OTTOMANICA

ԱԼԵՔՍԱՆԴՐ ՍԱՖԱՐՅԱՆ

ԶԻՅԱ ԳՅՈՔԱԼՓԸ՝ ԹՈՒՐՔ ԿԱՆԱՆՑ ԻՐԱՎՈՒՆՔՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Թուրք, արևմտյան ու նախկին Խորհրդային Միության ուսումնասիրողներն արդեն տասնամյակներ շարունակ ընդգծում են մոտեցումների այն, թվում է, ակնհայտ ընդհանրությունը, որն առկա է թյուրքականության (Türkçülük) գաղափարախոս, գրող, հրապարակախոս ու սոցիոլոգ Զիյա Գյոքալփի (1876-1924) տեսական պրպտումների և Մուստաֆա Քեմալ - Աթաթուրքի հասարակական - քաղաքական ռեֆորմների մեջ ընդհանրապես ու մասնավորապես կանանց իրավունքների հիմնախնդրում[2]: Ստորև կփորձենք ըստ հնարավորի համառոտ ներկայացնել գյոքալփյան հայացքները «թուրքական ֆեմինիզմի» մասին[3] ու նորովի քննել նախ իթթիհաթական պարագլուխների, այնուհետև քեմալականների վարած քաղաքականության հետ դրանց առնչությունները:

Ակադ. Վ. Ա. Գորդլևսկու՝ խորհրդային համալսարանների համար դասագրքային դարձած ձևակերպմամբ «Մուսուլմանական հասարակության մեջ «կանանց հարց», իհարկե, պրակտիկորեն գոյություն չուներ: Իսլամը կնոջը փաթաթել էր չարշաֆի մեջ ու փակել նրա ճանապարհը դեպի հասարակական կյանք: Սակայն դա եղել էր ոչ միանգամից: Անատոլիայում թրքուհին սկզբնապես (13-14-րդ դդ.) դեռ պահպանում էր ազատությունը: Եկվոր քոչվորների ու տեղացի քրիստոնյաների ավանդույթները դեռ չէին կոտրվել: Աստիճանաբար, սակայն, նրանք զիջում էին տեղը շարիաթի պահանջներին: Բայց և այնպես պատահում էր, որ ամուսնու մահից հետո երբեմն կնոջն էր անցնում կառավարումը, կանայք համախմբվում էին հասարակական - կրոնական խմբերում ու խմբակներում ... Շարիաթի կողմից պարտադրված անոմալիաներն արդեն այն ժամանակ ըմբոստացնում էին առաջադեմ մարդկանց միտքը, և հազվադեպ պոեզիայում ճեղքում - անցնում էին բողոքի վեհերոտ փորձերը: Կանանց մարդկային իրավունքների համար պայքարում էր միջինասիական բանաստեղծ Նավոյին՝ արտահայտվելով աղջիկներին բռնի կնության տալու դեմ: Պաշտպանելով կնոջ սիրո և երջանկության իրավունքները՝ նա պատկերում էր կանացի բարձր կերպարներ, տեղեկացնում կանանց գրական խմբակների մասին հեքիաթային «Հայաստանում»: Այսուհանդերձ սրանք 15-րդ դ. ուցբեն հումանիստի եռագնեռն էին. (ընդգծումը մերն է - Ալ. Սաֆարյան) մինչդեռ մինչև սուլթան Սահմուդ 2-րդի բարեփոխումները օսմանյան հասարակությունը լռում էր կնոջ մասին. նույ-

նիսկ անվայելուչ էր համարվում կնոջ մասին բացեիբաց խոսելը, կնոջ առողջության մասին հարցնելը»[4]:

Թուրք կանանց շարժման պատմության ուսումնասիրողներն ավանդաբար Օսմանյան կայսրությունում կանանց իրավունքների հարցը բարձրացնելու երևույթը փորձում են կապել թանզիմաթի ու «Նոր օսմանների» գործունեության հետ. մասնավորապես նշվում է, որ առաջին կանանց կազմակերպությունները հիմնադրվել են՝ սկսած 1867թ.-ից, թեև ունեցել են բացառապես կուլտուր-լուսավորչական բնույթ, չեն առնչվել կանանց սոցիալ–տնտեսական իրավիճակին, ուստի և վերոհիշյալ կազմակերպությունների նշանակությունը չպետք է գերագնահատել: Փաստ է, որ այս ժամանակաշրջանում կանանց շարժման պրակտիկ գործունեությունը կենտրոնացած էր գրեթե բացառապես մայրաքաղաքում, ընդգրկում էր ունևոր ու կրթված կանանց մի չափազանց նեղ շրջանակ, որն անջրպետված էր ժողովրդական զանգվածներից: Անշուշտ ճիշտ էր ճանաչված սոցիոլոգ ու պատմաբան Մյուհյուդդերե Թաշչը-օղլուն, երբ պնդում էր, որ թանզիմաթի դարաշրջանում թուրք կնոջ վիճակը էականորեն չի փոխվել[5]:

Միաժամանակ ակնհայտ է, որ մինչև 1870-ական թթ. Օսմանյան կայսրությունում անգամ կանանց կրթության ոլորտում որևէ լուրջ քայլ չի ձեռնարկվել (խոսքը վերաբերում է մահմեդական կանանց կրթությանը, որովհետև հույն և հայ «միլլեթներում» գոնե նվիրյալ - մտավորականների հետևողական, երբեմն էլ գերմարդկային ջանքերի արդյունքում իրավիճակը համեմատաբար ավելի բարվոք էր թե՛ 19-րդ դարում, և թե՛ 20-րդ դարի սկզբին) [6]:

Թեև 1869թ. ընդունվում է ժողովրդական կրթության մասին օրենք, (որի համար հիմք էր ծառայել համապատասխան ֆրանսիական օրենսդրությունը), այսուհանդերձ ակնհայտ էր, որ երկրում չկային անհրաժեշտ մանկավարժական կադրեր, հատկապես ուսուցչուհիներ, ուստի 1870թ. բացվում է իգական մանկավարժական ուսումնարանը, ուր «հաջողվեց» ներգրավել ընդամենը 30 ունկնդիր՝ նախատեսված 50-ի փոխարեն: Ուսումնարանի ծրագիրը նախատեսում էր թուրքերենի, արաբերենի, պարսկերենի, աստվածաբանության, թվաբանության, պատմության, աշխարհագրության, երաժշտության, նկարչության, ձեռագործի դասավանդում: Կին դասախոսների բացակայության պատճառով ուսման ժամանակաշրջանը փոփոխվում էր և չորս տարվա փոխարեն փաստացի սահմանափակվում երկու տարով: Հիմնադրումից տասնամյակներ անց միայն այս հաստատությունը կայուն կառուցվածք էր ձեռք բերելու, իսկ մինչև 1895թ., Օսման էրգինի բնութագրմամբ, գտնվելու էր բարձիթողի վիճակում:[7]

«Իբրեթ» թերթի 1872թ. նոյեմբերի 12-ի (թիվ 56) համարում հրատարակված և «Ընտանիք» ("Aile") վերնագրված հոդվածում Զիյա Գյոքալփի ու Մուստաֆա Քեմալի «գաղափարական հայրը»՝ Նամըք Քեմալը անսահման զայրույթով քննադատում էր ծնողների կամքով ան-

չափահաս աղջիկներին կնության տալը, ամուսնացողների համաձայնությունը հաշվի չառնելը: Յոդվածագիրը բացականչում է. «Մինչև ե՞րբ մենք, մշտապես գտնվելով միևնույն հարկի տակ մեր հարազատների հետ, պետք է օտարված լինենք մեկս մյուսից, թույլ տանք, որ տղամարդիկ ծեծեն իրենց կանանց, ծնողները առաջին պատահած տղամարդուն կնության տան իրենց դուստրերին՝ ինչպես ստրկուհիների՝ հաշվի չնստելով նրանց ցանկության հետ...»[8]

Էռնեստ Ռենանը[9] 1883թ. մարտի 29-ի փարիզյան իր մեծ աղմուկ հանած ելույթում[10] պնդում էր, որ իսլամն իրենից ներկայացնում է ամեն աշխարհիկի ու հոգևորի խառնուրդ, դոգմատի տիրապետություն, այն ամենածանր շղթաները, որոնցով երբևէ գամվել է մարդկությունը. իսլամն ու առաջընթացն անհամատեղելի են: Ռենանի այս ելույթը բնականաբար չէր կարող բուռն հակազդեցության չհանդիպել մահմեդական Արևելքում ընդհանրապես, և Օսմանյան կայսրությունում՝ հատկապես: Ի պաշտպանություն իսլամի հանդես եկան քուրդ կանանց էմանսիպացիայի որոշ կողմնակիցներ, ինչպես Ֆաթիմա Ալիյե Յանըմը, որը մերժում էր արևմտյան ֆեմինիստական շարժման նպատակները, անիմաստ էր համարում նմանատիպ շարժմանը մահմեդական կանանց մասնակցությունը, քանզի վերջիններս իրավունքները պաշտպանված էին կրոնական օրենքով: 1899թ. հրատարակվում է Կասիմ Ամինի «Կնոջ ազատագրումը», որտեղ կանանց հարցի համակարգված լուսաբանման յուրօրինակ փորձ էր կատարվում՝ հետևողականորեն շեշտադրելով այն գաղափարը, որ մահմեդական կնոջ անհավասարության պատճառն ամենևին էլ իսլամը չէ: Նույն 1899թ. լույս տեսած Մահմուդ էսադի գրքույկին բնորոշ է մուսուլմանական ընտանեկան իրավունքի ջատագովությունը, այստեղ արդարացվում էր բազմակնությունը, իսկ քրիստոնեությանն էլ ծածուկ բազմամուսնությանը խթանելու մեղադրանք էր ներկայացվում: Յետաքրքիր է, որ ծավալված բանավեճը կանանց առաջին թերթի հիմնադրման փորձի համար, կարելի է ասել, ուրույն առիթ է հանդիսանում. ընդամենը մեկ շաբաթ գոյատևած այդ թերթում ջերմեռանդ կրոնամետ հրապարակումների կողքին կային նաև հոդվածներ, որոնք կոչ էին անում կանանց «չնստել տանը», «ձգտել ինտելեկտուալ կյանքի», «փողոցում չարշաֆ չհագնել»[11]:

Կանանց կրթության համակարգի ստեղծմանը նպատակաուղղված անգամ ամենավեհերոտ քայլերը հանդիպեցին կլերիկալ շրջանակների ակտիվ հակազդեցությանը. 1874-1875թթ. մայրաքաղաք-Ստամբուլում կար ընդամենը քսանհինգ տարրական իգական դպրոց, 1877թ.՝ նաև ինը երկրորդ աստիճանի տարրական դպրոց, և անգամ այս համեստ վիճակագրությունը հետագա ուսումնասիրողների կողմից ներկայացվում է որպես ակնառու հաջողություն[12]:

Այսպիսով «կանանց էմանսիպացիայի» խնդրին առնչվող առանձին հարցադրումներ, հիրավի, առկա են 1870-ական թթ. թուրք հրա-

պարակախոսության մեջ ու դրամատուրգիայում, սակայն դժվար է համաձայնել ակնհայտորեն «ցանկալին որպես իրականություն ներկայացնելու» միտումով թելադրված այն կատեգորիկ ձևակերպման հետ, որ «Կանանց կրթության, իսլամի միջնադարյան դոգմաների լծից թուրք կնոջ ազատագրման համար պայքարը (ընդգծումը մերն է - Ա. Ս.) գրավում էր առաջադեմ թուրք հասարակայնության ուշադրությունը»[13].Հայտնի թուրք գրողներն ու հրապարակախոսները՝ Իբրահիմ Շինասին, Նամըք Քեմալը, Ահմեդ Միդհատը, Սամի-փաշա - Զադե Սեզաին, իրոք, իրենց ստեղծագործություններում, ինչպես նաև «Թասվիր-ի էֆքյար», «Հյուրիեթ», «Իբրեթ» թերթերում տպագրված հոդվածներում անդրադարձել են կանանց իրավազուրկ լինելուն, մասնավորապես հանդես եկել հարկադիր ամուսնության դեմ հարցադրումներով, այսուհանդերձ նրանք բնականաբար չէին կարող և չէին ցանկանում հակադրվել իսլամին:

Թանզիմաթը նպաստեց ընդամենը մի քանի մահմեդական կին գրողների ու հրապարակախոսների հանդես գալուն, նրանցից էր Լունդի Քազին, որը տարագրության մեջ՝ Աթենքում, սկսեց հրատարակել, «Թրքուհի» հանդեսը, որտեղ փորձում էր պրոպագանդել ինչպես կնոջ ազատության, այնպես էլ սահմանադրության վերականգնման գաղափարներ: Կին հրապարակախոսները սկսեցին տպագրվել «Հյուրրիյեթ». «Թերաքքը», «Իբրեթ» պարբերականներում՝ հանդես գալով բազմամուսնության, հարկադիր ամուսնության, կանանց վաճառքի դեմ[14]:

Թուրքական մամուլի պատմության խորհրդային հեղինակավոր հետազոտող Անատոլի Ժելտյակովը փաստում է, որ Օսմանյան կայսրությունում «կանանց էմանսիպացիայի համար շարժումը պարզորոշ ձևեր է ընդունել միայն 1908թ. երիտթուրքական հեղափոխությունից հետո, բայց նրա ուրվագծերը երևում են արդեն 19-րդ դ. վերջին քառորդի գրողների ստեղծագործության մեջ»[15]:

Թուրք գրականության ու մամուլի պատմության մեջ բացառիկ դեր խաղացած «Սերվեթ-ի ֆյունուն» հանդեսում հրատարակվում էին արձակագիր Ֆաթմա Ալիյեն (1862-1924) ու բանաստեղծուհի Նիգյար Հանըմը (1856-1918):

Թուրք ժուռնալիստիկայում նույնպես կանայք սկսում են հանդես գալ այս ժամանակաշրջանում. 1883-1884 թթ. Արիֆե-հանըմը Ստամբուլում ձեռնարկում է «Շյուքյուֆեզար» ("Şükûfezar") կանանց հանդեսի հրատարակումը: Այս հանդեսի «Ներածությունում» Արիֆե - հանըմը մասնավորապես գրում է, թե ինչպես են գիտական հայտնագործությունները փոփոխություն մտցնում հասարակական կյանքում ու փորձում էր համոզել կանանց, որ կյանքում հաջողության կարելի է հասնել գեթ գրագիտության, կրթության ու մշակույթին հաղորդակցվելու միջոցով. նա նաև բարձրացնում էր կանանց ու տղամարդկանց՝ հասարակության զարգացմանը հավասար չափով ծառայելու

անհրաժեշտության խնդիրը: Այս հանդեսի հետ փաստորեն համագործակցում էին միմիայն վերնախավը ներկայացնող կանայք, իսկ պարբերականի հավատամքը արտահայտվում էր հետևյալ բառերում.«Մենք՝ տղամարդկանց հեգնական ծաղրանքի առարկա հանդիսացողներս, ինչ է թե՝ մեր մազերը երկար են, իսկ խելքը՝ կարճ[16], մենք պարտավոր ենք հակառակն ապացուցել: Մենք պետք է ամուր կանգնենք աշխատանքի ու կատարելության ուղու վրա ու տղամարդկանց արժանիքներին նախապատվություն չտանք կանանց արժանիքների հանդեպ »[17]:

1892թ. ժուռնալիստներ-ամուսիններ Իբնուլհաքքը Թահիրը ու Շադլե-հանըմը սկսում են պատկերազարդ «Կանանց համար թերթի» ("Hanımlara mahsus gazete") հրատարակությունը: Հիշյալ շաբաթաթերթը նպատակ ուներ նպաստել կանանց կրթական մակարդակի բարձրացման գործին, տպագրել կանանց հեղինակած ստեղծագործություններ, պատմել կանանց առաջադիմության մասին: Թերթի մեծ մասը զբաղեցնում էին իգական դպրոցների համար նախատեսված ուսումնական նյութերը, մահմեդական կանանց մասին ակնարկները, տպագրվում էին նաև նորություններ, գրքերի անոնսներ, իսկ վերջին էջում տեղադրվում էին առավելապես ոչ-մահմեդական այն կանանց լուսանկարները, ովքեր ճանաչում էին ստացել հասարակական – քաղաքական կամ մշակութային կյանքում: Այս պարբերականի տպաքանակը երբեմն հասնում էր 2,5 հազար օրինակի: Թերթը գոյատևեց ընդհուպ մինչև 1908թ. (Նույն ժուռնալիստները միաժամանակ 1,5 հազար օրինակ տպաքանակով հրատարակել են նաև «Երեխաների համար թերթը» ("Çocuklara mahsus gazete"), որը նախատեսված էր ռյուշթիյեներում սովորողների, դեռահասների համար)[18]:

19-րդ դարի վերջի և 20-րդ դարի սկզբին Օսմանյան կայսրությունում կանանց շարժման պատմության մեջ սովորաբար հիշատակվում են անվանի կին գրողներ Նազիհե Մուհեթթինի, Էմինե Սեմիյե Հանըմի, Սելմա Ռըզայի, Մյուֆիդե Ֆերիդի[19] ու հատկապես Հալիդե Էդիբի անունները:

Հալիդե Էդիբի անունը Զիյա Գյոքալփի «Թյուրքականության հիմունքներում» հիշատակվում է թյուրքականությանը բացառիկ ծառայություն մատուցած գրողների շարքում[20]:

Հալիդե Էդիբը (Ադըվարը) ծնվել է 1884թ. Ստամբուլում՝ Մեհմեդ Էդիբ Բեյի ընտանիքում: Ավարտել է Սկյուտարի Ամերիկյան իգական քոլեջը, ժամանակի հեղինակավոր թուրք մտավորականներից ստացել արաբերենի, Ղուրանի, թուրքական երաժշտության, մաթեմատիկայի, փիլիսոփայության ու գրականության մասնավոր դասեր: 1901թ. ամուսնացել է Սալիհ Զեքիի հետ: Վտարանդվել է Եգիպտոս, այնուհետև տեղափոխվել Անգլիա: 1909թ. սկսել է դասավանդել Իգական մանկավարժական ուսումնարանում (Dârü'l- Mualimat): 1910թ. լույս է տեսնում այս վիպասանուհու «Սևիյյե Թալիբ» վեպը, որին հատուկ

անդրադարձել է Վ. Ա. Գորդլևսկին արևելագետներին քաջածանոթ «Նոր օսմանական գրականության ակնարկներ» աշխատության եզրափակիչ մասում: Ապագա խորհրդային հռչակավոր թուրքագետը, անդրադառնալով «Ֆեջրի աթը» գրական խմբակի ժամանակաշրջանի թուրք գրողների ստեղծագործական հաջողություններին և անհաջողություններին, հորդորում էր «անտաղանդների բազմության մեջ» տարբերել այն գրողներին, որոնց ստեղծագործությունները թե՛ իրենց սյուժետներով և թե՛ մշակված ոճով «խոսում են գրականության մեջ շարժման մասին» և հատուկ վկայակոչում էր կին գրող Հալիդե Սալիհի (նույն ինքը՝ հետագայում Հալիդե էդիբ Ադըվար) վեպի օրինակը, որտեղ պատմվում էր «սիրո իրավունքի համար պայքարող օսմանյան աղջկա պատմությունը»:[21]

Զիյա Գյոքալփի գաղափարական ազդեցությունն ակնհայտ է Հալիդե էդիբի «Նոր Թուրան» ("Yeni Turan") վեպ-ուտոպիայում, որը հատվածաբար տպագրվեց «Թանին» թերթում 1912թ.: Վեպի կենտրոնում կրկին կինն է, սակայն սիրային ինտրիգը չէ ամենակարևորը. գլխավոր հերոսուհի Քայան հասարակական կյանքի ակտիվ մասնակից է, թուրանիզմի շարժման ղեկավարներ Օղուզն ու Քայան սիրում են իրար, նրանք տոգորված են անծայրածիր Թուրանի պետության ստեղծման իդեալով, բայց նրանց գաղափարական հակառակորդների՝ օսմանիզմի կողմնակիցների նենգաբարոյության արդյունքում Օղուզը զոհվում է: Թուրանականների գործը, այնուամենայնիվ, հաղթանակում է...[22] (Իր շատ ավելի ուշ գրած գրքերից մեկում , որը վերնագրված է «Արևմտյան, արևելյան և ամերիկյան ազդեցությունները Թուրքիայում», Հալիդե էդիբ Ադըվարը ստիպված էր «հուշել» արևմուտքի հակառուսականության թույնով տոգորված շրջանակներին, որ պանթուրքիզմը «շատ վտանգավոր խաղ է»[23]):

Իր հուշերում Հալիդե էդիբը շեշտել է, որ «Նոր Թուրանը» գրվել է «ոչ միայն օրվա գաղափարական միտումների, այլև Զիյա Գյոքալփի առաքելական անկեղծ խստության ազդեցության տակ»:[24]

1913թ. (բալկանյան պատերազմում Թուրքիայի կրած պարտությունից հետո) Հալիդե էդիբը հանդես է գալիս հրապարակային դասախոսությամբ, որի բովանդակությունը տպագրվել է «Թյուրք Յուրդու» հանդեսում՝ «Ազգերն աղետից հետո» ("Felaketten sonra milletler") վերնագրով. Այստեղ բալկանյան – սլավոնական ժողովուրդների նկատմամբ ատելության պաթոսը միախառնվում էր թուրք կանանց լուսավորելու, նրանց մեջ ազգային ոգի սերմանելու, թուրքական մշակույթը, տեխնիկան և առևտուրը զարգացնելու կոչերին: Թուրք ազգի աղետի պատճառը տգիտության, ծուլության, հետամնացության և ամեն ինչի (այդ թվում՝ հայրենիքի) նկատմամբ անտարբերության մեջ տեսնելով՝ հեղինակը հորդորում էր կարդալ թերթեր, գրքեր, խորամուխ լինել պատմության հարցերի մեջ: «Դա ձեր <u>կրոնական և ազգային</u> (ընդգծումը մերն է - Ա. Ս.) պարտքն է».

դիմում էր կին գրողն ու հրապարակախոսը թուրք կանանց:[25]

Արիադնա Տիրկովան վկայում էր իր համար ավելի քան Persona Grata թրքուհի - մտավորականի մասին. «Ամբողջ երիտասարդ Թուրքիան գիտի Հալիդե -Հանըմին, և ոչ միայն որպես շնորհաշատ վիպասանուհու, այլև որպես ջերմ ու գործունյա հայրենասեր-կնոջ, ում անունը հնչում է օսմանյան ժողովրդի արթնացումով... Մտավորական վերնախավերը, որոնց նա պատկանում է, ներծծված են Արևմուտքից հորդած նոր մտքերով ու զգացմունքներով, մղումներով ու պահանջներով՝ ծնված օտար, քրիստոնեական քաղաքակրթության կողմից: Օսմանյան կայսրության ըստ էության ոչ բազմաքանակ, բայց դեռևս - քաղաքական իշխանության տիրապետող ժողովրդի լավագույն ներկայացուցիչների մեջ ընթանում է շատ բարդ ներքին պայքար: Արևմուտքը նրանք գնահատում ու հարգում են, բայց չեն ցանկանում հրաժարվել հարազատ Արևելքից, չեն ցանկանում կորչել եվրոպացիների ամբոխում: Այդ մշակութային գործիչների շրջանում ամենապատվավոր տեղերից մեկը պատկանում է Հալիդե- Հանըմին» :[26]

Ակտիվ հասարակական - քաղաքական գործիչ էմինե Սեմիյե Հանըմը, որ Հալիդե էդիբի վկայությամբ կանանց միակ ներկայացուցիչն էր «Միություն և առաջադիմություն» կազմակերպությունում[27], իր հոդվածներից մեկում գրել է. «Իմ հոգում բռնակալության և ստրկության դեմ գիտակցված բողոքի առաջին սերմերը նետել է Ֆրանսիայի դուստր տիկին Վերանը (Verand)՝ Աերեսում ռեֆորմի ենթարկված ժանդարմերիայի պետի պաշտոն զբաղեցնող գեներալի կինը ... Նա ինձ ստիպեց հասկանալ, որ նաև թուրք կնոջ արթնանալու ժամն է, որ նա էլ պետք է բացի աչքերը... Ես սկսեցի իմ շուրջը համախմբել ծանոթ կանանց: Մենք կազմակերպում էինք գաղտնի հավաքույթներ, ուր ես փորձում էի համոզել ընկերուհիներիս, որ մենք նույնպես չենք կարող մի կողմ մնալ ընթացող պայքարից, որ մենք պարտավոր ենք համախմբվել և աշխատել հանուն հայրենիքի ազատագրության (աբդուլհամիդյան «զուլումից» - Ա. Ս.) ՝ մեր եղբայրների և ամուսինների հետ ձեռք ձեռքի տված: Դա երեք տարի առաջ էր: Այդ ժամանակից սկսվեց մեր, եթե կարելի է այդպես ասել, սիստեմատիկ ու ծրագրավորված մասնակցությունը ազատագրական պայքարում, որն ընթանում էր երիտթուրքական դրոշի ներքո... »[28]:

Կարելի է հիշել, թերևս, նաև այն փաստերը, երբ կանայք, օգտվելով հարեմների անձեռնմխելիությունից, օգնում էին «Միություն և առաջադիմություն» կոմիտեներին՝ թռուցիկներ և այլ քաղաքական գրականություն թաքցնելու գործում:[29]

1908թ. հուլիսի 23-ին (սահմանադրության վերականգնման օրը) թուրք կանանց՝ առանց ծածկոցի փողոց դուրս գալու փորձեր են ձեռնարկվում, ինչը կարծես թե համահունչ էր համընդհանուր հեղափոխական էյֆորիային: Ինչպես գրել է Հալիդե էդիպը. «Թվում էր, թե մոռացվել են դարավոր ավանդույթները...Տղամարդիկ ու

կանայք քայլում էին միասին՝ ծիծաղելով ու լաց լինելով: Ծածկոցը հանելու պահանջով հարյուրավոր կանանց մասնակցությամբ միտինգներ էին անցնում կայսրության տարբեր, հատկապես մեծ քաղաքներում ի հայտ են գալիս կանանց ազգային ակումբներ, ուր կարդացվում էին հանրակրթական բնույթի դասախոսություններ: Ստամբուլում սկսեց հրատարակվել «Կին» ("Kadın") հանդեսը: 1910 -ական թթ. թուրքական մամուլում ծավալվում են սուր բանավեճեր «կանանց անպայման ազատություն տալու կողմնակիցների» ու հակառակորդների միջև, ընդ որում բանավիճող երկու կողմերն էլ, բնականաբար, իրենց տեսակետների հիմնավորումը տեսնում էին իսլամի դրույթներում, միաժամանակ կանանց«էմանսիպացիայի» կողմնակիցները պնդում էին, որ եթե կանայք չներգրավվեն հասարակական կյանքում, ապա թուրքերին չի հաջողվի իրագործել իրենց առջև ծառացող պատմական (ներառյալ ռազմական) խնդիրները:

Կանանց կրթության և իրավահավասարության հիմնա-հարցերը լուսաբանվում էին տարբեր պարբերականներում, մասնավորապես «Թանին» ("Tanin") իթթիհաթական առավել ազդեցիկ թերթում:[30]

Արիադնա Տիրկովան, ով ընդհանուր առմամբ անթաքույց հիացմունքով է արտահայտվում հիշյալ «Թանին» թերթի խմբագիր, երիտթուրքական պարագլուխ Հյուսեին – Ջահիդի մասին, մի քանի բառով ավելորդ չի համարել «անդրադառնալ» նաև վերջինիս կնոջը. «Փայլուն ու հաջողակ, խելոք, տաղանդավոր, յուրովի բարեսիրտ, Հուսեին-Ջահիդը ամեն երկրում էլ կարող էր զբաղեցնել առաջին տեղերից մեկը շնորհիվ այն բնատուր հատկությունների, որոնցով պարգևել էր նրան բռնությունը: Բայց նույն ճակատագիրը զրկել էր նրան՝ ստիպելով ծնվել 19-րդ դարի Թուրքիայում... Հյուսեին Ջահիդի կինը կրթություն չի ստացել, խոսում է միայն թուրքերեն, և շատ հեռու է այն բարդ հետաքրքրություններից ու ապրումներից, որոնցում եռում է իր ամուսինը: Խմբագրությունից դուրս նրա (իմա՝ Հյուսեին Ջահիդի -Ա. Մ.) տունը ապրում է թուրքական հին ժամանակներից եկած ամուր ավանդույթների համաձայն: Պատուհանների վրայի մանր վանդակաճաղերը խոսուն վկայում են այն մասին, թե ինչն է նրա կնոջն արտաքին ազդեցությունների համար անհասանելի դարձնում»:[31]

Ա. Տիրկովան նաև պատմում է 1910-ական թթ. Օսմանյան կայսրությունում արդեն բավական լայն ճանաչում վայելող ու Զիյա Գյոքալփի գաղափարների ուժեղ ազդեցությունը կրած մեկ այլ գրողի՝ Ահմեդ Հիքմեթի (1870-1927)[32] ամուսնության մասին՝ անելով չափազանց կտրուկ ու հւսվատացյալ–մահմեդականների համար անգամ ակնհայտորեն վիրավորական հետևություն այն մասին, որ այդ ամուսնության կիսակատակ պատմությունը ամեն տեսակ հետազոտություններից ավելի պարզորոշ ցույց է տվել իրեն, թե «որքան անհեթեթ է դասավորվում մուսուլմանական ընտանիքը նույնիսկ առավել լուսավորյալ շրջանակներում»:[33] Ծավալուն մեջբերմամբ ստորև ամբողջութ-

յամբ ներկայացնում ենք թուրք գրողի պատմածը Արիադնա Տիրկովային՝ առավելապես ժամանակաշրջանի օսմանյան և եվրոպական մշակութային համակարգերի անջրպետվածության ու թուրք «արևմտականների» փնտրտուքի պատկերը տալու, հետագա քեմալական ռեֆորմների «ելման դիրքերի» ևս մեկ ուրվագիծ հավելելու նպատակով. «- Ես մոտավորապես 25 տարեկան էի (պատմում է Աhմեդ Հիքմեթը-Ա. Ս.), երբ մայրս որոշեց, որ ժամանակն է ինձ ամուսնացնել: Միակ հարցը, որ նա տվեց, այս էր. «Ու՞մ ես ուզում. շիկահերի՞, թե՞ սևահերի»: Ես ի՞նչ իմանայի: Երևակայությունս եռում էր: Ես սիրում էի բոլոր կանանց՝ շիկահերներին ու սևահերներին, ու նույնիսկ կարմրահերներին: Մայրս գնաց որոնումների և ինձ համար հարսնացու գտավ: Դա առաջադեմ ընտանիք էր: Նրանք ապրում էին a' La franca, բայցևայնպես հարսանիքը բոլոր ավանդույթների համաձայն էր: Ես տեսել էի հարսնացուիս գեթ մեկ անգամ հեռվից՝ խանութում, որտեղ նա մոր հետ էր: Իհարկե, իսկույն սիրահարվեցի ու գնեցի մի տիկնիկ, որն ինձ նրան նման թվաց: Բայց ես այնքան վատ գիտեի, թե ում հետ եմ ամուսնանում, որ տիկնիկը բաց մազեր ուներ, իսկ կինս, պարզվեց, շիկահեր էր: Ինքնիստինքյան պարզ է, որ մենք կնոջս հետ չունեինք մի խոսք փոխանակելու հնարավորություն: Երկու կողմից էլ կատարյալ անգիտություն էր: Եվ գիտեք, ի՞նչ է հետաքրքիր, - նա խորամանկորեն նայեց ունկնդիրներին, - երբ մենք սովորում էինք Գալաթա - Մարայում, ունեինք ընկերական խմբակ, և նրանում բոլոր ընդգրկվածները երդվել էին ազատագրել իրենց կանանց: Իսկ երբ ամուսնացանք, բոլորի պես ապրեցինք: Ես ծանոթ չեմ ընկերներիս կանանց հետ, նրանց էլ չեմ ծանոթացնում կնոջս հետ:

- Ուրեմն, հնի՞ պես, իսկական հարեմլի՞ք:

- Իսկական,- խոստովանեց Աhմեդ- Հիքմեթը և արդեն առանց ծիծաղի ավելացրեց,- թեև ինձ համար, որպես գրողի, դա սարսափելի է: Ինչպե՞ս ես կարող եմ գրել՝ չիմանալով կանանց: Մորս, զոքանչիս, քույրերիս ու կնոջս ես արդեն նկարագրել եմ, իսկ ուրիշ ոչ ոքի ես չգիտեմ: Այդ պատճառով էլ մեր բանաստեղծները նկարագրում են կամ ստրկուհիների, կամ էլ եվրոպացի կանանց, որոնց վրա էլ չարշաֆ են գցում: Ազգային գրականության համար դա պարզապես մահացու է: Դա զրկում է նրան գեղեցկությունից, բուրմունքից, ճշմարտացիությունից: Հետո ես բացեիբաց խոստովանում եմ, որ կանանց հասարակության բացակայությունն ինքնին ավելի աղքատ է դարձնում մեզ: Մնում է ինչ-որ ծանր անբավարարվածություն, դատարկություն, թախիծ: Դա ստվեր է նետում այն ամենի վրա, ինչ մենք գրում ենք, չորացնում է հենց պոեզիայի աղբյուրը»:

1908թ. հեղափոխության արդյունքում կանանց շարժման որոշ չափով մասսայականացումը, ինչպես նաև կանանց կրթության՝ առաջադիմության կարևոր նախապայման հանդիսանալու մասին տարբեր պարբերականներում հրապարակումների թվի աճը բնականաբար պի-

տի առաջացներ հոգևորականության ու պահպանողական շրջանակների հակազդեցությունը: Հայտնի է, որ երիտթուրքական հեղափոխությանը հաջորդած վերելքը կարճատև էր[35]:

Երիտթուրքական կառավարման տարիներին պարբերական մամուլում հրատարակվում են նաև «թյուրքականության հայրերի» գեղարվեստական գործերը, որտեղ թուրք կանանց իրավունքների հիմնահարցը արծարծվում է ազգայնականության ծիրում: Հիշարժան է «Թյուրք Յուրդու» հանդեսում տպագրված Մեհմեդ էմինի[36] հայտնի «Անատոլիա» ("Anadolu") բանաստեղծությունը, որտեղ հեղինակը փորձում է կարեկցանք հարուցել թուրք կնոջ ողբերգական վիճակի նկատմամբ: Բանաստեղծության բովանդակությունը հետևյալն է. բանաստեղծը մռայլ դաշտերով առաջ է ընթանում ու տեսնում տանջված, նիհար, ցնցոտիավոր մի կնոջ, որի ամուսինը զոհվել է պատերազմում, նրա ընտանիքը հող և անասուններ չունի, սնվում է խոտով: Թշվառ կնոջ այն հարց-բացականչությանը, թե ինչու՞ է Ստամբուլն այդքան դաժան և օտար իրենց նկատմամբ, միթե՞ գավառի բոլոր բնակիչներին վիճակված է նման «անասնական ճակատագիր», հեղինակը պատասխանում է. «Ո՛չ, ո՜չ, դու դրա համար չես ծնվել: Ծնվել ես, որ երջանիկ կին լինես ընտանեկան օջախում, լինես մայր, դաստիարակես երեխայիդ: Դու մեր թանկագին ընկերն ես, քո ձայնը ոգեշնչում է մեզ սխրանքի՝ հանուն հայրենիքի: Քո դեմքը հիշեցնում է մարդկանց գթության մասին, դու զարդարում ես մեր կյանքը: Բայց մենք մոռացության էինք մատնում քո բոլոր իրավունքները: Կնոջ վրա մենք նայում էինք որպես մի անասունի, արհամարհում էինք քեզ... Հայրենիքի բոլոր հոգսերն ընկած են քո վտիտ ուսերին: Այդ բեռը ճնշում ու կործանում է քեզ... Դու քո գեղեցիկ երկրում այրվում ես, ինչպես դժոխքում... »[37]:

1912-1913 թթ. բալկանյան պատերազմների ընթացքում թուրք կանանց ակտիվացման մի քանի ուշագրավ դրվագներ է ներկայացնում ակադ. Վ. Գորդլևսկին. «Մի կողմ նետելով կրոնի կողմից պարտադրված դարավոր նախապաշարմունքները՝ կինը ներկայացավ մարտի դաշտ, ուր թրքուհիները բուժքույրերը, թեթևացնում էին վիրավորների տառապանքները: Այնժամ կինը համոզվեց, որ իրեն ապօրինի են զրկում իրավունքներից: Կրթություն, պրակտիկ աշխատանք, իրավական դրություն՝ այս ամենը բուռն քննարկվում էր միտինգներում ու ժողովներում: Կանայք ամսագրեր էին հրատարակում, և այնտեղ, սարսափելի է, տպագրվում էին ազատության համար պայքարող կանանց դիմանկարներ: Ի հայտ եկան ընկերություններ բարեգործական, որն օգնում էր աղքատ աղջիկ-սովորողներին, Կանանց Կարմիր Կիսալուսնի ընկերությունը, ի վերջո կանանց իրավունքների պաշտպանության ընկերությունը: Բեդիր Օսմանը, որը ծագում էր աչքի ընկնող ունևոր թուրք ընտանիքից, որպեսզի ճանապարհ բացի կանացի աշխատանքի համար, չնայած իր համար ստեղծվող բոլոր արգելքնե-

րի, աշխատանքի էր ընդունվել որպես հեռախոսավարուհի, Բելքիս Շևքեթը դիմել էր Աիմեդ Ջելալ-փաշային և ընդունվել օդաչուների դպրոց. Նրա դիմանկարը ցուցադրվել էր Ռազմական թանգարանում՝ որպես կնոջ արիության հիշեցում»[illegible]:

Պարզ է, որ իթթիհաթական պարագլուխները առնվազն համակարծիք չէին ոչ կրոնի դերի, ոչ էլ կանանց էմանսիպացիայի հարցում. Նաև աիռելի անդունդ կար անգամ «ամենաառաջադեմ» հորջորջվածների խոսքերի (գուցե և մտադրությունների) ու գործերի միջև:

Երիտթուրքական կառավարման տարիներին կանանց «էմանսիպացիայի» ուղղությամբ առանձին փորձեր ձեռնարկելու, գյոքալփյան տեսական ընկալումների ու դրանց օսմանյան քաղաքական վերնախավի համար պրակտիկ - կողմնորոշիչ դերի մասին յուրահատուկ վկայություն է արձանագրված ճանաչված թուրք սոցիոլոգ, հրապարակախոս ու քաղաքական գործիչ Մեհմեդ Էմին Էրիշիրգիլի (1891-1965)՝ վեպ - ուսումնասիրությունում, որտեղ մասնավորապես պատմվում է իթթիհաթական պարագլուխների՝ Թալեաթի, Էնվերի, Նազըմի ու Զիյա Գյոքալփի՝ կուսակցության կենտրոնական կոմիտեի շենքում (Ստամբուլի՝ այսպես կոչված «Pembe Konak»-ում) կայացած մի քննարկման մանրամասնությունների, «մութ ծալքերի» մասին:[38] Յիշյալ քննարկման ընթացքում Զիյա Գյոքալփը հանդես է գալիս թուրք կանանց իրավունքների պաշտպանության սուր հարցադրումներով՝պատրաստ լինելով օգտագործել առավելապես իր տեսակետների կրոնական փաստարկումները.[40] Նույն օրը թյուրքականության գաղափարախոսը իթթիհաթական պարագլուխների «դատին» է ներկայացնում կանանց աշխատելու իրավունքի հիմնավորմանը նպատակաուղղված հետևյալ բանաստեղծությունը (Մեհմեդ Էմին Էրիշիրգիլի վկայության համաձայն բանաստեղծությունում արտացոլված գյոքալփյան դրույթները, ընդհանուր առմամբ, արժանացել են Թալեաթի և Էնվերի հավանությանը [41]). “Dersiniz, “bir genç kız yaşı dolunca / Mutlaka kendine bulur bir koca, /Kocası evine getirir ekmek,/ O halde kadına meslek ne gerek?/Kadının mesleği olmaktır karı, /O çıkmasın sakın bundan dışarı. / Ne lâzım erkek rakibi olmak, / Değil mi ikisi ezelden ortak ;/ İşçiye olunca rakip karısı / Kol artar, ücretin gider yarısı, / İkisi alırlar aynı ücreti / Ocağın eksilir, artmaz serveti”. / Bu sözler hep doğru, fakat her kadın, / Bulur mu bir koca, bulsa da yarın / Bu adam ölmez mi? O halde nasıl, / Dersiniz, “kazanma, iste muttasıl!”/ Görürken ortada işte binlerce / Kocasız kadınlar, çeker işkence. / Dersiniz: “Değiller mesleğe muhtaç; / Ya koca bulmalı, ya kalmalı aç!” /Evvelce melce idi, hep zengin evler /Kadınlar bulurdu sığanacak yer, /Yaşamak güçleşti, şimdi her erkek / Ancak karısına yedirir yemek. / Sanmayın, hepsi de bir yük taşıyor, / Birçoğu hodgâmdır, bekâr yaşıyor. / Çünkü var, binlerce sefih kocalar, / Ya muttasıl içer, ya kumar oynar, / Kimi de mahpusta alır soluğu, / Aç kalır evinde çoluk çocuğu. / Bunlar da olmasa,

kadın insandır,/ İnsanın en büyük hakkı irfandır. /Kadın çalışmazsa fikri yükselmez, / Tabii o zaman size denk gelmez. // Kadın yükselmezse alçalır vatan/ Samimi olamaz onsuz bir irfan. // Kocalı kocasız birçok kadınlar /Açtırlar; dersiniz: "İşsiz kalsınlar!"/Derim ki: "O halde kasdiniz mutlak, /Bunları umuma odalık yapmak!"[42] Ասում եք. «Մի երիտասարդ աղջիկ, հենց որ տարիքը լրանա, / Անպայման կգտնի իրեն որևէ ամուսին,/ Նրա ամուսինը տուն կբերի հաց,/Ուրեմն կնոջն ի՞նչ պետք է մասնագիտությունը:/Կնոջ արհեստը զբաղմունքը /ամուսնացած/ կին լինելն է, / Չգույշ, նա սրա սահմաններից թող դուրս չգա,/ Ի՞նչ կարիք կա, որ նա մրցակից դառնա տղամարդուն,/ Երկուսն էլ միասին - մեկտեղ չե՞ն անհիշելի ժամանակներից./ Կինը ամուսնուն մրցակից դառնալուն պես/ Վարձատրության կեսը կգնա,/ Երկուսը /միասին/ կստանան միևնույն վարձը,/ Օջախը կտուժի, կարողություն-ունեցվածքը չի ավելանա»: / Բոլոր այս խոսքերը ճիշտ են, սակայն յուրաքանչյուր կին / Կգտնի՞ մի ամուսին, / Եթե գտնի էլ, վաղը/ Այս տղամարդը չի՞ մեռնի... Այդ դեպքում ինչպե՞ս եք / Ասում թե.«Մի' վաստակիր, խնդրի'ր անընդհատ»:/ Ահա տեսնելով շուրջբոլորը հազարավոր ամուսին չունեցող, տառապանք քաշող կանանց՝ / Ասում եք. /«Նրանք/ մասնագիտության կարիք չունեն,/ Կա'մ պիտի ամուսին ճարեն, կա'մ պիտի մնան սոված»: / Նախկինում օթևան էին բոլորը հարուստ տները, / Կանայք գտնում էին օթևան,/ Ապրելը դժվարացավ, հիմա ամեն տղամարդ / Յազիվ կերակրում է իր կնոջը: / Մի' կարծեք՝ բոլորն էլ նույն բեռն են քաշում./ Շատերն եսասեր են, ամուրի են ապրում./ Քանզի կան հազարավոր վատնող-հիմարի գլուխ ամուսիններ. / Կամ անդուլ-անդադար խմում են, կամ խաղում ղումար (մոլեխաղ)/, Ոմանք էլ բանտում են շունչ քաշում,/ Սոված են մնում տանը կինն ու երեխաները. /Այսպիսի բաներ էլ թե չլինեն, կինը մարդ է, /Մարդու ամենամեծ իրավունքը իրֆանն է (հմա՝ գիտելիքն ու լուսավորությունն է - Ա. Ս.): / Եթե կինը չաշխատի, ինտելեկտուալ առումով չի զարգանա,/ Բնականաբար այնժամ ձեզ չի հավասարվի-նմանվի:// Եթե կինը չբարձրանա, անկում կապրի հայրենիքը, / Անկեղծ չի կարող լինել առանց նրա իրֆանը: // Ամուսնացած, առանց ամուսին բազմաթիվ կանայք / Սոված են. դուք ասում եք.«Թող անգործ մնան»: / Կասեմ.« Այդ դեպքում ձեր չար նպատակը անպայման / Սրանց համընդհանուր հարճ դարձնելն է»:

Խորհրդային գրականագետ Լեյլա Ալկաևան, ընդգծելով, որ Զիյա Գյոքալփը «բուրժուական դիրքերից արտահայտվում էր թուրք կնոջ վիճակի որոշ բարելավման օգտին», մատնանշում է նաև թյուրքականության գաղափարախոս - բանաստեղծի հանրածանոթ «Նոր կյանք» ("Yeni Hayat", 1918) ժողովածուի բանաստեղծություններից մեկում «ասեղը ձեռքն առած կանանց՝ տղամարդկանց դեմ ապստամբության» գյոքալփյան «նախագուշակությունը»:[43]

Քեմալական շարժման և Թուրքիայի Յանրապետության

ստեղծման ու կայացման ժամանակաշրջանում ինչպես Զիյա Գյոքալփը, այնպես էլ մի շարք այլ տեսաբաններ ու պետական պաշտոնյաններ «թուրքական ֆեմինիզմի» հիմնավորումն ու համապատասխան հետագա պրակտիկ գործունեության ծավալումը տեսնելու էին թուրք ազգայնականության (Türkçülük, Milliyetçilik) ու ժողովրդականության (թուրք. Halkçılık ռուս. народничество, անգլ. populism) ծիրում:[44]

Զիյա Գյոքալփը «Թյուրքականության հիմունքների» առաջին մասի «Դեպի Արևելք» (Garba doğru) գլխում պնդում է, որ միջնադարյան Եվրոպայում ի հայտ եկած երկու կարևոր նորամուծություններից մեկն այն է, որ կանայք առանց կորցնելու իրենց մաքրությունը և առաքինությունը, մուտք էին գործում հասարակական կյանք արդեն այն ժամանակ, երբ մահմեդականները կանանոցի (harem), տան՝ տղամարդկանց համար առանձնացված մասի՝ «այրանոցի» (selâmlık), չարշաֆի (çarşaf), կանանց դեմքը ծածկող քողի (peçe) սովորույթները փոխ էին առնում «քրիստոնեական Բյուզանդիայից ու կրակապաշտ Իրանից»:[45]

«Թյուրքականության հիմունքները» աշխատության երկրորդ մասի՝ «Թյուրքականության ծրագրի» «իրավական թյուրքականության» հարցերի լուսաբանմանը նվիրված հատվածում հեղինակը հատուկ կարևորում է ժամանակակից ընտանիքի (asrî aile) ստեղծման անհրաժեշտությունն ու գրում, որ ժամանակակից պետության մեջ անհետաձգելի են դառնում նաև տղամարդու ու կնոջ ամուսնական, ապահարզանի, ժառանգության, մասնագիտական, քաղաքական իրավունքների հավասարության հաստատումը և այս սկզբունքի կենսագործման համար նոր ընտանեկան օրենքի (aile kanunu) և ընտրական օրենքի (intihabat kanunu) ստեղծումը :[46]

Արդեն 1923թ. հունվարի 31-ին ելույթ ունենալով Իզմիրի բնակիչների առջև՝ Մուստաֆա Քեմալը նոր՝ ազգայնական Թուրքիայում կնոջ դերի բարձրացման հարցադրմամբ էր հանդես գալիս. «Kudreti fatıra insanları iki cins olarak yaratmıştır. Bunlar yekdiğerlermin lâzım ve melzumudur... Bizim heyeti içtimaiyemizin ademi muvaffakiyetinin sebebi kadınlarımıza karşı gösterdiğimiz tekâsul kusurdan neşet etmektedir. Insanlar dünyaya mukadder oldukları kadar yaşamak için gelmişlerdir. Yaşamak demek faaliyet demektir. Binaenaleyh bir heyeti içtimaiyenin bir uzvu faaliyette bulunurken diğer uzvu atalette olursa o heyeti içtimaiye meflûctur. Bir heyeti içtimaiyenin hayatta çalişması ve muvaffak olması için çalışmanın ve muvaffak olabilmenin mutevakkıf olduğu bütün esbab ve şeraiti tekabbül etmesi icabeder. Binaenaleyh bizim heyeti içtimaiyemiz için ilim ve fen lâzım ise bunları aynı derecede hem erkek ve hem de kadınlarımızın iktisap etmeleri lâzımdır. Malûmdur ki, her safhada olduğu gibi hayatı içtimaiyede dahi taksimi vezaif vardır. Bu umumî taksimi vezaif arasında kadınlar kendilerine ait olan vezaifi yapacakları gibi aynı zamanda heyeti içtimaiyenin refahı, saadeti için elzem

olan mesaii umumiyeye dahi dahil olacaklardır. Kadının vezaifi beytiyesi en ufak ve ehemmiyetsiz vazifesidir. / Kadının en büyük vazifesi analıktır. İlk terbiye verilen yerin ana kucağı olduğu düşünülürse bu vazifenin ehemmiyeti layikiyle anlaşışılır. Milletimiz kuvvetli bir millet olmaya azmetmiştir. Bugünün levazımından biri de kadınlarımızın her hususta yükselmelerini temindir. Binaenaleyh kadınlarımız da âlim ve mutefennin olacaktır ve erkeklerin geçtıkleri bütün derecati tahsilden geçeceklerdir. Sonra kadınlar hayatı içtimaiyede erkeklerle beraber yürüyerek birbirinin muin ve muzahiri olacaklardır[47] - Արարիչ ուժը մարդկանց ստեղծել է՝ որպես երկու սեռ: Սրանք մեկը մյուսին անհրաժեշտ են ... Մեր հասարակության անհաջողության պատճառը ի հայտ է գալիս մեր՝ կանանց նկատմամբ ցուցաբերած քամահրանքի ու զանցառու-թյան մեջ: Մարդիկ աշխարհ են եկել որպեսզի ապրեն՝ որքան կանխորոշված է (ճակատագրով): Ապրել՝ նշանակում է գործունեություն: Այս պատճառով երբ որևէ հասարակության մի մարմինը գործուն է, իսկ մյուսը՝ անգործունյա, այդ հասարակությունը անդամալույծ է: / Որևէ հասարակություն իր կենսագործունեության ու հաջողակ լինելու համար անհրաժեշտ է, որ տեղավորվի այն պայմանների շրջանակում, որոնցից կախված է աշխատանքի ու հաջողության հնարավորությունը: Այդ պատճառով, եթե մեր հասարակության համար գիտությունն ու տեխնիկան անհրաժեշտություն են, ուրեմն պետք է, որ մեր տղամարդիկ ու կանայք հավասարապես տիրապետեն դրանց: Հայտնի է, որ ինչպես և յուրաքանչյուր ոլորտում, հասարակական կյանքում էլ կա պարտականությունների բաժանում:/ Այս համընդհանուր պարտականությունների բաժանման մեջ կանայք իրենց բնորոշ պարտականությունների կատարմանը զուգընթաց միաժամանակ ներգրավվելու են նաև հասարակության բարօրության և երջանկության համար անհրաժեշտ ընդհանուր աշխատանքում. Կնոջ տնային պարտականությունները ամենաթեթև ու անկարևոր պարտականություննն են: /Կնոջ ամենամեծ պարտականությունը մայրությունն է: Բավական է խորհել այն մասին, որ մոր գիրկը այն առաջին տեղն է, ուր տրվում է սկզբնական սկզբնական դաստիարակությունը, և պատշաճորեն կըմբռնվի այս պարտականության կարևորությունը: Մեր ազգը վճռել է դառնալ ուժեղ ազգ: Այսօրվա անհրաժեշտություններից մեկն էլ մեր կանանց համակողմանի բարձրացումն է: Այս պատճառով մեր կանայք էլ գիտնական ու տեխնիկայի մասնագետ են դառնալու և բարձրանալու են կրթական բոլոր այն աստիճաններին, որոնց տղամարդիկ են հասել: Հետո կանայք հասարակական կյանքում տղամարդկանց հետ համատեղ են քայլելու օգնական ու նեցուկ են դառնալու միմյանց»:

1924 (1340) թ. մարտի 1-ին բացելով երկրորդ գումարման մեջլիսի առաջին նստաշրջանը՝ Մուստաֆա Քեմալը, բավական հանգամանորեն խոսելով իրավական բարեփոխումների հրամայական անհ-

րաժեշտության մասին, մասնավորապես շեշտել է. «Hukuk-u medeniyede, hukuk-u ailede takip edeceğimiz yol ancak medeniyet yolu olacaktır. - Այն ուղին, որին մենք հետևելու ենք քաղաքացիական իրավունքի, ընտանեկան իրավունքի ոլորտներում, միայն քաղաքակրթության ուղին է լինելու» [48]:

Քեմալական ռեֆորմների ուսումնասիրողների համար թե՛ փաստական նյութի հարստության, թե՛ հեղինակային հետաքրքիր դիտարկումների առումով կարծում ենք, հետաքրքրություն են ներկայացնում Վ. Գորդլևսկու «Նոր Թուրքիայի գաղափարախոսությունը (մամուլի տեսություն)» աշխատության «Յարկադիր ամուսնություն. Ամուսնական իրավունքի վերանայումը» և «Կանանց շարժումը» մասերը:[49] Ակադ. Վ. Գորդլևսկին, ով պարբերաբար ու հանգամանորեն անդրադարձել է Օսմանյան կայսրության վերջին և Թուրքիայի հանրապետության առաջին տարիներին կանանց իրավունքների հարցերի՝ թե՛ գեղարվեստական գրականության մեջ և թե՛ մամուլում արտացոլմանը, վերլուծելով 1920-ական թվականների անատոլիական պարբերականների հրապարակումները, մասնավորպես գրել է, որ «Մամուլը, ուղղորդվելով «վերևից եկող» հրահանգներով, ակտիվորեն պրոպագանդում էր այն այսպես կոչված «ասամբլեաների» ներմուծումը երկրում, որոնք պետք է վերացնեին սեռերի միջև գոյություն ունեցող դարավոր օտարացումը: Եվ ահա թղթակիցը Գալիբոլուից, գովերգելով թուրք օջախի կողմից կազմակերպվող «պարերեկոները» (բնագրում՝ «Танцульки» - Ա. Ս.), որտեղ ազատորեն հանդիպում են տղամարդիկ ու կանայք, ասում է. «Դրանք (այդ պարի երեկոները- Ա. Ս.) ի հայտ են բերում թուրք երիտասարդության լավ կուլտուրական ունակությունները»: Գրչի սուր ծայրն ուղղված էր «թեսեթթյուրի» դեմ, մեկուսացության դեմ, սակայն Փոքր Ասիայի խուլ անկյուններում կինը համառորեն փակվում էր, և միայն բարձրագույն պաշտոնյաների կանայք էին հանդգնում հայտնվել փողոցներում ու հավաքներում առանց յաշմաքի (չադրայի տեսակ- Ա. Ս.)»[illegible]:

Արդեն Զիյա Գյոքալփի մահից հետո՝ 1926թ. օրենքով կանայք ստացան տղամարդկանց հավասար իրավունքներ (բացի ընտրական իրավունքից, որը ստացան ավելի ուշ):[51] Օրենքն արգելեց բազմակնությունը, չադրա կրելը, մինչև 18 տարեկան աղջիկների ամուսնությունը: 1927թ. օրենքով կանանց թույլատրվեց աշխատել պետական հաստատություններում: Ստամբուլում և Անկարայում բացվեցին նոր իգական ուսումնարաններ, 1928թ. բացվեցին երաժշտության և ֆիզդաստիարակչության ուսուցչուհիներ պատրաստող կրթական հաստատություններ[illegible]:

Ինչպիսի՞ն էր թրքուհու դե-յուրե և դե-ֆակտո կարգավիճակը Գյոքալփի ժամանակաշրջանից երեք-չորս տասնամյակ անց...Լեհ ճանաչված ժուռնալիստ Ք. Պոզնանսկան, անդրադառնալով օսմանյան կայսրությունում կնոջ ստորացուցիչ վիճակին և այն հարցին, թե

«Աթաթյուրքը ինչ է արել թուրք կնոջ համար», պնդում էր.«Կանանց իրավահավասարության բնագավառում Թուրքիան ավելի առաջ է անցել անգամ Շվեյցարիայից, որտեղ, օրինակ, այսօր էլ (իմա՝ 1960-ական թթ.- Ա. Մ.) կինը զրկված է ընտրական իրավունքից: Թուրքիայում կինն ունի և՛ ընտրելու, և՛ ընտրվելու իրավունք: Թրքուհին արդեն շատ տարիներ մասնակցում է պառլամենտի նիստերին: Օրինակ, 1965-1967 թվականներին մեջլիսում կային վեց կանայք, իսկ սենատում՝ մեկը...Այսօրվա Թուրքիայում կինը կարող է ունենալ ցանկացած պրոֆեսիան, անգամ այնպիսիք, որոնք առաջ համարվում էին տղամարդկային: Համեմատաբար կարճ ժամանակամիջոցում թրքուհին թռիչք կատարեց հարեմի կյանքից դեպի հասարակական կյանք. այժմ արդեն ոչ ոքի չի զարմացնի կին բժիշկը, կին փաստաբանը, ուսուցչուհին և անգամ կին դատավորը հանրապետության բարձրագույն դատարանում: Կան քաղաքական տարբեր հայացքների տեր բազմաթիվ տաղանդավոր կին ժուռնալիստներ: Նրանք, որպես կանոն, գիտեն մի քանի օտար լեզուներ և գրում են դիպուկ, մեծ գործիմացությամբ»:[53] Միաժամանակ անկարելի էր չփաստել, որ վերոգրյալը «ճիշտ է մտավորական կանանց մի շատ նեղ միջնախավի նկատմամբ միայն: Բայց պատահում է, որ թրքուհին, բարձր դիրք գրավելով ծառայության մեջ, ընտանեկան կյանքում առաջվա նման մնում է բարոյական ավանդույթների ստրուկ»:[54] Ք. Պոզնանսկան չէր կարող չգրել նաև գավառներում գոյատևել շարունակող աղջիկների վաճառքի, բազմակնության ավանդույթների մասին,[55] չէր կարող չտեսնել, որ «Անատոլիայի գեղջկուհին այնքան էլ ծանոթ չէ այն իրավունքներին, որոնցով նրան օժտել է նոր քաղաքական օրենսգիրքը, քանի որ նա ամենից հաճախ անգրագետ է: Նրա համար կա միայն մեկ իշխանություն՝ տղամարդու իշխանությունը, որն իրեն շահագործում է որպես ձրի աշխատող ուժ: Սկզբում դա հայրն է, ապա ամուսինը, իսկ ամուսնու մահվան դեպքում՝ նրա եղբայրը, որին ըստ սովորության կնության են տալիս իրեն»:[56] Ընդհանուր առմամբ դժվար է չհամաձայնել Ք. Պոզնանսկայի այն եզրակացությունը, որ հատկապես թուրքական գավառում «կյանքի օրենքները պաշտոնական օրենքներից ավելի ուժեղ դուրս եկան: Եվ դա հասկանալի է: Անհնար է ընդամենը մի քանի տասնամյակում կոտրել ավանդույթների ուժը և մտցնել կենցաղի նոր նորմեր»:[57]

20 -րդ դարի վերջի – 21-րդ դարի սկզբի թուրքական գավառի իրականության մեջ էլ, թեև ավելի հազվադեպ, բայց կարելի է հանդիպել օրենսդրությամբ վաղուց արգելված, բայց փաստացի գոյություն ունենալ բազմակնության և աղջիկների վաճառքի երևույթների...

Այսպիսով, «Թուրքական ֆեմինիզմի» հաստատումը անքակտելիորեն կապվելու էր ոչ թե մշակութային բազմակացութաձևության կամ աշխարհաքաղաքացիության մոդելներին, այլ թուրք ազգայնականությանը, իսկ կանանց իրավահավասարության հաստատմանը

նպատակաուղղված քեմալական ռեֆորմների սրընթացությունը, թերևս, դժվար կանխատեսելի էր անգամ այդ ռեֆորմների տեսական ակունքներում կանգնած Զիյա Գյոքալփի համար. այսուհանդերձ ու բնականաբար, դեռ երկար տասնամյակներ Թուրքիայի Հանրապետությունում (հատկապես թուրքական գավառում) պաշտոնական օրենսդրությունը դեռ ի զորու չէր լինելու դուրս մղել փաստացի գործող կրոնաավանդույթային իրավունքը:

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Մանրամասն տե՛ս S. U. Betin. Atatürk İnkilabı ve Ziya Gökalp, Yahya Kemal, Halide Adıvar. İstanbul, 1951, s. 30, B. Adıvar, Atatürk Devrimi ve Yorumları. Ankara, 1978, s. 9. U. Heyd, Foundation of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Zıya Gökalp, London, 1950. p. 11, А.А. Алиев, Роль националистических идей Зии Гекалпа в формиривании идейно-политической платформы кемалистов, "Вестник ЛГУ", 1982. N 20, стр 41-47. Տե՛ս նաև մեր նախորդ համեստ հրապարակումներում. Ալեքսանդր Սաֆարյան, «Օսմանյան մոդելի» քննադատությունը Զիյա Գյոքալփի «Թյուրքականության հիմունքները» աշխատությունում, «Իրան-Նամէ-Արևելագիտական հանդես», Հատոր 37, Երևան, 2001, էջ 1-6, նույնի Զիյա Գյոքալփը՝ կրթության և դաստիարակության հիմնահարցերի մասին, «Արևելագիտական ժողովածու», հատոր 5-րդ (խմբագրությամբ՝ Գուրգեն Մելիքյանի), Երևան, 2004, էջ 288-309, նույնի Զիյա Գյոքալփը՝ թուրքական տնտեսության զարգացման մասին, «Հայոց Մեծ եղեռն- 90: Հոդվածների ժողովածու» (պատասխանատու խմբագիր՝ պրոֆ. Արամ Սիմոնյան), Երևան, 2005, էջ 416 - 431, Alexander Safarian, Ziya Gökalp on National Education, " Iran and the Caucasus," Volume 8.2, Leiden- Boston, 2004, pp. 219-229.
2. Տե՛ս Ali Yaşar Sarıbay, 1976 Yılı Sosyoloji Konferansları. 14. kitap -"Ziya Gökalp ve Türk Devrimi", İstanbul 1976, s.89, Cavit Orhan Tütengil, Atatürk ve Ziya Gökalp Bağlantıları, "Türk Dili" (Aylık Dil ve Yazın Dergisi). Sayı 302, Kasım 1976, s. 583-584. Հմմտ. նաև Nuri Eren, Turkey Today and Tomorrow (An Experiment in Westernization), New York. London, 1963, p. 178.
3. Տե՛ս Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, Dördüncü Basılış, Varlık Yayınevi, Sayı 825, İstanbul 1961, (այսուհետ՝ T. E.), s. 111-115, 118.
4. В. А. Гордлевский, Женская доля, - Избранные сочинения, т. 3,М., 1962, стр. 16-17.
5. Տե՛ս А. Джафарова, Из истории женского движения в Турции.- в кн. Ближний и Средний Восток. История. Экономика (Сборник статей), М., 1967, стр. 30-37. Հիշարժան է, որ 1868 թ. հիմնադրված «Թերաքքի» («Առաջադիմություն») թերթի կիրակնօրյա թողարկումները, որոնք հրատարակվում էին «Մնքիբ-ի շարքի» («Արևելյան շքերթ») վերնագրով, նվիրվում էին «կանանց հարցին»: Այս հավելվածների գլխավոր նպատակը «Թերաքքի» պարբերականի խմբագրությունը տեսնում էր նրանում, որպեսզի «մեր սիրելի կանայք» (sevgili hanımlarımız) ծեռք բերեն այն դաստիարակությունը, որը պահանջվում էր իրենց ամուսիններին, ինչը թույլ կտա ամուսիններին՝ հպարտանալ իրենց կանանցով: Հոդվածներից մեկում աղջիկներին դպրոց տանելու կոչը փաստարկվում էր նրանով, որ եթե աղջիկները կարդալ-գրել իմանան, ապա ապագայում ամուսինները չեն կարողանա անխղճորեն և անամոթաբար խաբել նրանց: Տե՛ս Selim Nüzhet, Türk Gazeteciliği, İstanbul, 1931, s. 49, А. Д. Желтяков, Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции (1729-1908гг.), М., 1972, стр. 147-148.
6. Գրականագետ-արևելագետ Արփիկ Մինասյանը, վերլուծելով աբդուլհա-

միդյան բռնակալության տարիներին արևմտահայ գրականության մեջ ֆեմինիզմի դրսևորումների ֆենոմենը, գրել է. «Թուրքիայում բռնությունները ու ազատ մտքի խեղդումն այն աստիճանի էին հասել, որ հնարավոր չէր ո՛չ ընտրական իրավունքի և ոչ էլ իրավահավասարության մասին խոսել: Այստեղ չբարձրացվեց նաև հասարակական կյանքին կնոջ մասնակցելու հարցը, և պատահական չէ, որ ֆեմինիզմը թուրք մտավորականության մեջ իր արտահայտումը չգտավ. թուրք գրողների մոտ այն կրում էր սոսկ կենցաղային հնացած օրենքների դեմ բողոքի բնույթ: Մինչդեռ արևմտահայ իրականության մեջ ֆեմինիզմը բոլորովին այլ ձևով դրսևորվեց. չնայած գոյություն ունեցող խստություններին ու հալածանքներին, հայ մտավորականության մի մասը հանդգնեց բարձրացնել կնոջ ազատության, իրավահավասարության և օրինական պահանջների հարցերը: Եվ ամենևին տարօրինակ չէ, որ այդ հարցերը հետագայում արծարծեց հատկապես կին մտավորականությունը»: Ա. Մ. Մինասյան, Սիպիլ (Զապել Ասատուր), Եր., 1980, էջ 75-76: Արևմտահայ «կնոջական» կամ ֆեմինիստական գրականության սկզբնավորման ու զարգացման գործում ուրույն դեր են խաղացել Սրբուհի Տյուսաբն ու Զապել Ասատուրը, «որոնք հիմնարգելքը կատարած են մեր մեջ կնոջական գրականության մը շենքին, և միտքերու ներշնչած սա գաղափարը, թե կինն ՛ալ իր իմացականության գիտակցությունը ունեցող էակ մըն է, թե ան ալ կարող է ու իրավունքներ ունի մասնակցելու մտավորական գործին, ինքզինքը հայտնելու, իր գաղափարները պարզելու, իր ներշնչումները հաղորդելու հասարակության, վերջապես ինք զինքը խառնելու ինչ բանի որ մտավորականի շրջանակը կ' ընդգրկե»: Ենովք Արմեն, Մեր կին գրողները, «Մասիս» (շաբաթաթերթ), Կ. Պոլիս, 1905, թիվ 30, էջ 471-475: Նույնը «Մասիս». 1907, թիվ 11, էջ 201-204: Տե՛ս նաև Ա. Մ. Մինասյան, նշվ. աշխ., էջ 80: Արդեն երիտթուրքական կառավարման տարիներին Սիպիլի և Զապել Եսայանի գործերը թարգմանաբար հրատարակվել են նաև թուրքերեն և որոշակիորեն ծանոթ եղել գոնե թուրք գրական շրջանակներին: Դանիել Վարուժանի խմբագրությամբ Կ. Պոլսում 1914թ. տպագրված և արևմտահայ մշակույթի պատմության մեջ ակնառու երևույթ դարձած «Նաւասարդ» գրական և գեղարվեստական տարեգրքի «Հայ միտքը Եւրոպայի մէջ» հրապարակումից մասնավորապես տեղեկանում ենք. «Ս. Սրենց հրատարակեց թուրքերեն լեզուով ժողովածու մը, ուր հրատարակուած են Ահարոնեանէն, Իսահակեանէն, Զարդարեանէն, Սիպիլէն,Զապէլ Եսայեանէն (ընդգծումը մերն է - Ա. Մ.), Զոհրապէն, Տիգրան Կամսարականէն և Հրանտ Ասատուրէն հատուածներ, մէկ քանի թրւրք գրողներու գնահատալից յառաջաբաններով» (ընդգծումը մերն է - Ա. Մ.): Նույն տեղում, էջ 272: Արևմտահայ հրապարակախոսության մեջ կանանց էմանսիպացիայի ու հասարակական գործունեության խնդրի քննարկման մասին նաև տե՛ս Ա. Ա. Խառատյան, Հասարակական միտքը Զմուռնիայի հայ պարբերական մամուլում (1840-1900), Երևան, 1995, էջ 215-216, 288-290:

7. Մանրամասն տե՛ս A. Afetinan, Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması, Istanbul, 1964, s. 79, А. Д. Желтяков и Ю. А. Петросян, История просвещения в Турции. М.. 1965, стр. 58-59, А. Джафарова, указ. соч., стр. 30-31:
8. Ф. Ш. Шабанов. Государственный строй и правовая система Турции в период Танзимата, Баку, 1967, стр. 168-169. А. Д. Новичев, История Турции, IV.

Новое Время, Часть третья (1853-1875), Ленинград. 1978. стр. 138. Նամըք Քեմալի մասին (և նրա ստեղծագործություններում «կանանց թեմայի» մասին) հսկայածավալ գրականությունից մասնավորապես տե՛ս Хайбула Кямилев, У истоков современной турецкой литературы (турецкие писатели – просветители второй половины XIX в.) М., 1967, стр. 61-88, – А. Д. Желтяков, Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции. стр. 8,10, 74-81, 83, 85, 88, 94-98, 118-121. 123,124, 126-129.... В.Стамбулов. Намык Кемаль, М., 1935. Ali Ekrem, Namık Kemal: İstanbul, 1930. S. Nüzhet Ergun: Namık Kemal, Hayatı ve Şiirleri, 1933. Z. Fahri Fındıkoğlu: Namık Kemal ve İdeolojisi, 1939. Abdülbaki Gölpınarlı: Namık Kemal'in Şiirleri 1942, Fevziye Abdullah Tansel, Hususî Mektuplarına Göre Namık Kemal ve Abdülhak Hâmit. 1949, Hikmet Dızdaroğlu: Namık Kemal, 1952, Kabaklı, Ahmet: Türk Edebiyatı, Cilt 2. İstanbul, 1966, s. 429-458. Ali Ertem, Namık Kemal'in Şiirleri, İstanbul. 1957. Mehmet Kaplan, Namık Kemal, İstanbul, 1948. Ahmet Hamdi Tanpınar, 19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Dördüncü Baskı. İstanbul, 1976, s. 342- 444.

9. Ռենան (Renan), Ժոզեֆ Էռնեստ (1823-1892) - ֆրանսիական գրող, պատմաբան, բանասեր-արևելագետ, ֆրանսիական ակադեմիայի անդամ (1878) : Փորձել է քննադատաբար շարադրել համաշխարհային կրոնների պատմությունը չխուսափելով ծայրահեղական բնորոշումներից և եզրահանգումներից: Տե՛ս Ромен Роллан, Слова Ренана подростку,- Собрание сочинений, т.14. М , 1958, стр. 476-483. Յմմտ. նաև Анатоль Франс, Эрнест Ренан – историк христианства,- Собрание сочинений, т. 8, М., 1960, стр. 72-76. Ալֆոնս Դոդեի բնութագրմամբ «Ռենանը կյանքի պերիպատետիկ է»: Альфонс Доде, Собрание сочинений в 7 томах, том VII, М.,1965, стр. 578.

10. Թարգմանաբար հրատարակվել է նաև ռուսերեն՝ առանձին բրոշյուրով՝ "Ислам и наука" վերնագրով:

11. Տե՛ս А. Джафарова, указ. соч., стр. 32-33:

12. Տե՛ս նույն տեղում, էջ 31:

13. Նույն տեղում: «Իսլամական ֆեմինիզմի» մասին տե՛ս նաև Margot Bardan, Islam, Patriarchy and Feminizm in the Middle East.- Trends in History. 4(1), 1985.p. 49-71, Laila Ahmad, Feminizm and Feminizm Movements in the Middle East, a Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, Peoples Democratic Republic of Yemen.- Women Studies International Forum, 1982, V, p.153-168, Minou Reeves, Female Warriors of Allah: Women and the Islamic Revolution. New York, 1989, p.64-65, Լիլիթ Սաֆրաստյան, Ֆեմինիզմի հետհեղափոխական իրանական մոդելը. փոխհամաձայնություն թե՞ դիմակայություն, -Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, XXIV, Երևան, 2005, էջ 501-502:

14. Տե՛ս А. Джафарова, указ. соч., стр. 31-32:

15. А. Д. Желтяков, указ. соч., стр. 233:

16. Թուրք. ասացվածք՝ Saçı uzun aklı kısa: Յմմտ. նաև В. А. Гордлевский, указ. соч., стр. 17: Վերլուծելով օսմանյան-թուրքական առածները և ասացվածքները՝ Վ. Գորդլևսկին չի զլացել նկատել, որ «Նախկինում Մոնղոլիայում նա (իմա՝ թյուրքը- Ա. Ս.) տարվում էր չինական արքայադուստրերով, այժմ (իմա ՝ պարսկական մշակութային հզոր ազդեցության տակ գտնվող օսմանյան իրականության պայմաններում - Ա. Ս.) նրան հրապուրում են

պարսկուհիները, և նա հայտարարում է. «Ինչպես ուռենուց ցախ չի լինի, այնպես էլ թրքուհուց տիրուհի չի լինի»: Տե'ս Из истории османской пословицы и поговорки, - Избранные сочинения. т. II, М., 1961, стр. 270.

17. Մեջբերումն ըստ Çapanoğlu M. S., Basın Tarihine dair Bilgiler ve Hatıralar, İstanbul, 1962, s. 31-32, ինչպես նաև А. Д. Желтяков, указ. соч., стр. 233:
18. Տե'ս А. Д. Желтяков, указ. соч., стр. 233-234:
19. Տե'ս նույն տեղում:«Թյուրքականության հիմունքների» առաջին մասի առաջին՝ «Թյուրքականության պատմությունը» գլխում Զիյա Գյոքալփը ընդգծում է Մյուֆիդե Ֆերիթի՝ թե «իր արժեքավոր գրքերով, և թե՛ փարիզյան ելույթներով թուրք ազգայնականությանը ծառայելուն նպատակաուղղված ջանքերի կարևորությունը» (տե'ս T E, s. 11):
20. Տե'ս T E, s. 11:
21. В. А. Гордлевский, Очерки по новой османской литературе, М., 1912, стр. 146:
22. Տե'ս Л. О. Алькаева, Очерки по истории турецкой литературы (1908-1939гг.), М.. 1959, стр. 175-176:
23. Տե'ս Halide Edip Adıvar, Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri, İstanbul, s.100, Э. Ю. Гасанова, Идеология буржуазного национализма в Турции, Баку, 1966. стр. 16-17.
24. Memoirs of Halide Edip, London, 1926, p. 322, Э. Ю. Гасанова, указ. соч., стр. 131-132.
25. "Türk Yurdu", c. IV. 1913, s. 529, Э. Ю. Гасанова, указ. соч., стр. 106. Այս մենագրության մեջ հեղինակը նաև ընդգծում է, որ պանթուրքիստական մոտիվները հատկապես վառ կերպով դրսևորվում են հենց «Զիյա Գյոքալփի, Հալիդե Էդիբի, Մեհմեդ Էմինի և ուրիշ թուրք գրողների ու բանաստեղծների ստեղծագործության մեջ» արդեն 1911-1912 թթ. իտալա - թուրքական (տրիպոլիտանական) և բալկանյան պատերազմների ժամանակաշրջանում: Տե'ս նույն տեղում, էջ 96, 122-139:
26. Ариадна Тыркова, Старая Турция и младотурки. Год в Константинополе. Петроград, стр. 158: Երիտթուրքական կառավարման տարիներին Հալիդե Էդիբի գրական, մանկավարժական ու հասարակական գործունեության մասին ավելի մանրամասն տե'ս նույն տեղում, էջ 158-171: Հալիդե Էդիբի աշխարհայացքի վրա Զիյա Գյոքալփի ազդեցության մասին տե'ս նաև В. А. Гордлевский, Избранные сочинения, т. 3, стр. 497. Հանրապետական Թուրքիայում ընտանեկան իրավունքի բարեփոխման գործընթացին «Թուրք օջախների» շուրջ համախմբված կանանց մասնակցության և Հալիդե Էդիպի դերի մասին տե'ս նույն տեղում, էջ 504: Հալիդե Էդիբի մյուս վեպերը տե'ս Heyulâ (1909), Râik'in Annesi (1909), Handan (1912), Son Eseri (1913), Mev'ut Hüküm (1917), Ateşten Gömlek (1922), Kalb Ağrısı (1924), Vurun Kahpeye (1923), Zeyno'nun Oğlu (1927), Sinekli Bakkal (1935), Yolpalas Cinâyeti (1936), Tatarcık (1938), Sonsuz Panayız (1946), Döner Ayna (1953), Âkile Hanım Sokağı (1958), Kerim Ustanın Oğlu (1958), Sevda Sokağı Komedyası (1959), Hayat Parçaları (1963): Պատմվածքները տե'ս Harap Mâbedler (1911), Dağa ve Çıkan Kurt (1922), Kubbede Kalan Hoş Sadâ (1974), Հուշագրությունները տե'ս Mor Salkımlı Ev (1951), Türk'ün Ateşle İmtihanı (1962): Պիեսները տե'ս Kenan Çobanları (1918), Meske ve Ruh (1937): Այլ գրքերից նաև տե'ս İngiliz Edebiyatı Tarihi (եռահատոր, 1940-1949): Հալիդե Էդիբի մասին նաև տե'ս

Գրիկէր, Եօզղատի հայասպանութեան վավերագրական պատմութիւնը. Նիւ Յորք, 1980, էջ 13-14, Ռուբեն Մելքոնյան, Հայոց ցեղասպանությունը և թուրք գրողները, «Հայոց Մեծ Եղեռն-90» (հոդվածների ժողովածու), Երևան 2005, էջ 276-277:

27. Տե'ս «Memoirs of Halide Edib¦, Vol. I. London. 1926. p. 258, ինչպես նաև А. Джафарова, указ. соч., стр. 35:
28. И. И. Белобородько (И. Южанин). Старая и Новая Турция. М., 1908. стр. 58.
29. Տե'ս А. Джафарова. указ. соч., стр. 36:
30. Տե'ս նույն տեղում:Կանանց իրավունքների հարցը բարձրացրել է «Թանին» թերթի համահիմնադիր, թուրք դասական - բանաստեղծ Թևֆիք Ֆիքրեթը (1867-1915)՝ օգտագործելով նաև Գալաթասարայի նշանավոր լիցեյի ամբիոնը: Նրան աշակերտած թուրք գրողներն ու լրագրողները հետագայում բազմիցս մեջբերել են Թևֆիք Ֆիքրեթի խոսքերը. «Այն ժողովուրդը, որը կրթություն չի տալիս իր աղջիկներին, ինքն իրեն դատապարտում է հոգևոր որբության»: (Տե'ս Р. Фиш, Послесловие, в кн. – Эрджюменд Экрем Талу, Атаман, М., 1965, стр. 180): Կանանց իրավունքների մասին բազմաթիվ հոդվածներ են տպագրել նաև «Սերվեթ-ի ֆյունուն», «Թյուրք Յուրդու» և այլ պարբերականներ: Հին իթթիհաթական Աhմեդ Ռըզան «Սերվեթ-ի ֆյունունում» հրատարակված «Կինը» ("Kadın") հոդվածում խոսում էր ազգի էթիկայի –կուլտուրայի ու կնոջ հասարակակն դիրքի միջև գոյություն ունեցող օրգանական կապի մասին: «Թյուրք Յուրդու» հանդեսում լույս տեսած մի հոդվածում Մեհմեդ Աբդուլլան մահմեդական կանանց իրահավասարության օգտին բերում է հետևյալ փաստարկումը. իրահավասարությունը «թույլ՝ կտա թուրք կանանց կատարել իրենց սրբազան պարտքը՝ մասնակցել պատերազմին որպես գթության քույրեր»: Տե'ս Э. Ю. Гасанова, указ. соч , стр. 106-109:
31. Ариадна Тыркова, указ. соч., стр. 117. Հյուսեին Ջահիդի մասին տե'ս նաև Ալեքսանդր Սաֆարյան, Զիյա Գյոքալփը թուրքական տնտեսության զարգացման մասին, «Հայոց Մեծ եղեռն –90 » (հոդվածների ժողովածու), էջ 423:
32. Վ. Գորդլևսկին այս հեղինակի մասին գրում է. «Երբ նա երկիր է իջնում, կրկին վերլուծում է մոռացված մարդկանց ներքին ապրումներն ու տրամադրությունները: Բնական է, որ նախևառաջ նա մտորում է կնոջ ծանր ճակատագրի մասին (ընդգծումը մերն է - Ա. Ս.): Այսպես, «Խնամախոսուհին» ("Görücü") պատմվածում նկարագրում է այն աղջկա տառապանքը, որին զննում է ծեր կինը, որպեսզի պարզի, թե որքա՞ն է նա համապատասխանում փեսացուին»: В. А. Гордлевсий, - Избранные сочинения, т. 2, М., 1961, стр. 431: «Թյուրքականության հիմունքները» աշխատության մեջ Զիյա Գյոքալփը առանձնացնում է նաև Աhմեդ Հիքմեթ -բեյին պանթուրքիզմի գաղափարախոս - գրողների շարքում ՝ մատնանշելով վերջինիս «Ոսկե հորդա» ("Altın ordu") հրապարակումը: Տե'ս Т. Е., s.11: Համտ. նաև Э. Ю. Гасанова, указ. соч., стр. 132-133: Աhմեդ Հիքմեթի մասին մանրամասն տե'ս Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı . Cilt 2., İstanbul , 1966 s. 597-601:
33. Ариадна Тыркова, указ соч., стр. 177.
34. Ариадна Тыркова, указ. соч., стр. 177-178.
35. Տե'ս А. Джафарова, указ. соч., стр. 37: Ֆրանսիական պատմաբան-արևե-

լագետ Պոլ Ժանտիզոնը պնդում էր, որ 1908 թ. հեղափոխությունը հպանցիկ էր Օսմանյան կայսրության իրավական ինստիտուտների համար. հանդիսանալով ավելի քաղաքական, քան սոցիալական՝ այդ հեղափոխությունը «ինչպես հայտնի է, սահմանափակվեց միջկուսակցական պայքարով», իսկ սահմանադրության հենքի վրա ստեղծված օրենքներն ենթարկվում էին շարիաթի պահանջներին: Տե’ս Paul Gentizon, Mustafa Kemal ou L’Orient en marche, Paris, 1929. p. 213, ինչպես նաև О. Г. Инджикян, Буржуазия Османской империи, Ереван 1977, стр. 248. Տե’ս նաև Հ. Հ. Մարտիրոսյան, Կիլիկիայի 1909 թ. ապրիլի հայկական կոտորածը և երիտասարդ թուրքերի պատասխանատվության հարցը,- Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, V (Թուրքիա), Եր., 1970, էջ 297-318: М.Р.Кочар, Армяно-турецкие общественно-политические отношения и армянский вопрос в конце XIX –начале XX веков, Ереван, 1988, стр. 154-221. Հմմտ. В. И. Шпилькова, Младотурецкая революция 1908-1909гг., Москва, 1977. стр. 159-268. Г. З. Алиев, Турция в период правления младотурок (1908-1918гг.), стр. 95-202.

36. Yurdakul Mehmet Emin (1869-1944)- բանաստեղծ, «թյուրքականության հայրերից» մեկը, ում "Ben bir Türküm, dinim, cinsim uludur- Ես թյուրք եմ, հավատս, ցեղս մեծ են" տողով սկսվող բանաստեղծությունը (այսինքն՝ թուրք-հունական պատերազմի կապակցությամբ գրված, նշանավոր «Սերվեթի -ֆյունուն» հանդեսում տպագրված և հետագայում թուրք գրականության դասագրքերում պարտադիր կերպով ընդգրկվող «Մարտի գնալիս» (Cenge Giderken) ոտանավորը Զիյա Գյոքալփը «Թյուրքականության հիմունքներում» համարում է «Թյուրքական կյանքում մի նոր հեղափոխության» սկիզբ ազդարարող գործերից մեկը: Տե’ս TE, s.8: Մեհմեդ էմին Յուրդաքուլի մասին տե’ս A. Ferhan Oğuzkan, Mehmet Emin Yurdakul, 1953. Hilmi Yücebaş, Milli Şairimiz Mehmet Emin Yurdakul, 1947, Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, Cilt 3, İstanbul, 1966. Şemsettin Kutlu, Servetifünun Dönemi Türk Edebiyatı Antolojisi, İstanbul, 1972, s. 379-394. Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce. Cilt 4. Milliyetçilik. İletişim Yayınları 848. İstanbul, 2002, s. 269, 350, 361, 411, 430, 590, 642, 803.

37. "Türk Yurdu", c. I-II, 1911-1912, s. 413, Э. Ю. Гасанова, указ. соч., стр. 99.

38. Տե’ս В. А. Гордлевский, Избранные сочинения, т. 3, стр. 18.

39. Mehmet Emin Erişirgil, Ziya Gökalp: Bir Fikir Adamının Romanı, İkinci Basım, İstanbul 1984, s 136-145:

40. Տե’ս նույն տեղում, էջ138-142:

41. Տե’ս նույն տեղում, էջ143-144:

42. Տե’ս նույն տեղում, էջ142-143: «Թյուրքականության հիմունքներում» Զիյա Գյոքալփը կանանց աշխատելու անհրաժեշտության հիմնահարցին անդրադառնում է նաև «Սեռային բարոյականություն» (Rehtî Ahlak) ենթագլխում: Տե’ս TE, s.114. Անշուշտ Զիյա Գյոքալփը, ով անգամ իր հետևորդների կողմից քննադատության է ենթարկվել ընդհանրապես անհատի իրավունքները և շահերը ոչ թե պարզապես ազգայինին ստորադասելու, այլ ֆանատիկորեն մերժելու, իրական ժողովրդավարական մեխանիզմներին բացարձակապես խորթ լինելով ազգի ճակատագիրը «գերմարդ հանճարներին» (ինչպիսիք էին թյուրքականության գաղափարախոսի համար Թալեաթը և Էնվերը) վերապահելու համար, կնոջ իրավունք-

ների հարցը արժևորվելու էր թուրքերի համազգային ներուժի առավել համակողմանի օգտագործման տեսանկյունից: Տե'ս նաև Ալ. Սաֆարյան, Զիյա Գյոքալփը՝ կրթության և դաստիարակության հիմնահարցերի մասին, էջ 293-294, 308:

43. Տե'ս Л. О. Алькаева, Очерки по истории турецкой литературы (1908-1939гг.). стр.30.

44. Մանրամասն տե'ս TE, s. 115:

45. Տե'ս TE, s. 40-41:

46. Տե'ս TE, s. 118 :

47. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri. II (1906-1938), İkinci Baskı. Türk Tarih Kurumu Basımevi- Ankara 1959. s. 85-86. Յմմտ. նաև Nermin Abadan – Unat, Atatürk ve Kadın Sorunu, - "Türk Dili", Sayı: 302, Kasım 1976, s. 605-606.

48. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, I (1919-1938), İkinci Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi – Ankara 1961, s. 329. Պաշտոնապես արձանագրվել է, որ այս հայտարարությունը ընդմիջվել է պատգամավորների բուռն ծափահարություններով և «բրավո» բացականչություններով: (Տե'ս նույն տեղում):

49. Տե'ս Идеология Новой Турции (Обзор печати). В. А. Гордлевский, Собрание Сочинений т. 3., стр. 492-506. Աշխատությունն առաջին անգամ տպագրվել է հիշյալ հատորում՝ ըստ հեղինակի մեքենագիր օրինակի: Մամուլի տեսության հիմքում Վ. Գորդլևսկուն հասու՝ 1923թ. և 1924թ առաջին ամիսների, այսինքն Թուրքիայում հանրապետական կարգի հաստատման ժամանակաշրջանի անատոլիական ու ստամբուլյան թերթերի նյութերն են:

50. В. А. Гордлевский, указ. соч., стр. 480. 1920-ական թթ. երկրորդ կեսի կրթական բարեփոխումներին անդրադառնալիս Վ. Ա. Գորդլևսկին գրել է. «Նոր Թուրքիան պիռելի նշանակություն է տալիս կանանց կրթությանը: Այնտեղ, ուր հաղթահարվում են հին նախապաշարմունքները, տղաները և աղջիկները սովորում են միասին: Կանանց կրթության մասին հոգ է տանում արդեն ոչ միայն կառավարությունը: Այսպես, թուրքական լուսավորության ընկերությունը Բուրսայում բացել է իգական լիցեյ, որտեղ աղջիկները սովորում են ձեռագործ. հաշվի առնելով սովորողների մեծ հոսքը բացվել են նաև երեկոյան դասընթացներ: Այժմ այդ մասնավոր լիցեյը իրավունքներով հավասերացված է պետականներին, այսինքն ավարտողները համալսարան ընդունվելու իրավունք են ստանում: Կանանց միությունը Ստամբուլում կազմակերպել է լեզուների (ֆրանսերենի ու թուրքերենի) դասընթացներ. նա ցույց է տալիս նաև բժշկական օգնություն: Յաշվի առնելով կանանց հետամնացությունը՝ կառավարությունը 1928թ. Անկարայում բացվեց բարձրագույն մանկավարժական դպրոց՝ Իսմեթ Ինենյուի անվ. իգական ինստիտուտը: Սովորողներն այնտեղ հինգ տարվա ընթացքում ուսումնասիրում են հանրակրթական առարկաներ, իսկ հատուկ կուրսերում նախապատրաստվում են մանկավարժական աշխատանք կատարելու համար... Պրակտիկ մասը գլխավորելու համար նշանակված էր հրահանգիչ- բելգիուհի... Պրակտիկ կողմը կանանց կրթության գործում գերակշռում է, արտասահման նույնպես ուղարկվում են աղջիկներ՝ պրակտիկ հմտություններ ձեռք բերելու համար... Կնոջ առջև բաց են բարձրագույն դպրոցի դռները: Կնոջ իրավունքներն ընդլայնվում են. նա կարող է անցնել պետական ծառայության: Կինը կարող է լինել մունիցիպալիտետի անդամ. նա նաև դատավոր է. նա հիմա ընտրվում է նաև մեջ-

լիս»: В. А. Гордлевский. указ. соч., стр. 520-521. Վերլուծելով Օսմանյան կայսրությունում և Թուրքիայի հանրապետությունում կանանց կարգավիճակը և 1920-30-ական թթ. բարեփոխումները՝ Վ.Գորդլևսկին չէր թաքցնում իր զարմանքը և ոգևորությունը. «Իսկ կանայք գնում են՝ բոլորն ուրախ, բերետներով, գլխաշորերով, փոքրիկ աղջիկները նույնիսկ գլխարկներ հագած: Նրանք անբռնազբոսիկ կերպով զրուցում են, ծիծաղում: Եվ մռայլորեն նրանց են նայում ծերունիները, նայում են, բայց ...լռում: Ահա այնտեղ ինչ-որ զինվորական, ո՞չ, ոստիկան կնոջը թևանցուկ է արել, և նրանք գնում են, կարծես ոչինչ չի եղել, և ոչ-ոք չի կանգնեցնի նրանց անպատկառներին՝ հին Թուրքիայի տեսանկյունից: Իսկ ահա Աբդուլ Համիդի ժամանակներում ոստիկանը փողոցներում պահպանում էր բարքերը և քարաքոլ-ոստիկանական տեղամաս էր քարշ տալիս պարկեշտությունը խախտողներին. կնոջ տեղը ամուսնու ետևում էր՝ որպես աղախին կամ ստրկուհի»: В. А. Гордлевский, указ. соч., стр. 179:

51. Թուրքիայում կանայք ընտրական իրավունք առաջին անգամ ստացան 1930թ. մունիցիպալ ընտրություններում: Պառլամենտական ընտրություններում առաջին անգամ մասնակցեցին 1935 թ.: (1935-1957թթ. (այսինքն՝ Հինգերորդից Տասներորդ գումարման ԹԱՄԺ-ի 38 կին –պատգամավորների մասին մանրամասն տե՛ս Frederick W. Frey, The Turkish Political Elite, Massachusetts, 1965, pp. 154-155).
52. Տե՛ս Новейшая история Турции, М. 1968, стр. 91:
53. Ք. Պոզնանսկա, Հին և նոր Թուրքիան, Եր., 1985, էջ 136-137:
54. Նույն տեղում, էջ 138:
55. Տե՛ս նույն տեղում, էջ 139-143:
56. Նույն տեղում, էջ 143: Հատկանշական է, որ ըստ թուրքական պաշտոնական վիճակագրության, թրքուհիների մեջ անգրագետ էին 1927թ.՝ 92,2 տոկոսը (Տե՛ս նույն տեղում):
57. Տե՛ս նույն տեղում: