdom of George Zoravar” and texts of “Martyrdom of St. George” are quite different from each other.

We have also compared the “Martyrdom of George Zoravar narrated by Basil” preserved in the manuscript Ath.8 with the work of Basil the Great (4<sup>th</sup> c.) “The Martyrdom of Saint Gordios” kept at **Thesaurus Linguae Graecae**, because of some similarities between these two texts. It turned out, that we were not working with the Martyrdom of St. George, but of St. Gordios. The Georgian translation of the work “The Martyrdom of Gordios”, which was not familiar to the scholars until today, sometimes follows to the Greek and Armenian translated versions. Besides this, there is another translation of the work “The Martyrdom of Gordios” which is absolutely different from Greek, Armenian and Georgian texts. The Georgian translation of “The Martyrdom of Gordios” totally follows to the Armenian version which is mentioned in the edition of the Armenian translation.

We do not have any short Greek version of Homily by Basil the Great like Armenian one that would have been similar to the Georgian translation of the work “The Martyrdom of Gordios”. We suppose that the Georgian text was translated from the Armenian one.



## THE COLLECTION OF OTTOMAN TURKISH MANUSCRIPTS OF THE MATENADARAN AND THE DESCRIPTION METHODOLOGY

The Mashtots Institute of Ancient Manuscripts “Matenadaran” is one of the richest manuscript depositories of the world. It holds 20,310 unities in different languages (Old Armenian, Ottoman Turkish with Armenian letters, Georgian, Latin, Greek, Hebrew, French, Syriac, Hindu etc.). A valuable part of them is the Collection of Islamic manuscripts which consist of 2,715 codices in Arabic, Persian and Ottoman Turkish. The total number of Ottoman Turkish manuscripts is 400.

The first descriptions of Islamic Manuscripts of Matenadaran Collection consist of twenty-three manuscript registers.

Previously, these manuscript registers were entitled *List of Manuscripts in Arabic - Persian - Uzbek - Azerbaijani* ( فهرست کتب و دستخط عربی و فارسی و (اوزبکی و آذربایجانی); later the title was concretized as *List of Manuscripts in Arabic Script*. The first cataloguer’s name is Hovhannes Ghukasyan, and the date of the cataloguing is 1948. This information is written in the margine of the title-page of the first manuscript register ( در سنه ۱۹۶۸ میلادیز ) (طرف اوہانس خوقسیان منظوم شد). If the name of the first cataloguer and the date of the work beginning are mentioned, nevertheless, there is no mention in the next registers about the other cataloguers and the chronological course of the work and its conclusion.

Subsequently, to achieve our task of creating a new and exhaustive catalogue of the Matenadaran Ottoman Turkish manuscripts. First of all we started the review of the available manuscripts in order to get general and particular notions about them, appreciate the efforts made previously with the aim of choose and utilize everything useful.

The manuscripts have been described by diverse persons at different times. Describers, even if they mastered necessary languages (Arabic, Persian or Ottoman Turkish), did temporary work, either because they didn’t have codicological ability or because they were short in time. Descriptions of manuscripts are bilingual: Persian or Arabic with parallel translation into Armenian.

Descriptions of Ottoman Turkish manuscripts in abovementioned registers are done quickly and very generally, without giving any notion about the manuscripts integral image.

Notices of written and unwritten pages quantities contain errors. Aspectual and qualitative peculiarities of the subjects are not mentioned; often only “paper” or “parchment” are specified. Sometimes, speaking about the form of script (one-columnar or two-columnar), they introduce as well the calligraphy and the number of lines (the number of lines seems to be cited only according to the first page lines). Only the colour of the binding is mentioned. There is no mention of the fly-leaves. Dates of copy and further colophons, pen tryings (pen trials), seals and watermarks are never mentioned. The manuscripts’ state is appreciated only by the terms “satisfying”, “good”, “very good” and “restored”. The contents are stated only by one-word notices: “religious”, “grammar”, “poetry”, “jurisprudence”, “logics”, “medicine” and so on.

Sometimes the language of the manuscript is wrongly determined: Persian and Arabic manuscripts are mentioned as Ottoman Turkish ones and vice-versa.

Thus, this review of the manuscripts written with Arabic script allowed stating the approximate quantity of Ottoman Turkish manuscripts. The manuscripts’ description level and their contents are specified.

Subsequently, manuscripts were grouped according to their contents: literature, history, religion, jurisprudence, medicine, calendar theory, versification, rhetoric, astronomy, cosmology, arithmetic, geometry, grammar, as well as dictionaries, talismans, correspondence, *ferayiz* (legislation of heritage distribution) and etc.

Having at our disposal the registers’ data, using the guidance of foreign catalogues<sup>1</sup> and possibilities offered by Internet information,

---

<sup>1</sup> Rieu Ch., Catalogue of the Turkish Manuscripts in British Museum, Osnabrück, 1978; Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences, Composed by Ismail Parlatir, György Hazai and Barbara Kellner-Heinkele, 2007; Flügel G., Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften der k.u.k. Hofbibliothek zu Wien I, New York, 1977; Türkiye yazmalar Toplu Kataloğu ISPARTA, Milli Kütüphane Basımevi, Ankara, 2000; Şadi Aydın, İran Kütüphaneleri Türkçe Yazmalar Kataloğu, Timaş Yayınları, İstanbul, 2008.

nevertheless, the description and cataloguing of Ottoman Turkish manuscripts was done by using the model of Armenian manuscripts description and cataloguing in following points: classmark of the manuscript, title, place of copy, date of copy, copiest, author, number of folios, unwritten leaves, writing material, Ink, dimensions, script, number of lines, catchwardes, binding, fly-leaves, state, content, scribal colophons, later colophons, ownership notes, seals, stamped seals, pen tryings, notes, miniatures and etc.

As an example, let us cite some items of description.

In the rubric “writing material”, we note kind of the paper, if it has waterlines, mistara (stamped lines), watermarks, leaves are numbered and cited one by one.

In the rubric “binding” we note the material of it (leather, artificial leather, glazed-cloth, etc.), its colour; the décoration, the doublure (paper, decorated paper with floral design, marbled paper etc.) are specified.

In the rubric “fly-leaves” we number fly-leaves with Armenian letters. Their quantity, letter unities and the kind of paper are noted.

In the rubric “state” we write down the general state of the manuscript; wears and tears of the binding, the leaves and the writing field are noted; we also note if the manuscript is incomplete, if it had been restored, the quality of restoration is defined and so on.

In the rubric “scribal colophons”, “later colophons”, we cite the colophons, their pages and sometimes their translations into Armenian.

In the rubric “seals”, “stamping” we note the page, the form, the time of the seals, as well as the ink colour and the seal decipherment. Exterior data are written down in brackets, the decipherment in quotation marks.

In the rubric “pen trying” we note the pages and if it has any important content, it is written down.

In the rubric “notes” we group the library notes, names of donators, which are written on pieces of other paper and pasted on doublure of the main manuscript, as well as manuscript notes of other scholars having studied it.

In the rubric “miniature” we note its kind (vignette, half-vignette, frontispiece, marginal ornament and so on), the page and colours used in illumination.

In the rubric “content” we enumerate pages of the manuscript text or texts, then give a summary in Armenian, citing the beginning and the end of the Ottoman Turkish text. If the text consists of chapters and the chapters have also parts, all pages are noted.

Sometimes, there are marginal notes which are usually supplements to the text. They are cited with their page numbers; if there is any foreign catalogue in which another copy of the manuscript is described, we cite the catalogue, the manuscript’s number and page. If there are works devoted to the text: articles or studies, their sources are cited as well. Supplementary information about the text is written down with their source.

The collection of Ottoman Turkish manuscripts kept in the Matenadaran dates back mostly to the 16<sup>th</sup>, 17<sup>th</sup>, 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries.

At present, the most ancient Ottoman Turkish manuscript of the Matenadaran is the **MS No. 196**, dated in AH 972 /AD 1564-1565 (Colophone, f. 174a).

The manuscript contains two works. The first one is devoted to the variants of the vowel *ی* meanings in Persian ( رسالة يائيه في لسان الفرسى من مولفات ) (كمال پاشا زاده رحمه الله (ff. 1b-26b). The author of the work is not mentioned in the manuscript. The supposition that the author is *Kemāl Pasha Zādeh* (AH 940/AD 1534), i.e. *Mawlawīyah Imam Shems ud-Dīn Ahmed B. Suleimān B. Kemāl*<sup>2</sup> is confirmed by comparison with descriptions in foreign catalogues<sup>3</sup>.

The second work is entitled *Daḳā’ik ul-Ḥaḳā’ik* (دقایق الحقایق) (*The Finest Truths*) (ff. 27b-174a)<sup>4</sup>. The work devoted to the distinctions between

---

<sup>2</sup> Ծնվել է Թոքթաթում: Եղել է Միր լիվա Քեմալ Փաշա Ջադե Սուլեյմանի որդին: Կյանքի առաջին տարիներին եղել է զինվորական, այնուհետև իրեն նվիրել է գիտությանը: Վայելել է սուլթան Սուլեյման I-ի հովանավորությունը: Մահացել է ՀՋԲ. 940-ին/1533-1534 թվական, որպես Շեյխ ու իսլամ (տե՛ս մանրամասն, Rieu Ch., Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum, Or. 36, Osnabrück, 1978, p. 142):

<sup>3</sup> Տես նույն բնագրի այլ օրինակներ. Rieu Ch., նույն տեղում: Flügel G., նշվ. աշխ., էջ 131-132:

<sup>4</sup> Տես նույն բնագրի այլ օրինակներ. Rieu Ch., Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum Add. 7887, pp. 141-142; Catalogue of the

Persian homonyms and synonyms. In the Preface the author writes, that his *Risāle* (Treatise) studies the nice words, which beautify the literary speech (f. 28a). The Turkish commentary is expanded with numerous Persian verses<sup>5</sup> of poets Ḥāfiẓ, Firdevsi, Sa'adī, Niẓāmi and etc., sometimes verses in Arabic. The words' examples have not given in alphabetical order, often simultaneously is given the Arabic and Ottoman Turkish versions of the words. From the Preface it is obvious that the work is dedicated to *Grand Vezir İbrāhīm Pasha of Suḷḷān Suleimān I* (f. 28a). The author of the work is *Kemāl Pasha Zādeh* as well as descriptions in foreign catalogues confirm it. In some foreign catalogues the *Treatise* mentioned as Persian-Turkish Dictionary<sup>6</sup>.

In the previous description of the Matenadaran **MSS NN 334** and **394** have been considered as only Persian manuscripts. Studying them we noticed that Persian passages of the manuscript are followed by passages in Ottoman Turkish and Arabic.

The **MS No. 334** is a trilingual (Persian, Ottoman Turkish, Arabic) work in prose and verse, devoted to the *Battle of Kerbelā* and the *Martyrdom of Shiite Imāms*. It was written in AH 1301/AD 1883-1884 (Colophons, ff. 41a, 59a, 79a, 190b).

---

Persian Manuscripts in the British Museum, Volume II, Add. 7887, p. 514; Flügel G., ʔ2ʔ. ʔ2ʔ., ʔ2 130-131: Schmidt J., Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and Other Collections in the Netherlands, vol. I, Cod. Or. 860, Cod. Or. 962, Leiden, 2000, pp. 300-301, pp. 360-361; Şadi Aydın, Iran Kütüphaneleri Türkçe Yazmalar Katalođu, Nr. 3274, İstanbul, 2008, s. 26; Şadi Aydın, ʔ2ʔ. ʔ2ʔ., Tabriz Milli Kütüphane Koleksyonu Nr. 2714, ss. 41-42; Sazman-i Lüğat-Nāme-i Dehuda Kütüphanesi Nr. 45, Nr. 2543 s. 49; Tahran Üniversitesi Hukuk-Siyasi Bilgiler ve İktisad Fakültesi, Nr. F-2386, s. 67; İslami Şura Meclisi Kütüphanesi I, Nr. 15251, s. 75; Medrese-i Ali-i Şehid Mutahhari Kütüphanesi, Nr. 101, s. 88; Gölpaygani (Ayetullah) Kütüphanesi, Nr. 9/131, s.110; Türkiye Yazmalar Toplu Katalođu, 34/III, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, 34 Sü-Hü 372, Ankara 1987, s. 168:

<sup>5</sup> *Beit, Rubā'i, Misrah* ʔ ʔʔʔ:

<sup>6</sup> Flügel G., ʔ2ʔ. ʔ2ʔ., ʔ2 130-131: Şadi Aydın, Iran Kütüphaneleri Türkçe Yazmalar Katalođu, İstanbul, 2008; Türkiye Yazmalar Toplu Katalođu, 34/III, 34 Sü-Hü 372, s. 168.

The **MS No. 394** is a trilingual work which describes the *Life and Martyrdom of Shiite Imāms* in prose and verse. The work begins by an Arabic preface in which the author notes that described misfortunes occurred at the time of Prophet Muḥammed and author utilized tales of the *Qur'ān*, as well as works in Arabic, Persian and Ottoman Turkish. The Ottoman Turkish part of the manuscript consists of religious *Kāṣdehs* praising *God, Prophet Muḥammed, Imām Ḥusein* and narrating the tragical events at *Kerbelā*. The *Kāṣdehs* not separated by titles and are followed by Persian *Kāṣdehs* of the same content. The manuscript dated AH 1289/AD 1872-1873 and the author is *Javad Ḥuseinī* (Colophon, f. 2a). The manuscript is incomplete at the end. Two manuscripts (**MSS NN 393** and **394**) are joined in one volume<sup>7</sup>.

Among described Ottoman Turkish manuscripts, sixteen have Literary contents<sup>8</sup>; those are Verse Collections (*Divan*) by Turkish poets of the 16<sup>th</sup> - 17<sup>th</sup> centuries: *Veisi* (**MS No. 197**), *Nef'i* (**MS No. 223**), *Bāḳi* (**MS No. 321**)<sup>9</sup>, *Fehīm* (**MS No. 323**)<sup>10</sup>; The poem *Khusrev and Shīrīn* (خسرو و شیرین) by *Sheikhi* (**MS No. 302**)<sup>11</sup>; The *Story of Ten Birds* (حکایه ده مرغ شمسی) by *Shemsi* (**MS No. 646**) copied by 'Omer ibn 'Osman al Hakīr (Colophone, f. 34a); *The Story of Forty Veziers* (حکایه قرق وزیر) (**MSS NN 563, 1889**); *Khairiye or Khairi Nāmeḥ* (خیریہ) (**MS No. 296 (ff. 1b-50a), MS No. 747**), *Tuḥfeh i Dilkesḥ* (تحفه دلکش) (**MS No. 296, 51b-109a**) and *Khayrābād* (خیر آباد)

<sup>7</sup> Հայերեն նշում Կազմաստառ Բ-ին:

<sup>8</sup> Ձեռագրերի նկարագրությունը կատարվել է 2009 թվականին:

<sup>9</sup> Տե՛ս նույն բնագրի այլ օրինակներ. Rieu Ch., Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum, Add. 7922, pp. 187-188, Add. 25.423, pp. 188-189; Arabische, Türkische und Persische Handschriften der Universitätsbibliothek in Bratislava, 1961, Bratislava, S. 340-341; Schmidt J., Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and Other Collections in the Netherlands, Volume I, Leiden, 2000, Cod. Or. 837, pp. 282-284:

<sup>10</sup> Տե՛ս նույն բնագրի այլ օրինակներ. Rieu Ch., Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum, Add. 7924, p. 196; Flügel G., նշվ. աշխ., էջ 659-660.

<sup>11</sup> Տե՛ս նույն բնագրի այլ օրինակ. Rieu Ch., Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum, Add. 7906, pp. 165-166.

(MS No. 297 (ff. 1b-56b), MS No. 2014 (ff. 3b-73b)) *Mesnevis* (Poems) by Nābi; Turkish prose translations of Nizāmi's Poems' *Iskender Nāmeḥ* (ترجمة اسکندر نامه), *Bahram Gur* (ترجمة بهرام کور), *Khusrev and Shīrīn* (ترجمة خسرو شیرین), *Leilā and Mejnūn* (ترجمة لیلی و مجنون) (MS No. 1749, with miniatures); the Tale *Shahzādeh* (هذا حکایت شاهزاده عاشق غریب) by Ā'shik Ġarib (MS No. 1262), written in AH 1245 /AD 1829-1830 (Colophone, f. 24a); incomplete copy of *Verse Book* by an anonymous author (MS No. 1861); a *Note-book of Fairy Tales* (دفتر حکایات و روایات) (MS No. 413).

*Ferayiz* (legislation of heritage distribution) are numerous among Turkish manuscripts. At present, only two of them (MSS NN 985 and 1454) have been thematically studied. MS No. 985 is an *Interpretation of Ferayiz* (شرح الفرایض) dated AH 1061/AD 1650-51 by the scribe *Muṣṭafa*, known as *Mawlawīyah Ḥusein Efendi Zādeh* (Colophone, f. 74a). In Preface he writes that the work was translated into Turkish by *Dursun Zādeh* as close as possible to the original, correctly describing and explaining terms, and preserving the words' order of the original. At the end of the work the scribe notes that *Ibn Dursun* collected valuable documents about issues of heritage distribution and completed the work, which was written in AH 1008 /AD 1599-1600 (Colophones, ff. 73b, 74a).

The MSS NN 412, 436, 633, 1803 and 2110 of the Matenadaran Collection are known as *Calendars of Darende*<sup>12</sup>. The title is written in the lower part of the frontispiece of the MS No. 633. While comparing the MS No. 633 with the MSS NN 412, 436, 1803 and 2110 noticing structure and contents similarity, we can state without hesitation that the codices are *Calendars of Darende* (هذا روزنامه دارندی) of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries as well. These manuscripts are ribbon-like, written on paper or parchment with *Ruq'a* and *Naskh* scripts, and consist of thirteen tables.

The MSS NN 140, 228, 299, 346, 656 and 1096 are attracting attention by their interesting contents.

MS No. 140 contains a copy of *Jevāhir Nāmeḥ* (جواهر نامه) and was

<sup>12</sup> Առաջին նմանօրինակ օրացույցի կազմողը եղել է Դարենդեից (քաղաքը գտնվել է Սեբաստիայի վիլայեթում), որի անունով էլ անվանվել է օրացույցը: Վերջինիս ստեղծողը եղել է ոմն Մեհմեդ (Ст'у Турецкій Вьчный Календарь Дарэндэви, С. Петербургъ, 1883, стр. 23).

written in the 19<sup>th</sup> century. It consists of 32 chapters, each one of which is speaking about one precious stone. Stones are presented by their names, kind, value, use, place of discovery, colour and so on. As the manuscript is incomplete, it is difficult to give any precise information about its author and copiest.

The **MS No. 228** contains a *List of Ottoman Sultān Names* (اسامی شریفه لر); copied in AH 1314/AD 1896-1897 by *Mirza 'Abd ul Ḥasan Kāẓ Zādeh at Tekie* (Colophone, 6a). The manuscript is a list of Ottoman Sultāns from the beginning of the Ottoman Empire up to the 31<sup>st</sup> Sultān 'Abd ul-Meġd Ḥasan *ibn al Sultān al Ġazi Mahmud Ḥasan* (AH 1299/AD 1820). It gives the dates (AH) of birth, enthronization and death (or destitution) of each of *Sultāns*, the duration of their ruling and life, as well as data about their mausoleums<sup>13</sup>.

The **MS No. 299** is a manuscript of the 19<sup>th</sup> century about the administrative division of the Ottoman Empire into 24 *Vilayets* and 64 *Sanjaks*, and smaller administrative unities included in the text (ff.1b-22b), the List of Kapudan Pasha's and Others' Islands (ff. 22b-23a); the Examples of Letters' beginnings dedicated to Sultāns (ff. 23b-25a).

The **MS No. 346** is again a manuscript of the 19<sup>th</sup> century, it contains a *Genealogy* (سلسله نامه) with genealogical trees beginning with *Adam* and reaching the *Prophet Muḥammed*. It represents the generations of *Prophets, Kaliphs, Shāhs, Padishāhs, Meliks, Sultāns, Imāms* and their succession on the throne.

The **MS No. 656** is a manuscript of the 18<sup>th</sup> century entitled *Book of Feasts* (ضیافت نامه). It contains the descriptions of traditional celebrations devoted to Ottoman Sultāns and official figures<sup>14</sup>.

The **MS No. 1096** contains *The List of Baiburt Library* (بایبورت کتبخانه سنک) (کتاب جدولی). It was written in Baiburt by *Ahmed Ziyā ud-Dīn*. The number of the book or the manuscript, its title, quantity, volume, script and number of lines are noted in regular order. Books and manuscripts are ranged according to themes, with notes about the number of pieces and volumes.

---

<sup>13</sup> Տե՛ս Ավետիսյան Ա., Մատենադարանի Հ<sup>դ</sup> 228 օսմաներեն ձեռագիր գավազանագիրը, Բանբեր Մատենադարանի, 2014, 20, էջ 137-151:

<sup>14</sup> Բնագիրը պատրաստվել է հրատարակման:



There are about forty bilingual and trilingual miscellanies which contain Ottoman Turkish-Persian, Ottoman Turkish-Arabic, Arabic-Persian, Persian-Ottoman Turkish-Arabic diverse works and texts without the date and name of copyist.

Thirty two miscellanies of this kind had been already described and catalogued; their main languages are Persian and Ottoman Turkish. Those are **MSS NN 55, 252, 371, 528, 577, 658, 660, 741, 779, 848, 872, 937, 939, 965, 1035, 1147, 1221, 1234, 1235, 1449** and etc<sup>15</sup>.

Some Ottoman Turkish works included in these above mentioned manuscripts, can be examined here.

Thus, the **MS No. 252** entitled *Derbend Nāmeḥ, History of Daghestan* (کتاب دربند نامه با احوالات داغستان از اقرار تاریخ), is concluded three different manuscripts in Persian, Arabic and Ottoman Turkish. The Ottoman Turkish version includes the history of all the events occurred in *Derbend* (Daghestan) from its foundation up to AH 115/AD 753-754. It finishes with the description of the campaign to Derbend of *Ebu Muslim ibn 'Abdul-Malik*. The manuscript was copied in AH 1269/AD 1852-1853 by Mullah Mirzā 'Ali Efendi al Shehir (Colophone, 41a).

The **MS No. 660** contains an incomplete copy of *Maḥbūb ul-Ḳulūb* (محبوب القلوب) (*Dear Hearts*) by *Mīr 'Ali Shīr Nevāi* (ff. 129b-175b)<sup>16</sup>, and Poems of Religious content (Terji` bends, Kaṣīdehs, Na'ts (ff. 176b-189b), copied in AH 1344-1345/ AD 1926-1927 by Muḥammed Kāsim (Colophones, ff. 177b, 178a, 180a, 184b, 187b, 188b, 189b).

The **MS No. 939** contains the copy of *Fetvas* (laws) by *Ebu' Su'ūd, 'Ali Efendi, Aḥmed ibn Kemāl*, two *Religious Works, Recipes* and *Talismans* (ff. 2a-3a, 2b, 58a, 66b-67a, 68a-71a, 74a, 132b-133a, 136b, 137b-138a, 140a, 140b-143a).

---

<sup>15</sup> Ձեռագրերի նկարագրությունն ընդգրկվել է Մատենադարանի պարսկերեն ձեռագրերի ցուցակում, որը կազմել է պ.գ.թ., ձեռագրագետ Քրիստինե Կոստիկյանը:

<sup>16</sup> Տե՛ս նույն քննարկի այլ օրինակ. Rieu Ch., Catalogue of the Turkish Manuscripts in British Museum, Or. 2871, pp. 275-276:



ibn Kerbelāyi Muḥammed written in Lower Najlū in Īravān Region. The manuscripts are important especially for their rewriting places<sup>20</sup>.

Thus, very briefly presenting a small part of the Matenadaran Collection of Ottoman Turkish manuscripts, we hope, nevertheless, to have made obvious the scientific value of Ottoman Turkish works as sources for studying the history, literature, religion, jurisprudence, theory of the calendar, medicine and other spheres of Eastern countries and nations<sup>21</sup>.

ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ ԱՆԻ

**ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՕՍՄԱՆԵՐԵՆ ԶԵՌԱԳՐԵՐԻ ՀԱՎԱՔԱԾՈՒՆ ԵՎ  
ՆԿԱՐԱԳՐՄԱՆ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ**

Սույն հոդվածում ներկայացվում է օսմաներեն ձեռագրերի նկարագրման մեթոդաբանությունը, ինչպես նաև 2008-2012 թվականներին ուսումնասիրված և նկարագրված Մաշտոցյան Մատենադարանի օսմաներեն ձեռագիր հավաքածուից նմուշներ:

Մատենադարանը համախմբում է բազմալեզու 20,310 ձեռագիր միավոր, որից 2,715՝ արաբատառ (արաբերեն, պարսկերեն, օսմաներեն) ձեռագրեր են: Արաբատառ ձեռագրերից 400-ը օսմաներեն են: 2008 թվականից մինչ այժմ նկարագրվել և ցուցակագրվել է մոտ 200 օսմաներեն ձեռագիր, զուգահեռաբար հրատարակվել են հոդվածներ: Օսմաներեն ձեռագրերի հավաքածուն հիմնականում՝ 16-19-րդ դարերի է: Ըստ բովանդակության խմբակարգվում են՝ գրականություն, պատմություն, կրոնական, իրավագիտություն, բժշկություն, տոմարագիտություն, տաղաչափություն, ճարտասանություն, աստղագիտություն, տիեզերագիտություն, թվաբանություն, երկրաչափություն, քերականություն, երկլեզու և եռալեզու բառարաններ, հմայագրեր, նամականիներ, ֆերաիզներ (ժառանգության բաշխման կարգ):

Մատենադարանի արաբատառ ձեռագրերի հավաքածուի նախնական նկարագրությունը ընդգրկված է քսաներեք ձեռագիր մատյաններում: Ձեռագրերը նկարագրվել են տարբեր անձանց կողմից, տարբեր ժամանակներում:

---

<sup>20</sup> Բառարանների մասին տե՛ս Ավետիսյան Ա., Մատենադարանի պարսկերեն-թուրքերեն բառարանները, Հայագիտական և իրանագիտական երկրորդ միջազգային գիտաժողով: Գիտական հոդվածների ժողովածու, Երևան, 2011, էջ 148-169:

Հայտնի է, որ առաջին նկարագրման աշխատանքը սկսվել է դեռևս 1948 թվականին Հովհաննես Ղուկասյանի կողմից: Հիշյալ ձեռագիր մատյանների նկարագրությունները երկլեզու են՝ պարսկերեն կամ արաբերեն, զուգահեռաբար հայերեն թարգմանությամբ: Ձեռագրերի նկարագրությունն արված է ոչ կայուն հետևողականությամբ, խիստ ընդհանուր և չեն մատուցում ձեռագրերի ամբողջական պատկերը:

Այնուամենայնիվ, մատյանների դիտարկմամբ ճշտվել է օսմաներեն ձեռագրերի թվահամարները, մոտավոր քանակը և բովանդակային պատկերը: Հետագա նկարագրման աշխատանքների ժամանակ կատարվել են և՛ լեզուների, և՛ բնագրերի ճշտումներ:

Թեև խիստ սեղմ է ներկայացվել Մատենադարանի օսմաներեն հավաքածուից փոքրաթիվ մի ձեռագրախումբ, այնուամենայնիվ նկատելի է օսմաներեն ձեռագրերի բազմաբովանդակությունը, աղբյուրագիտական արժեքը նյութերի՝ Արևելքի երկրների և ժողովուրդների պատմության, գրականության, լեզվի, կրոնի, իրավունքի, տոմարի, բժշկության և այլ բնագավառների ուսումնասիրության համար:

## ՍԱՀԱԿՅԱՆ ՎԵՐԱ

### ՄԱՀՄՈՒԴ ԱԲԴՈՒԼԲԱՔԻԻ ԴԻՎԱՆԻ ԵՎ ՄԻ ՆՈՐԱՀԱՅՏ ԸՆԴՈՐԻՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆ (ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ԵՐԿՈՒ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ)

Մաշտոցյան Մատենադարանի արաբատառ հավաքածուի մաս են կազմում օսմաներեն և թյուրքական այլ լեզուներով գրված ձեռագրեր, որոնք 1948 թ. սկսած հակիրճ նկարագրությամբ արձանագրվել են արաբատառ ձեռագրերի գույքամատյաններում: Ներկայումս այդ մատյանների թիվը 23-ն է<sup>1</sup>: Չնայած նրանցում առկա թերություններին՝ գույքամատյանները կարևոր են ինչպես ձեռագրերի պահպանության առումով, այնպես էլ իբրև սկզբնաղբյուր՝ ձեռագրագիտական յուրաքանչյուր նոր ձեռնարկի իրականացման ճանապարհին:

Ձեռագրերի նկարագրման աշխատանքները ներկայումս ավելի դյուրին է՝ պայմանավորված ձեռագրագիտության ոլորտի զարգացումներով, տարբեր երկրներում ձեռագրացուցակների հրատարակությամբ, համացանցում ձեռագրերի ներբեռնման լայն հնարավորություններով, ձեռագրագիտական կենտրոնների մասնագետների միջև փորձի փոխանակմամբ<sup>2</sup> և այլն: Մաշտոցյան Մատենադարանի արաբատառ ձեռագրերի ուսումնասիրության նոր շրջանը պայմանավորված է 2012 թ.-ից «Արաբատառ ձեռագրերի նկարագրման և ուսումնասիրման» բաժնի ստեղծմամբ (բաժնի վարիչ՝ պ.գ.թ. Վահան Տեր-Ղևոնդյան), որտեղ ի շարս այլ ձեռնարկների, աշխատանքներ են տարվում նաև թյուրքալեզու գրական գեղարվեստական ստեղծագործություններ պարունակող ձեռագրերի առանձին ցուցակի պատրաստ-

---

<sup>1</sup> Մատյաններում ընդգրկված օսմաներեն ձեռագրերի մասին տե՛ս Մատենադարանի օսմաներեն ձեռագրերի հավաքածուն, Ավետիսյան Ա., «Էջմիածին» ամսագիր, 2013, թիվ Ը., էջ 79-85:

<sup>2</sup> Իսլամական ձեռագրերի ընկերակցությունը (The Islamic Manuscript Association) 2012 թ. Երևանի Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանում անցկացրել է արաբատառ ձեռագրագիտությանը նվիրված երկշաբաթյա դասընթաց: <http://www.islamicmanuscript.org:training>  
2013CodicologyShortCourseArmenia.html

ման ուղղությամբ:

2014 թ. գույքամատյանների նախնական արձանագրությունների հիման վրա արաբատառ ձեռագրերի բաժնի օսմանագետների կողմից առանձնացվեց օսմաներեն գեղարվեստական գրականությանը վերաբերող 117 ձեռագրային հուշարձան: Ուսումնասիրությունների արդյունքում պարզ դարձավ, որ որոշ ձեռագրերի պարագայում, որոնք նախապես արձանագրված էին որպես գրական գեղարվեստական գրավոր հուշարձաններ, չափաժող բառարաններ էին կամ բոլորովին այլ բնույթի գործեր: Որոշ ձեռագրերի պարագայում պարզեցինք, որ դրանք կարևոր և նույնիսկ եզակի նմուշներ են: Սույն հոդվածում առաջին անգամ գիտական շրջանառության մեջ ենք դնում Մատենադարանում պահվող և մինչ օրս հանրությանն անհայտ մնացած Մահմուդ Աբդուլբաքիի *Դիվանի* ևս մեկ ձեռագիր ընդօրինակություն:

1963-1979 թթ. Մաշտոցյան Մատենադարանի ձեռագրային գանձարանը հարստացավ Հարություն Հազարյանի<sup>3</sup> նվիրաբերած եզակի, հարուստ հավաքածուով: Նրա կատարած նվիրատվությունը թե՛ քանակի, և թե՛ որակի առումով ամենահարուստն է Մատենադարանի նվիրատվությունների պատմության մեջ<sup>4</sup>: Տասնհինգ տարիների ընթացքում Հ. Հազարյանի նվիրաբերած ձեռագրերը մաս առ մաս տեղափոխվել են Հայաստան, որից արաբատառ ձեռագրերի ընդհանուր քանակը կազմել է 291 կտոր<sup>5</sup>:

Օսմանյան *Դիվանի*<sup>6</sup> գրականության ներկայացուցիչ Մահմուդ Աբ-

---

<sup>3</sup> Հարություն Հազարյանը ծնվել է 1887 թ.-ին՝ Կեսարիայում: Տեղափոխվելով Նյու Յորք՝ 1917 թ.-ից զբաղվել է ձեռագրերի, հախճապակյա ամանների, յուղանկարների հնահավաքությամբ: 1963-1979 թթ. ընթացքում Մաշտոցյան Մատենադարանին է նվիրաբերել շուրջ 390 հայերեն և այլալեզու ձեռագրական նյութեր: Հավաքածուի մասին մանրամասնություններ տե՛ս Տէր-Վարդանեան Գ., Օննիկ Եգանեան աշխատութիւններ, Մաշտոցեան Մատենադարանի Ձեռագրական Հաւաքածուները, Մասն Բ, Երեւան, 2014, էջ 11, 287-294:

<sup>4</sup> Տէր-Վարդանեան Գ., նշվ. աշխ., էջ 11-12:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 287:

<sup>6</sup> Արևելյան գրականության մեջ չափաժող գրական ստեղծագործությունները որոշակի կանոնիկ դասավորությամբ ամփոփվում էին ժողովածուների մեջ, որոնք ընդունված էր անվանել *դիվան*: *Թանգիմաթից* հետո *դիվանի* հեղինակ բանաստեղծները կոչվել են *Դիվանի* գրականության (*Divan edebiyati*) ներկա-

դուլբաքիի (*հիշրայի* 933-1008 թթ., 1526/27-1599/1600) երկերի ժողովածուն՝ *Դիվանը* ներկայացնող թիվ 948<sup>7</sup> ձեռագիրը Հ. Հազարյանի հավաքածուում արձանագրված է եղել 252 համարի ներքո: Ձեռագրի կազմին արված արձանագրությունից հասկանալի է դառնում, որ Հ. Հազարյանը այն ձեռք է բերել 1937 թ.-ին, դառնալով 4-րդ սեփականատերը<sup>8</sup>: Ինչպես Հ. Հազարյանի, այդպես էլ մյուս սեփականատերերի մասին տեղեկությունները՝ համապատասխան կնիքների ու արձանագրությունների տեսքով, տեղ են գտել ձեռագրի տարբեր էջերի, Ա և Բ պահպանակների վրա<sup>9</sup>:

Օսմանյան կայսրությունում Աբդուլբաքիի *Դիվանը* առաջին անգամ տպագրվել է 1859-1860 թթ.-ին՝ (1276/1859-1860 թթ.), Ստամբուլում, վիմատիպ (lithography) տպագրությամբ<sup>10</sup>: Առաջին քննական բնագիրը տպագրվել է 20-րդ դարասկզբին՝ Եվրոպայում: Մինչ օրս տպագրված քննական բնագրերը երեքն են. 1908/1911 թթ. Լեյդենում Ռ. Դվորակի<sup>11</sup> կողմից, 1935 թ. Սադեդդին Նյուզիեթ Էրգյունի կողմից՝ Ստամբուլի

---

յացուցիչներ:

<sup>7</sup> ՄՄ ձեռ.հմր. 948, *դիվան*, հեղինակ՝ Մահմուդ Աբդուլբաքի (1526 - 1600 թթ.), գրչության վայր՝ Կոստանդնուպոլիս, ժամանակ՝ *հիշրայի* 1017 թ. /1607-1608 թթ./, գրիչ՝ Ադր ալ Սամադ Մահմուդ բն Մուհամմադ ալ Յենիշեիրի, թերթ՝ 112: Ձեռագիրը պարունակում է 21 *քասիդ*, 8 *մուսամմաթ*, 5 *թախմիս-ի գազել*, 1 *մուխամմաս*, 454 *գազել*, 10 *քըթա*, 21 *մաթլա*, 3 պարսկերեն *թախմիս-ի գազել*, 8 պարսկերեն *գազել*, 4 պարսկերեն *մեսնևի*, 3 պարսկերեն *թեք բեյթ*:

<sup>8</sup> ՄՄ ձեռ. հմր. 948, պիպ. Բ:

<sup>9</sup> ՄՄ ձեռ. հմր. 948, պիպ. Ա, Բ, 1ա, 112ա:

<sup>10</sup> Divân-ı Bâkî. Muzika-i Hümayûn Litografya Tezgâhi, İstanbul 1859/1860, 256 էջ: Ժողովածուի այս առաջին տպագրությունը ներառել է 27 *քասիդ*, 2 *թերթիք-ի բենդ*, 1 *թերջ-ի բենդ*, 519 *գազել*, 3 *թախմիս* և 16 *քըթա*:

<sup>11</sup> Dvorak R., Baki's Diwan, Ghazalijjat, Buchhandlung und Druckerei, vormals E. J. Brill, Leiden, 1908, 1911, 2 Band, 210 էջ: Սա *Դիվանի* առաջին քննական բնագիրն է: Վերնագրված է *գազելիյաթ* (գազելներ): Պատրաստվել է Լեյդենի, Լայպցիգի և Մյունխենի գրադարաններում պահվող երեք ձեռագրերի հիման վրա: Քննական բնագրում հեղինակը 8 *քասիդ* և մեկ *քըթա-ի քերիր* ընդգրկել է *գազել*ների մեջ, բնագրում ընդգրկված է 1 *մուխամմաս*, 6 *թախմիս*, 549 *գազել*, 27 երկտող, պարսկերեն 3 *թախմիս*, 8 պարսկերեն *գազել*, 3 պարսկերեն *մեսնևի*, 3 պարսկերեն *թեք բեյթ*: Սույն քննական բնագրում ընթերցումների ճշգրտությունը բաքիագետները վիճելի են համարում:

գրադարաններում պահվող *Դիվանի* 25 ձեռագրերի հիման վրա<sup>12</sup>, և 1994 թ.-ին՝ պրոֆեսոր Սաբահաթթին Քյուչուքի կողմից՝ *Դիվանի* 12 ձեռագիր օրինակների հիման վրա<sup>13</sup>:

Այսօր արդեն կարող ենք արձանագրել, որ Մատենադարանում առկա է Բաքիի *Դիվանի* երկու հոյակապ օրինակ, որոնցից թիվ 321-ը որպես Բաքիի *Դիվան* հստակ, ամենայն մանրամասնությամբ նկարագրված է եղել դեռևս 1948 թ.-ին<sup>14</sup>: Ինչ վերաբերում 948 համարի ձեռագրին, ապա 10-րդ համարի գույքամատյանում ձեռագրի վերաբերյալ կարդում ենք հետևյալ տեղեկությունները. լեզու՝ թուրքերեն, բովանդակությունը՝ բանաստեղծություններ: Քանի որ գույքամատյանում նշված չի եղել հեղինակի անունը, պատճառ էր դարձել, որպեսզի մինչ մեր կողմից կատարված ձեռագրագիտական ուսումնասիրությունը այն դուրս մնար համապատասխան մասնագետների ուշադրությունից<sup>15</sup>: Այսպիսով, մատենադարանյան ձեռագրերից թիվ 948-ը, որպես Բաքիի *Դիվան*, գիտական լայն հանրությանն ենք ներկայացնում առաջին անգամ: Առաջին անգամ ենք կատարում նաև թիվ 321<sup>16</sup> և թիվ 948 ձեռագրերում առկա հորինվածքների համեմատական քննությունը:

Ձեռագրագիտական համեմատական քննությունը կատարել ենք հենվելով վերը նշված երեք քննական բնագրերին: Չենք առանձնաց-

---

<sup>12</sup> Ergun S., Baki, Hayati ve Şiirleri, C.I. Divan, İstanbul, 1935:

<sup>13</sup> Küçük S., Bâkî Divânî, Tenkitli Basım, Ankara, 2011: Սա երրորդ և վերջին քննական բնագիրն է: Այն ընդգրկում է 27 *քասիդ*, 9 *մուսամմաթ*, 548 *գազել*, 20 *քըթա*, մեկ թվական (ձեռագրի գրության թվականը), 31 *մաթլա*, 3 պարսկերեն *թախսիս*՝ Հաֆեզի *գազել*ների *բեյթերի* հիման վրա, 8 պարսկերեն *գազել*, 4 պարսկերեն *մեսնևի*, 5 պարսկերեն *թեք բեյթ*:

<sup>14</sup> Ցուցակ արաբական, պարսկական աղբյուրների և ուղեգրերի ձեռագրերի, 4-րդ գույքամատյան, Երևան, 1948, ՀՍՍՌ, Մինիստրների սովետին կից Պետական ձեռագրատուն, Մատենադարան, թերթ 18 ք -19 ա:

<sup>15</sup> Տե՛ս Ցուցակ արաբատառ ձեռագրերի, 10- րդ գույքամատյան, էջ 10:

<sup>16</sup> Բաքիի *Դիվանը* պարունակող երկրորդ՝ թիվ 321 ձեռագրի վերաբերյալ ձեռագրագիտական ամփոփ տեղեկություններ տե՛ս Սարգսյան Ա., Մելիքյան Գ., Սաֆարյան Ա., Բաքիի՝ Երևանի Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտ-Մատենադարանում պահվող N 321 ձեռագիրը, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 2012, 2-3, էջ 442-446:



րել դրանցից որևէ մեկը, քանի որ Դվորակի աշխատասիրությամբ պատրաստված բնագրում և՛ ձեռագրերի քանակը, և՛ ընդգրկված հորինվածքների թիվը պակասավոր է: Սադեդդին Նյուզիեթի պատրաստած քննական բնագրում *քասիդների* քանակը հասնում է 28-ի, քանի որ Սուլթան Սուլեյմանին նվիրված եղերերգությունը */մերսիյե/*, որը *մուսամմաթ* ժանրի հորինվածք է, հեղինակն ընդգրկել է *քասիդների* մեջ՝ Բաքիի գրչին պատկանող 27 *քասիդների* թիվը հասցնելով 28-ի: Քյուչուք Սաբահաթթինը, հենվելով նախորդ քննական երկու բնագրերին, իր աշխատասիրությամբ պատրաստված օրինակում օգտագործել է 12<sup>17</sup> ձեռագիր՝ հենվելով նրանց ընթեռնելիության, ընդօրինակման թվականի հնության, ամբողջականության, հորինվածքների առավել ընդգրկունության վրա: Ի տարբերություն մյուս քննական բնագրերի այս օրինակը լատինատառ է, որը և՛ օգնող, և՛ խանգարող գործոն է ձեռագրագիտական քննություն կատարելու առումով: Այսպիսով, կարծում ենք երեք քննական բնագրերը լավագույնս կարող են լրացնել մեկը մյուսին:

Ինչպես ցույց տվեց մեր ուսումնասիրությունը, Սաբահաթթին Քյուչուքի օգտագործած 12 լավագույն համարվող ձեռագրերից ոչ պակաս արժեքավոր են մատենադարանյան երկու օրինակները՝ թիվ 321<sup>18</sup> և 948-ը, որոնք ցայսօր դեռևս ընդգրկված չեն հրատարակված ձեռագրացուցակներում, ինչպես նաև լիարժեքորեն ուսումնասիրված չեն:

Երկու ձեռագրերն էլ ընդօրինակվել են 17-րդ դարում, Կոստանդնուպոլսում: Թիվ 321-ը *հիջրայի* 1016 թ.-ին (1607 թ.)<sup>19</sup>, իսկ թիվ 948

<sup>17</sup> Ընդգրկված ձեռագրերի հակիրճ նկարագրությանը ծանոթացի՛ր Küçük S., նշվ. աշխ., էջ XI-XVI:

<sup>18</sup> ՄՄ ձեռ. Հմր.321: Ընդօրինակվել է հիջրայի 1016 թ.: Պարունակում է 27 *քասիդ*, երկու *մերսիյե*, մեկ *թերջ-ի բենդ*, 5 *թախամիս-ի գազել*: 32բ-36ա, 124բ էջերը ժողովածուի պարսկերեն մասերն են: Պարսկերեն մասում ներառված է 3 *թախամիս*, 8 պարսկերեն *գազել* (32բ-36ա) և չորս պարսկերեն *մեսնևի* (124բ): Օսմաներեն *գազել*ները սկսվում են 36ա էջից մինչև 121բ էջը: Ձեռագրում առկա է 8 *քրթա*, մեկ *մաթլա*: Հիշատակարանը գտնվում է 126/125 ա էջում: (Ծնթ. 4-րդ գույքամատյանում ձեռագիրն արձանագրված է 125 թերթ: Նոր նկարագրության մեջ նախկինում էջադրման վրիպումը ուղղելու հետևանքով ներկայումս հաշվվում է 126 թերթ: Նոր նկարագրությունը՝ Ա. Սարգսյանի):

<sup>19</sup> ՄՄ ձեռ. հմր. 321, էջ 126ա:

ծեռագիրը՝ *հիջրայի* 1017 թ. (1608-1609 թթ.), գրիչ՝ Աբդ ալ-Սամմադ Մահմուդ բն Մեհեմմեդ ալ-Յենիշեհրիի կողմից, Կոստանդնուպոլսում: Այս թվականներին արված ընդօրինակությունները լավագույններից են համարվում, քանի որ ընդօրինակվում էին նախագաղափար օրինակներից: *Դիվանի* օրինակը ներկայացնող թիվ 948 ձեռագիրը, ինչպես վերն արդեն նշել ենք, ունեցել է չորս (կամ հինգ) սեփականատեր: Ձեռագրի տարբեր էջերին առկա է 7 կնիք, որոնցից չորսը պարզ են, ընթեռնելի<sup>20</sup>: Ըստ առաջին կնիքի վերծանության՝ գրքի առաջին սեփականատերը եղել է Աբդ ալ-Հաջ Հուսեինը: Հաջորդ երկու կնիքները, կից արձանագրություններով և թվականներով, թույլ են տալիս ենթադրելու, որ ձեռագիրը ունեցել է ևս երկու սեփականատեր, սակայն հասկանալի չէ, թե օրինակ «46թ., *զիլկադե* ամսի 9-րդ օր» գրության մեջ ո՞ր 46-ն է նկատի առնվել: Արդյոք խոսքը *հիջրայի* 1046, 1146, թե՞ այլ թվականի մասին է: Հաջորդ գրության թվականը նույն կերպ է բերված «Մահմուդի գրքերից..., 54 թ., *սաֆեր* ամսի 27-րդ օր»<sup>21</sup>: Ձեռագրի վերջին էջում և Բ պահպանակին առկա է ևս երեք կնիք, որոնցից երկուսն՝ անընթեռնելի: Այսպիսով, պարզ է դառնում, որ առկա է երկու անընթեռնելի կնիք, իսկ ընթեռնելի կնիքների համաձայն ենթադրում ենք, որ Հազարյանը հանդիսացել է ձեռագրի 4-րդ սեփականատերը:

Երկու ձեռագրերն էլ սկսվում են սուլթան Սուլեյմանին<sup>22</sup> ձոնված *քասիդով*՝ ի պատիվ այն Սուլթանի, ում հորդորով առաջին անգամ գրի է առնվել «*Դիվանը*»: 948 համարի ձեռագրում սուլթան Սուլեյմանին նվիրված *քասիդի* վերնագիրը բացակայում է: Մեր կարծիքով այն մնացել է 1բ էջում, հետագայում արված ճակատագրորդի տակ<sup>23</sup>:

---

<sup>20</sup> ՄՄ ձեռ. Հմր. 948, էջ 1ա:

<sup>21</sup> Նույն տեղում:

<sup>22</sup> Սուլեյման I Քանունի: 1520-1566 թթ. Օսմանյան կայսրության սուլթան:

<sup>23</sup> ՄՄ ձեռ. Հմր. 948, ճակատագրորդ 1բ: Ուղղակյուն շրջանագծի մեջ զարդարուն կիսախորան, մեջտեղում դեղին ոսկի: Ճակատագրորդ արևելյան ոճով չէ: Հենվելով բազմերանգ գույների և նրբերանգների առատությանը, կարող ենք ասել, որ մանրանկարչությունը արվել է ուշ շրջանում: Օգտագործված են ոսկի, վարդագույն, լաջվարդ, փիրուզ, նարնջագույն, մանուշակագույն, կանաչ, մուգ կապույտ, կարմիր՝ նրբերանգային հարուստ տարբերակումներով: Նախշերը ոլորավուն, ներիյուսված տերևներ են: Ձեռագրի

Բաքիի գրչին է պատկանում ընդհանուր առմամբ 27 *քասիդ*: Թիվ 948 ձեռագրում *քասիդ*ների թիվը հասնում է 21-ի, իսկ թիվ 321 ձեռագիրը պարունակում է բոլոր 27 *քասիդ*ները, որոնք ունեն խառը դասավորություն: Այսպես, թիվ 321 ձեռագրում 21 *քասիդ* զետեղված է սկզբնամասում, 4 *քասիդ* վերջին մասում, և 2 *քասիդ* ձեռագրի միջնամասում՝ գազելների կողքին: Ձեռագրի վերջնամասում տեղ գտած չորս *քասիդի* ընդօրինակությունն ավելացվել է հետագայում ձեռագրին կցված երկու թերթերի միջնորդությամբ<sup>24</sup>: Այս ավելացված թերթերը նույնիսկ անգն աչքով են տեսանելի, քանի որ գործածվել է բոլորովին այլ տեսակի և գույնի թուղթ: Դժվար է ասել, արդյոք մեկ ա՛յլ ձեռագրից է անջատվել և միացվել այս ձեռագրին, գրի՛չն է ընդօրինակել, թե՛ հետագա սեփականատերերն են փորձել ամբողջացնել *քասիդ*ների քանակը: Այնուամենայնիվ, մեր կարծիքով այն չի նվազեցնում ձեռագրի ձեռագրագիտական կարևորությունն ու արժեքը:

27 *քասիդ*ներից 17-ը Բաքին նվիրել է ժամանակի սուլթաններին՝ նրանց բարեհաճությունը շահելու խորագետ նպատակներով: Մյուսները ևս նվիրված են ժամանակի հայտնի և պետության մեջ կարևոր պաշտոններ զբաղեցրած այլևայլ պաշտոնյաներին:

Պետք է արձանագրել, որ Սաբահաթթին Քյուչուքի կողմից գործածված 12 լավագույն համարվող ձեռագրերից և ոչ մեկը չի պարունակում 27 *քասիդ* ամբողջությամբ<sup>25</sup>: Ավելին՝ թուրքական ձեռագրերի պաշտոնական կայքում տեղադրված ձեռագրերի հակիրճ քննությունը ևս ցույց տվեց, որ գրեթե հազվադեպ է հանդիպում 27 *քասիդ*ները պարունակող ձեռագրերի ընդօրինակություններ:

Ցավոք երկու ձեռագրերն էլ ունեն թափված էջեր, որոնց պատճառով, թիվ 321-ում կորցրել ենք *գազել*ներ: Ընկած էջերի հետևանքով թիվ 948-ում կորցրել ենք *քասիդ*ներ, մեկ *թերջի-ի բենդ*, ինչպես նաև սուլթան Սուլեյմանին նվիրված եղերերգության՝ *մերսիյեի* կեսը: Ըստ 948 ձեռագրի Ա պահպանակի վրա արված նշումի այն ի սկզբանե ունեցել է 118 թերթ:

Եվս երկու թափված հատված առկա է թիվ 321 ձեռագրում:

---

բոլոր էջերը ներառված են ոսկի շրջանակի մեջ:

<sup>24</sup> ՄՄ ձեռ. հմր. 321, էջ 122, 123:

<sup>25</sup> Küçük S., նշվ. աշխ., էջ XI-XVI:

Առաջինը գտնվում է 55բ էջից հետո: Ձեռագրագիտական քննական և համեմատական աշխատանք կատարելով՝ եզրակացրեցինք, որ գրչի կամ հետագա սեփականատիրոջ կողմից փորձ է արվել վերականգնել ընկած էջերի բովանդակությունը, որի արդյունքում միևնույն *գազել* մի քանի անգամ արտագրվել է, իսկ երբեմն էլ՝ տարբեր *գազելների բեյթեր* խառնվել են իրար: Մեր կարծիքով, հնարավոր է, որ ընդօրինակողը ձեռք բերելով մեկ այլ օրինակ, նախորդի հավաստիությունը կասկածի տակ առնելով, կամ թերևս թերագնահատելով, ընդօրինակվող աղբյուրը փոխարինել է մեկ այլ նախագաղափար օրինակով: Այս եզրակացությանը հանգեցինք քանի որ մինչև 55բ էջ և դրանից հետո ընդօրինակման ճշգրտության մեջ նկատելի են ձեռագրագիտական և բնագրային ակնառու նմանություններ և տարբերություններ: *Գազելների* նույնական հաջորդականությունը վերականգնվում է համապատասխանաբար՝ 321-ի համար 57ա և 948-ի համար 57բ էջերում: Հետևաբար, պարզ է դառնում, որ թիվ 321 ձեռագրի առաջին թափված մասում կորցրել ենք 7 ամբողջական թերթ՝ 14 էջ:

Թիվ 321 ձեռագրի երկրորդ թափված մասը գտնվում է 108 էջից հետո: Սա նկատելի է խախտված հիշագրի, ինչպես նաև նախորդող՝ բ էջի կիսատ *գազելի* առկայությունից: Սակայն թե քանի՞ թերթ է այս մասում պակասավոր՝ չկարողացանք պարզել, որովհետև հորինվածքների հերթագայման կանոնավոր դասավորությունը բոլորովին տարբեր է և չի համապատասխանում թիվ 948 ձեռագրի հաջորդական դասավորությանը:

Մեր կարծիքով, թիվ 321 ձեռագրի ընդօրինակությունը բավականաչափ երկար է տևել: Երկար տարիների ընթացքում ձեռքի տակ եղած այլևայլ օրինակներից համալրվել, հարստացվել է այս օրինակը: Երբեմն ձեռագրից հեռացվել են հավանության չարժանացած էջերը, դրանք փոխարինելով այլ նմուշներից քաղված ընդօրինակություններով: Երբեմն էլ նոր ընդօրինակությունները տեղ են գտել ձեռագրի ներքին և արտաքին լուսանցքներում: Մեր կարծիքով ձեռագրի ընդօրինակությունը սկսվել է 1016 թ.-ից մոտ երկու տասնամյակ առաջ: Այն լրամշակվել ու հարստացվել է տարբեր գրիչների կողմից՝ ձեռքի տակ եղած լավագույն նախագաղափար օրինակներով, իսկ ընդօրինակումն ավարտվել է *հիջրայի* 1016 թ., որի մասին տեղեկությունը տեղ է գտել ձեռագրի հիշատակարանում: Կարծիքը մենք հիմնավորում ենք կա-

տարած ձեռագրագիտական մանրակրկիտ քննությամբ, ընդգրկված հորինվածքների՝ այդ թվականներին արված ընդօրինակումների, քննական բնագրերի համեմատությամբ:

Այս հարուստ ընդգրկունության հետ մեկտեղ թիվ 321 ձեռագրում իրենց սակավությամբ աչքի են ընկնում այն քրթաները, որոնք արտացոլում են Բաքի վարած ազատ և անառակ կյանքը, որոնցում թեև ո՛չ հաճախ, սակայն և ո՛չ հազվադեպ տեղ են գտել հայիոյանքներ, ոչ զգաստամիտ արտահայտություններ ու դրսևորումներ:

Ե՛վ թիվ 948, և՛ թիվ 321 ձեռագրում *քասիդ*ներին հաջորդում են *մուսամմաթ*ները: Այս ժանրի մեջ մտնող հորինվածքների թիվը 9-ն է: Թիվ 321 ձեռագրում առկա է 8 *մուսամմաթ*: Դրանք ընդօրինակված են 24ա-32բ էջերում: Բացակայում է միայն դիվանի մեջ ընդգրկված *թախմիսաթը*: Թիվ 948-ում ևս *մուսամմաթ*ների 8-ն է, սակայն ի տարբերություն 321 ձեռագրի, որում բացակայում է 9-ը հորինվածքների մեջ մտնող մեկ *մուխամմասը*, այս ձեռագրում պակասում է *թերջի-ի բենդ* հորինվածքը: Ե՛վ այս *թերջի-ի բենդ*-ը, և՛ 23ա էջից առաջ Սուլեյմանին նվիրված եղերերգության առաջին վեցը տները (40 բեյթ), և՛ վերը նշված 2 *քասիդ*ները բացակայում են ձեռագրի 23-րդ թերթից առաջ ընկած էջերի կորստյան հետևանքով: Անդրադառնալով *գազել*ներին՝ նշենք, որ թիվ 321 ձեռագիրը պարունակում է 441, իսկ թիվ 948-ը՝ 454 հորինվածք:

Հարկ ենք համարում առանձին նշել և հետազոտողների ուշադրությունը բևեռել հետևյալին. Մահմուդ Աբդուլբաքիի գրչին են պատկանում նաև *պարսկերեն հորինվածքներ՝ թախմիսաթներ, գազելներ, մերսիյեներ ու երկտողեր*, որոնք առկա են թե՛ ՄՄ թիվ 948, և թե՛ ՄՄ թիվ 321 ձեռագրերում: Եթե օսմաներեն *թախմիսաթները* գրվել են Սուլեյման Քանունիի հորինվածքներից վերցված բեյթերի վրա, ապա պարսկերեն *թախմիսաթների* պարագայում Բաքին ընտրել է Հաֆեզին: Այսպիսով՝ թիվ 948 ձեռագրի 28ա-30ա, 110բ -11ա, իսկ 321 ձեռագրի համար 32բ-36ա և 124բ էջերը «*Դիվանի*» պարսկերեն հատվածներն են, որոնք պարունակում են Հաֆեզի *գազելների հեջեների* հիման վրա գրված պարսկերեն 3 *թախմիսաթ*, 8 պարսկերեն *գազել*<sup>26</sup>, պարսկերեն *մեսնևհի* 4 օրինակ և 3 *թեք բեյթ*<sup>27</sup>: Թիվ 948

---

<sup>26</sup> ՄՄ ձեռ. Հմր. 948, էջ 30ա-31բ:

ձեռագրում ընդգրկված են նաև օսմաներեն գազելների հիման վրա գրված *թեք բեյթի* օրինակներ, որոնք որպես *թեքբեյթ* տեղ չեն գտել Բաքիի մինչ օրս տպագրված քննական բնագրերից և ոչ մեկի մեջ:

Անդրադառնալով *քրթաներին*<sup>27</sup> նշենք, որ թիվ 948 ձեռագրում առկա է 10 *քրթա*, իսկ 31 *մաթլաներից* առկա է 21-ը: 321 ձեռագրում առկա է 8 *քրթա* և մեկ *մաթլա*:

Ամփոփելով մեր ուսումնասիրած ձեռագրերը պետք է նշենք, որ Մատենադարանում պահվող այս ձեռագրերը կարող ենք ընդգրկել Աբդուլբաքիի *Դիվանի* լավագույն ընդօրինակված նմուշների թվում՝ ընդօրինակության վաղ թվականների, նրանցում ընդգրկված հորինվածքների քանակի, գեղեցիկ և յուրօրինակ զարդանախշերի, որպես մաքուր, ընթեռնելի ձեռագրային օրինակի, ինչպես նաև *բոլոր 27 քասիդները պարունակելու, ընդգրկելու առումներով*:

Եթե համեմատելու լինենք այս երկու ձեռագրերի ձեռագրագիտական արժեքը, պետք է նշենք, որ ՄՄ թիվ 321 ձեռագիրը առանձնանում է ընդգրկող *քասիդների* առավելությամբ, իսկ ՄՄ թիվ 948 համարի ներքո պահվող ընդօրինակությունը՝ գազելների առավել մեծ ընդգրկունությամբ, ձեռագրի թարմությամբ, գրադաշտի մեծությամբ, ընթեռնելիությամբ, բնագրային ճշգրտություններով:

SAHAKYAN VERA

### THE NEWLY-FOUND REPLICA OF THE "DIVAN" OF MAHMUD ABDULBAKI (COMPARATIVE STUDY OF TWO MANUSCRIPTS OF MATENADARAN)

The 948th manuscript of Osman writer Mahmud Abdulbaki "Divan" which was donated among other things to the Matenadaran by Harutyun Hazaryan is being presented to the public within the framework of the present study. There is also another copy of "Divan" among the collection of Arabic manuscripts besides the mentioned work. The former has been included in several publications. within the framework of the study the two copies have undergone both handwriting and comparability analysis.

---

<sup>27</sup> Kanar M., Baki Divanindaki Farsça Şiirler, Doğu Esintileri, İranoloji, Fars Dili ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi (Uluslar arası hakemli dergi), A Journal of Iranology Studies, Sayı 12, Issue: 2.2014, s. 1-40.

**«ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԵՎ ՄԻՋԻՆ ԱՐԵՎԵԼՔԻ  
ԵՐԿՐՆԵՐ ԵՎ ԺՈՂՈՎՈՒՐԴՆԵՐ» ՄԱՏԵՆԱՇԱՐ**

1. Արևելագիտական ժողովածու, Հատ. I, Եր., ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1960, 402 էջ:
2. Արևելագիտական ժողովածու, Հատ. II, Եր., ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1964, 380 էջ:
3. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. III, Արաբական երկրներ, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1967, 227 էջ:
4. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. IV, Իրան: Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1969, 405 էջ:
5. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. V, Թուրքիա, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1970, 449 էջ:
6. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. VI, Արաբական երկրներ, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1974, 434 էջ:
7. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. VII, Քրդագիտություն, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1975, 383 էջ:
8. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. VIII, Իրան: Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1975, 404 էջ:
9. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. IX, Արաբական երկրներ, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1978, 397 էջ:
10. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. X, Թուրքիա, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1979, 329 էջ:
11. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XI, Իրան: Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1982, 345 էջ:
12. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XII, Թուրքիա, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1985, 276 էջ:
13. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XIII, Քրդագիտություն, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1985, 285 էջ:
14. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XIV, Արաբական երկրների ներքին և արտաքին քաղաքականության ժամանակակից պրոբլեմներ, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1987, 315 էջ:
15. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XV, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1989, 341 էջ:
16. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XVI, Եր., ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 1996, 270 էջ:
17. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XVII, Եր., ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 1998, 240 էջ:

18. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XVIII, Եր., «Չանգակ-97» հրատ., 1999, 236 էջ:
19. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XIX, Եր., «Չանգակ-97» հրատ., 2000, 218 էջ:
20. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XX, Եր., «Չանգակ-97» հրատ., 2001, 349 էջ:
21. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XXI, Եր., «Չանգակ-97» հրատ., 2002, 405 էջ:
22. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XXII, Եր., «Չանգակ-97» հրատ., 2003, 332 էջ:
23. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XXIII, Եր., «Չանգակ-97» հրատ., 2004, 568 էջ:
24. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XXIV, Եր., «Չանգակ-97» հրատ., 2005, 536 էջ:
25. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XXV, Եր., «Չանգակ-97» հրատ., 2006, 476 էջ:
26. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XXVI, Եր., «Ասողիկ» հրատ., 2007, 316 էջ:
27. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XXVII, Եր., «Էդիթ Պրինտ» հրատ., 2009, 272 էջ:
28. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XXVIII, Եր., «Չանգակ-97» հրատ., 2011, 352 էջ:
29. Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Հատ. XXIX, Եր., «Չանգակ-97» հրատ., 2014, 352 էջ:



**ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԵՎ ՄԻՋԻՆ ԱՐԵՎԵԼՔԻ  
ԵՐԿՐՆԵՐ ԵՎ ԺՈՂՈՎՈՒՐԴՆԵՐ**

**THE COUNTRIES AND PEOPLES  
OF THE NEAR AND MIDDLE EAST**

**СТРАНЫ И НАРОДЫ  
БЛИЖНЕГО И СРЕДНЕГО ВОСТОКА**

**XXX**

Հրատ. խմբագիր՝ Ա. Սահակյան  
Համակարգչային էջադրումը Վ. Պապյանի

Հրատ. պատվեր № 750  
Ստորագրված է տպագրության՝ 18.12.2016թ.:  
Չափսը՝ 60 x 84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>, 17.25 տպագր. մամուլ:  
Տպաքանակը՝ 300 օրինակ:

ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչության տպարան,  
Երևան, Մարշալ Բաղրամյան պող. 24: