



ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ՊԿԱՆԵՄԻԱ  
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍԻՏՈՒՏ

# ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔ

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ  
ՔԱՂԱՔԱՆՈՒԹՅՈՒՆ  
ՄՇԱԿՈՒՅԹ

---

ՅՈՂՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ  
XV



ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ  
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ  
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍԻՏՈՒՏ



REPUBLIC OF ARMENIA  
NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

REPUBLIC OF ARMENIA  
NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

MIDDLE EAST

HISTORY  
POLITICS  
CULTURE

XV

YEREVAN – 2021

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ  
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ  
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍԻՏՈՒՏԻ

ՄԵՐՂԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔ

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ  
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ  
ՄՇԱԿՈՒՅԹ

XV  
ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

«ԿԱՌԱ» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ  
ԵՐԵՎԱՆ – 2021

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի  
գիտական խորհրդի որոշմամբ

### ԽՄԲԱԳԻԱԿԱՆ ԽՈՐՃՈՒՄՆ

Գլխավոր խմբագիր՝ Թամարա Աղամայան, խմբագրի տեղակալ՝ Սու-  
յեղ Ղափրիյան

Խմբագրական խորհրդի անդամներ՝ Ռոբերտ Ղազարյան, Գոռ Մարգա-  
րյան, Ռուսլան Ցալանյան, Հասմիկ Հմայակյան, Արաքս Փաշայան, Ա-  
րամ Գասպարյան, Գոհար Խսկանդրյան, Քրիստինե Մելքոնյան, Տար-  
եկի Մանուկյան, Կարոլինա Սահակյան, Վերոնիկա Թորոսյան, Համա-  
կարգչային ձևավորումը՝ Նաիրա Կարախանյանի

### ՆՎԻՐՎՈՒՄԸ Պ.Գ.Դ. ՄՌՋԵՍՈՐ ԱՐՏԱԿ ՄՈՎՍԻՍՅԱՆ ՀՀ ՀՀԱՍԱԿԻՆ

*«Մերձավոր Արևելք. պատմություն, քաղաքականություն, մշա-  
կույթ» ժողովածուի 15-րդ հաստորք ներառում է 2021 թ. ՀՀ ԳԱԱ արևելա-  
գիտության ինստիտուտի երիտասարդ արևելագետների խորհրդի կազ-  
մակերպած Երիտասարդ արևելագետների ամենամյա 41-րդ գիտաժո-  
ղովի գեկուցումները և այլ հեղինակների հոդվածները: Հեղինակներն ան-  
դրադառնում են Մերձավոր և Միջին Արևելքի, Կովկասի երկների ու  
ժողովուրդների պատմության և բանասիրության, միջազգային հարաբե-  
րությունների մի շարք հիմնահարցերի: Ժողովածուն նախատեսված է  
արևելագետների, հետազոտների, ազգագրագետների, հայագետների, մի-  
ջազգայինագետների, բուհերի ուսանողների և ընթերցողների լայն շրջա-  
նակի համար:*

© ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ, 2021



108298

*Published by the decision of the Scientific Council of the  
Institute of Oriental Studies of NAS RA*

**EDITORIAL BOARD**

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

***DEDICATED TO THE MEMORY OF PhD PROFESSOR ARTAK MOVSISYNA***

The 15<sup>th</sup> volume of the journal "Middle East: History, Politics, Culture" includes the scientific reports of the participants of 41<sup>st</sup> annual conference of young orientalists and the scientific articles of other authors. The authors address a number of issues related to the Middle East, history, philology and international relations of the countries and peoples of the Caucasus. The volume is intended for a wide range of scientists, archaeologists, ethnographers, Armenologists, experts of International relations, university students and readers.

## **ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ**

- ՀՀ ԳԱԱ -** Հայաստանի Հանրապետության Գիտությունների Ազգային Ակադեմիա
- ԱԻ -** ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ
- ՊԻ -** ՀՀ ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտ
- ՀՄԻ -** ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և Ազգագրության ինստիտուտ
- Ար.Ի -** ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտ
- ԳԻ -** ՀՀ ԳԱԱ Գրականության ինստիտուտ
- ԳԿՄԿ -** ՀՀ ԳԱԱ Գիտակրթական միջազգային կենտրոն
- ԵՊՀ -** Երևանի պետական համալսարան
- ՀՊՍՀ -** Խ. Արուվյանի անվան Հայկական պետական մանկավարժական համալսարան
- \*ԷՐԵԲՈՒՆԻ\* ՊՀԱԹ -** Էրեբունի պատմահնագիտական-արգելոց թանգարան
- ԿГУ -** КУБАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

## **ABBREVIATIONS**

- NAS RA -** National Academy of Sciences, Republic of Armenia
- IOS -** Institute of Oriental Studies, NAS RA
- IH -** Institute of History, NAS RA
- IAE -** Institute of Archaeology and Ethnograph, NAS RA
- IA -** Institute of Arts, NAS RA
- IL -** Institute of Literature, NAS RA
- ISEC NAS RA -** International Scientific Educational Center
- YSU -** Yerevan State University
- ASPU -** Armenian State Pedagogical University after Kh. Abovyan
- "Erebuni" HAMR -** Erebuni Historical and Archaeological Museum-Reserve
- KSU -** Kuban State University

## ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

### ՀԱՆ ԵՎ ՄԻԶԻՆ ԴԱՐԵՐ

#### ԱԼՍԱՍ ՍՈՒՐԱԴՅԱՆ

ԶՐԱԴԱՇՏԱԿԱՆ ԿՐՈՆԱ ԾԱԳՈՒՄԸ, ԶԱՐԳԱՑՈՒՄԸ  
(ԸՆԴԱՆՈՒԲԻ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐ) ..... 12

#### ԱՆԻ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ԿԻՆԸ ԽԵԹԱԿԱՆ ՕՐԵՆՔՆԵՐՈՒՄ ..... 22

#### ԱՆՈՒՇ ԹԱՄՐԱՋՅԱՆ

ՄԻԶՆԱ. ՍՈՒԹԱԶՈՒԼԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՍՈՒՆՏԻ ԻՍԼԱՄԻ  
«ԱՌԱԿԱՍՈՒՄ» (833-851 ԹԹ.) ..... 36

#### ԱՆՈՒՇ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ

ՄԱՐԻԱՄԸ ՈՐՊԵՍ ՀԱՆԳՈՒՅՑԻՆ ԿԵՐՊԱՐ ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ԵՎ  
ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿՐԹԱԿԱՆ ԽԱՉՄԵՐՈՒԿՈՒՄ ..... 47

#### ԱՐՄԱՆ ԵՎԻԱԶՅԱՆ

ՕՉԱԲԵՐԴԻ 2018թ. ՊԵՂՈՒՄՆԵՐԻ ԱՐԴՅՈՒՆՔՈՒՄ ԳՏՆՎԱԾ  
ՄԻԱԿԱՆՔ ՍԱՓՈՐԻ ՄԱՍԻՆ ..... 73

#### ԳԱՅԱՆԵ ՊՈՂՈՍՅԱՆ

ՁԻԵՐԻ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ՆՇԱՍԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ ՎԱԻ  
ԹԱԳՎԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆՆՈՒՄ (ՈՒՐԱՐՏՈՒ) ..... 82

#### ՀԵԼՐԻԿ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ

ՄԱՍԱՆՅԱՆ ՎԱՐՉԱԿԱՐԳԻ՝ ՄԱՐԶՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ  
ՀԱՍՏԱՏՈՒՄՆ ԱՅՄՐԿՈՎԿԱՍՈՒՄ ..... 97

#### ՀԵԼՐԻԿ ԴԱՆԻԵԼՅԱՆ

ԱՐՈՒԵՔ ՀԱՅՏԱԲԵՐՎԱԾ ՍԵՊԱԳԻՐ ԱՐՁԱՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ  
ՇՈՒՐԳ ..... 115

#### ՄԱԴՈՆ ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԴՐԱՄՆԵՐ. ՏԻԳՐԱՆ ՄԵԾԻ ԴՐԱՄՆԵՐԻ ՈՐՈՇ  
ԱՌԱՋԱՋԱՋԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐԳ ..... 124

#### ՄԱՐԻՆԵ ԿԻՐԱԿՈՍՅԱՆ

ԿԱՊԱՆԻ ՏԱՐԱԾԱՇԽԱՆՔ ՀԱՅՏԱԲԵՐՎԱԾ ՕՂԱԿԱԶԵՎ  
ԱՆՈԹ ..... 132

#### ՇՈՒՇԱՆ ԿՅՈՒՐԵՂՅԱՆ

ԻԲԼԻՍՆ ԸՆԴԻՆ ԻԲԱԴԱԹԻ. ԻԲՆ ԱԼ ԶԱՊԻԶԻ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԸ  
ՍԱՏԱՆԱՅԻ ԱՌԱՔԵԼՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ ..... 138

|  |  |
|--|--|
| <b>ԶՈՒԼԻԵՏՏԱԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ</b>               |  |
| ՔԱՐԱՇԱՄԲԻ ԳԱՎԱԹԻ ԵՎ ՈՒՐԻ ՇՏԱՆԴԱՐՏԻ       |  |
| ՀԱՄԵՍԱՏԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒՇՈՒԹՅՈՒՆ ..... 153     |  |
| <b>ՏԱԹԵՎԻԿ ՄԿՐՏՉՅԱՆ</b>                  |  |
| ԱԼ-ՇԱՐԻՖ ԱԼ-ՌԱԴԻՒ ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՋԱՆԸ ԵՎ ՆԱՀԶ |  |
| ԱԼ-ԲԱԼԱՂԱՆ ..... 159                     |  |

## ՆՈՐ ԵՎ ՆՈՐԱԳՈՒՅՆ ՇՐՋԱՆ

### **ԱՆԱՀԻՏ ՀԱԿՈԲՅԱՆ**

|  |  |
|--|--|
| ԻՐԱԱԻ ԽՍԼԱՄԱԿԱՆ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԳԵՐՄԱՆԻԱՅԻ         |  |
| ԴԱՇՆԱՅԻՆ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ           |  |
| ՎԱՅՐԻՎԵՐՈՒՄՆԵՐԸ 1979-1990-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻՆ ..... 184 |  |
| <b>ԱՆԺԵԼԱ ԵՐԻՑՅԱՆ</b>                                |  |
| «ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐ ՄԱԿԵԴՈՆԱՑՈՅ» ՈՐՈՇ              |  |
| ԲԱՍԳՐԵՐՈՒՄ ԱՌԿԱ ԹԱՂՈՒՄԸ ՆԵՐԿԱՅԱՑՆՈՂ                  |  |
| ՊԱՏԿԵՐՆԵՐԻ ՇՈՒՐՉ (17-ՐԴ ԴԱՐ) ..... 193               |  |

### **ԱՆՈՒԴ ԲԲՈՒՅՅԱՆ**

|  |  |
|--|--|
| ԹՈՒՐՖԻԱՆ ԱՇԽԱՐՀԱՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՆՈՐ ԻՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ՝ ԵՐԵք ԾՈՎԻ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԻ ԼՈՒՅՄԻ ՆԵՐՔՈ ..... 204                                      |  |
| <b>ԱՆՈՒԴ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ</b>   |  |
| ՀԱՅ-ԹԱԹԱՐԱԿԱՆ ԲԱԽՈՒՄՆԵՐԸ ԵՒ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԱՅՄՐԿՈՎ-ԿԱՍԻ ՄԱՀԱՆԴԱԿԱՆ ԲԱԱԿՈՒԹՅԱՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ ԷԹԱԼԿԱԿԱՆ ԻՆՔՈՒԹՅԱՆ ՆՈՐ ԴՐԱԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ..... 212 |  |
| <b>ԱԱՏՎԻԿ ՄԻԱԱՅԱՆ</b>  |  |

|   |  |
|---|--|
| ԵԶԻՒՆԵՐԻ ԱՍՈՒՄԱԿԱՆ ԾԵՍԻ ՈՐՈՇ ԱՌԱՆՁԱՆԱՏ-ԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐՉ ..... 223 |  |
|---|--|

### **ԱՐԵԳ ԲԱԳՐԱՅՅԱՆ**

|                                  |  |
|----------------------------------|--|
| ԳՐԱՔՆԱՌՈՒԹՅՈՒՆԸ ԻՐԱԱԿԱՆ ՍՓՅՈՒՌՔԻ |  |
| ԱՐՋԱԿԱԳԻՐՆԵՐԻ ԱՉՔԵՐՈՎ ..... 240  |  |

### **ԹԵՆԳԻԶ ՍԻԱԲԱՆԻ**

|   |  |
|---|--|
| ՔՐԴԱԿԱՆ ԱՅԲՈՒԲԵՆԻ ԿԱԶՄԱՎՈՐՈՒՄ ՈՒ ԶԱՐԳԱՅՈՒԾ    |  |
| ԽՈՐՀԴԱՅԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ՝ 1921-1991 ԹԹ ..... 258 |  |

### **ԿԱՐՈՒԼԱՆ ՍԱՀԱԿՅԱՆ**

|                                      |  |
|--------------------------------------|--|
| ԹԵՔՔԵՆԵՐԸ ՈՐՊԵՍ ՕՍՍԱՅՅԱՆ ԿԱՅՄՐՈՒԹՅԱՆ |  |
| ԿՐԹԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆՆԵՐ ..... 269         |  |

|   |     |
|---|-----|
| <b>ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ</b>  |     |
| ԶՐԱՅԻՆ ԳՈՐԾՈՂԸ ԹՈՒՐՔ-ԻՐԱՔՅԱՆ  |     |
| ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ 1980-1990 ԱԿԱՆ ԹԹ.   | 278 |
| <b>ՀՐԱՉՈՒՀԻ ԹՈՒՐԿԱՆԴՅԱՆ</b>   |     |
| 2006 թ. ՊԱՂԵՍԻՆԻ ՕՐԵՆՍԴՐԱԿԱՆ ԽՈՐՀՐԴԻ<br>ԸՆՏՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՃԳՆԱԺԱՄԸ. ԳԱԶԱՅԻ<br>ԳՐԱՎՈՒՄԸ ՀԱՄԱՍԻ ԿՈՂՄԻՑ             | 290 |
| <b>ՄԱՐԳԱՐԻՏԱ ԻՎԱՆՈՎԱ</b>  |     |
| ԿՐԱՍՆՈԴԱՐԻ ԵՐԿՐԱՍԱՍԻ ՀԱՅ ՀԱՄԱՅՆՔԸ   | 307 |
| <b>ՄԱՐԻԱՄ ՌԵՎԱԶՅԱՆ</b>  |     |
| ՀԱՐՍԱՆԵԿԱՆ, ԱԶԳԱՅԻՆ ԽՈՀԱՆՈՑԻ, ՀՅՈՒՐԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ԵՎ<br>ՀՅՈՒՐԸՆԿԱԼՈՒԹՅԱՆ ԱՎԱՆԴՈՅԹՆԵՐԸ ԹՈՒՐՔԻԱՅՈՒՄ<br>ԲՆԱԿՎՈՂ ՎՐԱՑԻՆԵՐԻ ՇՐՋԱՆՈՒՄ | 322 |
| <b>ՄԵԼԱԴՐԱ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ</b>  |     |
| ԻՒՀ ՌԱԶՄԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԻ ԽՆԴԻՐԸ ՀԵՏՀԵՂԱՓՈԽԱԿԱՆ<br>ԶԱՐԳԱՅՈՒՄՆԵՐԻ ՀԱՍՏԵՔՍՈՒԻՄ   | 337 |
| <b>ՆԱՏԱԼՅԱ ՍԱԿՎԱՆՅԱՆ</b>  |     |
| ԿԱՍՊԻՅՑ ԾՈՎԻ ԿԵՆՍԱՋԱՎԱԾԻ ԽՆԴԻՐԸ   |     |
| ԻՐԱՆ-ՌՈՒՍԱՍՏԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ   | 344 |
| <b>ՈՈՒԶԱՆՆԱ ՄԻՔԱՅԵԼՅԱՆ</b>  |     |
| ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԲԱԶԻԼԻԿՆԵՐԻ ՎԵՐԱԱՐՏԱՌՈՒՄԸ<br>«ԶԵՐՍՈՒԿ» ԵՎ ԷԶՄԻԱԾԻ ԿԻՆՈԹԱՏՐՈՒՆՆԵՐԻ   |     |
| ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ ԵՎ ԻՆՏԵՐԻԵՐ ԴԻԶԱՅՆՈՒՄ  | 351 |
| <b>ՍԱԼՎԻՆ ՄԱՐԿՈՍՅԱՆ</b>   |     |
| ՕՍՍԱՅՅԱՆ ԲԱՐԵՓՈԽՈՒՄՆԵՐԸ ԵՎ ՀՐԵԱԿԱՆ ՀԱՄԱՅՆՔԻ<br>ԻՐԱՎԱԿԱՆ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԸ 19-ՐԴ ԴԱՐԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍԻՆ...358                          |     |
| <b>ՔՆԱՐԻԿ ՄԱՐԳՍՅԱՆ</b>  |     |
| ԿԱՏԱՐԻ ՄԻՋՆՈՐԴԱԿԱՆ ԱՌԱՔԵԼՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ<br>«ՓԱՓՈՒԿ ՈՒԺԻ» ԳՈՐԾԻՔԱԿԱԶՄ  | 367 |

## CONTENTS

### ANCIENT AND MEDIEVAL PERIOD

|   |     |
|---|-----|
| <b>ALMAST MURADYAN</b>  |     |
| THE ORIGINS OF ZOROASTRIANISM, DEVELOPMENT (OVERALL<br>CHARACTER) .....               | 12  |
| <b>ANI PETROSYAN</b>  |     |
| WOMAN IN HITTITE LAWS .....   | 22  |
| <b>ANUSH TAMRAZIAN</b>  |     |
| MIHNA. THE "CONFRONTATION" BETWEEN MUTAZILISM AND<br>SUNNI ISLAM (833-851) .....      | 36  |
| <b>ANUSH KHACHATRYAN</b>  |     |
| MARY AS A KEY FIGURE AT THE CROSSROADS OF ISLAMIC AND<br>CHRISTIAN CIVILIZATION ..... | 47  |
| <b>ARMAN YEGHIAZARYAN</b>   |     |
| A SINGLE JUG, WHICH WAS FOUND FROM EXCAVATIONS<br>ODZABERD IN 2018.....               | 73  |
| <b>GAYANE POGHOSYAN</b>   |     |
| THE ICONOGRAPHY AND SIGNIFICANCE OF HORSES IN THE VAN<br>KINGDOM (URARTU) .....       | 82  |
| <b>HENRIK KHACHATRYAN</b>   |     |
| ESTABLISHMENT OF THE SASANIAN REGIME-MARZPANATES IN<br>THE TRANSCAUCASIA .....        | 97  |
| <b>HENRIK DANIELYAN</b>   |     |
| ON THE ISSUE OF FINDING AN URARTIAN CUNEIFORM<br>INSCRIPTION FROM ARUCH .....         | 115 |
| <b>MADONA MARTIROSYAN</b>   |     |
| ARMENIAN COINS. SOME CHARACTERISTICS OF COINS OF<br>TIGRAN THE GREAT.....             | 124 |
| <b>MARINE KIRAKOSYAN</b>  |     |
| THE RING-SHAPED VESSEL FOUND FROM KAPAN AREA .....                                    | 132 |
| <b>SHUSHAN KYUREGHYAN</b>   |     |
| IBLIS AGAINST IBADAT: IBN AL-JAWZI'S CONCEPT OF DEVIL'S<br>MISSION .....              | 138 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>JULIETTA KARAPETYAN</b>  |     |
| COMPERATIVE ANALYSIS OF THE QARASHAMB GOLET<br>AND THE STANDART OF UR.....  | 153 |
| <b>TATEVIK MKRTCHYAN</b>  |     |
| AL-SHARĪF AL-RADĪ'S TIME, LIFE AND WORKS IN THE<br>LIGHT OF COMPILATION OF NAHJ AL-BALĀGHAH .....                               | 159 |
| <br><b>MODERN AND CONTEMPORARY PERIOD</b>   |     |
| <b>ANAHIT HAKOBYAN</b>  |     |
| THE UPS AND DOWNS OF THE RELATIONS OF ISLAMIC<br>REPUBLIC OF IRAN AND FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY.....                          | 184 |
| <b>ANJELA YERITSYAN</b>   |     |
| "HISTORY OF ALEXANDER THE GREAT" AROUND THE IMAGES<br>REPRESENTING THE EXISTING BURIAL IN SOME ORIGINALS<br>(17TH CENTURY)..... | 193 |
| <b>ANUSH BRUTYAN</b>  |     |
| TURKEY IN NEW GEOPOLITICAL REALITIES: THE THREE SEAS<br>CONCEPT .....   | 204 |
| <b>ANUSH HARUTYUNYAN</b>  |     |
| ARmeno-TATAR COLISIONS AND THE NEW MANIFESTATIONS<br>OF ETHNIC IDENTITY AMONG THE MUSLIMS OF EASTERN<br>TRANSCAUCASIA.....      | 212 |
| <b>ASTGHIK MINASYAN</b>   |     |
| ABOUT SOME OF THE FEATURES OF THE MARRIAGE<br>RITUALS OF YEZIDIS.....   | 223 |
| <b>AREG BAGRATYAN</b>   |     |
| CENSORSHIP THROUGH THE EYES OF IRANIAN DIASPORA<br>WRITERS.....   | 240 |
| <b>TENGIZ SIABANDI</b>  |     |
| THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF THE KURDISH<br>ALPHABET IN SOVIET ARMENIA IN 1921-1991.....                                    | 258 |
| <b>KAROLINA SAHAKYAN</b>  |     |
| TEKKES AS AN EDUCATIONAL CENTERS IN THE OTTOMAN<br>EMPIRE.....  | 269 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>HARUTYUN MATEVOSYAN</b>  |     |
| THE WATER FACTOR IN TURKISH-IRAQI RELATIONS<br>IN THE 1980S AND 1990S.....  | 278 |
| <b>HRACHUHI TURVANDYAN</b>  |     |
| 2006 PALESTINIAN LEGISLATIVE COUNCIL ELECTIONS AND<br>POLITICAL CRISIS: HAMAS AND THE OCCUPATION OF GAZA.....                   | 290 |
| <b>MARGARITA IVANOVA</b>  |     |
| ARMENIAN DIASPORA IN KRASNODAR TERRITORY .....  | 307 |
| <b>MARIAM REVAZYAN</b>  |     |
| THE TRADITIONS OF WEDDING, NATIONAL CUISINE, AND<br>HOSPITALITY AMONG GEORGIANS LIVING IN TURKEY.....                           | 322 |
| <b>MELSIDA GRIGORYAN</b>  |     |
| THE PROBLEM OF THE MILITARY CONCEPT OF IRAN IN THE<br>CONTEXT OF POST-REVOLUTIONARY DEVELOPMENTS .....                          | 337 |
| <b>NATALYA SAKVANYAN</b>  |     |
| THE ISSUE OF CASPIAN SEA BIOMASS IN IRAN-RUSSIA<br>RELATIONS.....   | 344 |
| <b>RUZANNA MIKAYELYAN</b>   |     |
| REPRODUCTION OF MEDIEVAL BASILICS IN ARCHITECTURE AND<br>INTERIOR DESIGN OF JERMOTK AND CEJMIADZIN CINEMAS.....                 | 351 |
| <b>SALVINE MARKOSYAN</b>  |     |
| THE OTTOMAN REFORMS AND THE LEGAL STATUS OF THE<br>JEWISH COMMUNITY IN THE SECOND HALF OF THE 19 <sup>TH</sup><br>CENTURY ..... | 358 |
| <b>QNARIK SARGSYAN</b>  |     |
| QATAR'S MEDIATION MISSION AS A "SOFT POWER" TOOLKIT ....  | 367 |

ԱԼՍԱՍՍ ՄՈՒՐԱՉՅԱՆ  
(ԵՊՀ)

ԶՐԱԴԱՇՏԱԿԱՆ ԿՐՈՆԻ ԾԱԳՈՒՄԸ, ԶԱՐԳԱՑՈՒՄԸ  
ԸՆԴԱՆՈՒՐ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐ

Զրադաշտականությունը հնագույն կրոններից մեկն է, որը հիմք է դարձել այլ կրոնների համար: Զրադաշտականությունը «իմաստության պաշտամունքի բարի հավատքը», հնագույն Պարսկաստանում ձևավորված կրոն է, որը տիրապետող կրոնական ուղղություն է եղել նախրան խլամի հաստատումը<sup>1</sup>: Այն եղել է ալետական կրոն Պարսկաստանում 3 հզոր կայսրությունների օրոք: Արեմենյան հզորագույն կայսրության հիմնադրի Կյուրոս II-ի օրոք դրվեցին կրոնի հիմքերը, որը հետագայում տարածվեց Միջին և Սերծավոր Արևելքում և հենց այս կրոնի մի շարք սկզբունքներ հիմք հանդիսացան հուղայականության, քրիստոնեության, բուդդայականության և իհարկե խլամի համար: Այս կրոնի արմատները գալիս են հնագույն անցյալից, և այն համարվում է առեղծվածային դոգմատիկ կրոն: Զրադաշտականության վաղ հավատալիքների մասին են վկայում մ.թ.ա. V հազարմյակի գտածները, որտեղ հանդիպում ենք այնպիսի խորհրդանիշների պաշտամունքի, ինչպիսիք են աքաղաղը և շունը: Այս կրոնի գլխավոր պաշտամունքը կրակի խորհրդանիշն է, կրակի պաշտամունքը<sup>2</sup>: Իհարկե ի սկզբանե այն կիրառվել է միայն սահմանափակ նպատակներով՝ ցրտից ազատվելու, կենդանական սնունդը պատրաստելու համար, սակայն այն ունի ավելի լայն ընունումներ: Այն համարվում է 3 կարևորագույն տարրերից մեկը՝ կրակ, ջուր, հող: 3 թիվը սրբազն թիվ է եղել

<sup>1</sup> Gershevitch I.L., The Cambridge history of Iran, Cambridge, 2013, p. 298.

<sup>2</sup> Agor-կրակ (լատ.ignis), (հնդկ. Agni), Бойс М., Зороастрыйцы, Верования и обычаи, Москва, 1987, стр. 117-120.

հնդիրանական ժողովուրդների համար, այն տարածում ունի թե՝ գրադաշտականության, թե՝ բրահմանիզմի մեջ։ Իսկ հուրը համարվում էր Արեի խորհրդանիշը երկրի վրա, և շատ կարևոր էր դրա պահպանումը։ Նախքան գրադաշտականության տարածումը հնդիրանական ժողովուրդներն ունեցել են բազմաթիվ աստվածներ բնության աստվածները՝ Հառմա, Գեուշ-Ուրվան, որոնք խորհրդանշում են բնության երևույթները։ Ինչպես նաև հայտնի են Ասման, Զամր, Հվարը, Մախը, Վատան և Վայուն։ Հնագույն աստվածությունների պաշտամունքը ևս իր տեղն է գտել գրադաշտականության մեջ, սակայն մեկ տարբերությամբ՝ բազմաթիվ աստվածներին փոխարինում են Ահրիմանը և Ահուրամազդան։ Ուսումնասիրելով այս թեման նախ պէտք է սկսել այս կրոնի ծագումից՝ ե՞րբ է առաջացել, որտե՞ղ, և ո՞վ է հիմնադիրը։

Հնադարում գրադաշտականության մեջ ընդունված չէր ժամանակագրական հերթականություն պահպանել և միայն հելլենիստական շրջանի մեկնարկով է ձևավորվել ժամանակագրությունը պարզելու և կազմելու այս հնագույն կրոնի արմատները։ Ըստ պահլավական «Արտա Վիրաֆ Նամե» գրքի Զրադաշտին ու Ալեքսանդր Սակելոնացուն բաժանում է 300 տարի<sup>3</sup>։ Իսկ ահա «Բունդեհիշն» ի ժամանակագրության տվյալներով՝ եթե ընդունենք Դարեհ Ա-ի զահակալության սկիզբը՝ մ.թ.ա. 522 թ., ապա ստացվում է մ.թ.ա. 754 թվական։ Սակայն կա ևս մեկ վարկած, քանզի «Բունդեհիշն» ժամանակագրությունը հավաստի չի համարվում և ըստ ներկայիս գրադաշտականների ընդունելի է պարսիկ աստղաբան Զ. Բեհրուզայի տարբերակը, որի համաձայն Զրադաշտը Ահուրա-Մազդայի հետ հանդիպել է և նրանից ստացել ուսմունքը մ.թ.ա. 1738 թ.։ Հնագույն ժամանակներից մարդկությանը հայտնի այս կրոնը Աստծո հայտնությամբ տրվել է մարդուն առաջինը, և սա առեղծվածային շղթայի առաջին կետն է, քանզի թվագրման ոչ հավաստիացումը բազմաթիվ վարկածներ է երևան բերում։ Այս կրոնն իր անունը ստացել է Զրադաշտի

<sup>3</sup> Արտա Վիրաֆ Նամե՝ գրադաշտական կրոնական գրականության հուշարձան՝ գրված պահլավերենով՝ Սասանյանների օրոք։  
Տե՛ս <http://www.avesta.org/mp/viraf.html/>

անունից՝ հունական մշակույթում Զորոաստր, ասիականում՝ Զարաքուշթրա-Զարթոշ:

Զրադաշտի նախնիները և հենց Պոուրուշասպի որդին՝ Սպիտամի տոհմից հիշատակվում է «Ավեստայում»՝ «Գարեր» գրքում (17-րդ հիմնում) <sup>4</sup>: Այդ հիմները շատ մեծ նշանակություն ունեն կրոնի փիլիսոփայությունն ընկալելու համար: Զրադաշտի ապրած ժամանակաշրջանը, ինչպես նշվեց, հնարավոր չէ հստակ թվագրել, սակայն «Գարեր»-ի լեզուն հին պարսկերեն է և ավելի մոտ է «Միգվեդայի» լեզվին, որը գրվել է 1700 մ.թ.ա.: Եվ «Գարերում», և «Միգվեդայում» հանդիպում ենք հիշատակություններ քարե դարից:

Միգուցե կարելի է եզրակացնել մի շարք լեզվառձական առանձնահատկություններից, որով խոսել է ինքը Զրադաշտը, որ Զրադաշտն ապրել է մ.թ.ա. 1500-1200 թթ. Միջև: Հայոց պատմության մեջ ևս հանդիպում ենք հիշատակության ևս, որտեղ Մովսես Խորենացին Զրադաշտին անվանում է՝ «մոզ և նահապետ մարաց»: Ըստ «Գարեր»-ի Զրադաշտը 30 տարեկանում սկսել է կրոնի քարոզումը, սակայն հայրենիքում հաջողություն չի ունեցել և հարկադրված հեռացել է:

Զրադաշտի ծննդավայրը գտնվել է Արիանա Վաեջան տարածքում հոսող Դարեցա գետի ափին: Միջնադարյան Պարսկաստանում կարծում էին, որ նա ծնվել է Թեհրանից հարավ հոսող Ռազե (Ռէէ) գետի ափին: Իսկ Ֆիրդուսին «Շահնամե»-ում ծննդավայրը համարել է Բակտրիան (այժմ Աֆղանստան): Զարաթուշթրայի մանկության և երիտասարդության մասին տեղեկությունները շատ քիչ են: Եթե նա 15 տարեկան էր, ըստ կարգի նրա ավագ եղբայրներ Ռատուշթապը և Ռանգուշթան պահանջեցին հորից Զրադաշտի արարողակարգային քրմական հագուստից առանձնացնել: Եվ նա ստացավ քուշտի <sup>5</sup>: «Գարերում» Զրադաշտն իրեն անվանում է «Վաերեմնա» (նա ով գիտի), իմաստության Աստված: Ըստ զրադաշտական արձանագրությունների՝

<sup>4</sup> Եօյս Մ., նշվ. աշխ.՝ էջ 361.

<sup>5</sup> Քուշտի՝ քրմական գոտի, որը Զրադաշտը փաթաթել է 3 անգամ, երբ դարձավ հաղորդող կամ վտխարկիչը, Եօյս Մ., նշվ. աշխ.:

Երկար տարիներ նա եղել է ճշմարտության փնտրտուքի մեջ: Ինչպես վերը նշվեց 30 տարեկանում հասուն իմաստունը զտավ ճշմարտության և իրականության ուղին: Այս մեծագույն իրադարձության մասին հիշատակվում է «Գաթերի» գրքերից մեկում՝ Յասնա /43/, ինչպես նաև պահլավերեն՝ «Զադսպրամ» արձանագրության մեջ: Այսպիսով Զրադաշտն առաջին անգամ տեսել է Ահուրամազդային, իսկ հետո ևս մեկ անգամ լսել Ահուրա-Մազդայի ձայնը: Այս մասին հիշատակվում է Յասնայում /44,11/. «Քանի դեռ ես ուժ և հնարավորություն ունեմ, ես կսովորեցնեմ մարդկանց ճշմարտության ուղին»: Զրադաշտը պաշտում է Ահուրա-Մազդային՝ 3 հզորագույն պահապաններից մեկին: Ըստ ավանդույթի Ահուրա-Մազդան ստեղծել է Երկինքը, Երկիրը, մարդուն:

Զրադաշտական կրոնի հիմքում ընկած է Ահուրա Մազդայի պաշտամունքը, որը ծնվել է դուալիզմի արդյունքում՝ պայքարը բարու՝ Ահուրա Մազդայի և շարի՝ Ահրիմանի կամ Անհրյու Մանյուի միջև: Ըստ Զրադաշտի հիմների՝ Ահուրա Մազդան Սպենտա Մանյուի կամ Սուրբ Հոգու միջոցով ստեղծում է Երկրորդական աստվածություններին:

1. Վոհու Մանա /Բարի միտք սերմանողը<sup>6</sup>:
2. Աշա Վահիթա /Բարի առարինությունների հովանավորը:
3. Քշատրա Վայրիյա/ Մարտիկների հովանավորը:
4. Սպենտա Արմախտի/ Մայր Երկիրի պահապանը:
5. Հառուվաթաթ/ Ամբողջականությունը և ներդաշնակությունը:

6. Ամերթաթ/ Անմահության հովանավորը, որը իշխում է բնության վրա:

Ըստ Ավեստայի՝ աշխարհաստեղծումը կատարվել է Երեք փուլերով՝

1. «Գումեզիշն» կամ Արարում, երբ Ահուրա Մազդան ստեղծում է լուսավոր, բարի աշխարհը (3000 տարի)<sup>7</sup>:

2. «Բունդեհիշն» կամ Խառնում, երբ աշխարհ է զայխս խավարի տիրակալը և ծնվում են վիշտն ու ցավը (3000 տարի):

<sup>6</sup> Gershevitch I. L., The Cambridge history of Iran, Cambridge, 2013, p. 299-300.

<sup>7</sup> Олмстед А., История персидской империи, Москва, 2012, стр. 371.

3. «Վարարիշն» կամ Բաժանում: Ահուրա Մազդան պայքարում է շարի դեմ, հաղթանակ տանում, սկսվում «անեղրական ժամանակը», երբ մոտենում է Ահեղ Դատաստանը և առարջինի, արդար մարդկանց հոգիները վերամարմնավորվում են ( 3000 տարի): Այսպես Զրադաշտը հայտարարում էր, որ կա մեկ Աստված, այդ Աստծո անունն է Ահուրա Մազդա, կան նաև «ահուրներ» կամ աստվածություններ, ինչպիսիք են Արդվիսուրա-Անահիտան (հայոց մեջ Անահիտ), Վերետուազնան (Վահագն), Սիհրը (Սիհր): Վերջիններս բարի հոգիներն են կամ պահապաններ: Տետագայում սկսած մ.թ.ա. 5-րդ դարից կրոնական ուժորմի արդյունքում, երբ այն վերածվում է բազմաստվածության, լայն տարածում է գտնում հատկապես Սիհրի և Անահիտի պաշտամունքը և անգամ դուրս է գալիս իրանական միջավայրից:

Ահուրա Մազդան խորհրդանշում է արդարությունը, օրենքը, լուսը և մարրությունը կամ իրանական «Ուսկեղարը», երբ դեռ աշխարհ չէր եկել Ահրիմանը: Ահա դրանից է ոգեշնչվել Պլատոնը հին հունական հասարակարգը պատկերելիս: Ահուրա Մազդայի պաշտամունքի վերաբերյալ հնագոյն հիշատակությունը պատկանում է Պլինիոս Ավագին. «Կա գուշակությունների ավելի հին դպրոց, քան Սովուսի, Հովհաննի, հրեական մարգարեների դպրոցներն են»<sup>8</sup>. Զրադաշտական կրոնի սուրբ գիրը է համարվում «Ավեստան» (պարսկերեն գիտելիք): Ըստ ավանդույթի Ահուրա Մազդան իր դրույթներն ուղղել է Զրադաշտին և պատվիրել համակարգել և տարածել դրանք: Սասանյանների օրոք բանավոր ավանդույթների հիման վրա կազմվել և օրինականացվել է «Ավեստայի» պահլավերեն տեքստը, ինչպես նաև նրա մեկնությունը՝ «Ձենդը»:

Ավեստայի պահլավերեն տեքստը բաղկացած է եղել 21 մասերից, 7-ը՝ աշխարհի ծագման, 7-ը՝ բաղաքացիական օրենքների ու կրոնական պարտականությունների և 7-ը՝ բժշկության, աստ-

<sup>8</sup> Briant P., From Cyrus to Alexander, Oxford, 2012, p. 405.

<sup>9</sup> Тураев Б. А., История Древнего Востока, Москва, 2013, стр. 259.

<sup>10</sup> Дандамаев М. А., Имперская идеология и частная жизнь в Ахеменидской державе, ВДИ, 1998, стр. 123.

ղագիտության ու բարոյագիտության մասին: Ներկայիս Ավեստան ունի 2 տարբերակ: Առաջինն իրենից ներկայացնում է Ավեստայի տարբեր գրքերից Վերցված աղոթքների ժողովածու<sup>11</sup>: Երկրորդը բաղկացած է մի քանի մասերից

«Յասնա»՝ 72 գլուխներից է կազմված, հիմներ Զրադաշտի մասին<sup>12</sup>:

«Վիսպերեղ»՝ 24 գլուխներից է կազմված և աղոթքների ձևերի մասին է:

«Վիդեվդաղ»՝ 22 հիմներ մաքրության օրենքների մասին է:

«Յաշտա»՝ 22 հիմներ Սինորա-Մազդայի և Յազաթների մասին:

«Խորդե Ավեստա»՝ աղոթքներ:

«Սիրոզա» ամիսների 30 օրերի մասին:

«Ֆրազմենտներ»՝ բանաստեծություններ, մեջբերումներ:

Ավեստայի հնագույն մասն են կազմում «Գարեր»-ը՝ հիմներ, որոնք վերաբերում են Զրադաշտին:

Ավեստան պարունակում է նաև դրվագներ հնագույն հավատալիքների մասին: Այն կարևոր աղյուր է կրոնի ձևավորման և եռության, իրանական ժողովուրդների հոգևոր մշակույթի, կենցաղի և իհարկե պատմության մասին:

Զրադաշտական կրոնն աչքի է ընկնում հանդուրժողականությամբ: Դրա վկայություններից է Արեմենյան Կյուրոս 2-րդ Սեծի վարած քաղաքականությունը Բարելոնի բնակչների նկատմամբ: Խոսքը վերջինիս հրովարտակի մասին է Բարելոնը գրավելու վերաբերյալ, թողնված մ.թ.ա. 533 թ.:

Հայտնի է, որ Բարելոնի վերջին արքա Նաբոնիդը (556-539 թթ. մ.թ.ա.) իրականացրեց կրոնական ռեֆորմ: Դեռևս մ.թ.ա. 552 թ., երբ հասնում են Խառուան, Նաբոնիդն այդտեղ կառուցում է Էխուսիուլի լուսնի Աստծո՝ Սինի տաճարը, և այդտեղ ողջունում է Սինին՝ Լուսնի Աստծուն՝ Բարելոնի պահապանին: Բարելոնցիների կրոնական պատկանելիությունը ճանաչելը ընդամենը սկիզբն էր և առջևում էր հրեաների նկատմամբ Կյուրոս II-ի վա-

<sup>11</sup> Նույն տեղում:

<sup>12</sup> Кузишин В.И., История Древнего Востока, Москва, 1989, стр. 64. -

րած քաղաքականությունը: Այսպիսով հրովարտակը վերաբեր-  
վում է Երուսաղեմի տաճարի կառուցմանը: Հրովարտակը պահ-  
պանվել է արամեերեն տարբերակով՝ Աստվածաշնչում, Եզրայի  
գլխում: Արամեերենից տերսութ թարգմանել է Ի.Պ. Ամուսինը <sup>13</sup>:  
Բետ Էլոխիմը՝ Աստծո Տունը հրեաների կրոնական կյանքի կենտ-  
րոնն է եղել, որտեղ կատարվում էին զոհաբերություններ և ուխ-  
տագնացություններ Յ տարին մեկ Փեսախի, Շավուոթի, Սուլքո-  
թի ժամանակ<sup>14</sup>: Հրովարտակը վերաբերվում է Յահվե Աստծո  
պաշտամունքին Խլիրված տաճարի կառուցմանը, որի մասին հի-  
շատակվում է Աստվածաշնչի հնագոյն եբրայական տարբերա-  
կում (Եզրայի գիրը 1.1-4): Կրոնական կենտրոնի կառուցմանն է  
վերաբերվում նաև հետագայում Դարեկ Ի-ի հրովարտակը, քանզի  
Դարեկ Ի-ը հրամայել է կորցնել բոլոր արխիվները, որտեղ հիշա-  
տակվում են, որ Բաբելոնում և Երուսաղեմում գտնվում են ա-  
ռեղծվածներ:

Զրադաշտական կրոնի վերաբերյալ հստակ պատկերացում  
կազմելու համար հարկ է անդրադառնալ նաև զրադաշտական  
տոննակատարություններին և ավանդույթներին, որոնց արմատ-  
ները ծագում են հնադարից, իսկ դրանցից որոշը լայն տարածում  
են ստացել Աքեմենյանների արքայատոհիմ օրոք: Իրանական  
տոնները պարսից ժողովրդի ազգային-էքնիկ խորհրդանիշների  
բնույթն են ունեցել: Զրադաշտական կրոնը իրենից ներկայաց-  
նում է դոգմատիկ մի հայեցակարգ, որը պատվածահաճ գործ է  
պահանջում թե անհատից, թե ամբողջ ժողովրդից, այլ ոչ թե  
ճգնակեցություն: Աստվածահաճ գործեր են համարվել անաս-  
նապահությունը, երկրագործությունը, քանզի, նա ,ով հացահա-  
տիկ է ցանում, սրբություն է ցանում ու սերմանում, և պատկա-  
նում է Ահուրային, իսկ անպատուղ պատկանում է դեերին: Զրա-  
դաշտական կրոնը արժենորել է մաքուր ընտանեկան կյանքը,  
շատ զավակներ ունենալը, և ամենակարևորը նրանց ճիշտ դաս-  
տիարակելը: Առաքինություններ են համարվել ճշմարտախոսու-  
թյունը, հավատարմությունը, արդարությունը, քարությունը, քա-

<sup>13</sup> Կոզինին Վ. Ի., Աշվ. աշխ. էջ 64.

<sup>14</sup> Дьяконов М., Очерк истории древнего Ирана, Москва, 1961, стр. 184.

րեգործությունը, ողորմությունը, իսկ մոլորություններ են համարվում ստախոսությունը, խարեբայությունը, ազահությունը. մարդու պետք է հաղթի չարին, պաշտպանի կենդանիներին, ոչնչացնի մրջյուններին, օձերին և այլն:

Զրադաշտականությունը բավականին ժուժկալ է եղել պաշտամունքում, քանզի հանդիսավոր պաշտամունք գրեթե գոյություն չի ունեցել, եղածն էլ կապ չի ունեցել տաճարների հետ <sup>15</sup>: Սկզբում կատարվել է բացօյյա, բարձունքներում կամ տանը: Իրանական կրոնական ծեսերում զլիավոր տեղը հատկացվել է Արևի և Հրի պաշտամունքին: Բարեպաշտ մարդու ամենասուրբ պատկանելություն է համարվել անշեղ Հուրը պահելը: Կարևոր տեղ են ունեցել նաև մաքրության զանազան պատվիրանները: Խնչակն կրակը, այնպես էլ մարդը, հողը, ջուրը կարող են պղծվել, եթե ենթարկվեն չար հոգիների հարձակման: Այդ պատճառով պետք է մաքրվեն և սրբվեն հետևյալ սիմվոլներով՝ օրինված ջուր, օրինված կովի մեզ (գումիզ), չորսաշրանի շան, այսինքն շան, որը աշքի վերևում բիծ է եղել, հայացքը: Զրադաշտականության տարածման ուշ շրջանում ծնունդ է առնում այն գաղափարը, որ կրակում և եռացող մետաղի գետում տեղի է ունենալու Աստվածային Ահեղ դատաստանը:

Ահուրա-Մազդան գալու է իր սուրբ հոգու հետ և արժանանալու է փրկության: Գալու է 6000 տարի տևող չարի և բարու կովի ժամանակաշրջան, իսկ մեջտեղում լինելու է Փրկիչ Սառշիանատը, որը բոլոր մահացածներին հարություն կպարզելի: Այնուհետև մի հսկա տիեզերական հրդիկ պետք է լինի, որը տանելու է բոլոր տարրերը, բարեպաշտները պետք է մաքրվեն, չարերն էլ եռօրյա տանջանք կրեն, բայց չպետք է ոչնչանան, այլ պետք է նրանք ևս կրակից մաքրված դուրս գան: Հետո սկսվելու է նոր աշխարհ՝ ուր չեն լինելու մահը, ծերությունը, և հավիտենական կյանքն է իշխելու, ապրելու են բարեպաշտները՝ Ահուրա-Մազդայի իշխանության ներքո:

Զրադաշտական կրոնի զլիավոր խորհրդանիշներից մեկին՝ կրակին են նվիրված եղել «ատաշկադեները»՝ ատրուշանները,

<sup>15</sup> Williams A., Zoroastrianism, London, 2015, p. 167.

բառացիորեն կրակի տուն, որտեղ պահվել է անմար կրակը, որը վառվում է տասնամյակներ, անգամ հազարամյակներ: Սրբազն կրակի համար նախատեսված է եղել «Չորտակը», իսկ անմար Կրակի պահպանման պատասխանատվությունը կրել է Մոբեդ-ների ընտանիքը: Առ այսօր վառվում է Եզր քաղաքի տաճարի Սրբազն կրակը, որն այսօր իրանում գործող միակ զրադաշտական տաճարն է:

Զրադաշտական կրոնը շատ է կարևորել նաև խոսքի-խոստման նշանակությունը: «Աշան» զրադաշտական կրոնափիլիխոփայական ուղղություն է, որի մեջ ընկալվում են տիեզերական Աստվածածին նախախնամությամբ դրված սահմանումները, որոնցով կանոնակարգվում է այս աշխարհը: Հնագոյն շրջանում իրանցիները հավատում են և հետևում դրան՝ իրականացնելով զոհաբերություններ, աղոթքներ, կրոնական ծեսեր, ամրապնդելով իրենց առարինությունները: Աշան խորհրդանշում է այն նյութական աշխարհը, որտեղ խոսում ու զոհաբերում են հանուն ճշմարտության, իսկ ճշմարտությունն այնտեղ է, որտեղ գոյություն ունեն բարոյապես մաքուր հնչած երգեր, աղոթքներ, կատարվում են զոհաբերություններ<sup>16</sup>:

Աշային հակադրվում են սուտն ու ճշմարտության աղավաղումը, որոնք ավեստերենում կոչվում են «դրուգ» կամ «դուհ»: Կրոնի հետևորդները կարծում են, որ մարդկային հասարակությունը բաժանված է երկու խմբերի միջև՝ աշայի պաշտպանների, արդարամիտների՝ աշավանների և չարի հետևորդների դրուհվանտների: Դեռևս ուշ պղնձե և բրոնզե դարերում, երբ իրանական սարահարթում նոր են ձևավորվում ցեղեր և ցեղային միավորումներ, կարևոր նշանակությունը ուներ փոքր հասարակական համայնքներում արդարության, հավասարության և ճշմարտության նշանակությունը բոլոր անդամների միջև: Ինչպես նաև կարևորվում էր վերոնշյալ խոսքի խոստմանը երդմանը: Խոստումը պետք է հարգանք առաջացներ համայնքի մյուս անդամների մոտ, և պետք է լիներ համապատասխան աշայի: Զրադաշտա-

<sup>16</sup> Briant P., From Cyrus to Alexander, Oxford, 2012, p. 405.

կան խոստումը բաժանվում է 2 տեսակի՝ երդում, որը կոչվում է «վարունա» և ենթադրում էր տվյալ անձի տված խոստումն իր կամ հասարակության մյուս անդամների առջև և համաձայնություն «միթրա», որն արդեն կնքվում էր հասարակության անդամների միջև։ Եթե համայնքի անդամները խախտում էին երդումը կամ համաձայնությունը, ապա համապատասխանաբար նա պետք է փորձությունների ենթարկվեր ջրով՝ վարունայի խախտման դեպքում, կամ էլ կրակով, միթրայի խախտման դեպքում<sup>17</sup>։ Աշա-արտա տերմինը բազմից օգտագործվել է անձնանուններում։ Հատկապես նման անունները տարածված են Իրանական սարահարթում և Մերձավոր Արևելքում։

ALMAST MURADYAN  
(YSU)

### THE ORIGINS OF ZOROASTRIANISM, DEVELOPMENT: OVERALL CHARACTERISTIC

The purpose of the article is to reveal the historical conditions and the reasons of Zoroastrianism, introduce its particularities. Zoroastrianism is one of the world's oldest religions. Founder of religion is prophet Zoroaster, or Zarathushtra, who preached the word of Ahura Mazda. The sacred book of zoroastrianism is the Avesta. It is contained Gathas, the writings of Zoroaster. Zoroastrianism not only religion, but also a philosophical system.

---

<sup>17</sup> Burgan. M., Great Empires of the Past: Empires of ancient Persia, London, 2009, pp. 155-157.

## ԱՆԻ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ (ՀՀ ԳԱԱ ԳԿՄԿ)

### ԿԻՆԸ ԽԵԹԱԿԱՆ ՕՐԵՆՔՆԵՐՈՒՄ

Խեթական բազմաթիվ սեպագիր արձանագրություններում պահպանվել են խեթական տերության օրենքները, որոնց ամենավաղ օրինակները թվագրվում են Խեթական թագավորության շին շրջանով, սակայն օրենքներ գրվել են նաև թագավորության միջին և նոր դարշաններում էլ:

Պահպանված օրենքների տեքստերից չորսը մեզ են հասել իին խեթերենով, իսկ մնացած մասը միջին և նոր ժամանակաշրջաններում արված կրկնօրինակներ են:

Խեթական օրենքների հիմքում ընկած են երկու հիմնական դրույթներ՝ պետության հեղինակության և հասարակական կարգի պաշտպանությունը: Կարևոր նշանակություն ուներ նաև խեթական հասարակության կենսագործունեության համար մեծ կարևորություն ներկայացնող երկրագործական-անասնապահական ոլորտը, որը նույնպես պաշտպանված էր բազմաթիվ օրենքներով:

Խեթական օրենքները քարացած համակարգեր չեն, ինչը բացահայտվում է միևնույն հանցագործության համար նախատեսված պատժամիջոցները ներկայացնող իին և նոր օրենքները համապերեխս: Վաղ շրջանի օրենքներն աշքի են ընկնում խիստ պատժամիջոցներով՝ մաս կամ տանջանքներ, այնինչ նոր օրենքներում գերակշռում էր փոխհատուցման սկզբունքը: Խիստ պատժամիջոցները գործում էին հիմնականում աստվածների և արքայի անձի դեմ կատարված հանցանքների պարագայում:

Խեթական օրենքներում պատժամիջոցներ սահմանելիս հստակ տարրերակում էին միտումնավոր հանցանքը անփութության կամ ինքնապաշտպանության նպատակով կատարված հանցանքներից: Տարրերակվում էր նաև իրական հանցանքը հանցագործության փորձից:

Օրենքները բաժանվում էին երկու խմբի, որոնցից յուրաքանչյուրի բովանդակությունը պարզ էր դառնում օրենքի նախաբանում: Խեթական օրենքներում ներկայացվում էին տարրեր դեպքեր՝ սպանությունների 1-6, 42-44, ստրուկների գողության 19-24, ամուսնությունների 26-36, հողի սեփականության 39-41, գողության կամ կենդանիների վնասման 57-92, հրկիզման 98-100, բույսերի գողության կամ վնասման 101-120, սարքավորումների գողության կամ վնասման 121-144, սեռական հանցագործությունների 187-200: Անհատական օրենքները նույնական մտնում էին նշված օրենքներում: Որոշ բացառություններով անհատական օրենքները դասավորված էին պատժամիջոցների աստիճանակարգով՝ թերևից ավելի խիստ:

Մի շարք դեպքերում տուգանքները սահմանվում էին՝ ելնելով տուժողի կամ հանցագործի սոցիալական կարգավիճակից: Ըստ 7-8 և 13-18 օրենքների, ստրուկների համար սահմանված տուգանքներն ավելի քիչ էին, քան ազատ մարդկանցը:

Խեթական օրենքներում կնոջն ավելի մեծ արտոնություններ էր տրվում, քան համաժամանակյա մի շարք այլ հասարակություններում: Խեթ կինը կարող էր և՝ նախաձեռնել ամուսնալուծությունը, և՝ ամուսնալուծվելու դեպքում պահել իր ժառանգությունն ու ամուսնու ունեցվածքի կեսը:

Սյուս կողմից, խեթերի մոտ ամուսնության համար օգտագործվող արտահայտություններից ակնհայտ էր, որ ամուսնությունից հետո նա հայտնվում է տղամարդու վերահսկողության տակ. «կնության առնել», «դարձնել իր սեփական կինը», «դարձնել նրան քո կինը»: Կինը երբեք չի ներկայանում որպես «ամուսնուն կնության գնացող»<sup>1</sup>:

Ըստհանուր առմամբ կնոց ամուսնությունը կազմակերպվել է նրա ծնողների կողմից: Ամուսնության համար կնոց համաձայնությունը կարծես թե չի կարևորվել<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Imparati F., "Private Life among the Hittites." In Civilizations of the Ancient Near East, edited by Sasson J. M., Rubison K., Baines J., 1995, pp. 571-585.

<sup>2</sup> Նոյն տեղում, էջ 572-573:

Վաղ հասակում աղջկան կարող է խոստանային ինչ որ տղայի կամ տղամարդու: «Խոստման» այս փուլից ամուսնության երկրորդ փուլում նա «պարտավորված էր» մեկ կամ երկու ֆինանսական գործարքներ իրականացնել: Փեսացուի ընտանիքը պետք է վճարեր զգալի գումար (գումարի շափը կախված էր ընտանիքի կարողությունից), «հարսնացուի գնի» շափով: Այնուհետև կնքելով ամուսնության պայմանագիրը կինը բերում է գործարքի «նվերը», այսինքն «օժիտը»: Այս գործընթացը բնորոշ էր ոչ միայն խեթերին, այլև Սերձավոր Արևելից մյուս մշակույթներին<sup>3</sup>:

Խեթական սեպագիր տեքստերում դեռևս ամուսնության պայմանագրեր չեն հայտնաբերվել, ուստի հստակ չգիտենք, թե ինչ կարգի պայմաններ են նրանք նշել, չնայած զիտենք, որ դրանք պետք է որ գոյություն ունենային և ունենային տարբեր, փոխադարձ պարտավորություններ ամուսինների միջև և վավերացվեին կնիքով, ականատեսների ներկայությամբ<sup>4</sup>:

Կինը սովորաբար գնում էր իր ամուսնու տանը ապրելու, չնայած խեթական օրենքները նախատեսում էին ամուսնու ընդունում կնոց ընտանիքում, երբ նրա ընտանիքը չափազանց աղքատ էր *kušata* տրամադրելու համար: Քանի որ աղքատ մարդու զավակներն ազատ էին, հարուստ ստրուկը (նրանք մեծ ազդեցություն ունեին ինչն աշխարհում), կարող էր ազատություն ձեռք բերել իր քոռների համար՝ որդեգրման կամ ամուսնության միջոցով<sup>5</sup>:

Այդ ժամանակաշրջանում բազմակնությունը բացակայել է, բազմակնության դեպքեր հազվադեպ հանդիպում ենք միայն խեթական արքաների դեպքում, բայց օրինական թագուհին էր համարվում միայն նրա կինը, մյուսները հարձերի կարգավիճակում էին: Քանի որ խեթական թագավորից պահանջվում էր հսկայական թվով սերունդ՝ արական և իգական սեռի, կայսրությունը

<sup>3</sup> Starkson J., Hittite Women as Reflected in the Laws of Marriage, Adultery and Rape, 2011, <https://www.judithstarkston.com/2011/06/03/hittite-women-as-reflected-in-the-laws-of-marriage-adultery-and-rape/>, հասանելի է 14.06.2021թ.:

<sup>4</sup> Imperati F., Աշուակ աշխատ, էջ 573:

<sup>5</sup> Starkson J., Աշուակ աշխատ:

կառավարելու և ուղմականորեն պաշտպանելու, ինչպես նաև այլ թագավորությունների հետ դաշինքներ կնքելու համար, ուստի բազմակնությունը ըստ այդմ հատուկ նշանակություն ուներ: Առանձին նամակներում հիշատակվում են խեթ թագուհիներ, որոնք զբաղվել են արքունիքում թագավորի մնացյալ զավակների խնամքով և դաստիարակությամբ:

Եթե զուգահեռ անցկացնենք Իլիականի հետ, ապա կտեսնենք, որ Տրոյայի թագավոր Պրիամոսը ուներ հիսուն որդի և հիսուն աղջիկ: Բայց թագավորն ուներ միայն մեկ թագուհի՝ Հեկուրան, և նա, անկասկած, հարյուր երեխա լույս աշխարհ չէր կարող բերել, ուստի հարձի երեխաներին որպես թագավորական ընտանիքի անդամներ ընդունելը, կարծես, արտացոլված է ավանդույթի մեջ: Նույնը կարող ենք տեսնել մի շարք խեթական թագավորների դեպքում<sup>6</sup>:

Հասարակ մարդկանց միջև ամուսնությունները կայանում են որոշակի ընթացակարգով:

Խեթական օրենքի 28-ի ա կետի համաձայն, եթե աղջկան խոստացել են մի տղայի, բայց նա մեկ այլ տղայի հետ փախչում է, ապա նա պետք է փոխհատուցի առաջին տղային այն ամենի համար ինչ նա տվել է, աղջկա ծնողները կարող էին փոխհատուցում չտալ: Բ կետի համաձայն, եթե ծնողներն էին նրան այլ մարդու տալիս, ապա փոխհատուցումը պետք է ծնողներն անեն: Եվ տղայի կողմից վճարված հարսանիքի վճարը ծնողները պետք է կրկնակի անգամ շատ հետ վերադարձնեին<sup>7</sup>:

28-րդ օրենքի Բ կետի զուգահեռ կարող ենք տեսնել Համուրապի 160-րդ օրենքում, որտեղ ասվում է, որ եթե տղամարդը հարսանիքի նվերներ է բերել իր աներոց տուն, տվել է հարսանիքի վճարը, իսկ դատեր հայրն ասում է, որ իր աղջկան իրեն կնության չի տա, ապա աղջկան հայրը պետք է վերադարձն բերվածի կրկնապատիկը<sup>8</sup>:

<sup>6</sup> Starkson J., նշվ. աշխ.:

<sup>7</sup> Stol M., "Women in Mesopotamia," Journal of the Economic and Social History of the Orient, № 38, 1995, pp. 123-144.

<sup>8</sup> Նույն տեղում, էջ 123-144:

Զուգահեռող կարող ենք տեսնել նաև Համուրապիի 159-րդ օրենքի հետ, որտեղ ասվում է, որ եթե տղամարդը հարսանիքի նվերներ է բերել իր աներոջ տուն, տվել է հարսանիքի վճարը, բայց ցանկանում է մեկ այլ կնոջ և ասում է, որ չի ամուսնանա իր դստեր հետ, աղջկան հայրը ողջ բերածը կարող է պահել իրեն<sup>9</sup>: Կարող ենք եզրակացնել, որ թե՛ Համուրապիի օրենքը, թե՛ խեթական օրենքը ամուսնության չկատարման դեպքում, նույն պատճին էր արժանացնում:

Խեթական մեկ այլ օրենքում տեսնում ենք, որ եթե տղամարդը դեռ կնության չի առել առջկան և հրաժարվում է աղջկա հետ ամուսնանալ, ապա նա կորցնում է իր տված հարսանիքի վճարը:

Համուրապիի օրենքներում ամուսնության մասին տեսնում ենք, որ եթե տղամարդն ամուսնամում է կնոջ հետ և ամուսնական պայմանագիր չի կնքում, ապա այդ կինը իրենը չի համարվում: Խեթական հասարակության մեջ ամուսնությունները նույնպես ամրագրվել են պայմանագրերով:

Խեթերը որդեգրեցին «ամուսնության ինստիտուտի ազատական և գործնական մոտեցում»: «Ամուսնալուծությունն, ըստ երեսույթին, հազվադեպ չէր, և ամուսնալուծության վարույթը կարող էր նույնքան հեշտությամբ նախաձեռնվել թե՛ կնոջ, թե՛ տղամարդու կողմից»<sup>10</sup>:

«Թվում է, որ հավասար կարգավիճակ ունեցող անձանց ամուսնալուծության ժամանակ զույգի ունեցվածքը, ընդհանուր առմամբ, բաժանվել է հավասարապես, և բոլոր երեխաները, բացի մեկից, որը մնացել է մոր հետ: Եթե կինը ավելի ցածր սոցիալական կարգավիճակ ուներ, օրինակ ստրուկ էր, ապա ամուսինը պահպանում էր զույգի երեխաներին, բացառությամբ մեկի խնամակալությունը»<sup>11</sup>:

<sup>9</sup> Westbrook R., "Introduction," in A History of Ancient Near Eastern Law, ed. Westbrook R. (Leiden: Brill, 2003), p. 21.

<sup>10</sup> Brayce T., Life and Society in the Hittite World. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 119.

<sup>11</sup> Collins B., The Hittites and Their World, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, p. 24.

Ունեցվածքի արդարացի բաժանումից բացի, կինն ուներ ևս մեկ զգալի ֆինանսական առավելություն ամուսնալուծության դեպքում. նա պահպանում էր կոշտա և iwaru-ն այսինքն իր օժի-  
տը<sup>12</sup>:

Օժիտը ներկայացնում էր իր հոր ունեցվածքի մասը և մնում էր նրա սեփականությունը ողջ ամուսնական կյանքի և ամուսնա-լուծության ժամանակ: Ամուսնացած լինելով՝ նրա ամուսինը պահպանում էր օժիտի իր իրավունքները, բայց նա տեր էր դառ-նում միայն այն դեպքում, եթե նրա կինը մահանար իրենից առաջ, և այս դեպքում, ունեցվածքն անցնում էր երեխաներին, ինչպես Բաբելոնի օրենսդրությունում<sup>13</sup>:

Կային նաև դրույթներ, ըստ որի այրին պատշաճ կերպով կապահովվեր ամուսնու մահից հետո: Ի թիվս այլ բաների, նա օրինական իրավունք ուներ ժառանգելու իր որդիներին, եթե նրանք չկարողանային խնամել նրան<sup>14</sup>:

Կանայք հին արևելքում հաճախ ենթարկվում էին նաև բո-նությունների, սակայն դրանք ևս պատժելի էին խեթական օրենք-ներով:

197-րդ կետի համաձայն, եթե տղամարդը սարերում բռնա-քարում էր կնոջը, ապա տղամարդը մեղավոր էր և պետք է մա-հանար, բայց եթե տղամարդը կնոջը բռնում էր իր տանը, կինը մեղավոր էր և պետք է մահանար: Եթե կնոջ ամուսինը նրա դա-վաճանության մեջ էր բռնում և սպանում էր նրանց, ապա նա ոչ մի բանում չէր մեղադրվում<sup>15</sup>:

198-րդ կետի համաձայն, եթե ամուսինը նրանց բերեր թագա-վորական արքունիք և ասեր. «Իմ կինը չի մեռնի», նա կարող էր խնայել իր կնոջ կյանքը, բայց նաև պետք է խնայեր սիրեկանի կյանքը ևս: Այսպիսով նա կկարողանար փրկել իր կնոջը: Բայց եթե նա ասեր. «Երկուսդ էլ կմեռներ», ապա թագավորը որոշում էր

<sup>12</sup> Bracey T., նշվ. աշխ., էջ 130:

<sup>13</sup> Նոյն տեղում:

<sup>14</sup> Նոյն տեղում, էջ 132:

<sup>15</sup> Starkson J., նշվ. աշխ.:

կայացնում և երկուսն էլ մահանում էին: Միայն թագավորը կարող էր սպանել կամ խնայել երկուսի կյանքն էլ<sup>16</sup>:

197-րդ կետով, եթե սեռական ակտը տեղի է ունենում մեկուսացված վայրում, որտեղ կինը չի կարող օգնություն կանչել, ենթադրվում է, որ դա բռնաբարություն է, իսկ տղամարդը մեղավոր է, ուստի պիտի մահապատժի ենթարկվի<sup>17</sup>: Եթե, մյուս կողմից, սեռական ակտը տեղի է ունենում կնոջ տանը, ապա օրենքը ենթադրում է, որ նա անբարոյականություն է գործում, չեր բռնաբարվում, և դրա համար նա վճարում է իր կյանքով:

Ամուսինը, եթե կնոցը տղամարդու հետ է բռնում, խեթական օրենքներով արդարացվում է նրանց սպանելու համար:

198-րդ կետում նշվում է նաև, որ եթե ամուսինը չի կարողանում որոշում կայացնել, ապա հարցի արդար լուծման համար նա պետք է երկուսի դաշտը թագավորին թողնի:

Հետաքրքիր է, որ նա չի կարող պահանջել սպանել դավաճանողներից միայն մեկին: Թագավորը կարող է չեղյալ հայտարարել զայրացած ամուսնու որոշումը և խնայել երկուսին էլ:

Խեթական օրենքներում ամուսանացած տղամարդուն ավելի շատ արտոնություններ եր տրվում: Ամուսանացած տղամարդը կարող էր սեռական հարաբերություն ունենալ մեկ այլ կնոջ հետ և դա անբարոյականություն չեր համարվելու, քանի դեռ տվյալ կինն ամուսնացած չէր:

Այսինքն, այս օրենքների համաձայն միայն կինն էր պարտավոր ամուսնությունից հետո հավատարմություն պահպանել:

Նույնը կարելի է ասել նաև միջագետքյան հասարակության դեպքում: Համուրապիի 130-րդ օրենքում, օրինակ, ասվում է, որ եթե կինը դավաճանում է իր տղամարդուն և բնակվում է իր հոր տանը, ապա իր սիրեկանը պետք է սպանվի, իսկ կինը պետք է ազատվի: Խեթական օրենքում ասվում է, որ եթե ամուսինը բռնում է կնոցը այլ տղամարդու հետ և սպանում է երկուսին էլ, ապա նա պատասխանատվության չի ենթարկվի<sup>18</sup>:

<sup>16</sup> Bettany H., Helen of Troy, New York: Knopf, 2005, p. 190.

<sup>17</sup> Imperati F., նշվ. աշխ., էջ 574:

<sup>18</sup> Westbrook R., նշվ. աշխ., էջ 21:

Համուրապիի 129-րդ օրենքի համաձայն, եթե տղամարդը կնոջը բռնում է մեկ այլ տղամարդու հետ, ապա պետք է նրանց կապի և ջուրը նետի, իսկ եթե խնայում է իր կնոջ կյանքը, այդ դեպքում թագավորն էլ խնայում է իր ծառայի կյանքը<sup>19</sup>. Նույն արձագանքը կարող ենք տեսնել խեթական 198-րդ օրենքում, որտեղ նույնպես նշվում է, որ եթե տղամարդը արդարացնում է իր կնոջը, ապա թագավորն էլ արդարացնում է սիրեկանին<sup>20</sup>:

Խեթական օրենքների մի շարք կետեր վերաբերում են սեռական հանցագործություններին: Երկու հարյուր օրենքներից տասնչորսը վերաբերում են արգելված և թույլատրելի սեռական կապերին:

Օրենքներում անօրինական սեռական զուգակցման համար օգտագործվող տերմինը *hurkel*-ն էր: Տարուներ էին դրված մոր և որդու, հոր և դստեր, հոր և որդու միջև սեռական հարաբերությունների վրա<sup>21</sup>:

Խեթական հասարակության համար կարևոր սովորություն էր նաև, որ եղբայրը պետք է սեռական հարաբերություն չունենար իր քրոջ կամ զարմուհու հետ: Ով նման արարք կգործեր, մահապատժի կենթարկվեր: Արգելվը գործում էր միայն արյունակցական կապի դեպքում: Խորթ քրոջ, խորթ մոր, խորթ որդու դեպում օրենքը չէր գործում:

Օրենքները, որոնք վերաբերում էին ստրուկներին, նույպես տարբեր հասարակություններում տարբեր դրսւորումներ են ունեցել:

Ստրկատիրական հասարակությունների ամենատարածված առանձնահատկությունն այն էր, որ ստրուկը համարվում էր տիրոջ սեփականությունը և ամբողջ կյանքի ընթացքում պարտավոր էր ծառայել տիրոջը, քանի դեռ տերը նրան ազատություն չէր շնորհել:

<sup>19</sup> Harper R., The Code of Hammurabi, Chicago University of Chicago Press, 1904, p. 3.

<sup>20</sup> Hittite Laws, [https://e-edu.nbu.bg/pluginfile.php/743607/mod\\_resource/content/1/Hittite%20Laws.pdf](https://e-edu.nbu.bg/pluginfile.php/743607/mod_resource/content/1/Hittite%20Laws.pdf), հսանելի է 14.06.2021թ.:

<sup>21</sup> Bryce T., Life and Society in the Hittite World, Oxford, p. 50.

Ստրկատիրական ամենացածր հասարակություններում ստրուկները չեն տարբերվում անասուններից: Նրանք շոնէին իրենց սեփական գույքը, կարող են շահագործվել, բռնության ենթարկվել և նույնիսկ սպանվել տիրոջ քմահաճույքներից ելնելով<sup>22</sup>:

Խեթական հասարակության մեջ զգալի մաս էին կազմում ստրուկները, որոնք հիմնականում որպես ավար բերվում էին պատերազմներից: Ստրուկների մի մասը ծառայում էր թագավորին, որոշները ծառայության էին անցնում տաճարներում, մյուսներին բնակեցնում էին թագավորության սահմանամերձ շրջաններում: Ստրուկների ուժը հիմնականում օգտագործվում էր զյուղատնեսական ոլորտներում՝ թագավորական հողերի, կալվածքների, քաղաքային և զյուղական հողերի մշակման համար:

Խեթական հասարակությունում ազատ մարդը նույնպես կարող էր ստրկանալ: 44-րդ օրենքի համաձայն, եթե մարդը սպանություն էր գործում, ապա պետք է որպես ստրուկ ծառայեր սպանվողի ընտանիքին կամ կարող էր իր որդիներից մեկին ստրկության տար դատարանի կողմից հաստատված ժամկետով:

Ստրուկներին հիմնականում վաճառում էին շուկաներում, օրինակ Լեանտի, բայց նրանց մեծամասնությունը բերվում էր ուազմական նվաճումների արդյունքում:

Օրենքներից մի քանիսը վերաբերում էին հմուտ և ոչ հմուտ ստրուկներին<sup>23</sup>: 177-րդ օրենքի համաձայն կին և տղամարդ ստրուկների վարձը 20 շեկել էր, որը համապատասխանում էր մեկ ձիու արժեքին, իսկ տարբեր հմտություններ (բրուտագործ, հյուսն, դարբին և այլն) ունեցող ստրուկների վարձը կազմում էր 30 շեկել<sup>24</sup>:

Վերևում արդեն նշեցինք, որ ստրկատերը ստրուկի հետ կարող էր վարվել այնպես, ինչպես ինքն էր ցանկանում՝ մինչև ան-

<sup>22</sup> Bryce T., նշվ. աշխ., էջ 51:

<sup>23</sup> Նույն տեղում, էջ 52:

<sup>24</sup> Նույն տեղում:

գամ սպանել: Պատիժը կարող էր տարածվել նաև ստրուկի ընտանիքի վրա<sup>25</sup>:

Ստրուկը, որը կբարկացներ իր տիրոջը, կամ կսպանվեր, կամ կխեղեին նրա աշքերը, ականջները, քիթը կամ տերը կպահանջեր, որ վճարեր իր ընտանիքի հետ միասին, լիներ կին, թե տղամարդ ստրուկ...եթե նա մեռներ, ապա միայնակ չեր մեռնի, ընտանիքը նույնպես կներառվեր<sup>26</sup>:

Մահապատիժը սահմանվում է մի շարք հանցագործությունների համար լինի դա ստրուկ, թե ազատ կին կամ տղամարդ: Իրականում իր տիրոջ կողմից ստրուկի սպանությունը կամ խեղումը, հավանաբար, չափազանց հազվադեպ էր հանդիպում խեթական հասարակության մեջ՝ գործնական և մարդասիրական նկատառումներից ելնելով<sup>27</sup>:

33-րդ օրենքի համաձայն, եթե երկու ստրուկ ամուսնանում էին, ամուսնալուծության դեպքում իրենց ունեցվածքը պետք է հավասար բաժանեին: Կին ստրուկը պետք է վերցներ երեխաներից շատերին, իսկ տղամարդը միայն մեկ երեխայի:

Եթե համեմատության մեջ ենք դնում ազատ և ստրուկ կանանց, ապա տեսնում ենք, որ շատ պատիժներ չեն գործում ազատ կանանց դեպքում, մինչդեռ ստրուկ կանանց պարագայում տույժերն ու տուգանքները պահպանվում են:

Համուրապաղիի 170-րդ օրենքի համաձայն, եթե տղամարդը տղա երեխաներ է ունեցել իր կնոշից և ստրկուիոց, ապա ստրկուիոց ծնված երեխան նույնպես իր որդին է համարվում: Նա հոր մահից հետո, մնացած ժառանգների հետ կարող է կիսել ժառանգությունը: Նույն օրինակը կարող ենք տեսնել խեթական օրենքներում<sup>28</sup>:

Խեթական օրենքներում ստրուկների վերաբերյալ տեսնում ենք, որ եթե վեճի ժամանակ ինչ-որ մեկը կին կամ տղամարդ է սպանում, ապա սպանողը պետք է փոխհատուցի չորս կին կամ

<sup>25</sup> Bryce T., Նույն տեղում, էջ 52:

<sup>26</sup> Նույն տեղում:

<sup>27</sup> Նույն տեղում, էջ 53:

<sup>28</sup> Westbrook R., Աշխ. աշխ., էջ 8:

տղամարդ ստրուկով: Մեկ այլ օրենքում տեսնում ենք, որ եթե ինչ-որ մեկը վեճի ժամանակ կին կամ տղամարդ ստրուկ է սպանում, ապա սպանողը պետք է փոխհատուցի երկու կին կամ տղամարդ ստրուկով:

8-րդ օրենքի համաձայն, եթե ինչ-որ մեկը կուրացնում կամ հարվածում է ստրուկ կնոջը կամ տղամարդուն, ապա նա պետք է փոխհատուցի 10 շեկել արծաթով: Նույն գուգահեռը կարող ենք տեսնել Համուրապիի մոտ, բայց մի տարբերությամբ, Համուրապիի օրենքում փոխհատուցումը 60 շեկել արծաթ էր:

Այսպիսով, կարող ենք եզրակացնություն անել, որ խեթական օրենքներով ազատ և ստրուկ կանանց տույժերն ու տուգանքները տարբեր էին: Ստրուկ կանայք չէին կարող ունենալ այն արտոնությունները, ինչ որ ունեին ազատ կանայք: Զուգահեռ անցկացնելով Համուրապիի օրենքների հետ կարող ենք եզրակացնել, որ երկու օրենքներում է զգալի նմանություններ կային:

Մեկ այլ կողմից գուգահեռ անցկացնելով հնդկական Մանուի օրենքների հետ, կարող ենք նկատել, որ այս օրենքներն ունեն մի փոքր այլ քննոյթ, քան խեթական օրենքները: Դրանք առավել համակարգված են, առկա են շուրջ 2000 օրենքներ, որոնք խմբավորված են տարբեր վերնագրերի ներքո, ըստ ներառված օրենքների բովանդակության կամ առարկայի: Այս առումով հակադրություն կա խեթական օրենքների հետ, որոնք, բացի քիչ լինելուց, ավելի քիչ են համակարգված<sup>29</sup>:

Սակայն, հակառակ այն պերումներին, թե Հին Հնդկաստանում կանայք մեծ ազատություն և հավասարություն են վայելել տղամարդկանց հետ, Մանուի օրենքների 5-րդ գլուխ 148-149-րդ օրենքներում նշվում է. «Երեխա աղջիկ, երիտասարդ կին, թե ծեր տիկին, երբեք չպետք է որևէ խնդիր ինքնուրույն կատարի: Երեխա ժամանակ նա պետք է մնա իր հոր հսկողության տակ, որպես երիտասարդ կին՝ իր ամուսնու հսկողության տակ և երբ նրա

<sup>29</sup> Prakash V., The Position of Women in Hittite Laws and Manusmrti, Journal of Asian and African Studies, 1967, p. 252.

ամուսինը մահանում է՝ նրա որդիների հսկողության տակ: Կինը երբեք չպետք է ազատ լինի<sup>30</sup>:

Զուգահեռ անցկացնելով խեթական օրենքների հետ կարող ենք տեսնել, որ խեթ կանայք բավականին ազատություն ունեին ինչպես ընտանեկան, այնպես էլ ամուսնական կյանքում, ինչը չենք կարող տեսնել Մանուի օրենքներում: Մանուի օրենքների 5-րդ գլուխ 168-րդ կետում նշվում է, որ կնոջ մահից հետո տղամարդը իրավունք ունի նորից վառելու իր տան լույսը, ինչը արգելված էր կնոջ դեպքում: Կանայք պարտավոր էին հավատարիմ մնալ իրենց ամուսիններին մինչև իրենց կյանքի վերջը<sup>31</sup>:

5-րդ գլուխ 150-րդ օրենքի համաձայն կինը պետք է խելացի լինի իր տան գործերի դեկավարման հարցում, զգույշ լինի իր սպասը լվանալու, ինչպես նաև տնային ծախսերի հարցում:

Մանուի օրենքներում կնոջ բարոյականությունը շատ բարձր է զնահատվել, եթե կինը չէր պահում իր ամուսնական խոստումը, ապա նա չէր կարող դրախտում տեղ ունենալ իր ամուսնու կողքին<sup>32</sup>:

Մեկ այլ կողմից ուսումնասիրելով Եգիպտական օրենսդրությունը կարող ենք տեսնել, որ ի տարբերություն ավելի հին բաղաքակրթությունների, քիչ փաստեր կան ինստիտուտների մասին, որոնք հստակորեն դեկավարվել են կրոնական սկզբունքներով: Ենթադրվում է, որ օրենքները մարդկությանը փոխանցվել են աստվածների կողմից և աստվածները պատասխանատվություն են կրել օրենքը հաստատելու և հավերժացնելու համար<sup>33</sup>:

Եգիպտական հասարակությունում օրենքը վեր էր մարդկանցից և անձնավորված էր Maat աստվածութու կերպարով, որն էլ խորհրդանշում էր ճշմարտությունն ու արդարությունը<sup>34</sup>:

Իրավական համակարգի կազմակերպումը Հին Եգիպտուսում դեկավարվում էր կրոնական սկզբունքներով և ենթադրվում

<sup>30</sup> The Laws of Manu, <http://www.sacred-texts.com/hin/manu.htm>, հասանելի է 14.06.2021 թ.:

<sup>31</sup> Նոյն տեղում:

<sup>32</sup> Նոյն տեղում:

<sup>33</sup> Joshua M., Ancient History Encyclopedia, 29 Sept., 2019.

<sup>34</sup> Religion and Magic in Ancient Egypt, London, 2002, p. 288.

էր, որ օրենքը ստեղծվելիս այն աստվածներից փոխանցվել է մարդկությանը, և որ աստվածները պատասխանատու են օրենքը պահպանելու համար:

Երկրի վրա թագավորը գերազույն դատավորն էր և օրենք ստեղծողը: Թագավորի առաջնային պարտականությունն էր պահպանել ստեղծված կարգը:

Չնայած որ ոչ մի օրենսգիրը չի հայտնաբերվել, և պարզվում է, որ Հին Եգիպտացիները չունեին հատուկ իրավական տերմինարանություն կամ իրավական կատեգորիաներ, կան բազմաթիվ ապացույցներ, որ օրենքը գոյություն է ունեցել, և որ իրավական գաղափարներն ու հասկացությունները կիրառվել են դեռ Հին Թագավորության շրջանում:

Եգիպտական հասարակությունում կնոջ դավաճանությունը մեծ հանցանք է համարվել, որն արժանի էր մահվան: Պահպանված տերստերը, որոնք թվազրվում են Միջին թագավորության շրջանում, դրա վառ արձագանքն են:

Տերողոտոսը վկայում է Պերոն թագավորի մասին, որը հավաքելով իրեն անհավատարիմ կանանց մի բաղաքում հրամայել է այրել<sup>35</sup>:

Հունարենով գրված Պոտոմեոսյան ամուսնության վերջին պայմանագրերում դավաճանությունը և ամուսնական անհավատարմության բոլոր ձևերն արգելված են և՝ ամուսնուն, և՝ կնոջը: Ամուսնու համար պատիժը օժիտի բռնազրավումն է, կնոջ դեպքում՝ չի նշվում: Հոռմեական ժամանակաշրջանում ամուսնության պայմանագրերը նույնպես նախատեսում են մաքուր կյանքը<sup>36</sup>:

Եգիպտական հասարակությունում դավաճանության դեպքում կտրում էին կնոջ քիթը, քանի որ այն ակնառու էր, որի պատճառով կինը կորցնում էր իր հմայքը, իսկ տղամարդուն բաժին էր ընկնում մտրակի հազար հարված: Զուգահեռ տանելով բարելոնյան շրջանի հետ կարող ենք տեսնել, որ այդ հասարա-

<sup>35</sup> Reynolds J., Sex Morals and the Law in Ancient Egypt and Babylon, Journal of Criminal Law & Criminology, 1914, p. 22.

<sup>36</sup> Reynolds J., Աշխատական հարվածը կազմում է 100 մագացիում:

կուրյունում դավաճանությունը նոյնպես հանցագործություն էր համարվում և եթե ապացուցվում էր կնոջ մեղավորությունը, ապա նրան մահապատժի էին ենթարկում: Կնոջ անմեղությունը ապացուցելու համար նրան մտցնում էին Սուրբ գետը, եթե նա անմեղ էր, ապա պետք է թռչեր, իսկ եթե մեղավոր էր, պիտի խեղդվեր<sup>37</sup>:

Չուզահեռ անցկացնելով հին աշխարհի մի շարք հասարակությունների օրենքներում կնոջ ունեցած իրավունքների միջև, կարող ենք փաստել, որ խեթական օրենքներում և ընդհանարապես խեթական հասրակության մեջ կինը առավել պաշտպանված էր օրենսդրությամբ և ուներ մի շարք կարևոր արտոնություններ:

ANI PETROSYAN  
(SEC NAS RA)

### WOMAN IN HITTITE LAWS

In Hittite cuneiform inscription has been saved the laws of the Hittite state, where the earliest examples are dated of the ancient times of the Hittite kingdom, but the laws had been written in the middle and new periods of the Hittite kingdom too.

We have got four texts from protected laws in old Hittite period, but another part was dub located during middle Hittite and the new period of time.

In some Hittite laws have been appeared some articles about women's social life, in which everyone can understand the women's rights and the rule of Hittite society. If we compare or make parallel in women's rights of between old oriental societies can prove that women had many rights in their families.

---

<sup>37</sup> Նոյն տեղում, էջ 27:

## ԱՆՈՒՇ ԹԱՍՐԱԶՅԱՆ (ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ)

### ՄԻՋՆԱ. ՄՈՒԹԱԶԻԼԻԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՄՈՒՆՆԻ ԻՍԼԱՄԻ «ԱՌՃԱԿԱՏՈՒՄ» (833-851թթ.)

Արաբական խալիֆայությունում կրոնափիլիսոփայական մտքի վերահմաստավորման և գիտության տարբեր ոլորտների ծաղկման ժամանակաշրջանը համընկավ Արքայան յոթերորդ խալիֆ Աբու ալ-Աբբաս Աբդալլահ Իբն Զարուն ալ-Ռաշիդի (786-833 թթ.) իշխանության տարիների հետ: Նա ավելի հայտնի էր Ալ-Մամուն անվամբ և իշխեց 813 թ.-ից մինչև իր մահը՝ 833 թ.: Ալ-Մամունը ծնվել է Բաղդադում և ստացել է շատ հիմնավոր և բազմակողմանի կրթություն, բնորոշվում էր որպես Արքայանների ընտանիքի ամենաուսալ խալիֆ: Առհասարակ, Ալ-Մամունի՝ գիտելիքների հանդեպ մեծ սերը պայմանավորեց իր իշխանության օրոր խալիֆայության զարգացման հիմնական ուղղությունները<sup>1</sup>:

802 թ., երբ Զարուն ալ-Ռաշիդը ժառանգորդ հայտարարեց իր մյուս որդուն՝ Ալ-Ամինին, Ալ-Մամունը՝ նշանակվեց Խորասանի նահանգապետ, և խալիֆ կարող էր դառնալ միայն Ալ-Ամինի մահվանից հետո: Ավանդույթը հաղորդում է, որ թեև Ալ-Մամունը երկու եղբայրներից մեծն էր, նրա մայրը պարսկուիի էր, մինչդեռ ալ-Ամինի մայրը Արքայանների ընտանիքի անդամ: 809 թ. ալ-Ռաշիդի մահվանից հետո, Ալ-Ամինը զահի ժառանգորդ հայտարարեց սեփական որդուն՝ Մուսային: Ալ-Ռաշիդի կտակի նման խախտման արդյունքում երկու եղբայրների հարաբերությունները լարվեցին, ինչը հանգեցրեց տևական պայքարի և քաղաքացիական պատերազմի: Այն ավարտվեց 813 թ., երբ Ալ-Ամինը զլխատվեց, և Ալ-Մամունը դարձավ օրինական խալիֆ<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Encyclopaedia of Islam, New Edition, 1991, Vol. VI, p. 331.

<sup>2</sup> Kennedy, Hugh (1986). The Prophet and the Age of the Caliphates (2nd ed.). London and New York: Pearson Longman. pp. 148-150, Encyclopaedia of Islam, Vol VI, pp. 332-335.

Աբբասյան խալիֆայությունը զգալիորեն բուլացրած քաղաքացիական պատերազմից հետո խաթարված էր հասարակության համախմբվածությունը: Ալ-Մամունն իր կառավարման ընթացքում մեծ ջանքեր գործադրեց իշխանության կենտրոնացման, իրավահաջորդության հաստատման և ներքին խոռվությունների ճնշման ուղղությամբ<sup>3</sup>:

Ալ-Մամունը, լինելով շատ ուսայալ և առհասարակ կրթության նկատմամբ մեծ հետարրություն ունեցող խալիֆ, իր կառավարման տարիներին առանձնահատուկ ուշադրություն էր դարձնում զիտությունների զարգացմանը՝ հանրահաշիվ, աստղագիտություն, երկրաբանություն, քարտեզագրություն, ալիմիա, դեղագործություն<sup>4</sup>: Հատուկ նշանակություն տրվեց թարգմանական գործունեության ծավալմանը. մեծ թվով անտիկ փիլիսոփաների և հայտնի աստվածաբանների աշխատություններ թարգմանվեցին<sup>5</sup>:

Այս գործում կարևորագույն նշանակություն ունեցավ նրա օրոք՝ 820-ականներին, Բաղդադում հիմնված Իմաստության տունը կամ Բայթ ալ-Հիրման (արաբ. بيت الحكمة), որն անվանվում է նաև իսլամական ակադեմիա: Ալ-Մամունը մոլթազիլիական ուսմունքի հանդեպ մեծ համակրանք ուներ, և ըստ նրա ծրագրի, Իմաստության տունը պետք է այս ուսմունքի կողմնակիցներին տրամադրեր աստվածաբանական վեճերի վարման համար օգտակար և հարուստ փաստական նյութեր, առաջին հերթին Փիլիսոփայությանը վերաբերող: Բաղդադում խալիֆայության բոլոր շրջաններից հավաքվել էին բազում ականավոր զիտնականներ, որոնցից շատերը ծագումով Կենտրոնական Ասիայից և Իրանից էին: Իմաստության տան դեկապարը ծագումով պարսիկ, հայտնի փիլիսոփա և բանաստեղծ Սահլ իբն Շարունն էր (մահ. 830 թ.): Ակադեմիայի ամենակարևոր խնդիրներից էր աստղագիտության, մաթեմատիկայի, բժշկության, ալիմիայի և փիլիսոփայության վերաբերյալ հնդկական և հին հունական աշխատությունների ա-

<sup>3</sup> W. M. Patton Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna, 2019, pp. 47-49.

<sup>4</sup> Encyclopaedia of Islam, Vol. VI, pp. 336-337.

<sup>5</sup> Петрушевский И.П., Ислам в Иране в VII-XV веках, Ленинград, 1966. стр. 208.

բարերեն թարգմանությունը<sup>6</sup>: Իմաստության տան թարգմանիչների դեկավար է նշանակվում նեստորական Հունայն իբն Իսհակը (809-873 թթ.), ով չորս լեզուների էր տիրապետում: Նա արաբերեն է թարգմանել Պլատոնին, Արիստոտելին և Նրանց մեկնաբաններին, ինչպես նաև հունական բժշկության երեք հիմնադիրների՝ Հիպոկրատի, Գալենի և Դիոսկորիդեսի ստեղծագործությունները<sup>7</sup>: Ավանդույթի համաձայն յուրաքանչյուր աշխատության թարգմանության համար գիտնականները պարզեատրվում էին ուսկով, և պարզի քաշը կախված էր թարգմանված գործի քաշից<sup>8</sup>:

1258 թ. փետրվարի 12-ին, երբ մոնղոլական խան Հուլաղուի գորբերը Բաղդադ մտան, Իմաստության տունը ավերվեց, և այնտեղ պահված գրքերը նետվեցին Տիգրիս գետը<sup>9</sup>:

Ինչպես արդեն նշեցինք խալիֆ Ալ-Մամունը մեծ համակրանքով էր վերաբերվում մութազիլիներին, որոնց ուսմունքը առաջադիմական էր. այն խորապես ազդված էր արիստոտելյան մտածողությունից և հունական ռացիոնալիզմից: Սութազիլիականության հիմնադիր է համարվում Կասիլ Իբն Աբան՝ Հասան Ալ-Բասրիի աշակերտը: Նա, հեռանալով իր ուսուցչից, հիմնում է առանձին դպրոց, որը կոչվում է մութազիլիական (անշատված)<sup>10</sup>:

Մութազիլիականության կրոնափիլոսոփիայական համակարգի կարևորագույն առանձնահատկությունն բանականության թելադրանքի առաջնայնությունն էր: Հավատի վերաբերյալ իբենց ռացիոնալ մոտեցմամբ նրանք երկար ժամանակ հակասության մեջ էին ուղղադավան սունի աստվածաբանների հետ: Իրենց փաստարկները ապացուցելու համար մութազիլիները հիմնեցին մի ամբողջ մեթոդաբանական բազա: Առաջին հերթին նրանք հղում էին կատարում ակնհայտ և միանշանակ փաստարկներին՝ Ղուրանին: Սակայն, սրա հետ մեկտեղ նրանք մեծապես օգտվում էին բանականության և տրամաբանության փաստարկներից, և

<sup>6</sup> Jana K. Schulman, The Rise of the Medieval World, Greenwood Publishing Group, 2002, pp. 287-289.

<sup>7</sup> <https://www.britannica.com/biography/Hunayn-ibn-Ishaq>

<sup>8</sup> Naseem H., Muslim Philosophy: Science and Mysticism, New Delhi, 2001, p. 14.

<sup>9</sup> Jana K. Schulman, Աշլ. աշխ., էջ 287.

<sup>10</sup> Петрушевский И.П., Աշլ. աշխ., էջ 203.

դեռ ավելին՝ դրանք համահարթեցնում էին Ղուրանի փաստարկներին<sup>11</sup>:

Բայլամի բոլոր դրույթները մութազիլիները ենթարկում էին ուացիոնալ վերախմաստավորման և հիմնավորման: Այն, ինչ հակասում էր բանականությանը, նրանց կողմից մերժվում էր: Նրանք պնդում էին, որ այս կամ այն արարքի լավ կամ վատ լինելու որոշումը պետք է կայացվի՝ հիմնվելով առողջ դատողության վրա, եթե անզամ դրա մասին որևէ կոնկրետ վկայություն չկագրված Ղուրանում<sup>12</sup>:

Նշենք, որ կրոնական դրույթների ուացիոնալ մեկնաբանության այս պրոցեսը անվանվեց Քալամ<sup>13</sup>, իսկ քալամով գրադառն փիլիսոփաները՝ մութարաքալիմները: Վերջիններս շատ մեծ դեր ունեցան ոչ միայն իսլամական, այլ նաև ողջ աշխարհի փիլիսոփայության և զիտելիքի զարգացման մեջ: Ինչպես արդեն նշվեց, մութազիլիների ուացիոնալիզմը բխում էր անտիկ փիլիսոփայության ավանդույթներից, մեծապես կրում էր դրանց ազդեցությունը: Նրանք օգտագործում էին իին մտածողների փիլիսոփայական մեթոդները՝ բացատրելու և հիմնավորելու շարիաթի դրույթները: Բայց հայտնության բոլոր այն դրույթները, որոնք հակասում էին մութազիլիների բանականության փաստարկներին, ենթարկվում էին այլաբանական մեկնաբանության<sup>14</sup>:

<sup>11</sup> Cook M., Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, UK 2004, pp. 195-196.

<sup>12</sup> Muslim Philosophy and Philosophers, APH Publishing, 1994, pp. 15-16.

<sup>13</sup> Թարգ՝ քան, խոր, միջնադարյան մուսուլմանական գրականության մեջ այսպես էին կոչվում կրոնական և փիլիսոփայական թեմայի վերաբերյալ ցանկացած դատողություն, որը մեկնաբանում է խամամ դրույթները հիմնված բանականության, և ոչ թե կրոնական ավանդույթի անվերապահ հետևելու վրա: Քալամը կարճ ընորոշվում է նաև որպես ուացիոնալիստական աստվածաբանություն: Wolfson H. A., The Philosophy of the Kalam, London, 1976, pp. 3-5, Madelung W., Religious Trends in Early Islamic Iran, Oxford, 1988, pp. 28-30.

<sup>14</sup> Մակարամասն տե՛ս Rippin A., Muslims: Their Religious Beliefs and Practices, 2014, p. 83, Heemskerk M. T. , Suffering in the Mu'tazilite Theology: Abd Al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice, BRILL, 2000, pp. 67-70, Naseem H., Muslim Philosophy: Science and Mysticism, New Delhi, 2001, pp. 22-32, Sharif M. Khan,

Մութազիլիական քալամի հիմնական՝ Բասրայի և Բաղդադի դպրոցների, դրանցից առանձնացած տարբեր ճյուղավորումների շրջանակում ձևակերպվեցին մութազիլիականության հինգ հիմքերը.

Առաջինը միաստվածության դրույթն էր, ըստ որի մութազիլիները, ի տարբերություն սուննի ուղղադավանների, համարում էին, որ Աստվածային նախասկիզբ հատկանիշները Նրա էության անբաժան մասն են: Նաև քացառում էին ահեղ դատաստանի օրը Աստծուն տեսնելու հնարավորությունը: Այս դրույթից էր բխում նաև Ղուրանի ձեռակերտ լինելը, քանի որ Ղուրանի մշտնշենականության ճանաչումը կենթադրեր Աստվածային նախասկիզբի բազմակիությունը:

Հաջորդ սկզբունքը հավատն էր Աստվածային արդարադատության հանդեպ: Մութազիլիական ուսմունքի համաձայն Աստված չի դրդում մարդկանց որևէ գործողություն կատարել: Մարդիկ իրենք են գործում այս կամ այն արարքները այն ուժով, որը նրանց շնորհել է Աստված, ով հավանություն է տալիս թույլատրելին և դատապարտում է արգելվածը: Նաև Աստված մարդուն չի ենթարկում այնպիսի փորձության, որի հաղթահարումը վերջինիս ուժերից վեր է: Բնականաբար, եթե Նա ուզեր, կարող էր դրդել մարդկանց միայն լավ արարքներ գործել, բայց այդպիսով կկորչեր երկրային կյանքի և փորձությունների իմաստը:

Հաջորդը խոստման և սպառնալիքի սկզբունքն էր: Մութազիլիները հավատում էին, որ Աստծո կողմից տրված խոստումը անպայմանորեն իրականանում է: Նա կպարզեատրի բոլոր աստվածահաճ արարքների համար և կպատժի մեղքերի համար: Նաև Աստված կկատարի ապաշխարող մարդկանց ներելու իր խոստումը: Դրա համար բոլորը, ովքեր աստվածահաճո արարքներ են կատարում, կպարզեատրվեն, իսկ վատ արարքներ կատարողները հաստատ կպատժվեն:

Հաջորդ սկզբունքը վերաբերում էր հավատքի և անհավատության միջև միջանկյալ վիճակին: Մուսուլմանը, ով ծանր մեղք

է գործել, դուրս է գալիս հավատացյալների շարքերից և գտնվում է միջանկյալ վիճակում հավատացյալի և անհավատի միջև։ Եթե մահից առաջ չապաշխարի, անհավատների հետ դատապարտված է հավերժական դժոխային տանջանքների, բայց նրա պատիժը կլինի ավելի մեղմ, քան վերջիններինը<sup>15</sup>:

Սուլթազիլիական քալամի և սուննի ուղղադավան իսլամի «առձակատումն» իր կիզակետին հասավ նույն Ալ-Մամուն խալիֆի օրոք։ Այն պահից սկսած, եթե մուլթազիլիականությունը դարձավ խալիֆայության պաշտոնական կրոնական ուսմունք, մուլթազիլիական առաջնորդները շատ կոշտ հակասության մեջ մտան սուննի ուղղադավանների հետ, ովքեր իրենց անհամաձայնությունն էին հայտնում մուլթազիլիական մի շարք դրույթների հետ։ Անհամաձայնությունը զիսավորապես կապված էր Ղուրանի անձեռակերտ լինելու տեսության հետ։

Մուլթազիլիները, քախվելով նման հակագրեցության, որոշեցին օգտագործել իրենց դիրքը արքունական շրջանակներում և սկսեցին ճնշումները սուննի ուղղադավանների նկատմամբ, և 833 թ. ներորդվեց Միհնայի (արաբ. مِهْنَة՝ փորձության) ինստիտուտը։ Միհնայի քաղաքականությունը տևեց տասնութ տարի՝ 833–851 թթ. այն շարունակվեց Ալ-Մամունի անմիջական իրավահաջորդների՝ ալ-Մուլթասիմի (833–842թթ.), ալ-Վաթիկի (842–847թթ.) և ալ-Մուլթավաքքիլի (847–861թթ.)<sup>16</sup> իշխանության չորս տարիներին։

Միհնան համեմատելի է միջնադարյան եվրոպական ինկվիզիցիայի հետ այն իմաստով, որ այն ներառում էր քանտարկություն, կրոնական քննություն և հավատարմության երդում։ Բացի մուլթազիլիական ուսմունքի հանդեպ մեծ ակնածանքը և այն գերիշխող դարձնելու մղումը, Ալ-Մամունի կողմից Միհնայի այս ինստիտուտի ներդրման նպատակն էր նաև այդ ժամանակ խա-

<sup>15</sup> Մուլթազիլիականության հինգ հիմքերի մասին մանրամասն տե՛ս Heemskerk M. T., նշվ. աշխ., էջ 57–62, The Cambridge companion to Classical Islamic Theology, ed. by Winter T., New York, 2008, pp. 47–53.

<sup>16</sup> Босворт К. Э., Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. М., 1971, стр. 34.

լիֆայությունում գործող ազդեցիկ ուշամաներին ենթարկեցնելը, նրանց հավատարմության աստիճանը ստուգելը և առհասարակ կրոնական իշխանությունը իր ձեռքբերում կենտրոնացնելը<sup>17</sup>:

Միհնայի պետք է ենթարկվեին աշխարհիկ և կրոնական էիտաների ներկայացուցիչները, գիտնականները, դատավորները, պետական պաշտոնյաները և այլն: Միհնան մի փորձություն էր, որի ժամանակ տրվում էին աստվածաբանական քնությի հարցեր, զիշավոր հարցը Դուրանի ձեռակերտ կամ անձեռակերտ լինելն էր<sup>18</sup>: Ինչպես արդեն նշվել է, սա մութազիլական քալամի կանորագոյն սկզբունքն էր:

Ինչպես հայտնի է, Ալ-Մամունին նախորդած Հարուն ար-Ռաշիդի և ալ-Ամինի իշխանության օրոք ուղղաղավան աստվածաբանների ակտիվ մասնակցությամբ, հալածում էին այս դրույթի կողմնակիցներին՝ ջահիմիներին<sup>19</sup> և նույն մութազիլիներին: Մասնավորապես, բազմիցս ձերքակալվել է ականավոր ջահիմի աստվածաբան Բիշրին ալ-Մարիսին (մահ. 833թ.), ով հետագայում, վայելելով Ալ-Մամունի մեծ վստահությունը, հանդիսացավ Միհնայի իրականացման հիմնական ոգեշնչողը<sup>20</sup>:

Միհնան հիմնականում իրականացվում էր Բաղրադում, և դրա ժամանակ հարցաքննվողը եթե հայտարարում էր, որ Դուրանը ձեռակերտ է, և նույնական չէ Աստվածային էության հետ, ազատ էր արձակվում և կարող էր շարունակել իր մասնագիտական գործունեությունը, իսկ նրանք, ովքեր չեին ընդունում այդ դրույթը և առհասարակ չեին համապատասխանում մութազիլական ուսմունքին, պատժվում էին, բանտարկվում կամ նույնիսկ մահապատժի ենթարկվում: Եվ նույնիսկ 845 թ., երբ խալիֆայության և Բյուզանդիայի միջև գերիներ փոխանակվեցին, խալիֆի

<sup>17</sup> Петрушевский И. П., նշվ. աշխ., էջ 209-211.

<sup>18</sup> Hoexter M., Eisenstadt N. Sh., Levzion N., Public Sphere in Muslim Societies, pp. 17-18.

<sup>19</sup> Արար. 阿拉里ج. ալ-Ջահիմյա, խլամի ամենավաղ կրոնափիլիստփայական դպրոցներից մեկը, որի հիմնադիրը Ջահիմ իրն Սաֆվանն է: Ուսմունքի շատ դրույթներ սուսնի աստվածաբանների կողմից ճանաչվել են որպես խլամից մարդուն հեռացնող «հերետիկոսություններ»:

<sup>20</sup> Петрушевский И.П., նշվ. աշխ., էջ 209.

պաշտոնյաներն ընդունեցին միայն այն մուսուլման գերիներին, որոնք համաձայնվեցին ընդունել, որ Ղուրանը ստեղծվել է, և որ Աստված չի երևալու ապագա կյանքում<sup>21</sup>:

Միհնայի առաջին իսկ տարում դրա հիմնական գոհերից մեկը դարձավ հայտնի աստվածաբան, ուղղադավան խալամի հիմնական համակարգողներից մեկը, հանբալիական մազհաբի հիմնադիր Ահմադ Իբն Հանբալին (780-855 թթ.): Նա հայտնվեց միհնայի ենթարկվող աստվածաբանների հատուկ խմբում և շուրջ երկու տարի (833-834 թթ.) պահից բանտում: Նրա գործում խալիֆներ ալ-Մամունն ու ալ-Մութասիմը անձնական հետաքրքրություն էին ցուցաբերում: Ալ-Մութասիմի հրամանով Իբն Հանբալին խարազանվեց, սակայն հետո, ժողովրդական վրդովմունքի վտանգից խուսափելու համար, ազատ արձակվեց՝ ստանալով Բաղդադում ապրելու թույլտվություն<sup>22</sup>:

Իբն Հանբալին առաջինն էր հայտնի աստվածաբաններից, ով երկու խալիֆաներին դեմ հանդիման հրաժարվեց ճանաչել Ղուրանի ձեռակերտ լինելը: Եվ չնայած նրան, որ Իբն Հանբալիից հետո ևս մի քանի ականավոր աստվածաբաններ կարողացան դիմանալ փորձությանը, ավանդույթը սուննի ուղղադավանության հաղթանակը կապում է հենց Իբն Հանբալի անվան հետ<sup>23</sup>:

Արդեն խալիֆ ալ-Մութասվաքքիլի օրոք ուղղադավան սուննիզմը հայտարարվեց պաշտոնական կրոն, իսկ մութազիլիական ուսմունքը, ներառյալ Ղուրանի ստեղծման դրույթը, հայտարարվեց «հերետիկոսություն»: Այսուամենայնիվ, խալիֆները իրականում այլևս չեն կարող և չեն փորձում իրենց հպատակներին պարտադրել որոշակի դոգմատիկ համակարգ: Նրանց ջանքերը հիմնականում ուղղված էին հավատացյալներին պաշտպանելուն հավատքի համար վտանգավոր տրամաբանությունից<sup>24</sup>: Այսպես, 892 թ. Բաղդադում հրամանագիր արձակվեց, որը պատվիրում էր

<sup>21</sup> Бартольд, Խշկ. աշխ., էջ 124-125, Петрушевский, Խշկ. աշխ., էջ 210:

<sup>22</sup> W. M. Patton Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna, 2019, p. 216.

<sup>23</sup> Hoeexter M., Eisenstadt N. Sh., Levzion N., Խշկ. աշխ. էջ 23-24:

<sup>24</sup> Бартольд В. В. Работы по истории ислама и арабского халифата, Т. 6. М., 1966. стр. 125.

գրավաճառներին չվաճառել գրքեր դոգմատիկայի, դիալեկտիկայի և փիլիսոփայության մասին<sup>25</sup>:

Այս գործում մեծ ներդրում ունեցավ Միհնայի զոհ դարձած Իբն Հանբալին: Նա այնքան բարձր հեղինակություն ուներ՝ որպես «Նորարարություններից խալամի փրկիչ», որ նրա շուրջ էր հավաքվել Բաղդադի ուղղադավան աստվածաբանների ամենավճռական հատվածը: Ավանդականության դիրքը վերականգնած խալիֆ ալ-Սուլթանվարքիլը մեծ ջանքեր գործադրեց նրա աշակցությունը ստանալու համար: Արտաքուստ մերժելով խալիֆի հետ բարեկամությունը՝ Իբն Հանբալին համագործակցեց նրա հետ մութագիլիների դեմ պայքարում: Խալիֆի խնդրանքով նա կազմեց Բաղդադի և Բասրայի մութագիլական դպրոցների ամենաակտիվ ներկայացուցիչների ցուցակը՝ դառնալով մութագիլիների և Քալամի այլ ներկայացուցիչների դեմ ելույթների անմիջական նախաձեռնողը: Միհնայի վերացումից հետո մութագիլական ուսմունքը և փիլիսոփայությունը աստիճանաբար անկում ապրեցին, և մի քանի դար անց դադարեց նրա գոյությունը՝ որպես առածին ինքնուրույն ուսմունք<sup>26</sup>:

Սուլթագիլիզմը, որը իր գոյության առաջին շրջանում առաջադիմական բնույթ ուներ, որը կանխեց ուղղադավան կրոնական մտքի կարծրացումը և ստիպեց կրոնի խնդիրներին մոտենալ նոր դիրքերից, աստիճանաբար վերածվեց կարծրացած, դոգմատիկ ուսմունքի, որը չէր հանդուրժում որևէ կրոնական անհամաձայնության: Այս երևույթը, իհարկե, առավել ակնառու դարձավ մութագիլզմի Աբբասյան խալիֆայության պետական զաղափարախոսություն հոչակվելուց հետո: Ամեն ինչ ուացիոնալ ըմբռնման ենթարկելով, անտեսելով Ղուրանի դրույթները կամ դրանք համապատասխանեցնելով բանականության իրենց փաստարկներին՝ մութագիլները ուղիղ «առճակատման» գնացին ուղղադավան սուննիների հետ: Վերջիններս ենթարկվում էին ամենախիստ և հաճախ ոչ օբյեկտիվ քննադատության: Այս ամենն անխուսափելիորեն առաջացրեց հակազդեցություն և դիմադրու-

<sup>25</sup> Նույն տեղում:

<sup>26</sup> Rippin A., նշվ., աշխ., էջ 79.

թուն, ինչն էլ հանգեցրեց մութազիլիական քալամի անկման, իշխանության կորստի և հետևաբար սուննի ուղղադավանության դիրքերի վերականգնման<sup>27</sup>:

Չնայած այս ամենին՝ մութազիլիական փիլիսոփայության շատ դրույթներ աստիճանաբար փոխառնվեցին սուննի աստվածաբանների կողմից և նպաստեցին հետագա դարերում իսլամի սոցիալ-քաղաքական և փիլիսոփայական մտքի զարգացմանը: Հասկանալի էր, որ Շարիհաթի դրույթների ուցիոնալիզացման գործընթացից խուսափել հնարավոր չէ, քանի որ միայն այդ դրույթների վրա հիմնված կրոնը կվորցների իր արդիականությունը: Իսլամի ուղղադավան աստվածաբանները մշակեցին աշխարհայացրային համակարգ, որում քալամի դրույթները ներդաշնակորեն գուգորդվում էին Ղուրանի դրույթների հետ<sup>28</sup>:

Այսպիսով, կարելի է ասել, որ մութազիլիական ուսմունքն ու աշխարհայացը հսկայական ազդեցություն ունեցան իսլամում ուցիոնալիստական միտումների ձևավորման և զարգացման վրա: Քալամի ներկայացուցիչների դեմ պայքարում ուղղադավան սուննի իսլամի ներկայացուցիչները ստիպված եղան ուցիոնալ հիմք ստեղծել իրենց դրույթների հիմնավորման համար՝ այսպիսվ միջևադարյան կրոնափիլիսոփայական մտքի սրընթաց զարգացման պայմաններում իսլամական կրոնական մտքի զգալի որակական թոհջր ապահովելով: Իսկ մութազիլիական աստվածաբանությունը իր արժանի տեղը զբաղեցրեց իսլամի պատմության մեջ զգալիորեն հարստացնելով նրա ժառանգությունը:

<sup>27</sup> Rippin A., Աշվ., աշխ., էջ 83, Medieval Heresies, Christine Caldwell Ames, Cambridge University Press, 2015, pp. 81-97.

<sup>28</sup> Sharif M. Khan, Mohammad Anwar Saleem, Աշվ. աշխ., էջ 23-26, Hoexter M., Eisenstadt N. Sh., Levzion N., Աշվ. աշխ. էջ 24-27:

ANUSH TAMRAZYAN  
(IOS NAS RA)

MIHNA. THE "CONFRONTATION" BETWEEN MUTAZILISM AND  
SUNNI ISLAM (833-851)

During the reign of the seventh Abbasid caliph al-Mamun, the "confrontation" between Mutaziliya Qalam and Sunni orthodox Islam intensified. From the moment Mutazilism became the official religious teaching of the Caliphate, Mutazilite leaders came into sharp contradiction with Sunni theologians who disagreed with a number of Mutazilite teachings. The disagreement was especially with the origin of the Qur'an.

Faced with such a counteraction, the Mutazilites decided to use their position in the royal circles and began to put pressure on the Sunni orthodox. In 833 the Institute of Mihna started functioning, which lasted for eighteen years, from 833 to 851. And after the elimination of the Mihna Institute, Mutazilite teaching and philosophy gradually declined. Nevertheless, many aspects of Mutazilite philosophy were borrowed from Sunni theologians and contributed to the development of Islamic socio-political and philosophical thought in later centuries.

## ԱՆՈՒՇ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ (ՀՀ ԳԱԱ ԳԿՄԿ)

### ՄԱՐԻԱՍԸ ՈՐՊԵՍ ՀԱՆԳՈՒՑԱՅԻՆ ԿԵՐՊԱՐ ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ԵՎ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿՐԹԱԿԱՆ ԽԱՉՄԵՐՈՒԿՈՒՄ

Իսլամի նվաճումներից և արաբական խալիֆայության ստեղծումից հետո էլ խլամական ու քրիստոնյա «աշխարհները» շարունակելու էին սահմանակցել, իսկ մուսուլմանական և քրիստոնյա պետությունները (խալիֆայություն, Բյուզանդիա և նույնիսկ ֆրանքներ), ստիպված էին լինելու նաև, այսպես ասած, «հաշվի նատել» ինչպես միմյանց, այնպես էլ իրենց այլահավատ հպատակների հետ, որոնցով հատկապես բնակեցված էին սահմանային շրջանները: Նոյնիսկ այլահավատության դեմ «մարտնչող» խլամական աշխարհը, օրինակ խալիֆայության դեպքում, ստիպված էր լինելու ստեղծել հասարակական հարաբերությունները կարգավորող այնպիսի մեխանիզմներ, որոնք թույլ կտային քրիստոնյաների (նաև հրեաների, զրադաշտականների և այլն) և մուսուլմանների համագոյակցության հնարավորությունը: Նմանօրինակ մի մեխանիզմ կարելի է դիտարկել «զիմմիի»<sup>1</sup> ինստիտուտությունը: Եվ այս ամենը իր արտահայտումն էր գտնում առօրյա կյանքում, նյութական մշակույթում, մուսուլմանական արքայատոհմերի վարած ներքին քաղաքականության մեջ: Վերջինը մասնավորապես պետք է ընդունելի և ընկալելի լիներ հասարակու-

<sup>1</sup> Այդպես անվանում էին մուսուլմանական պետություններում այլահավատ համայնքներին պատկանող հպատակներին, որոնց նաև համարում էին «Գրքի Մարդիկ»: Զիմմի նշանակում էր հպատակ, հարկատո, ով վճարում էր զիսահարկ, որից ազատված էին բոլոր մուսուլմանները: Հարկը ուներ հատուկ նշանակություն՝ այս վրկազնի էր, որը տալիս էին պետությանը, որպես արյան զիմ: Տե՛ս Հայաստանի հարակից երկրների պատմություն, Միջին դարեր, Հատոր II, Երևան, 2016, էջ 39; Saunders J. A History of medieval Islam, London and New York, 2002, p. 33; Islām and the People of the Book, Vol. 1, Critical Studies on the covenants of The Prophet, Ed. by J. A. Morrow, Chapter Fourteen, Dr. Mohammed Elkouche, Ahl Al-Kitāb (People of the book) as Islām's religious and cultural others, Cambridge Scholares Publishing, p. 422-444, 2017, p. 424-426.

թյան բոլոր շերտերի համար: Ասվածի համար օրինակ կարող են ծառայել բազմաթեզու, պատկերավոր դրամներ<sup>2</sup>, ֆաթիմյան խալիֆայության խլամադավան փերնախավում հայ, այդ թվում նաև՝ քրիստոնյա և հրեա վեզիրների առկայությունը, նրանց թողած ճարտարապետական կոթողները, օրինակ՝ Բաղր ալ-Գամալիի կառուցած զմբեթակիր նախշերով զարդարված դարպասները և այլն: Այս ամենը մեր օրերում կբնութագրվեր որպես բազմամշակութային քաղաքականության դրսնորում:



Նկար 1

Նկար 2

**Նկար 1- Անվանումը՝** Խաչակրաց խմբացիոն դիրհամ<sup>3</sup>, 1251 թ.,  
Ալբա, AR, 2.7g<sup>4</sup>:

**Դիմերեսին՝** խաչի շուրջը՝ *'ilah wahid / i'man wahid / ma'mūdīa wahida /*

**Դարձերեսին՝** *al-āb , al-ibn , wal-ruh al-quds , 'ilah wahid faqat<sup>5</sup>*

**Ծայրամասային հատվածներում՝** Նրա փառքը հավիտյանս հավիտենից, ամեն:

**Նկար 2- Անվանումը՝** Մենզուշակյան դիրհամ<sup>6</sup>, Սուլեյման Բ Իշ-հար, հիջրայի=555-593, AR, 3,3 g:

<sup>2</sup> Կախեթի արաբատառ և Սուլք Գևորգի պատկերը կրող դրամը, մուտքմանական խաչակիր դրամները, խաչակրաց արաբատառ խմբացիոն դրամները, <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=261775> (հասանելի է՝ 05. 06. 2021); <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=260503> (հասանելի է՝ 05. 06. 2021); <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=224166> (հասանելի է՝ 05. 06. 2021)

<sup>3</sup> Տես Նկար 1., <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=261775> (հասանելի է՝ 05. 06. 2021)

<sup>4</sup> Նմանատիպ մետաղադրամները շատ են, տես՝ <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=260503> (հասանելի է՝ 05. 06. 2021); <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=224166> (հասանելի է՝ 05. 06. 2021)

<sup>5</sup> Արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է՝ Մեկ Աստված, մեկ հավատ, մեկ մկրտություն,

<sup>6</sup> Արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է՝ Հայրը, Որդին և Սուլք Հոգին, միայն մեկ Աստվածություն.

*Դիմերեսին՝ խաչանման պատկեր,*

*Դարձերեսին՝ Jamal ad-dunya wa d-din, Aksatān I.<sup>7</sup>*

Անցում կատարելով հետազոտության բուն նյութին՝ ստորև ներկայացվում է Մարիամի կերպարի համեմատատական վերլուծությունը, ըստ Ղուրանի և Ղուկասի Ավետարանի համանման հատվածների:

**Ղուրան և Ավետարան. Մարիամի կերպարի համեմատական վերլուծություն**

Քննվող նյութի շրջանակներում անդրադարձ է կատարվել իսլամում Սբ. Մարիամի կերպարին, ինչպես նաև նրա հետազա ընկալումներին արարամուսուլմանական աշխարհում: Խոսելով Մարիամի կերպարի մասին հարկ է նշել, որ Մարիամի՝ Ավետարանում և Ղուրանում տեղ գտած համեմատական պատմությունները հակառակում են խլամի և քրիստոնեության ստեղծված կերպարին, ինչպես նաև մերօրյա իրարամերժ ընկալումներին: Խոսելով Մարիամի կերպարի կարևորության գաղափարի շուրջ կարելի է երա կերպարը դիտարկել որպես երկու կրոնների միջև անհրաժեշտ մի կամուրջ, որը կարող էր մեղմել քրիստոնեության և իսլամի թշնամական ընկալումները: Հարցի ուսումնասիրության տեսանկյունից կարևոր են Ղուկասի Ավետարանում և Ղուրանում առկա ընդհանրությունները Մարիամի վերաբերյալ պատմություններում: Իսլամական ավանդույթի համաձայն, Մարիամը ընտրված էր Աստծո կողմից, ուներ բացառիկ մի կարգավիճակ, որին արժանանում են միայն արտասովոր ունակություններով ու հատկություններով օժտված անձիք: Թեև այս ամենը հստակ ցույց է տալիս, որ Մարիամը «բացառիկ» և «ընտրված» էր, այսուհանդեռձ հարց է առաջանում, ինչպես և է նա հասել այդ աստիճանին: Ըստ Ղուկասի Ավետարանի, երբ Մարիամին հայտ-

<sup>7</sup> Տես՝ նկար 2, <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=267823> (հասանելի է՝ 05. 06. 2021)

<sup>8</sup> Արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է՝ կրոնի և երկրի (աշխարհի) գեղեցկություն, վեհություն:

նում են Հիսուսի ծննդյան մասին<sup>9</sup>, Սարիամը բնածին մարդկային հատկություն է ցուցաբերում և կասկածի տակ է դնում իրեն պատմվածի տրամաբանությունը:<sup>10</sup> Սարիամի մոտ առաջացած այդ նախնական կասկածամտությունը վերածվում է վստահության, եթե նրան ասում են, որ Սուրբ Հոգին պիտի զա իր վրա, և Ամենաբարձրի իշխանությունը հովանի կյինի իր համար, թեև Ղուրանում ևս, Սարիամը կասկածի տակ է առնում անաղարտ հղության հանգամանքը, այնուամենայնիվ նա որոշում է հավատալ Աստծո խոսքին: Ինչպես քրիստոնեությունը, այնպես է իւլիամը Սարիամի սուրբգործան պատմության միջոցով կարևորում է մաքրությունը և բարոյականությունը: Ղուրանում պատահական չեր խոսվում այն մասին, թե. «Եվ հիշեեր նրան», ով պահպանում էր իր մաքրությունը, այնպես որ մեեր «եերխուժեցիեր» նրա մեջ մեր Հրեշտակի<sup>12</sup> միջոցով<sup>13</sup>...նա հավատաց իր Տիրոց խոսքերին և բարեպաշտորեն հենազանդվեց<sup>14</sup>»: Այստեղ հիշատակվում, կարևորվում և ընդգծվում է հատկապես Սարիամի անաղարտությունը<sup>15</sup>: Անկախ այն հանգամանքից, հավատի թե մարմնի մաքրության մասին է խոսվում, Ղուրանը մուսուլմանների համար այս կարևոր դրույթը ընդգծել է որոշ այաբներում: Հետաքրքիր է նաև այն, որ Ղուրանում ներկայացվում է Սարիամի

<sup>9</sup> Ավետարան ըստ Ղուկասու, Յունական բնագրեն թարգմանուած, Վիեննա, 1931, Գլուխ Ա-31, էջ 151; The Holy Bible Translated From The Latin Vulgate Diligently Compared With The Hebrew, Greek, And Other Editions In Divers Languages, Douay-Rheims Version 1609, 1582. New Testament, 48 The Holy Gospel of Jesus Christ, According to St. Luke, 1-31

<sup>10</sup> *Sicut* According to St. Luke, 1-34, Ավետարան ըստ Ղուկասու, Գլուխ Ա-34, էջ 151:

<sup>11</sup> Ղուրանական Ներքոնիշյալ հատվածը նրան ասելով նկատի ունի Սարիամին:

<sup>12</sup> Մեջբերվող հատվածում հիշատակվող հրեշտակը Գարբիելն է:

<sup>13</sup> The Holy Quran (Koran), English Translation of the Meanings by Abdullah Yusuf Ali, From a version revised by the Presidency of Islamic Researches, IFTA, Call and Guidance. Published and Printed by the King Fahd Holy Quran Printing Complex in 1987. Formatting by Brown W. B., Sura 21' Anbiyaa, or The Prophets, Ayat 91

<sup>14</sup> The Holy Quran... Sura 66, Ayat 12

<sup>15</sup> McAuliffe J. Encyclopaedia of the Qur'an, Vol. 1, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, p. 87; Ներքոնիշյալ հատվածում ևս հիշյալ հատվածի և այլ հիշատակումներ ու պնդումը փաստող օրինակներ կան:

մանկությունը<sup>16</sup>, ինչը բացակայում է Ավետարանում: Սա վկայում է Մարիամի կերպարի մուտքամանական ավանդույթներում ընդունված և հարգված լինելու մասին: Ըստ Ղուրանի՝ Մարիամի և տարիքային, և՝ մտավոր հասունացմանը զուգահեռ նրա դերն ու նշանակությունը «Աստծո աշրում» է, ավելի է կարևորվում: Իբրև վկայություն այս հանգամանքին, թե՝ Ղուրանում և թե՝ Ավետարանում հիշատակվում են Մարիամին հրեշտակների հայտնվելու և նրա շուրջ կատարվող հրաշքների մասին: Մարիամի հետ կատարված ամենամեծ հրաշքը, որը նշված է և Ղուրանում, և՝ Ավետարանում, նրա անաղարտ հղիությունն ու Հիսուսի ծնունդն է, որը անվիճելի փաստ է երկու կրոնական ավանդույթներում է:

Լինելով Հիսուսի մայր Երկու կրոնների առանցքային կամրջող կերպար, Մարիամը հիանալի ընտրություն է, որի վրա պետք է կենտրոնանանք կրոններում առկա ընդհանրությունները կամ նմանությունները ներկայացնելիս: Ղուրանում և Ավետարանում<sup>17</sup> տեղ գտած ներքոնշյալ հատվածների բացահայտ նմանությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ Մարիամը և նրա կերպարը ակներև ու անժխտելի կարևորություն ունեն ինչպես քրիստոնեության, այնպես էլ իսլամի պարագայում:

<sup>16</sup> Sura 3, Ayat 35-36

<sup>17</sup> Օգտվել ենք հետևյալ հրատ.-ից՝ Ավետարան ըստ Ղուրան, Յունական թագավորություն, Վիեննա, 1931; The Holy Bible Translated From The Latin Vulgate Diligently Compared With The Hebrew, Greek, And Other Editions In Divers Languages, Douay-Rheims Version 1609, 1582. II New Testament, 48. The Holy Gospel of Jesus Christ, According to St. Luke, p. 1329; The Holy Quran (Koran), English Translation of the Meanings by Abdullah Yusuf Ali, From a version revised by the Presidency of Islamic Researches, IFTA, Call and Guidance. Published and Printed by the King Fahd Holy Quran Printing Complex in 1987. Formatting by William B. Brown; The noble Qur'an, in the English language, By Dr. Muhammad Taqi-ud-Din al-Hilali and Dr. Muhammad Muhsin Khan, Madinah, K.S.A.

---

**Սուրբ Գիրք  
Ղուկասի Ավետարան**

**Ղուրան**

**19-րդ Սուրա, այաթ 16- Եվ եհշիր  
[պատմիր] (Ո՞վ մարզարե), (տղված**

**Գլուխ Ա-26 Եվ վեցերորդ ամսում, պատմությունը), Գրքում [Ղուրա-  
Գարիիկ երեշտակը Աստծո կողմից նույն] Մարիամի մասին, Երբ ևա հե-  
ռողարկվեց Գալիլիայի մի քաղաք, ուացավ իր ընուանիքից և գնաց հեռու  
որը Նազարէթ կոչված էր,<sup>18</sup>**

**19-րդ Սուրա, Այաթ 17- և ևա  
թարնվեց երանցից [մարդկանցից]  
վարագույրի /քաղ կամ շղարժ/ ետ-  
ևում, ապա մենք երան ուղարկե-  
ցինք մեր հրեշտակին, և ևա  
հայտնվեց երա առջև, որպես կա-  
տարյալ մարդ՝ բոլոր առումնե-  
րով:<sup>19</sup>**

Այս հատվածներում ակներև է Մարիամի տանից հեռանալու  
և այլ վայրում բնակություն հաստատելու ու մարդկանցից  
թաքնվելու հիշատակումների նմանությունը:

**Գլուխ Ա-28 Եվ երեշտակը, 3-րդ Սուրա, այաթ 42- Ահա՝ երեշ-  
գալով երա մոտ, ասաց. տակները ասացին. «Օ Մարիամ, Ալ-  
«Ուրախացի՛ր, ո՞վ շնորհըն- լահը քեզ ընտրեց և մարրեց քեզ,  
կալ, Տէրը քեզ հետ է».<sup>21</sup> ընտրելով քեզ բարձր դասեց բոլոր  
ազգերի կանանցից»:<sup>22</sup>**

Այս հատվածները ցոյց են տալիս, որ և Աստվածաշունչը, և  
Ղուրանը Մարիամին համարում են մի կին, որն ունեցել է բարձ-  
րագոյն կարգավիճակ, ի տարբերություն իր ժամանակի բոլոր  
կանանց, քանի որ «նա սիրված էր Աստծո կողմից»: Կարելի է են-  
թադրել նաև այն, որ Խալամում Մարիամն էր առաջին մարդը ով  
ծնվել էր առանց «ադամական»՝ սկզբնական մեղքի:

---

<sup>18</sup> Ավետարան ըստ Ղուկասու, Գլուխ Ա-26, էջ 151; According to St. Luke, 1-26.

<sup>19</sup> Sura 19, Ayat 16

<sup>20</sup> Sura 19, Ayat 17

<sup>21</sup> Ավետարան ըստ Ղուկասու, Գլուխ Ա-28; According to St. Luke, 1-28

<sup>22</sup> Sura 3, Ayat 42

**1-29 Իսկ նա այս խօսքերի Յ-րդ Սուրա, այաթ 45- Ահա՝ հրեշտակներ վրայ խոռվուեց եւ մողում ըր ասացին. «Ով Սարիամ. Ալլահը քեզ խորհում էր, թէ ինչ բան էր բարի լուր է հաղորդում. [այն որդու մաս այս ողջույնը:]<sup>23</sup>**

**1-30-Եվ հրեշտակը երան ասաց. «Մի վախեցիր, Սարիամ, որովհետն Աստծու առաջ դու շնորհ ես գտել:<sup>24</sup>**

**1-31-Եվ ահա դու կեղծանաս և կծնես մի որդի ու երա անունը Հիսուս կղնես:**

**19-րդ Սուրա, Այաթ 19-Նա ասաց. «Ոչ, ես միայն քա Տիրոջ կողմից սուրհանդակ եմ, որ հայտնեմ քեզ սուրբ որդու պարզեր».<sup>25</sup>**

---

Նշված հատվածները ցուց են տալիս, որ և Աստվածաշունչը, և Ղուրանը հաստատում են հրեշտակ(ներ)ի միջոցով Սարիամին Հիսուսի ծննդյան ավետիսի հաղորդումը:

Սարիամը Ղուրանում համարվում է երբեք ապրած կանանցից այն միակը, ով Ղուրանում հիշատակվում է անվամբ՝ Սարիամ: Ասվածի ապացույցն է 19-րդ սուրան, որն ամբողջությամբ նվիրված է Սարիամին և կրում է երա անունը՝ «Սարիամ»: Ընդհանուր առմամբ, կա առնվազն 70 դուրանական այաթ<sup>26</sup>, որտեղ հիշատակվում է Սարիամը, իսկ ահա չորս ավետարաններում միասին Սարիամի անունը հիշատակվում է 53 անգամ:

<sup>23</sup> Ավետարան ըստ Ղուկասու, Գլուխ Ա-29, էջ 151; According to St. Luke, 1-29

<sup>24</sup> Sura 3, Ayat 45

<sup>25</sup> Sura 19, Ayat 19

<sup>26</sup> Ավետարան ըստ Ղուկասու, Գլուխ Ա-30, էջ 151; According to St. Luke, 1-30

<sup>27</sup> Ավետարան ըստ Ղուկասու, Գլուխ Ա-31, էջ 151; According to St. Luke, 1-31

<sup>28</sup> Սարիամի և երա ընտանիքի մասին պատմությունը կարելի է գտնել 2-րդ Սուրա, 87 և 253 այաթներում, Ղուրանի «Խմբանի ընտանիքը» հատվածում՝ 3-րդ Սուրա, 33-47 այաթներ, 19-րդ Սուրան ամբողջությամբ Սարիամին և նվիրված և հենց իր անունն էլ կրում է «Սարիամ», 4-րդ Սուրա՝ «Կանայք», 156, 157, 171 այաթներում, 5-րդ Սուրա՝ «Սնունդով սփռված Սեղանը» կամ «Սեղանը», 19, 49, 75, 78, 81, 113, 115, 117, 119 այաթներում, 9-րդ Սուրա, 31-րդ այաթ, 21-րդ Սուրա՝ «Սարգարեներ», 91, 23-րդ Սուրա՝ «Հավատացյալները», 50-րդ այաթ, 26-րդ Սուրա, 137-րդ այաթ, 33-րդ Սուրա, 7-րդ այաթ, 43-րդ Սուրա, 57-րդ այաթ, 57-րդ սուրա, 27-րդ այաթ, 61-րդ Սուրա, 6-րդ և 14-րդ այաթներ 66-րդ Սուրա՝ «Արգելը», 11-րդ և 12-րդ այաթներ և այլն:

Ակնհայտ է, որ Ալլահի միակության գաղափարը քարոզող Ղուրանը չէր կարող Մարիամին աստվածային էակ համարել, և հետևաբար զարմանալի չէ նաև այն, որ նա նարկայացվում է որպես Աստծո ընտրյալ ծառա, ով աշխարհի բոլոր մյուս կանանցից բարձր է դասվել<sup>29</sup>: Ղուրանում նաև հիշատակվում է այն, որ թեև Մարիամին չպետք է երկրպագեին, միննոյն է նա ինչը Աստծո մեծ երկրպագուների շարքում էր<sup>30</sup>: Նա Աստծո արդար ծառան է<sup>31</sup> և Հիսուսի հետ միասին նշան Աստծուց<sup>32</sup>: Ղուրանական այթքների մեծ մասում, որոնք հիշատակվում են Հիսուսին անունով կամ Մեսիայի կոչմամբ, Հիսուսը հիշատակվում է որպես «Մարիամի որդի»՝ ինչը կարող է ծառայել որպես իշլամի համար Մարիամի կարևորության ևս մեկ ցուցում: Հաղիսներում<sup>33</sup> ևս կամ բազմաթիվ հիշատակումներ Մարիամի մասին<sup>34</sup>: Մարզարեն բազմաթիվ առիթներով նկարագրում է նրան որպես դրախտի կանանց «տիրութիւնի»<sup>35</sup>: Հաղիսում նրա տիտղոսներից մեկը «Բաթուլ»<sup>36</sup> կամ «մարրաբարո» է, ինչը նշանակում է, որ նա մնացել է մարուր ամբողջ կյանքի ընթացքում:

\*\*\*

Ինչպես պարզվում էր, Մարիամը բացի մարուր, հնազանդ և ընտրված լինելուց, ծառայել է «ամեն ինչի» խորհրդանշական արդարացում, Աստծո հանդեպ անվիճելի հավատքից մինչև հաս-

<sup>29</sup> Sura 3, Ayat 42

<sup>30</sup> Sura 66, Ayat 12

<sup>31</sup> Sura 5, Ayat 73

<sup>32</sup> Sura 23, Ayat 50

<sup>33</sup> Պատմողական զրոյց այն մասին, թե ինչ է ասել Մարզարեն՝ Մարզարեի խոսքեր: See: The Encyclopedia of Islam, New Edition, Ed. By Lewis B., Menage V., Pellat Ch. and Schacht J., Vol. III, London, 1986, p. 23

<sup>34</sup> Имам Ал-Бухари, Ал-Адаб Ал-Муфрад: Хадисы Пророка О Достойном Поведении, 571. Что Говорить Человеку, Когда Он Выходит Из Дому По Какому-Либо Делу-1196. стр. 446

<sup>35</sup> Դրախտ-պարտեզում Մարիամը զտնվում էր հիարարխիկ բուրգի գազարին:

<sup>36</sup> Տիտղոսներից հերթականը, որին համբաւում ենք նաև Ֆաթիմայի կերպարի հետ կապված, See Thurlkill M. F., Chosen Among Women, Mary and Fatima in Medieval Christianity and Shi'ite Islam, Notre Dame, Indiana, 2007, pp. 57, 59-60, 129

տատում կամ մերժում կանանց՝ որպես աղոթքի առաջնորդներ, Աստծո տան իզական սեօնի ծառաներ և քարոզիչներ: Մեր օրեւում ևս շատ մուտքաման կանայք աղոթում են Աստվածածնին՝ քրիստոնեական եկեղեցիներում և սրբավայրերում<sup>37</sup>: Ներկայումս ել կարելի է հանդիպել Մարիամի պաշտամունքի արտահայտումներին Մերձավոր Արևելքի տարբեր մասերում գտնվող երկու համայնքների անդամների այցելած սրբավայրերուրում<sup>38</sup>: Մուտքամանները և քրիստոնյաները նույնիսկ վերջին ժամանակներում անդրադարձել են Մարիամի հանդեպ իրենց հարգանքին՝ որպես ընդհանուր եզր հաստատելու միջոց: Եզիպտոսում զոնվող պետական մի բարձրաստիճան պաշտոնյան, որի տոհմը հասնում է ամենավաղ խալիֆաներին, հաղորդվում է, որ իր տան որոշ այցելուներին մեծ հպարտությամբ ցույց է տվել իր պատի վրա Մարիամի պատկերը: Նա ոչ միայն չէր հանել այն նկարը, որը դրված էր այնտեղ ավելի վաղ բնակիչների կողմից, այլ նա հատուկ լուսավորել էր այն, որպես քրիստոնյաների և մուտքամանների դաշինքի խորհրդանիշ, որը ծառայում է որպես աթեիզմի դեմ դիմադրության առաջապահ դիրք<sup>39</sup>: Քրիստոնյաններն ու մուտքամանները դարեր շարունակ Մարիամի կերպարը փորձել են օգտագործել որպես փոխադարձ խոր անվատահության արտահայտման միջոց<sup>40</sup>: Մարիամի կերպարը հաճախ եղել է նրանց միջև առկա հակասությունների կենտրոնում, և նրա պատմու-

<sup>37</sup> Նմանօրինակ հիշատակումներ տես՝ Vicchio St. J., Biblical Figures in the Islamic Faith, Eugene, Oregon, 2008, p. 164.

<sup>38</sup> O'Carroll M., "Islam", in his Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary, Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1982, p. 192; O'Carroll M., Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary, Eugene, Oregon, 2000, p. 192.

<sup>39</sup> Smith J. I., Haddad Y., Y., The Virgin Mary In Islamic Tradition and Commentary, Muslim World, Vol. LXXIX, July/October 1989, pp. 161-184, Nos. 3-4, pg. 184

<sup>40</sup> Ղուրանում Մարիամի դերի միջնադարյան քրիստոնեական զանազանների մասրամասն ուսումնասիրության համար տես՝ Daniel N. Islam and the West, The Making of an Image, Edinburgh, University Press, 1960, pp. 163-184, աշխատության երրորդ զիսում անդրադարձում և խոսում է քրիստոնեության և իսլամի տեսությունների մասին, այդ թվում նաև ներկայացնելով Մարիամի դերի միջնադարյան քրիստոնեական և իսլամական ընկալումները:

թյունը փորձել են նույնիսկ օգտագործել Մուհամմեդ մարզարեի իսկությունը կասկածի տակ դնելու համար<sup>41</sup>: Որոշ կաթոլիկ շրջանակներ շարունակում են հավատալ, որ այն կարգավիճակը, որը Մարիամը ունի «Նուրանում, թույլ կտա նրան հանդես գալ որպես կամուրջ երկու կրոնների՝ քրիստոնեության և իսլամի միջև: Օրինակ, լիբանանցի հոգևորական Նիլը Գեղգեան իր ուսումնասիրության մեջ, վերլուծում է Նուրանի աստվածաբանական տեսակետների մեկնաբանությունը<sup>42</sup> փորձելով ապացուցել, որ Մարիամին վերաբերող հոգւմները կարող են մեկնաբանվել հիմնականում այնպես, ինչպես կաթոլիկ քրիստոնեության պատմության մեջ: Նիլը Գեղգեայի վերոհիշյալ գրքի անունը՝ «Նուրանի Մարիամ»<sup>43</sup>. խաչող դիալոգային կետ է քրիստոնեության և խալամի միջև, որը և ցույց է տալիս այս նյութը պատրաստելու նրա դրդապատճառները: Ինչպես ամերիկացի կաթոլիկ Եպիսկոպոս Ֆուլյոն Շինի «Աշխարհի առաջին սերը» գրքում է հիշատակվում՝ սուրբ Կույսը նախընտրեց հայտնի լինել որպես «Տիրամայր Ֆաթիմա»՝ խոստում և հույսի նշան մուտուլման ժողովրդի համար, և որպես հավաստիացում այս ամենի՝ նրանք, ովքեր Մարիամին այդրան հարգում են, մի օր նույնպես ընդունելու են նրա Աստվածային Որդուն...

Ինչպես նշվում է որոշ հոդվածներում և ուսումնասիրություններում<sup>44</sup>, 1988 թ. Ռամադանի առթիվ, Վատիկանի ոչ քրիստոնյաների քարտուղարությունից Ֆրենսիս Կարդինալ Արին-

<sup>41</sup> «Նուրանում (U. 3:33) Մարիամը նույնացնվում է Սովետի և Ահարոնի բրոց՝ Մարիամի հետ: See J. McAuliffe, Encyclopaedia of the Qur'an, Vol. 1, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, p. 2. Քրիստոնաները դա նշում են որպես ապացուց այն բանի, որ Նուրանը ստեղծել է Մուհամմեդը, և որ նա Ահարոնի բրոցը հստակ շփորձել է Հիսուսի մոր հետ:

<sup>42</sup> Geagea N., Maria Nel Messaggio Coranico, Ephemerides Carmelitae 23 (1972/2), pp. 235-408

<sup>43</sup> Geagea N., Mary of the Koran: A meeting Point Between Christianity and Islam, New York: Philosophical Library, 1984, tr. and ed. by Fares L. T..

<sup>44</sup> Smith J.I. Haddad Y.Y. The Virgin Mary In Islamic Tradition and Commentary, The Muslim World, Vol. LXXIX, July/October 1989, pp. 161-184, Nos. 3-4, pg 186; Siddiqui M. Christians, Muslim and Jesus, Chapter 4, Reflections on Mary, New Hawen and London, 2013, p. 150

զեն<sup>45</sup> ողույնի խոսք է ուղղել իր մուսուլման ընկերներին և իր ուղերձի երկու երրորդից ավելին վերաբերվել է Մարիամին «Հիսուսի մայրը, ում և քրիստոնյաները, և մուսուլմանները, որպես օրինակ ընդունեցին հավատացյալների համար, առանց նրան նոյն դերն ու կոչումը, պատիվը տալու...»<sup>46</sup>:

Հարկ է նշել, որ մեր ներկայացված ուսումնասիրությամբ քնակ հայտ չենք ներկայացնում Մարիամին որպես օղակ, կամուրջ կամ մողել տեսնելու, նման փորձերի օրինականության կամ արդյունավետության վերաբերյալ հետազոտություններ և ամուր եզրակացություններ անելու համար: Խսլամական ավանդույթը հաճախ Մարիամի կերպարն օգտագործել է որպես նրբաթիթեղ մարդու վարքի և Աստծուն անհատական արձագանքելու համար: Օրինակ, Մ. Ուորները<sup>47</sup> համարում է, որ Մարիամի կողմից Գարբիել հրեշտակի հարցումը իր հիյության վերաբերյալ մարիողիայի<sup>48</sup> ամենաթանկ խոսքն է, քանի որ դա ենթադրում է նրա անաղարտությունը:<sup>49</sup> Մուսուլմանները հստակորեն հաստատում են, որ Մարիամը անմեղ ու մաքուր է, և դա օգտագործելով նրանք երրիշել կասկածի տակ չեն դնում ոչ միայն նրա վարքը, այլև ազատում են նրան Աստծո հանդեպ անվստահության և հավատի բացակայության մեղադրանքներից: Ակնհայտ է, որ Մարիամի մուսուլմանների կյանքում ունեցած դերը բավականին «օգտակար» է գնահատվել ժամանակակից ուսումնասիրողների կողմից, քանի որ նրանք կանանց համար սահմանում էին պատ-

<sup>45</sup> Ֆրենսիս Արինզեն (ծնվ. 1932 թ. Նոյեմբերի 1-ին) Հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցու նիզերիացի կարդինալ է:

<sup>46</sup> See Siddiqui M., Christians, Muslim and Jesus, Chapter 4, Reflections on Mary, New Hawen and London, 2013, p. 150, Smith J.I., Haddad Y.Y., The Virgin Mary In Islamic Tradition And Commentary, The Muslim World, Vol. LXXIX, July/October 1989, pp. 161-184, Nos. 3-4, p 186.

<sup>47</sup> Դամեն Մարիանա Սառա Ուորները (ծնվել է 1946 թ. նոյեմբերի 9-ին), անզիացի արձակագիր, պատմվածքների հեղինակ, պատմաբան և դիցարան:

<sup>48</sup> Աստվածաբանական ուսումնասիրությունների այն հատվածն է, որը նվիրված է Մարիամին:

<sup>49</sup> Warner M., Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary, Oxford, 2013, pp. 8-9.

շաճ խնդիր և դեր, ինչպիսին էր օրինակ Մայրության և կնոջ կերպարի սահմանումը:

### Մարիամ և Ֆաթիմա

Իսլամական պատմությի մեջ Մարիամը դասվել է Եվայի<sup>50</sup>, փարավոնի կին Ասիայի և Ֆաթիմայի հետ նույն շարքում: Սակայն, բացի Ֆաթիմայից մյուսները իրական չեն այն իմաստով, որ նրանք մարգարեի ժամանակներից ի վեր չեն եղել իսլամական համայնքի պատմության հայտնի մասը: Մարգարեի կանայք Խանդիզան և Արշան, ինչպես նաև նրա դուստրը՝ Ֆաթիման, իդեալական կանանց օրինակներ են<sup>51</sup> ովքեր հաճախ հիշատակվում են նաև ժամանակակից գրություններում: Միակը ում հետ լրջորեն համեմատվում է Մարիամը և, ըստ էության, նույնիսկ որոշ դեպքերում դրվում է մրցակցության մեջ՝ Ֆաթիման է, և այստեղ համեմատությունը կատարվում է մարգարեի դստեր, այլ ոչ թե մարդկային որակներով օժտված գերբնական անձի հետ: Ֆաթիման մուսուլման կանանց համար բարեպաշտ և տառապող կնոջ օրինակ է, և ի վերջո բարձր որակներով օժտված մարդ: Անկախ նրանից, թե նրանք ընդունում կամ ժխտում են Մարիամի արտասովոր և բացառիկ ունակություններ ունենալու կամ մշտական անադարտության վիճակում գտնվելու փաստը, Ղուրանը բագմից վկայում է Մարիամի առաքինի և անաղարտ լինելը: Ըստ էության, նման տարակարծության պատճառը գուցե այն էր, որ դա կորականապես դեմ էր մուսուլման կնոջ իդեալին, որի անաղարտությունը թանկ է, բայց, ի վերջո, այն «զոհաբերվում» է թույլ տալով վերջիններիս խաղալ այն դերը, որի համար ստեղծվել են իրենք կինն ու մայրը: Հետևաբար մուսուլման կանայք երբեք չեն

<sup>50</sup> Իսլամական պատմություններում և ավանդություններում՝ հատկապես դրախտ-Պարտեզի տիրութիւններին ներկայացնելիս, հաճախ առաջին կին Եվային և Մարգարեի կին Խանդիզային նույնացնում են և դա է պատճառը, որ շատ հաճախ նույն պատմություններում երբեմն հիշատակվում է Մարգարեի կինը, իսկ երբեմն էլ Եվան:

<sup>51</sup> Thurlkill M. F., Chosen Among Women, Mary and Fatima in Medieval Christianity and Shi'ite Islam, Notre Dame, Indiana, p. 19

կարող ձեռք բերել այն հատկանիշները, որոնք կիսում են Մարիամն ու Ֆաթիման: Մուսուլման կանայք պարզապես կարող են խրատվել Մարիամի առարինության և մայրության օրինակով, քանի որ ինչպես Ղուրանում է ներկայացվում՝ Մարիամը կատարյալ հնագանդության մարմնացում էր համարվում, հետևաբար Մուսուլման կանայք պատվիրված են հնագանդ լինելով միայն անմիջականորեն Աստծուն, այլ նաև անուղղակիորեն այդ նույն հնագանդությամբ «ծառայել» իրենց ամուսնուն: Մարիամին իւլամական ավանդույթի մեջ հասկանալու համար պետք է նայել ոչ միայն նրա դերը Ղուրանում, այլ նաև այն եղանակները, որոնցով նա դիտվել, գնահատվել, օգտագործվել և նույնիսկ անտեսվել է մուսուլմանների կողմից:

Հետաքրքիր է դիտարկել Մարիամի կերպարի փոխակերպումները շիա իսլամում, ինչպես նաև ուսումնասիրել և հասկանալ, թե ինչպիսի քննարկումներ են ծավալվել իսլամում սուրբ կանանց հիերարխիայի խնդրի վերաբերյալ<sup>52</sup>: Չնայած ալ-Քուր’-թուբիի<sup>53</sup> տեքստերի համաձայն Մարիամը գտնվում է հիերարխիկ բուրգի գագաթնակետին<sup>54</sup>: Ինչ վերաբերվում է մյուս կանանց, ապա նրանց դեպքում որոշակի բարդություններ կան, հատկապես իսլամական ավանդույթի մեջ մարգարեի դուստր Ֆաթիմայի դերի հետ կապված: Հաճախ ավանդույթներում հիշատակվում է այն, որ աշխարհի լավագույն կանայք<sup>55</sup> նույնացվում

<sup>52</sup> Խոսքը Մարիամի և Ֆաթիմայի կերպարային նմանությունների և նրանցից ամենաբարձր կանգնած կետը մասին է:

<sup>53</sup> Սուհամմեդ Իբն Ահմեդ ալ Անսարի ալ Քաղրացի ալ Մայիրի ալ-Քուր’-թուբին Ղուրանի հայտնի բարզմակի և մեծագույն մեկնաբաններից մեկն է, հեղինակ հայտնի al-Јামি' li-Ահկամ al-Qur'ān-ի

<sup>54</sup> McAuliffe J., Encyclopaedia of the Qur’ān, Vol. 1, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, p. 629

<sup>55</sup> Լավագույն կանայք են համարվում Խաղիջա-մարզարեի կինը, Ֆաթիմա՝ Մուհամմեդի դուստրը և Ասիան՝ փարավոնի կինը: Musand imam Ahmad Bin Hanbal, Vol. 3, Hadith № 2823 to 4376, Tr. By Nasiruddin al-Khattab, Ed. Huda al-Khattab, Maktaba Dar-us-Salam, 2012, Hadith №.2901, 2957, p. 31; Al-Tha’labī, Arā’is al-majālis fi Qisas al-Anbiya or “Lives of The Prophets”, Rec. By Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim Al-Thalabi, Tr. Brinner W. M., Ed. By Stetkevych S. P., Vol. XXIV, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2002, p. 624

են Իմրանի դուստր՝ Մարիամի<sup>56</sup> հետ, հավասար են ներկայացվում որպես «դրախտի տիրուհիներ» կամ առևվազն տարբերակված չեն<sup>57</sup>: Հաղիսներում ևս այս հանգամանքը հիշատակվում է, մասնավորապես այն, որ շատ տղամարդիկ են կատարելության հասել, սակայն կանանց դեպքում միայն Մարիամն ու Փարավոնի կինը՝ Ասիան<sup>58</sup>, հասան այնպիսի կատարելության, որը ոչ ոք չի ունեցել»: «Կույս Մարիամը Խսլամական ավանդության և մեկնարանության մեջ»<sup>59</sup> հոդվածում հեղինակները ցիտում են 17-րդ դարի մուսուլման կրոնագետ, Ղուրանի մեկնարան Ի. Հարքի պնդումը, ըստ որի Մարիամը գերազանցում է աշխարհի բոլոր կանանց, խոսքը եզրափակվում է նրանով, որ բոլորից ավելի առարինի և բանիմաց առանձնացվում են չորսը Խաղիջա (Եվա), Ֆաթիմա, Մարիամ, Ասիա: Ըստ Հարքիի, կանանց մարզարեռության հարցը չի կարող քննարկվել, քանի որ կանանց պարագայում դա ենթադրում է տեսանելի լինել, այսինքն հազուստով չը դարկվել և հրապարակային քարոզ կատարել: Մինչդեռ, ինչպես զիտենք մուսուլման կանանց դեպքում նրանց կարգավիճակը ենթադրում էր ավելի շատ «քողարկվելը». □: Հարքին ամփոփելով իր այս դիտարկումը եզրափակում է հետևյալով. «Կանանց մեջ կան կատարյալ և բանիմաց կանայք<sup>60</sup>, ովքեր հասնում են տղամարդ-

<sup>56</sup> Abu Abdur Rahman Faruq Post, Best Women on the Face of the Earth, 2013, p.1; Muhammad Saed Abdul-Rahman, Tafsir Ibn Kathir Juz' 3 (Part 3): Al-Baqarah 253 to Al-I-'Imran 92, 2nd Edition, 2009, p.160

<sup>57</sup> Klemm V., Chapter Nine, Image Formation of an Islamic Legend: Fātima, the Daughter of the Prophet Mu'ammad, Ideas, Images, And Methods of Portrayal, Insights into Classical Arabic Literature And Islam, Ed. By Günther S., Brill Leiden + Boston 2005, p. 193

<sup>58</sup> Abu Abdur Rahman Faruq Post, Best Women on the Face of the Earth, 2013, p.1; McAuliffe J. Encyclopaedia of the Qur'an, Vol. 1, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, p. 59, հիշատակվում է Ասիայի և Մարիամի հավասար կարգավիճակ ունենալու և հետազայտ նաև Խաղիջայի և Ֆաթիմայի կրանց հավասար ներկայացվելու մասին:

<sup>59</sup> Smith J. Haddad Y. The Virgin Mary In Islamic Tradition and Commentary, The Muslim World, Vol. LXXIX, July/October, 1989, 161-184, Nos. 3-4, p. 179

<sup>60</sup> Կատարյալ և բանիմաց են համարվում Մարիամը, Խաղիջան, Ֆաթիման և Ասիան

կանց շափանիշին»<sup>61</sup>: Կան նաև պնդումներ, ըստ որոնց Մարգարեի դուստր Ֆաթիման և Մարիամը, միակն են, ովքեր կարող են և պետք է համարվեն բոլոր կանանցից բարձր: Նրանց համար, ովքեր դժվարանում են ընդունել, որ Ֆաթիման միակը չէ գերակայի կատեգորիայում<sup>62</sup>, բերվում է փաստարկ, որ չնայած Մարիամն ընտրվել է իր սերնդի բոլոր կանանցից վեր, Ֆաթիման իրականում բոլոր ժամանակների ընտրյալ կին է: Շիական, խլամական ավանդույթը Ֆաթիմային ճանաչում և համարում է այս ժամանակաշրջանի համայնքի (սումա) կանանց դեկավար: Այնուամենայնիվ աշխարհի կանանց «զիլավորը» Մարիամն<sup>63</sup> է: Որոշ դեպքերում, Մարիամը և Ֆաթիման նույնացվում և հանդես են զայխ որպես մեկ անձ: Շատ հաճախ Ֆաթիման իշխատակվում է նաև որպես Մարիամ ալ-Քուֆրա՝ Մեծն Մարիամ:<sup>64</sup> Մարիամի և Ֆաթիմայի միջև անցկացված համեմատությունների այս հարցը մուտքամանական վարքագրության մեջ բացառիկ և հետաքրքիր երևույթ է: Կան մի շարք ավանդույթներ, ըստ որոնց, այն «հրաշքները», որոնք առկա են Մարիամի կերպարի հետ կապված, նաև Ֆաթիմային են վերագրվել<sup>65</sup>: Որոշ հետազոտողներ, ինչպես Մա-

<sup>61</sup> Smith J. Haddad Y. The Virgin Mary In Islamic Tradition and Commentary, The Muslim World, Vol. LXXXIX, July/October 1989, Nos. 3-4, p.179

<sup>62</sup> Նկատի ունի և՝ սուսի, և՝ շիա խլամի պարագայում առկա է նույն համոզումը: Ձևկարագրությունը տես՝ Սուրա 3-րդ, 42-րդ այաբում

<sup>64</sup> Thurlkill M. F. Chosen Among Women, Mary and Fatima in Merdival Christianity and Shi'ite Islam, Notre Dame, Indiana, 2007, p. 1, 60, Davary B. Mary in Islam "No Man Could Have Been Like This Woman", New Theology Review, August 2010, p. 31-32; Klemm V. Chapter Nine, Image Formation of an Islamic Legend: Fātima, the Daughter of the Prophet Mu'ammad, Ideas, Images, And Methods Of Portrayal, Insights Into Classical Arabic Literature And Islam, Ed.By S. Günther, Brill Leiden + Boston 2005, p. 201

<sup>65</sup> «Աստծո մարգարեն օրեր եր անցկացնում առանց սենդի: Այսպիսով, նա շրջեց իր կանանց տներում և ոչ մեկում մնուին չգտավ: Նա զնաց Ֆաթիմայի մոտ և հարցրեց, թե արդյոք նա ուտելու բան ունի՞: Նա ասաց ոչ: Ավելի ուշ մի հարևան Ֆաթիմային ուղարկեց երկու հաց և մի թիզ միայն: Նա ծածկեց այն և ուղարկեց Հասանին ու Հուսեյնին կանչելու իրենց պապիկին [Սուհամմեդին], և երբ նա եկավ, նա հայտնաբերեց այն, և այն իր հացով և մատվ: Նա հասկացավ, որ դա Աստծո օրինաւորյուն է: Երբ նա հարցրեց երան, թե որտեղից է, նա ասաց, որ դա Աստծոն կողմից է, ով տայխ է ում ուզում է: Մարգարեն գովարանց Աստծուն և ասաց,

թիամին, այնպես էլ Ֆարիմային վերագրում են անաղարտությունը: Ֆարիման երբեմն անվանվում էր բաֆիխ<sup>66</sup>, սա այն էափ-տետն<sup>67</sup> է, մակդիրը, որը օգտագործվում էր մուսուլմանական ավանդույթներում միայն Մարիամին հիշատակելու համար: Հիշատակվում է նաև այն, որ Մարիամի նման Ֆարիմային ևս այցելել են հրեշտակները և նրա հոլիուրյունը նույնական օրինված էր, բայց ոչ «աստվածային»: Այնուամենայնիվ «աստվածացնելու», նման միտում երևում է առ այն, որ Ֆարիման իրեն առանձնացնում է հոլիուրյան ընթացքում այլ մարդկանց հետ շփումից և Մարիամի նման «երկնքից» է սնունդ ստանում:<sup>68</sup> Մարիամի և Ֆարիմայի կերպարային նույնացումը վաղուց կարելի է համարել որպես մուսուլմանական ժողովրդական բարեպաշտության մի մաս: 18-րդ դարի իրանցի սուֆի Փիլիխտփա Հոսեյն Նասրը, իր ուսումնասիրություններից մեկում խոսում է Մարիամի և Ֆարիմայի մասին և հիշատակում, որ Սիրիայում երեխայի հիվանդության ժամանակ, շատ արաք կանայք էին աղոթում ինչպես Ֆարիմային, այնպես էլ Մարիամին: Նրանց մտքում «Սուրբ Մարիամը և Ֆարիման կապված և անզամ նույնացված էին»:<sup>69</sup> Այս առումով հետաքրքիր է 1917 թ. Պորտուգալիայի մի փոքրիկ գյուղում հանդիպած դեպք, այն է թե այդ անունով հայտնվելուց հետո քրիստոնեական ավանդույթներում Աստվածածին Մարիամի անունը «Ֆարիմա Տիրամայր» նշեցին:<sup>70</sup> Նմանատիպ քննարկումների մի մասը, Մարիամի և Ֆարիմայի «առաջնահերթության» առումով, կապված է հատկապես դրախտ-պարտեզում գերակայության

«Նա ձեզ լավագույնն է դարձել բոլոր կանաց մեջ»: Al-Tha'labī, Arā'is al-majālis fi Qisas al-Anbiya or "Lives of The Prophets", Rec. by Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim Al-Thalabi, Tr. W. M. Brinner, Ed. By S. P. Stetkevych, Vol. XXIV, Brill, Leiden, Boston, Koln, 2002, pp. 626-627.

<sup>66</sup> Անվանումը նշանակում է մարուր, անաղարտ

<sup>67</sup> Անձին քննութագրող տերմին է, մականուն կամ կեղծանուն,

<sup>68</sup> Mahmoud Ayoub, Redemptive Suffering in Islam (The Hague: Mouton, 1978), p. 72.

<sup>69</sup> Nasr S.H. Traditional Islam in the Modern World (London: Routledge and Kegan Paul, 1987). p. 262;

<sup>70</sup> Stu' Smith J. I., Haddad Y. Y., The Virgin Mary In Islamic Tradition And Commentary, The Muslim World, Vol. LXXIX, July/October 1989, pp. 161-184, Nos. 3-4, p. 181

հարցի հետ: Հաճախ ասում են, որ հենց Ֆաթիման է դրախտպարտեղի կանանց տիրուհին, բացառությամբ Մարիամի<sup>71</sup>: Մյուս ժամանակների համար կանանց տիրուհիներ են համարվել նաև Եվան<sup>72</sup>, Ասիան, Մարիամը և Ֆաթիման, ովքեր հավասար իրավունքներ են ունեցել դրախտում»:<sup>73</sup> Ֆարիդ ալ-Դին Աթթարը, որ առավել հայտնի է իսլամի «սրբերի» կենսազիրներից մեջքերում է Աբբաս Թուսիի խոսքերը, որը «Հարության օրվա կանչ»-ն է: «Առաջին մարդը, ով ոտք կդնի այդ դասի մարդկանցից<sup>74</sup>, կինի Մարիամը»<sup>75</sup>: Շնայած հարության տոնի տիրուհի Ֆաթիմայի գերակայության շիական համոզմունքներին, երկու կանայք ել ակնհայտորեն շատ կարևոր դեր են խաղում իսլամական ժողովրդական բարեպաշտության մեջ, հատկապես «վերջին օրվա» իրականանության հետ կապված: Ֆաթիմայի հետ կապված հիշատակվում է նաև Մարիամի անակնկալ հայտնվելու հանգամանքը: «Վշտի տիրուհի»<sup>77</sup> անունով, շիական ավանդույթներում<sup>78</sup> հայտնի մարգարեի դուստրը, երբ «հիմանդրությամբ» էր տառապում,

<sup>71</sup> McAuliffe J. Encyclopaedia of the Qur'an, Vol. 1, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, p. 629

<sup>72</sup> Եվան հաճախ փոխակերպվում է Խաղիջայի քանի, որ Խալամական պատմություններում և ավանդույթներում հաճախ առաջին կին Եվային և Սարգարեի կին Խաղիջային նույնացնում են: Դա կարելի է մեկնաբանել նաև այն վարկածով, որ Եվան համարվում էր ողջ մարդկության մայրը և առաջին կինը, իսկ Խաղիջան լինելով մարգարեի կին ներկայացվում է խալամական կամ մուտքմանական աշխարհի մայր:

<sup>73</sup> McAuliffe J. Encyclopaedia of the Qur'an, Vol. 1, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, p. 629

<sup>74</sup> Դաս ասելով հեղինակը նկատի ունի դրախտ մուտք գործող անձ:

<sup>75</sup> Մեցքերված է Smith M., Rabia the Mystic, and Her Fellow-Saints in Islam: Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 2.

<sup>76</sup> Կորանում հիշատակվում են այլ անուններն ևս՝ հարության օր, ժամը (al-sâ'ah) և այլն:

<sup>77</sup> Davary B., Mary in Islam "No Man Could Have Been Like This Woman", New Theology Review, August 2010, p. 32

<sup>78</sup> Ավանդույթներից մեկի համաձայն, Հուսեյնի համար լազ լինելը բացում է դրախտի դարասանները, և Ֆաթիման, ինչպես Հիւսուսի մայրը՝ Մարիամը, բարեխստելու է նրանց համար, ովքեր արցունեներ են քափում իր որդու համար: Schimmel A., And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety. p. 20, online p. 43

ասվում է, որ Աստված միսիթարեց նրան՝ ասելով, այն ինչը ասել էր նախ Մարիամին՝ նա մաքրեց նրան և ընտրեց բոլոր կանացից վեր: Ֆաթիմայի երկունքի ցավերը սկսվելուց հետո Աստված ծայրաստիճան հիվանդության ժամանակ Մարիամին ուղարկեց նրա մոտ, որ միսիթարի և հոգ տանի նրա մասին<sup>79</sup>: Մեկ այլ հաղորդման համաձայն, ասվում է, որ Ֆաթիման և Մարիամը եկել են օրինելու Ֆաթիմայի անմիջական հետևող Մահիմի<sup>80</sup> տասներկուերորդ իմասի ամուսնությունը<sup>81</sup>: Այսպիսով՝ ինչպես տեսնում ենք, շատ հաճախ Մարիամին և Ֆաթիմային նույնացնում են, իսկ երբեմն էլ որոշ իրադարձությունների և առանձնահատուկ դեպքերի հետ կապված՝ նրանք ներկայանում, հանդես են գալիս ու գործում միասին:

### Մարիամ և Ալան Կոռա

Պետք է ասել, որ մուտքամանական աշխարհը որոշակի փոխակերպումների ենթարկվեց մոնղոլական արշավանքներից հետո: Հետազայում, արդեն 14-րդ դարից սկսած, մոնղոլական ուլուսներում<sup>82</sup> մոնղոլները աստիճանաբար սկսեցին խլամ ընդունել: Հետաքրքիր է նկատել, որ խլամի տարածման գործընթացը գրեթե միաժամանակ սկսվեց ուլուսների բաժանմամբ, կայսրության տարբեր հատվածներում՝ Ոսկե հորդայում, Խյանությունում և այլուր: Այնուամենայնիվ խլամը չեր կարող ամբողջությամբ դուրս մղել մոնղոլ-թաթարական հավատալիքները, հատկապես եթե դրանք կապված էին մոնղոլների ծագումնաբանու-

<sup>79</sup> Ayoub M., Redemptive Suffering in Islam, The Hague: Mouton, 1978, p. 239.

<sup>80</sup> Սուլհամմադ իր Ալ-Հասան, հայտն նաև որպես Ալ-Սահի Տասներկու իմամական շիանները հավատում էին, որ ալ-Մահիմին ծնվել է 870 թ. /հիջրայի 256 թ., ստանձնել է Իմամաթի առաջնորդությունը՝ իր հոր Հասան իր ալ-Ալի ալ-Սակարիի սպանությունից հետո: Ըստ առասպելի, անհայտացել է անորոշ պայմաններում և համարվում է մտյա, որը վերադառնալու է: See Saeed Rizvi A., Prophecies about Occultation of Imam al-Mahdi (a.s.), Dar-es-Salaam, Tanzania, 2002, pg. 2

<sup>81</sup> Ayoub M., Redemptive Suffering in Islam, The Hague, Mouton, 1978, p. 219-220.

<sup>82</sup> Ուլուս տերմինը օգտագործվում է տարբեր համատերստերում՝ նահանգների, քնակչության և ընդհանրապես խանի հպատակների համար: Հիմնականում կիրառվում է որպես մոնղոլական կայսրության վարչական միավոր:

թյան հետ: Իսլամի տարածումը մոնղոլ-թաթարական միջավայրում արտահայտվեց այլ կերպ:

Սույն հետազոտության շրջանակներում ներկայցավում է նաև մեր կողմից առաջ քաշված մի վարկած, համաձայն որի կարող ենք պնդել, որ մոնղոլների նախամայր Ալան-Կուայի կերպարը իսլամի տարածումից հետո լրջագույն վերափոխումների է ենթարկվում: Կարծես թե իր մեջ իսլամի միջոցով մոնղոլական միջավայր ներթափանցած Մարիամի կերպարը սինթեզվում է Ալան-Կուայի վերաբերյալ հավատալիքներին: Մոնղոլները, մինչև իսլամ ընդունելը տարբեր կրոններ էին դավանում և միասնական դավանանք չունեին, քաղաքական նկատառումներից ենելով, երբեմն էլ ներքին մղումով հակվում էին այս կամ այն կրոնին<sup>83</sup>: Բացի այդ բավական հանդուրժողական վերաբերմունք ունեին քրիստոնյաների նկատմամբ: Եվ գոյց հենց այս շրջանում էլ, երբ մոնղոլական տիրապետությունը սկսեց տարածվել ու մի շարք քրիստոնեաբնակ տարածքներ նրանց ենթակայության տակ անցան, դա ևս նպաստեց նախամոր մասին նման պատմությունների սինթեզմանը: Ուշագրավ է հատկապես Ուսկե հորդայի տիրակալների և իլյանների կրոնական ուղղվածության բազմազանությունը: Օրինակ, երբ Մուհամմադ Խուդաբանդա (Խարբանդա) Օղեյրու իլիսանը (1304–1316) (Հուլայյանները այս շրջանում արդեն հաստատվել էին Մերձավոր և Միջին Արևելքում)<sup>84</sup> իսլամի շիա ուղղությունը կարճ ժամանակով պատունական կրոն հոչակեց: Եվ հենց այդ բազմազանությունն էլ նպաստել է կերպարային որոշակի նմանությունների առկայությանը: Անդրադառնալով մոնղոլների ծագումնաբանությանը, առավել տարածված տեսակետի համաձայն մոնղոլ են համարել Ալան-Կուայի սերունդներին<sup>85</sup>: Ըստ առասպելի ամուսնու<sup>86</sup> մահից հետո Ալան-Կուան

<sup>83</sup> Чингисхан. История завоевателя мира, записанная Ала-ад-Дином Ата-Меликом Джувейни, пер. Харитоновой Е., Москва, 2004, стр. 20.

<sup>84</sup> 1256 թ. մոնղոլական հորդաները Հուլայովի առաջնորդությամբ գրավել էին Իրաք, Իրաքը, 1257 թ.-ին՝ Հայաստանը, Վրաստանը, Աղվանքը և այլ երկրներ ու հիմնել մոնղոլական պետություն՝ իլիսանություն:

<sup>85</sup> Рашид ад-Дин, Сборник летописей, Т.1, Книга Первая, Пер. А. А. Хетагурова, Ред. А.А. Семенова, Москва, 1952, стр. 152-153; Т. Д. Скрынникова, Значение

այլևս չեր ամուսնացել և նրա ավագ որդիների ու ողջ տոհմի մոտ հարց է առաջանում, թե ումից են այդ երեխաները, որոնք ծնվել են ամուսնու մահվանից հետո: Ալան-Կուան պատմում է ամեն զիշեր իր վրան մտած շեկ մազերով տղամարդու մասին<sup>87</sup>, որի ծագումն աստվածային էր, քանի որ ոչ ոք, բացի Ալան-Կուայից, նրան չեր տեսել: Այստեղից էլ հետևություն է արվում, որ նրա երեք որդիներն<sup>88</sup> ունեին աստվածային ծագում: Ցեղակիցները հավատում են Ալան-Կուայի այս պատմությանը, որը, ամենայն հավանականությամբ, հորինվել էր նրա կողմից: Մոնղոլների աստվածային ծագում ունենալու մասին հիշատակումների հանդիպում ենք հայկական սկզբնադրյուրներում ևս: Օրինակ Վիրակոս Գանձակեցին իր «Հայոց Պատմություն»-ում անդրադարձում է մոնղոլների աստվածային ծագմանը և հիշատակելով աներևույթ լուսից (Լուս մարդուց) հղիանալու մասին գրում է<sup>89</sup>:

«...այլ ինչ-որ լուս է եկել աներևույթից, տան երդիկով ներս է մտել և մորն ասել է, թե՝ (Կհղիանաս և ինքնակալ որդի կծնես երկրի համար): Եվ սրանից էին նրան ծնված համարում»:

---

двойных Этнонимов в тюрко-монгольском мир. Тюрко-Монгольский мир: История и культура, Москва, Наука-Восточная литература, 2019, стр. 180.

<sup>86</sup> Ալան-Կուայի ամուսինը՝ Շորուն Սերգեև, The Secret History of the Mongols, For the First Time, Tr. English By F. Woodman Cleaves, Volume 1, London, England, 1982, p. 2; The Secret History of the Mongols a Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century, Tr. I. De Rachewiltz, Ed. J. C. Street, December 11, 2015, p. 2; Рашид ад-Дин, Сборник летописей, Т.1, Книга Первая, Пер. А. А. Хетагурова, Ред. А.А. Семенова, Москва, 1952, стр. 152

<sup>87</sup> Сокровенное сказание монголов (Монгольский обыденный изборник), Перевод на русский язык С. А. Козина, И. Родословная и детство ТемуЧжина (Чингиса), § 21, стр. 81

<sup>88</sup> Sku նոյն տեղում՝ §10, c.80, Երեք որդիներն էին՝ Բուգու-Խաղաղին, Բուկան-Սալշին, Բողնչարը: Sku The Secret History of the Mongols a Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century, Tr. I. De Rachewiltz, Ed. J. C. Street, December 11, 2015, p. 3; The Secret History of the Mongols, For the First Time, Tr. English by F. Woodman Cleaves, Vol. 1, London, England, 1982, p. 3

<sup>89</sup> Վիրակոս Գանձակեցի, Հայոց Պատմություն, Երևան, 1982, էջ 196:

Այս առասպելի հիշատակումը կա նաև Լենկ Թեմուրի դամբարանում<sup>90</sup> գտնված տապանաքարի վրա<sup>91</sup>, որ ևս վերահաստատում է Ալան-Կոայի մոնղոլների նախամայր լինելու և նրա որդիների աստվածային ծագում ունենալու հանգամանքը, որը և բավկանին նման է Մարիամ Աստվածածնի պատմությանը: Թեմուրի դամբարանում պահպանված արքերեն արձանագրությունը հաղորդում է հետևյալը:

Այս գերեզմանը մեծագույն Սուլթան ազնվական Խաքան ասիրի գերեզմանն է. Ամիր Թիմուր "Կուրազան"<sup>92</sup> Ամիր Թարադայի որդի, Ամիր Բարդուլի որդի...: (Այստեղ) Զինզիզ Խանի ծագումը այս արմատից առանձնացավ: Եվ ահա (... սուլթանը) ազնվականն էր՝ թաղված այս խիստ փառահեղ և գերազանց գերեզմանում: Զինզիզ Խանը<sup>93</sup> Ամիր Եսուզեյ Բահադուրի որդին...:

<sup>90</sup> Թեմուրի դամբարանը նրա մահվանից հետո հաճախակի աղբյուրներում սկսեցին հիշատակել որպես Գուրի Էմիրի դամբարան: Անվանման հետ կապված բազմաթիվ տեսակետներ են հետեւյթի և հատկապես քննարկելու է Գուրի Էմիր (Gur-i Amir) թե Գուրի Սիր (Gur-i Mir) անվանումների հարցը: Stu McChesney R. D., Four Central Asian Shrines: A Socio-Political History of Architecture, p. 17-21

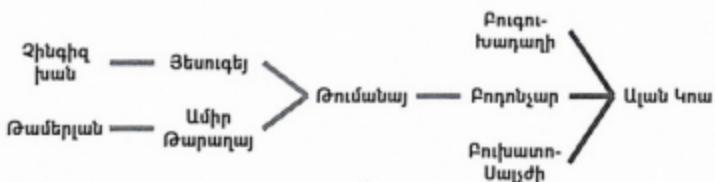
<sup>91</sup> Margaryan G., Some Details About Timur Lang's Lameness And Origin, The Countries and peoples of the Near and Middle East, No. 31, 2018, pp. 69-72

<sup>92</sup> Կուրազան կամ գուրզան Կոչումը Թիմուրը ստացել էր այն բանից հետո, եթե կապվեց Զինզիզան դինաստիայի հետ, դառնալով դինաստիայի փեսա, նա վերցրեց Թիմուր Գուրզան անունը (Timur Gurkani, Gurkan): Որպես «Զինզիզյան դինաստիայի փեսա» կրելով այդ տիտղոսը, նա լեզիտիմացնում էր իր իշխանությունը: (Timūr Gurkānī, Gurkān-ը մոնղոլական կյրցեց կամ khyrgen-ի «փեսա»-ի իրանական տարրերակն է: Stephen F. Dale, Babur: Timurid Prince and Mughal Emperor, 1483-1530, p. 23; Бартольд В., Работы по истории ислама и Арабского халифата, Москва, 2002. стр. 44; Семёнов А. Надписи на надгробиях Тимура и его потомков в Гур-и Эмире / Эпиграфика Востока. Вып. II. М., Л., 1948; Вып. III. М., Л., 1949, с.53; Slatyer W. Life/Death Rhythms of Ancient Empires- Climatic Cycles Influence Rule of Dynasties, 2014, 318.

<sup>93</sup> Հստ մոնղոլական առասպելներից մեկի Զինզիզ խանը ևս սերում էր Ական-Գուայի որդիներից մեջից Բորբոշարից: Ավելի մակարման տես՝ Միֆы народов мира, Т1, А-К, Гл. ред. С. Токарев, Москва, 1987, стр. 180; կամ Միֆы народов мира, Электронное издание, Гл. ред. С. Токарев, Москва, 2008, стр. 150-151

Եվ այս ազնվագարմի հայրը հայտնի չէր<sup>94</sup>, հայտնի էր միայն նրա մայրը՝ (Ալայ-Կուան)՝ նույն ինքը Ալան-Գուա էր<sup>95</sup>:

Հաջորդիվ շարունակվում է Թեմուրի նախահայրերի անունների թվարկումը, որտեղ հետաքրքրական է այն, որ Չինգիզ խանի և Թեմուրի ծագումը հատվելով նախահայրերից մեկի անվամբ, այնուհետև առանձնանում է որպես առանձին ճյուղ:



Սակայն թեմային վերաբերվող և առավել հետաքրքրի են արձանագրության հետևյալ հատվածները.

Եվ ինչպես պատմվում է, վկայվում է, (հղիությունը) նրա՝ Ալան Գուայի, կողմից անառակություն չէր, այլ մաքուր լույսի հետևանքը<sup>96</sup>

Համեմատելով սր. Հոգուց Մարիամի հղիության պետարանական պատմության հետ, ակներես է երկու կերպարների ու նրանց վերագրվող պատմությունների, ավանդույթի անժխտելի ազդեցությունը միգուցե աղավաղված, «մոնղոլական» տարբերակով:

<sup>94</sup> Քանի որ, ըստ ավանդապատմում, Ալան Գուայի ամուսինը մահացել էր և վերջինս նրա մահից հետո երիսներ էր ունեցել, նրա ազգակիցների ու ավագ որդիների մոտ կասկած է առաջանում, յեւ ո՞վ է երեխաների հայրը: Այս հարցի պատասխանը հայտնի էր միայն Ալան Գուային, որը հետագայում իր պնդումներով փորձառ էր ապացուցել իր զավակների աստվածային ծագումը: Curtin J. The Mongols a History, 2008, p.5

<sup>95</sup> Семёнов А. Надписи на надгробиях Тимура и его потомков в Гур-и Эмире / Эпиграфика Востока. Вып. II. Москва- Ленинград, 1948, стр. 53

<sup>96</sup> Автобиография Тимура: Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире, Москва, Academia, 1934, стр. 248-249; Короглы X., Огузский героический эпос, Москва, Наука, 1976, стр. 75-76; Мухамадеев А., Мотив партеногенеза как идеологическая основа власти тюрко-монгольских правителей, Научное обозрение Саяно-Алтая № 4 (20) 2017, стр. 87.

|   |   |
|---|---|
| <b>Հասոված Լենկ Թեմուրի դամբարանի<br/>արձանագրությունից</b>   | <b>Հասոված Նուրանի....սուրայից</b>  |
| «Ասում են, որ նա իր բնույթով արդարակաց, անարատ և մաքուր է: Նա [լուս-գալամարդը] հղիացրել է նրան [Ալան-Կուային] լույսից <sup>77</sup> , [որը] վերին դրինից եերս մտավ և կատարյալ տղամարդու տեսքով հայտնվեց նրա առաջականության մեջ: | «Եվ եկանք նրան, ով պահպանում էր իր մաքրությունը, այնպէս որ մենք «ներխուժեցիկ» երա մեջ մեր Հրեշտակի միջոցով....նա հավատաց իր Տիրոջ խոսքերին և բարեպաշտորեն ենազանդվեց: |

Եթե Մարիամին հայտնվեց Սուրբ Հոգին, ապա Ալան-Կուային հայտնվեց աստվածային լույսը, որը կարող է նույնանալ Սուրբ Հոգու հետ, որից նա հղիացավ: Կատարյալ տղամարդու տեսքով նրա առջև հայտնվեց Գաբրիել հրեշտակապետը բայց Ալան Գուայի դեպքում աստվածային լույս էր), որը հետո արդեն վերափոխվեց Ալիի կամ նրա սերունդների:

«Նա ասաց, որ ինքը Ալիի իրն Արու Տալիիի հավատարիմ որդիներից, ժառանգներից մեկն է, և նրան (Ալայ Կուային ուղղված) անդումները (հավաստիացումները), որ ինքը Ալի որդին է, բազմիցու հաստատում են դրա ճշմարտացիությունը»:

Ինչպես տեսնում ենք, ասվածը վկայում է այն, որ մոնղոլների նախահայրը հետագայում կարծես թե «իսլամականացվում» է: Որպես նախահայր Ալիին ներկայացնելը կփաստի նրանց մու-

<sup>77</sup> Մյուս տարբերակներում՝ հղիացել է զայլից, Stein՝ Короткий героический эпос. Москва, Наука, 1976, стр. 75-76; Автобиография Тимура: Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире. Москва, Academia, 1934, с. 248-49; Мухамадеев А. Мотив партеногенеза как идеологическая основа власти тюрко-монгольских правителей. Научное обозрение Саяно-Алтая № 4 (20) 2017, стр. 87; մյուս տարբերակում ուշեւ մարդու է, տես՝ Lococo P. Genghis Khan: History's Greatest Empire Builder, Washington, D.C., 2008, p. 4.

Մարիամի լույսից հղինալու վարկածին անդրադառնալով՝ Թերեզա Ամրյանը իր հոդվածներից մեկում նշում է հետևյալը, որ Հայաստանաբնակ եղիների շրջանում ընդունված ավանդապատումներից մեկի համաձայն՝ Մարիամը հղիացել է աստվածային լույսից (ուրեմն Xweddé, որց «Աստծո լույս») և ծնունդ տվել Հիսուսին: Stein՝ Ամրյան Թ., Եզրիական կրթական համակարգում կանաց դերի որոշ առանձնահատկությունների շուրջ, էջ 398:

սուլմանական ծագում ունենալը, Մարզարեի ժառանգներ լինելը և խլամի շիա ուղղության հետ առնչություններ ունենալը:

Այստեղ կարելի է նկատել միտում, որով մոնղոլների ծագումնաբանությունը միահյուսվում է խլամի հետ<sup>98</sup>, այն է թե մոնղոլների նախահայրը ներկայացվում էր որպես չորրորդ քարեպաշտ խալիֆա, Ալի իբն Աբու Տալիփի ժառանգներից մեկը...<sup>99</sup> Իսկ այն, թե ինչու հենց Ալիի, թույլ է տայիս ենթադրելու, որ դա պայմանավորված էր Թեմուրի պարագայում շիա մուսուլմաններին սիրաշահելու քաղաքականությամբ, թուրքմենների և մոնղոլների շրջանում շիա խլամի տարածման (Օլջերու խան, թուրքմենական դղլաշ ցեղերը, շիա Կարա կոյունլուների շրջանում խլամի դավանում...) հանգամաներով:

Այս նույն բնութագրող հասկանիշներին առաջին հերթին հանդիպում ենք Մարիամի հետ կապված, երբ փորձում ենք ուսումնասիրել Մարիամի կերպարի ու դերի նշանակությունը Քրիստոնեական և մուսուլմանական աշխարհներում: Մարիամի

<sup>98</sup> Հարկ է նշել, որ անաղարտ հղության մասին առասպելների կարելի է հանդիպել նաև գրեթե բոլոր ազգերի ու ժողովուրդների ծագումնաբանական առասպելներում:<sup>99</sup> Հետևաբար կարելի է ասել, որ սա զուտ քրիստոնեական և խլամական ազդեցության արդյունք չէր, քանի որ նման երևույթներ առկա էին նաև տարբեր ժողովուրդների առասպելներում: Հնարավոր է, որ այդ առասպելները (որոնք թիշթե շատ տեղական-տարածքային բնույթ ունեն) ավելի բնորոշ էին հատկապես հեթանոսական ժամանակաշրջանի դավանանքներին: Վերջինս էլ, արդեն քրիստոնեության և խլամի տարածումից հետո միահյուսվելով Մարիամի կերպարի վերաբերյալ առկա պատմություններին, իր արտացոլում է զուել ծագումնաբանական առասպելներում: Պատահական չէ, որ հատկապես նոր հարստություններ հիմնած իշխողները և առաջնորդները հաճախ փորձում էին ինչ-որ կերպ իրենց ծագումը հենց աստվածային դարձել և կամ նման առասպելներ հնարել իրենց ծագման մասին: Դրանք հաճախ պատմություններ էին, որոնք հիմնականում թիւեցվում էին Մայր դիցուհուց ծնունդ առնելու գաղափարից: Հեղինակն իր երախտագիտությունն է հայտնում ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող, պ. գ. թ. դոցենտ Հասմիկ Հմայալյանին թեմայի վերաբերյալ արժեքավոր խորհուրդների և ընսարկումների համար:

<sup>99</sup> Շիա մուսուլմանները Ալիին համարում են առաջին իմամ և զունում են, որ միայն նա ու իր հետևորդները կարող են հանդես գալ որպես Սուհամմեդի օրինական իրավահաջորդներ և համարվել Սուհամմեդի տան անդամներ: Հայաստանի հարակից երկրների պատմություն, Հատոր II, Միջին դարեր, Երևան, 2016, էջ 221:

դեպքում նշվում է, որ նրան հայտնվել է Սուրբ հոգին՝ Գաբրիել հրեշտակապեսի տեսրով, պայծառ լուսով շրջապատված, այնուհետև լույսը (Սուրբ-Հոգին) մարդկային կերպարանք է ստացել Մարիամին շվախեցնելու համար, իսկ Ալան-Կուայի հետ կապված մեկ այլ տարբերակում հիշատակվում է զայլը կամ զայլամարդը: Մարիամի պարագայում վերջինս հոլիանում է Սուրբ Հոգու միջոցով, Ալան-Կուայի «թեմուրյան վարկածում» հիշատակվում է մաքուր լույսը<sup>100</sup>: Եթե առաջին դեպքում իսլամական և քրիստոնեական սուրբգործյան պատմություններում հայտնվում է հրեշտակապետ Գաբրիելը, ապա Ալան-Կուայի դեպքում դա զայլն էր<sup>101</sup>, որոնք երկու դեպքում են մարդկային կերպարանքով են հանդես գալիս: Ի տարբերություն իսլամական և քրիստոնեական պատմությունների, որտեղ որևէ տղամարդու անուն չի հիշատակվում, այս դեպքում արդեն ակնհայտ է իսլամի հայտնի ֆիզուրներից մեկի Ալի իր Աբու-Տալիփի, հայտնվելը, որը ըստ երևության, ամենախին եղ պատահական չեր: *Ալին ինքը իսլամի շիական ուղղության ներկայացուցիչն էր: Հետևաբար, ստացվում է որ մոնղոլների նախահայրը շիա մուսուլման էր, իսկ նախամայրը մոնղոլ:* Եվ հենց նախահոր կերպարում Ալիին ընտրելը վկայում է այն, որ թյուրք-մոնղոլական իսլամադավան աշխարհը փորձում էր այս կերպ ներկայացնել ու տարածել իրենց ծագումնաբանական կապը իսլամի հիմնադիր Սուլհամմեդ Մարգարեի ու երա սերունդների հետ: Ու պատահական չէ, որ Թեմուրին ևս հաճախ մեղադրում էին շիա լինելու, բայց որպես սուննի ուղղության ներկայացուցիչ հանդես գալու համար:

Այսպիսով, կարելի է ասել, որ արդեն 15-րդ դարում Ալան-Կուան իր մեջ ներառում էր տարրեր, որոնք հասուլ էին և քրիստոնեությանը, և իսլամին: Այս ամենի լավագույն օրինակը, ինչպես ցույց տրվեց՝ Ալան-Կուայի հոլիությունն էր լուսից կամ զայ-

<sup>100</sup> Рашид-ад-дин, Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. Перевод с персидского Хетагурова Л., ред., Семенова А., Москва—Ленинград, 1952. стр. 152.

<sup>101</sup> Мухамадеев А., Мотив партеногенеза как идеологическая основа власти тюрко-монгольских, Научное обозрение Саяно-Алтая № 4(20) 2, 321 (091), стр. 87.

լամարդուց<sup>102</sup>, որը համահունչ է Սուլթ հոգուն, այնուհետև լուս-մարդ կամ զայլամարդ իսլամի և հատկապես շիա իսլամի ազ-դեցությամբ դառնում է Ալի իրև Աքու Տափրի սերունդներից մեկը:

ANUSH KHACHATRYAN  
(ISEC NAS RA)

## MARY AS A KEY FIGURE AT THE CROSSROADS OF ISLAMIC AND CHRISTIAN CIVILIZATIONS

The topic referred to the image of Mary as a key, cornerstone in Islam and Christianity. The place and role of the image of Mary in Islam was presented analytically, the importance was emphasized, as well as her further perceptions in the Arab-Muslim world. The main purpose of the work is to discover and present Mary as a "knot" and "bridge" in both Islam and Christianity. An attempt was made to show the importance of the image of Mary in the context of a comparative examination of Christian-Muslim perceptions. The dialogues in both religions were systematized, revised and analyzed by the example of Mariam. Comparative interpretations of the Qur'an and the Gospel in connection with the image of Mary are presented. Then, analyzing the perceptions of the image of Mary in the Arab-Muslim world, the importance and role of her image from the point of view of both Christian and especially Islamic popular piety were presented. A comparison was made between the characters of Mariam and Fatima and the transformations of the image in Shiite Islam were observed. The next comparison was made between the characters of Mariam and Alan-Koa, revealing the similarities in the stories about them.

In the course of this study, we hypothesized that the image of Alan-Koa, the ancestor of the Mongols, underwent serious changes after the spread of Islam, as if the image of Mariam, who had penetrated the Mongol environment through Islam, was synthesized into Alan-Koa beliefs.

---

<sup>102</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. Москва—Ленинград, Изд-во Академии Наук СССР, 1952, стр. 14

ԱՐՄԱՆ ԵՂԻԱԶԱՐՅԱՆ  
(«ԷՐԵԲՈՒՆԻ» ՊՀԱԹ)

ՕՉԱԲԵՐԴԻ 2018 թ. ՊԵՂՈՒՄՆԵՐԻ ԱՐՁՈՒՆՔՈՒՄ ԳՏՆՎԱԾ  
ՄԻԱԿԱՆԹ ՍԱՓՈՒՐԻ ՄԱՍԻՆ<sup>1</sup>

Մ. թ. ա. մոտ IX դ. երկրորդ կեսին Վանա և Ուրմիա լճերի միջև ընկած հատվածում ձևավորվում է Վանի թագավորությունը (Բիայնիլի, Ուրարտու): Մ. թ. ա. IX դ. վերջին Հայկական Պարփակության արդեն ձևավորվել էր մի ցեղային համադաշնություն, որն ուրարտական սկզբնադրյուրներից հայտնի է Էրիունի անվանումով: Մ. թ. ա. VIII դ. Արգիշտի I և Սարդուրի II արքաների գահակալման տարիներին՝ մինչև մ. թ. ա. 743 թ. ուրարտական թագավորությունը հասնում է իր հզորության գագաթնակետին: Սարդուրի II որդի Ռուսա I (մ. թ. ա. 735-714 թթ.) կրկին ստիպված է լինում հնազանդեցնել Սևանի արևմտյան և հարավային ափերը ինչպես նաև գրավել լճի արևելյան շրջանները: Համաձայն Ռուսա I թողած սեպագիր արձանագրության ժամանակակից Գավառի տեղում կառուցված ամրոցը անվանում է ի պատիվ Խալրի Աստծո<sup>2</sup>: Սևանի ավազանի հարավային հատվածում, իր գահակալության սկզբնական շրջանում, Ռուսա I արքան կառուցում է Վանի թագավորության դիցարանի ուսումնական կրող մեկ այլ ամրոց՝ Թեյշեբայի ամրոցը՝ Օձաբերդը: Օձաբերդը գտնվում է ՀՀ Գեղարքունիքի մարզում՝ Արփա-Սևան ջրատարի ելքից մոտ. 70 մ հարավ, Արծվանիստ և Ծովինար գյուղերի միջև (նկ. 1): Աշխարհագրական կոորդինատներն են՝  $40^{\circ} 9'10.21''\text{N}$ ,  $45^{\circ}29'43.09''\text{E}$ : Ծովի մակարդակից բարձրությունը՝ 1969 մ է<sup>3</sup>: Ժա-

<sup>1</sup> Սափորիկի հրատարակության բույստվության և անհրաժեշտ գրականության տրամադրման համար իմ խորը երախտազիտությունն եմ հայտնում Օձաբերդի հնագիտական արշավախմբի ղեկավար պ. գ. թ. Ս. Բադրյանին: Արժեքավոր խորհուրդների և դիտողությունների համար շնորհակալ եմ Վ. Սարգսյանից:

<sup>2</sup> Արյունյան Հ. Բ., Կօրպուս յուրածիկ կլինիօօբրազնի հաճույք, Ն 388.

<sup>3</sup> Badalyan M., Kzlyan V., Iskra M., Mikayelyan A., Kyureghyan H., "Odzaberd (Tsovinar): A Brief Preliminary Report on the 2014-2015 Excavations". Aegean World 229 and South Caucasus. Cultural Relations in the Bronze Age. International

մանակին՝ ընդհուպ մինչև Արփա-Սևան ջրատար թռւնելի կառուցումը (1963-1981 թթ.) ամրոցի տարածքը լի է եղել օձերով, ինչի պատճառով կ այն տեղացիների կողմից ստացել է Օձաբերդ անվանումը: Սևանա լճի ավազանում կատարած նվաճումների, ինչպես նաև այստեղ, թերևս արդեն հետազայում՝ հարկ ստանալու տարում, ամրոցի կառուցման մասին վկայում է (ամրոցից հյուսիս-արևմուտք) ժայրի վրա թռղած արձանագրությունը: Քսան տողից բաղկացած արձանագրության տեքստում ուրարտական միապետ Ռուսա I-ը (մոտ մ.թ.ա. 735-713 թթ.) հաղորդում է ծովի այս կողմում (Սևանա լճի հարավ-արևելյան հատվածում) շորս, իսկ ծովից այն կողմ՝ (հավանաբար՝ Սևանա լճից արևելյան կած տարածքում) տասնինը «երկրների» նվաճման մասին: Արձանագրության վերջին հատվածում Ռուսան նշում է տեղում տարերքի աստծուն (Թեյշեբա) բաղար կառուցելու մասին<sup>4</sup>: Օձաբերդ հնավայրը բաղկացած է միջնաբերդից, բուն ամրոցից, բնակավայրից և դամբարանադաշտից: Ռուսա I-ի կողմից նվաճվելուց հետո, ամենայն հավանականությամբ, այն ենթարկվել է վերակառացումների: Ըստ երևույթին, Օձաբերդին իրավամբ հանդիսացել է Սևանա լճի հարավային ավազանի կարևորագույն կենտրոններից մեկը: Ուրարտացիների համար Օձաբերդը չափազանց կարոր նշանակություն ուներ: Այն մի հենակետ էր, որը հսկում էր Սևանի հարավային ավազանի երկայնքով տարածվող ճանապարհն ու ամրոցների շղթան (Նկար 2)<sup>5</sup>: Այս համատերսում, չետք է մոռանալ Սողորի ոսկու հանքերի մասին: Օձա-

Workshop. Proceedings, Tbilisi, 2016, Georgia, p. 163; Բադայսան Ս., Միքայելյան Ա., Դավիթյան Ռ., Կյուրեղյան Հ., Խոկրա Մ., Եղիազարյան Ա., Վզյան Վ., Հովհաննեսյան Ռ., Վիտոլոն Պ., Զարյան Ա., Օձաբերդի 2014-2015 թթ. Պերումսերի նախնական արդյունքները (համառոտ ակնարկ), «Հայաստանի հետարքարանության և հետաժողովագրության հարցեր» Սիօնագային գիտաժողով Խիմիկած Կանի պեղումների 100-ամյակին («Մէծամոր» պատմահետազիտական արգելոց-թանգարան, Սոյեմբեր, 3-4), Երևան, 2016, էջ, 31; Բադայսան Ս., Միքայելյան Ա., Կյուրեղյան Հ., Խոկրա Մ., Հովհաննեսյան Ռ., Եղիազարյան Ա., Օձաբերդի 2014-2016թթ. պեղումների նախնական արդյունքները, Մէծամորյան ընթերցումներ I (գիտական հոդվածների ժողովածու), Երևան, 2017, էջ 205:

<sup>4</sup> Арутюнян Н. В., Корпус урартских клинообразных надписей, № 389:

<sup>5</sup> Քարտեզը պատրաստել է Դանիելյան Հ. :

բերդն իր կարևոր նշանակությունն ուներ նաև Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևելյան գոտու կիկլոպյան ամրոցների համակարգում<sup>6</sup>: Ուրարտական ժամանակաշրջանում Սևանի լճի արևմտյան և հարավային ավազանում եղել են իրենցից բավական հզոր ուժ ներկայացնող քաղաք-պետություններ, ցեղային միություններ, դաշնություններ<sup>7</sup>:

Հուշարձանի ուսումնասիրությունը սկսվել է դեռևս 1860-ականներին թթ., երբ Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Մերատեանցը հայտնաբերվեց քարաժայութից մեկին փորագրված արձանագրությունը (նկ. 3): Հուշարձանը 19-րդ դարում և 20-րդ դարի առաջին կեսին ուսումնասիրել են մի շարք հետազոտողներ՝ Ա. Իվանովսկին և Ս. Նիկոլսկին<sup>8</sup>, Վ. Բելցը<sup>9</sup>, Ե. Լալայանը<sup>10</sup>, Ա. Քալանթարը, Ս. Բարիսութարյանը<sup>11</sup>:

Առաջին պեղումներն իրականացվել են այստեղ հայ անվանի ազգագրագետ և հենագետ Ե. Լալայանի կողմից: Ե. Լալայանը պեղել է ամրոցից հարավ-արևմուտք գտնվող դամբարանները, որոնց տեղերն այսօր ել երևում են: 1930-ական թթ. սկզբներին Բ. Պիոտրովսկին, Ա. Աջյանը և Լ. Գյուղայանը իրականացրել են հուշարձանի վերգետնյա ուսումնասիրությունը<sup>12</sup>, կազմել հնա-

<sup>6</sup> Badalyan M., Kzlyan V., Iskra M., Mikayelyan A., Kyureghyan H., Աշվ. աշխ., էջ 164; Աշվ. աշխ., էջ, 32:

<sup>7</sup> Hmayakyan S., The Urartians on the southern coast of the lake Sevan, in: Biscione R., Hmayakyan S., Parmegiani N. 2002 (eds.), 2002: pp. 277-280.

<sup>8</sup> Ивановский А., По Закавказью. Археологические наблюдения и изслѣдованія 1893, 1894 и 1896 гг., Матеріалы Археологии Кавказа, Выпускъ VI, Москва 1911. стр. 21-23.

<sup>9</sup> Belck W., Bauten und Bauart der Chalder. Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, supplement of Zeitschrift für Ethnologie, 1885, 602.

<sup>10</sup> Լալայան Ե., Նոր Բայագետի գալաք կամ Գեղարքունիք. Խախապատմական շրջան, ազգագրական հանդես № 13, 1907, էջ 184:

<sup>11</sup> Քալանթար Ա., Յերկու սեպագիր արձանագրություն Ռուսա Ա-ի, Սարդուրիի վորոյ, Որագիր ՀԽՍՀ Հնությունների պահպանության կոմիտեի 3, Յեր. 1927, էջ 9-23:

<sup>12</sup> Пиотровский Б., Гюзэлян Л., Крепости Армении доурартского и урартского времени, Проблемы истории материальной культуры, 5-6, Ленинград, 1933, стр. 57.

վայրի հատակագիծը<sup>13</sup>: 1934 թ. Օձաբերդում պեղումներ են իրականացվել Բ. Պիոտրովսկու կողմից: Սակայն, հնագիտական աշխատանքները տևել են ընդամենը մեկ տարի, և ցավոր, դրանց արդյունքները հրատարակվել են միայն հաղորդումների կամ հուշերի տեսքով: Համաձայն դրանց, 1934 թ. հնավայրում հետախուզական պեղումների ժամանակ ֆիքսվել են ուրարտական և վաղբրոնգեդարյան շերտեր<sup>14</sup>: Բ. Պիոտրովսկին պեղումներ է կատարել միջնաբերդի հարավ-արևելյան մասում: Ըստ Բ. Պիոտրովսկու, այս պեղավայրից գտնվել են շիկո, երկաթ նիզակի ծայր, ոսկրե իրեր: 1960-ական թթ. Օձաբերդում չափազրումներ և ուսումնասիրություններ է կատարել Գ. Միքայելյանը<sup>15</sup>, իսկ 1990-ականներին այսուեւ վերգետնյա հնագիտական հետազոտություններ և չափազրումներ են իրականացվել Սևանի ավազանի հայիտալական հնագիտական արշավախմբի կողմից: Արվել են հուշարձանի տեղահանույթը, երկրաբանական հետազոտություններ: Հատկապես մեծ ուշադրություն է դարձվել հուշարձանի ճարտարապետությանը և շինարարական ավանդույթներին, ինչպես նաև կատարվել են վերգետնյա ուսումնասիրություններ<sup>16</sup>: 2014-2015թթ. Օձաբերդում պեղումներ է իրականացրել հայիտալական միացյալ միջազգային արշավախումբը (համադեկա-

<sup>13</sup> Güssaljan L., Piotrovskij B., Kyklopische Festungen am Süde Sewansees (Goktscha), Кружок по изучению Древнего Востока при Государственном Эрмитаже, Сборник 1 (8), Ленинград, 1933, стр. 45.

<sup>14</sup> Пиотровский Б., Урарту. Древнейшее государство Закавказья, Ленинград, 1939. стр. 47; Пиотровский Б., Ванское царство (Урарту), Москва, 1959, № 22, с. 90-92. Издательство Восточной литературы.

<sup>15</sup> Միքայելյան Գ., Սևանի ավազանի կիկլոպյան ամրոցները. Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները № 1, Երևան, 1968, էջ 37-38 Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակություն:

<sup>16</sup> Biscione R., Hmayakayan S., Parmegiani N., Sayadyan Y., 2002: Description of the Sites, in "Biscione R., Hmayakayan S., Parmegiani N. (eds.) 2002: The North-Eastern Frontier Urartians and Non Urartians in the Sevan Lake Basin", Documenta Asiana VII, Roma, 2002. pp. 128-136; Salvini M., The historical geography of the Sevan region in the Urartian period, in: Sanamyan H., Fortress of Tsovinar (Odzaberd), "The City of [god] Teisheba, The 230 North-Eastern Frontier Urartians and Non Urartians in the Sevan Lake Basin, Documenta Asiana VII, Roma, 2002, pp. 319-324.

վարներ՝ Ս. Բաղայան և Ռ. Դան): 2016-2019 թթ. Օձաբերդում պեղումներ են կատարվել բացառապես հայկական արշավախմբի կողմից (դեկավար պ. գ. թ. Ս. Բաղայան):

Օձաբերդի պեղումների ժամանակ՝ 2018 թ. միջնաբերդից արևելք գտնվող Ծ տեղամասից (նկար 4) հայտնաբերվել է մի ուշագրավ գոտում՝ միականթ սափորիկ: Ամրոցի արևելյան հատվածում՝ միջնաբերդի հյուսիս-արևելյան հատվածից դեպի արևելք, դեռ 2015 թվականին կատարվեց փոստրակ  $2 \times 2$  մ. չափերով<sup>17</sup>, որը 2017 թ. ընդլայնվեց սկզբում  $8 \times 6$  մ. այնուհետև 2018 թ.  $16 \times 8$  մ.<sup>18</sup>: Այս հատվածում բացվեցին կանոնավոր պատերով և մուտքերով կառույցներ որտեղ գտնվեցին լիլիկներ և կոտրված կարասների բեկորներ, ինչը կարող է խոսել այս կառույցների հիմնականում տնտեսական գործառույթի մասին: Այստեղ ֆիքսվեց մի քանի շինարարական փուլ, որոնք կարելի է թվագրել մ. թ. ա. VIII դ. վերջից – մ. թ. ա. VI դ. ընկած ժամանակահատվածով<sup>19</sup>: Այս կառույցների հյուսիսային պատից ոչ հեռու վերին շերտի հատակի վրա, ընկած վիճակում հայտնաբերվեց սև մակերեսով, հատակի հատվածում թերեւ վնասվածք ունեցող ամբողջական միականթ սափորիկ (նկար 5, 6) (բարձրությունը 11 սմ հատակի տրամագիծը 3,6 սմ շուրջի տրամագիծը 5 սմ կանթի հաստությունը 1,5 սմ): Սափորիկը ունի հարթ նստուկ, գնդաձև իրան, համաշափ վիզ, որը ավարտվում է դեպի դուրս լայնացող հաստ շուրթով: Կանթը կիսաաղեղնաձև է և սկսիք առնելով անմիջապես շուրթից միանում է իրանի վերին հատվածին՝ պահպանելով որոշ կլորություն: Սափորիկի վզի և իրանի միացման հատվածում առկա է նեղ ակոսազարդ, որը կարծես բաժանում է անորի:

<sup>17</sup> Բաղայան Ս., Միքայելյան Ա., Կյուրեյյան Հ., Խոկրա Ս., Հովսեփյան Ռ., Նահապետյան Ս., Եղիազարյան Ա., Խշվ. աշխ., էջ 226:

<sup>18</sup> Սովոր հողվածում վերը նշված տեղամասի պեղումներին մանրամասն անդրադարձ չի կատարվի:

<sup>19</sup> Բաղայան Ս., Միքայելյան Ա., Կյուրեյյան Հ., Հովսեփյան Ռ., Սիմոնյան Հ., Նահապետյան Ս., Եղիազարյան Ա., Օձաբերդ հնավայրի 2017-2018 թթ. պեղումների նախնական արդյունքները: «Այսուհերի պատմամշակութային ժառանգությունը», միջազգային գիտաժողով Գլաձորի հիմնադրման 725 ամյակին: Երևան-Եղեգնաձոր, 2019, էջ 22:

իրանը վզից: Սափորիկը տեղական արտադրանք լինելով հանդերձ, միևնույն ժամանակ իր ձևաբանությամբ շատ նման է ուրարտական միականթ սափորներին: Օճաքերդի սափորիկը ունի շատ կարևոր նշանակություն՝ Ծ տեղամասի կառույցների և շերտերի թվագրման համար: Այն գտնվել է վերին շերտում, որին հաջորդում է քարերով հարթեցումը, իսկ հետո ուշուրարտական ժամանակաշրջանի հատակը: Հետևաբար, վերը նշված սափորիկը պետք է թվագրել ուշուրարտականից հետո ընկած ժամանակահատվածով՝ հավանաբար մ.թ.ա. VII-V դարերով: Օճաքերդի սափորիկն իր ոճով առավել նման է Ի. Կարապետյանի առաջարկած սափորների տիպարանության առաջին խմբին (մասնավորապես Ղաչաղանից գտնված սափորիկն, որը իրանի վերին հատվածում ունի իրար մոտ արված 2 հորիզոնական զարդագծեր) (նկար 7)<sup>20</sup>: Օճաքերդից գտնված սափորիկը շատ նման է Էրեբունուց գտնաված սափորներին (նկար 8)<sup>21</sup>: Այն Ի. Կարապետյանի ներկայացրած առաջին խմբի միականթ սափորներից տարբերվում է միայն իր ավելի փոքր չափերով և ոչ երկարավուն վզով: Նման սափորները թվագրվում են հիմնականում մ.թ.ա. VII-V դարերով: Օճաքերդի սափորիկը իր ձևով և չափերով շատ նման է Կարմիր վանից գտնված սափորիկին տարբերվելով վերջինից միայն շուրջի ավելի հաստ լինելով և իրանի ստորին հատվածում եռանկյունիներով արված երկրաչափական զարդանախշի բացակայությամբ<sup>22</sup>: Սույն սափորիկին շատ նման են Վանի թանգարանում պահվող 2 սափորիկները, որոնք սակայն անզորապատ են և հանդիսանում են դասական բիայնական խեցեզործության նմուշներ (նկար 9)<sup>23</sup>: Դատելով Վանի թանգարանում պահվող համանման սափորիկների տիպարանական նմանությունից,

<sup>20</sup> Կարապետյան Ի., Հայաստանի նյութական մշակույթը. մ.թ.ա. VI-IV դարեր. Հին Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երևան, 2003, էջ 34 (աղ. 14, նկ. 7):

<sup>21</sup> Խօճաշ Ս., Տրուխտանովա Հ., Օգանեսյան Կ., Էրեբունի, Մոսկվա, 1979. Բիշ. 88.

<sup>22</sup> Նոյն տեղում՝ էջ 36 (աղ. 20, նկ. 2); Khatchadorian L., Pottery typology and craft learning in the near eastern highlands. Iranica Antiqua 2018. Fig 15, b.

<sup>23</sup> Erdem A., Konyar E., Urartu Çanak Çömleği, Urartu Doğu'da değişim, Transformation in the East. Stambul 2011. Fig 5, a. b.

Ենթադրելի է, որ Օձաբերդի սափորիկը հանդիսանում է ուրարտական խեցեզործության և տեղական ավանդույթների համադրության արդյունք: Սույն իրողությունը նաև հաստատվում է ուրարտական մշակույթում ուրարտականի և տեղականի՝ երիտեյանի համադրության արդյունքում հայտնաբերված բազմաթիվ այլ գտածոներով: Հարկ է նաև նշել, որ Օձաբերդի հիմնադրման ժամանակաշրջանը համընկնում է ուրարտական և տեղական մշակույթների միջև հակասությունների վերացման և ուրարտական արվեստում երրորդ ուրարտականի և տեղականի համադրման՝ սինկրետիկ ուղղության ստեղծման ժամանակաշրջանին: Ենթադրելի է, որ Օձաբերդի աշխարհազրական դիրքը մայրաքաղաքից ավելի հեռու տերության ծայրամասում գտնվելը նույնպես նպաստել է, տեղական մշակույթի կրողների հետ առավել սերտ հարաբերություններին, ըստ երևույթի որի վկայությունն է Օձաբերդի սափորիկը:

ARMAN YEGHIAZARYAN  
(“Erebuni” HAMR)

A SINGLE JUG, WHICH WAS FOUND FROM EXCAVATIONS  
ODZABERD IN 2018

In the southern part of Sevan Basin, at the beginning of his reign, King Rusa I (735-714 BC) built the fortress of Teisheba, named after the god of war in the mythical kingdom of Van, Odzaberd. The inscription left on the rock north-west of the castle evidences the construction of the castle. In the text of the twenty-line protocol, the Urartian monarch Rusa I (c. 735-713 BC) mentions about the conquest of nineteen "countries" four of them being on this side of the sea (south-eastern part of Lake Sevan) and the rest on the other side of the sea (probably east of Lake Sevan).

Odzaberd ancient site consists of a citadel, the castle itself, a settlement and a mausoleum. During the excavations of Odzaberd in 2018 a remarkable find - a single jug (c. VII-V BC) was discovered at Site D, on east of the citadel. The jug is complete, the surface colored in black; it has

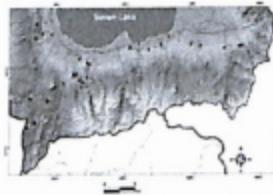
a slight damage on the bottom (height 11 cm, bottom diameter 3.6 cm, lip diameter 5 cm, edge thickness 1.5 cm). It has a flat seat, a spherical body, a symmetrical neck, which ends with a thick lip extending outwards. The handle is semi-arcuate, starting directly from the lip and joining the upper part of the body, maintaining a certain roundness. There is a narrow groove at the junction of the jug's neck, which seems to separate the body of the vessel from the neck. It is supposed that the pot of Odzaberd is the result of a combination of Urartian pottery and local traditions. The period of the founding of Odzaberd also coincides with the period of gradual elimination of the contradictions between the Urartian and "local cultures" as well as the creation of a syncretic direction in the art by combining the third Urartian with the local one.

It is supposed that the geographical location of Odzaberd, being far from the capital, on the outskirts of the empire, also contributed to the closer relations with the bearers of local culture, the result of which is the above-mentioned pitcher of Odzaberd.

### Հավելված



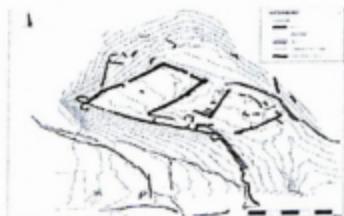
Նկար 1



Նկար 2



Նկար 3



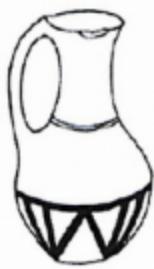
Նկար 4



Նկար 5



Նկար 6



Նկար 7



Նկար 8



Նկար 9

ԳԱՅԱՆԵ ՊՈՂՈՍՅԱՆ  
(ՀՀ ԳԱԱ Արք.)

ԶԻԵՐԻ ՊԱՏԿԵՐՄԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ԼՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ  
ՎԱՆԻ ԹԱԳԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ (ՈՒՐՄԱՐՏՈՒ)

Հողվածը նվիրված է Վանի թագավորության կերպարվեստի տարբեր ճյուղերում ներկայացված ձիապատկերների վերլուծությանը: Ուսումնասիրության արդյունքում փորձ է կատարվել նաև Էրեբունի հնավայրում հայտնաբերված որմնազարդերի որոշ բեկորներում առկա ձիերի պատկերագրությունը ներկայացնել որպես տիպիկ ուրարտական երևոյթ՝ փաստարկ բերելով Հայկական լեռնաշխարհում դեռևս նախարարատական ժամանակներից ձևավորված պատկերամտածողության ժառանգորդականությունը:

Ուրարտական մշակույթում ձիու դերն ու նշանակությունը վերլուծելու գործում կարևոր նշանակություն ունեն արվեստի տարբեր ճյուղերում հանդիպող պատկերաձևերը: Ձին անհիշելի ժամանակներից յուրօրինակ տեղ է զբաղեցրել Հայկական լեռնաշխարհի մշակույթում: Վանի թագավորությունում ձիերի վերաբերյալ պատկերացում կազմելու համար բավական հետաքրքրական է դիտարկել Էրեբունի պալատական համալիրի պեղումներում հայտնաբերված կապույտ հիմնապատառի վրա տարբեր դիրքով և յուրօրինակ գրւնային լուծումներով պատկերված վայելչակազմ ու նրբագեղ սև նժույգները (նկ. 1, 2): Դեկորատիվ հարդարում ունի ձիերի բաշը՝ սպիտակի վրա գրաֆիկական համաշխափությամբ դասավորված սև ու կարմիր հորիզոնական գունաքանակով: Նկարիչն այս ձիապատկերներում հասել է ծավալի ու եռաչափության իրատեսական աստիճանի: Դատելով ուրարտական կերպարվեստում մեծ տարածում ունեցած «հայելային» պատկերման ավանդույթից, կարելի է ենթադրել, որ ձիապատկերները հավանաբար հանդիսացել են միասնական հորինվածքի

տարրեր<sup>1</sup>: Հայկական լեռնաշխարհում պահպանված կերպարվեստի հնագույն նմուշներն ու զրավոր հուչարձանները վկայում են, որ ձիերը ոչ միայն օգտագործվել են անասնապահության մեջ, այլև դարեր շարունակ տեղի ժողովրդի համար եղել են պաշտամունքային կենդանիներ: Ձիերի հանդեպ պաշտամունքային վերաբերմունքի կյութական ապացույց են հանդիսանում Ներքին-Նավեր բրոնզեդարյան և վաղ երկարեղարյան հնավայրի համարյա բոլոր դամբարաններում հայտնաբերված ձիերի ոսկորները<sup>2</sup>: Պաշտամունքային ձիերի մնացորդներ հայտնաբերվել են նաև Հայաստանի այլ շրջաններում: Ընտելացվելով ձին այս տարածաշրջանում դարձել է նաև մարդկանց համար սրբազն կենդանի: Այն կապվել է երկնային սրբազն աշխարհի և առաջին հերթին արևի հետ: Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն պատկերացումների համաձայն արևն երկնակամարում իր պտույտը կատարում էր հրեղեն ձիերով լծված կառողում<sup>3</sup>: Այս երևակայական պատկերացման երկշափ մարմնավորումը ներկայացված է Ախթալայի ուրարտական ժամանակաշրջանի մ.թ.ա. 8-րդ դարի դամբարաններից մեկում Ժ. Սորգանի կողմից գտնված բրոնզե գոտու պարզունակ հորինվածքում, որտեղ պատկերված է ձիակառին նստած սկավոռակատիպ առարկան ձեռքում մի մարդակերպ ֆիգուր (նկ. Յ): Զի բացառվում, որ մարդկային կերպարը հավանաբար հենց արևի աստվածությունն է<sup>4</sup>: Նույն պատկերացման հետ է ամենայն հավանականությամբ կապված էրերունի հնավայրում հայտնաբերված կարասի մի բեկորի վրա արևային խորհրդանիշների հետ փորագրանկարված սխեմատիկ ձին (նկ.

<sup>1</sup> Тер-Мартirosов Ф., Фрески Эребуни Урартского и Ахеменидского времени, ՀՀԳԱ Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երևան, 2005, №1, էջ 58:

<sup>2</sup> Манасерян Н., Касабян М., Симонян А., Рисунки с зооморфными мотивами на керамических сосудах из кургана №7 некрополя эпохи средней бронзы Неркин Навер, Материалы международной научной конференции "Биологическое разнообразие и проблемы охраны фауны Кавказа", Ереван, 2011, стр. 193.

<sup>3</sup> Խորայելյան Հ., Արևի պաշտամունքի հետքերը բրոնզեդարյան Հայաստանում, ՀՀՍՍՀ ԳԱ Լրաբեր հասարակական գիտությունների, №4, Երևան, 1967, էջ 78:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 79:

<sup>4)</sup><sup>5</sup>: Արևի ու ձիու կապը փաստագրված է նաև այլ հնագույն մշակույթներում: Հին Հնդկաստանում օրինակ արևը շրջագայում էր հրեղեն ձիերով լծված կառքերով<sup>6</sup>: Շումերական առասպելներում ևս Ուտու արևային աստվածությունը երկնքում պահանում էր հսկայական կառքով<sup>7</sup>: Տարածաշրջանում ձիերի և արևի խորհրդաբանական կապի գոյությունն են փաստում Խաչքուլաղի դամբարանաշտում գտնված բրոնզյա գոտու՝ ձիերով լծված երկանիվ կառքի ու մարդակերպ էակների պատկերները<sup>8</sup>: Վանի թագավորությունում նմանօրինակ հավատալիքների գոյությունը փաստում են նաև Լոռի-բերդի ուրարտական դամբարաններում ննջեցյալներին ուղեկցող զոհաբերված ձիերը և ձիու կմախքների մոտ հայտնաբերված բրոնզե սկավառակաձև ճարմանդները<sup>9</sup>: Ձիերի թաղումներ են հայտնաբերվել նաև Թեյշեբախնիում (Կարմիր բլուր), Արգիշթիխնիլիում (Արմավիր), Բաստամում (Ներկայիս Իրան), Անձավի ու Այանիսի ամրոցներում (Ներկայիս Թուրքիա) և այլ ուրարտական հնավայրերում<sup>10</sup>: Հին արևելյան դիցաբանության մեջ ձին ունեցել է երկակի նշանակություն. այն միաժամանակ ընկալվել է որպես ծագող արև և մահվան խորհրդանիշ<sup>11</sup>: Ձի զոհաբերելու սովորույթի շարունակական ավանդույթը հետուրարտական ժամանակաշրջանում հիշատակվում է հին հույն զորավար և պատմիչ Քսենոֆոնի «Անարասիս» աշխատության

<sup>5</sup> Խորայելյան Մ., Երերունի բերդ-քաղաքի պատմություն, Երևան, 1971, էջ 72-73:

<sup>6</sup> Бонгард-Левин Г., Ильин Г., Индия древности, Москва, 1985, стр. 179.

<sup>7</sup> Редер Д., Мифы и легенды древнего Двуречья, Москва, 1965, стр. 29.

<sup>8</sup> Кеса м а и л ы Գ., Погребение с бронзовым поясом из Хачбулака, Советская археология, 1966, №3, стр. 221, рис. 4.

<sup>9</sup> Դեղյան Ս., Դավթյան Ռ., Լոռի բերդի գեղարվեստական իրերի պաշտամունքային համատերսոր. Արագածի թիկունքում, Հնագիտական հետազոտություններ Խվիրված Տելեմակ Խաչատրյանի հիշատակին, Երևան, 2018, էջ 206:

<sup>10</sup> Gokce B., Işik K., Horses and Horse-Breeding in Urartian civilization, Ancient West and East, 13:1-28, 2014, p. 8.

<sup>11</sup> Марр Н., Термины из Абхазо-русских этнических связей. “Лошадь” и “Тризна”: (К вопросу о племенном происхождении Средиземноморского населения), Ленинград, Издательство Наркомпроса, 1924, стр. 36-56.

մեջ<sup>12</sup>: Զին թաղման ծիսակարգում զոհաբերվել է որպես մահացածի ուղեկից, որը միգուցք պետք է ծառայեր նաև անդրշիրիմյան աշխարհում: Դա հավանաբար հասկացվել է որպես զոհաբերություն արեին կամ արեի աստվածությանը<sup>13</sup>: Դարերի խորքից մեզ հասած ժողովրդական հերթաբներում ձիերը նաև կատարել են մարդկանց ցանկությունները<sup>14</sup>: 2007 թ. Էրեբունու պեղումների արդյունքում գտնված ձիու և թոշնի պատկերով մ. թ. ա. 4-2-րդ դարերով թվագրվող կնքադրոշմը պատկերացում է տալիս հայկական լեռնաշխարհի պահպանողական հավատալիքների վերաբերյալ (նկ. 5): Հայկական հնագիտությանը հայտնի են նաև Հայկական լեռնաշխարհում հայտնաբերված թոշնի, ձիու և երկնային լուսատուների բազմաթիվ նախառարարութական ժամանակաշրջանի պատկերներ (նկ. 6,7): Խոր արմատներ ունեցող այսօրինակ պատկերացումները հայերի մեջ պահպանվել են մինչև ուշ միջնադար: Զի բացառվում, որ Էրեբունու վերոհիշյալ հորինվածքի հիմնապատրային կապույտը հենց ձիերին շրջապատող երկնային սրբազն աշխարհի գեղարվեստական արտացոլում է: Էրեբունու որմնանկարի բուն ուրարտական կությունը փաստելու համար կարելի է որպես ձեւավորված պատկերամտածողություն և դրա համաժամանակյա եռաչափ դրսնորում ընդունել Կարմիր բլուրից հայտնաբերված բրոնզյա զիխաքանդակը (նկ. 8): Ուրարտական ժամանակաշրջանում է ստեղծվել նաև Բրիտանական թանգարանում պահպող երկգլխանի ձիաքանդակը (նկ. 9): Այն հնարավորություն է ստեղծում եռաչափ պատկերացում կազմել ուրարտական ժամանակներում ձի-մարդ կամ ձիաստվածություն փոխհարաբերությունների մասին: Հատկանշական է ձիաքանդակում և Էրեբունու պատկերներում ձիերի զիխամասի և բաշի մանրակրկիտ մշակման սկզբունքը: Թեև որոշ զիխականներ այդ քանդակում տեսնում են իրանական տարրեր,

<sup>12</sup> Քսենոֆոն, Անաբասի (Թարգմ. և ծանոթ.՝ Ս. Կրկյաշարյան), Երևան, 1970, էջ 98:

<sup>13</sup> Գարրիելյան Ա., Էրեբունիի պատկերազարդ կնքադրոշմը, Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան, 2008, հ.3, էջ 151:

<sup>14</sup> Խորայելյան Հ., Հայաստանի բրոնզե գոտիների որսորդական տեսարանները, Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան, 1966, հ. 2, էջ 242-243:

սակայն մշակման և պատկերման մանրամասները թույլ են տալիս ենթադրել, որ այն պատրաստվել է հենց ուրարտացի վարպետի կողմից<sup>15</sup>: Ֆրանսիացի հնագետ և իրանագետ Ռ. Գիրշմանի կարծիքով ևս այդ քանդակը մ. թ. ա. 8-7 դդ. ուրարտական արտադրանք է<sup>16</sup>: Նմանօրինակ ուրարտական ձիարանդակ ներկայացված է նաև Բուրոնի արվեստի թանգարանում և հանդիսանում է բրոնզյա հայելու բռնակ (նկ. 10): Հայելու հարդարումից դատելով՝ սկավառակաձև բռնակն ամենայն հավանականությամբ խորհրդանշում է նաև ձիու և արևի զաղափարային կապը: Չիերի կենտրոնական առանցքում ներկայացված մարդկային կերպարները կարող են հանդիսանալ ինչպես իրական կամ եակական հերոս-հեծյալների, այնպես նաև որևէ աստվածության եռաջափ մարմնավորումներ:

Վերադարձնալով Էրեբունու որմնանկարին կարելի է հատկանշել երկնային կապույտում ներկայացված ձիերի պատկերման դինամիկ ազատությունն ու անկաշկանդ պլաստիկան: Դրա հիմքում հավանաբար ընկած է ոչ միայն նկարչական վարպետությունն, այլև պատկերին տրվող խորհրդանշական իմաստը: Այս առիթով ուշագրավ է Վանի թագավորությունում ձիերի թոփշքային ցատկերին տրվող կարևորությունը, որն ակնհայտ է Սվագ գյուղի (Վան քաղաքի մոտ, Ներկայիս Թուրքիա) ավերված եկեղեցու պատի շարվածքում պահպանված Մենուա արքայի՝ Արծիբինի (Arşibini) անունով ձիու ցատկի վերաբերյալ արձանագրությունից<sup>17</sup>: Մենուայի ձիու անունը ծագում է Մհերի դուն արձանագրության մեջ հիշատակված Արծիբինի (Arşibidini) աստվածության անվանումից, որն ըստ Գ. Զահուլյանի ստուգարանվում

<sup>15</sup> Погребова М., Закавказье и его связи с Передней Азией в скифское время, Москва, 1984, стр. 136, 141, 142, табл. XV/1; Նեցյան Ս., Դավթյան Ռ., Խշկվ., աշխ., էջ 207:

<sup>16</sup> Shu' Ghirshman R., Iran. Protoiraner, Meder, Achämeniden, München, 1964, Abb. 358.

<sup>17</sup> Меликишвили Г., Урартские клинообразные надписи (УКН), Москва, 1960, № 110.

է որպես հայերեն արծիվ-աստված<sup>18</sup>: Թոշունը տարբեր կրոններում սերտորեն առնչվում է երկնքի հետ ու հաճախ հանդես է գալիս որպես արևի խորհրդանիշ<sup>19</sup>: Մենուայի ձիու անվան մեջ կասկածից վեր է հնագույն պաշտամունքային ավանդույթի առկայությունը: Ասվածից կարելի է եզրակացնել, որ Էրեբունի հնավայրից գտնված հետուրարտական շրջանի կնիքի դրոշմահետքում արտացոլված է ձի-արև-թոշուն պաշտամունքային կապը: Դրա նախատիպերից է թերևս ուրարտական բրոնզա մի գոտու հորինվածքում դիցարանական կենդանիների, արևային սկավառակների և արծիվի հետ ձիապատկերների համատեղությունը (նկ. 11): Վանի թագավորության կերպարվեստում հանդիպում են նաև թեսավոր ձիերի երևակայական կերպարներ, որոնք հաստատում են ուրարտացիների կողմից ձիերի հանդեպ ունեցած պաշտամունքային մոտեցումը (նկ. 12): Այս առիթով հատկանշական է Սարգոն II արքայի արձանագրությունում Մուծածիրի տաճարից տարված հազարավոր խոշոր եղերավոր անասունների թվում նաև ձիերի վերաբերյալ հիշատակությունը<sup>20</sup>: Դա նշանակում է, որ Վանի թագավորությունում տաճարներին նվիրաբերվել կամ զոհաբերվել են նաև ձիեր: Տաճարային համալիրներում աստվածներին պատկանող կենդանիներ պահելու հին արևելյան ավանդույթը պահպանվել է նաև հետագա Աքեմենյան կայսրության տիրապետության տակ գտնվող որոշ թագավորություններում (ինչպես օրինակ Բարելոնում)<sup>21</sup>: Ավանդույթը հավանաբար պահպանված է եղել նաև հետուրարտական Հայաստանում, քանի որ ըստ ուսումնասիրությունների Արմավիրի տաճարին ձիերով մարտակառքեր են նվիրաբերվել<sup>22</sup>:

<sup>18</sup> Զահուլյան Գ., Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում, Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան, 1986, № 1, էջ 49:

<sup>19</sup> Пиотровский Б., Археология Закавказья, Ленинград, 1949, стр. 93.

<sup>20</sup> Дьяконов И., Ассирио-вавилонские источники по истории Урарту // Вестник древней истории, Москва, Издательство Академии наук ССР, 1951, № 2, № 49.

<sup>21</sup> Дандамаев М., Луконин В., Культура и экономика древнего Ирана, Москва, 1980, стр. 344-346.

<sup>22</sup> Խորայելյան Հ., Պաշտամունքն ու հավատալիքը ուշ բրոնզեդարյան Հայաստանում, Երևան, 1973, էջ 65-66:

Գրավոր աղբյուրներից հայտնի է, որ ձիերը Վանի թագավորությունում կիրառվել են նաև ձիավազքային սպորտաձևում: Դրա վառ օրինակն է Մենուայի ձիու ցատկի վերաբերյալ հիշատակությունը: Հատկանշական է, որ ձիերի անատոմիայի հանդեպ ուշախտական մոտեցումը և ազատ շարժումների պատկերումը ձևավորվել էր Վանի թագավորությունում դեռևս նախաքեմենյան ժամանակներում, որի վառ ապացույցն է օրինակ բրոնզյա մի գոտու հարդարանքում ձիու սլացիկ, ազատ ու անկաշկանդ ոճով կատարված պատկերը (նկ. 13): Այսպիսի պատկերների կողքին ուրարտական կերպարվեստում գոյություն են ունեցել ավելի պարզունակ ու սխեմատիկ ոճով կատարված օրինակներ, որոնք ամենայն հավանականությամբ ժողովրդական կիրառական արվեստի նմուշներ են (նկ. 14): Էրեբունու մեծ դահլիճի որմնազարդերում հանդիպում են տարբեր տիպերի ձիապատկերներ: Ժամանակին պեղումների ընթացքում հայտնաբերվել են նաև սպիտակ և կապույտ նժույգների պատկերներ<sup>23</sup>: Աշխարհիկ մոտիվի ուշագրավ նմուշ է հատկապես խոշոր բեկորի վրա պահպանված արքայական որսի տեսարանը: Բեկորների վերակազմությունից կարելի է ենթադրել, որ հորինվածքի կենտրոնը գրադեցրել է մարտակառքը կառավարող մարդկային կերպարը, կառքից պահպանվել են միայն թափքը և անիվը: Մեկ այլ բեկորի վրա պահպանվել են սլացող նժույգի առջևի վերջույթները և կրծքի մի մասը (նկ. 15, 16): Զիերի հարդարումը ոճապես տարբերվում է ասուրական և խեթական ժամանակակից օրինակներից: Իր կառուցվածքով և էքսպրեսիվ դինամիկայով այն մոտ է Թիլ-Բորսիպի պալատի (Ներկայիս Սիրիայի տարածքում) արքայական որսի տեսարանին (նկ. 17): Կերպարվեստում առկա պատկերական նմանությունների համեմատության գործում հատկապես կարևոր է հաշվի առնել այն փաստը, որ Թիլ-Բորսիպ քաղաքը սկզբնական շրջանում ուրարտա-նահիյան միության կազմում է եղել և հետագայում է գրավվել Ասորեստանի կողմից<sup>24</sup>: Զիու վեր-

<sup>23</sup> Խոճաշ Ը., Տրուխտանովա Հ., Օգանեսյան Կ., Էրեբունի. Պամятник Урартского зодчества VIII-VI в. до н.э., Москва, 1979, стр. 61-62.

<sup>24</sup> Խոճաշ Ը., Տրուխտանովա Հ., Օգանեսյան Կ., Աշվարդու, աշխ., էջ 55, հղում 25:

շույթներն ու դեկորատիվ հարդարանքը կրկնում են Թիլ-Բորսի-պի նույնօրինակ հորինվածքի պատկերման եղանակը, զարդապատկերումն ու գունային լուծումները<sup>25</sup>: Հետևելով Էրեբունու որմնաբեկորների առաջին ուսումնասիրող գիտնականների կարծիքին՝ անհրաժեշտ է հաշվի առնել նաև այն հանգամանքը, որ եռանկյունաձև զարդաձևերը տիպիկ ուրարտական են և հաճախ են հանդիպում ուրարտական այլ գոտածոների գեղարվեստական հարդարանքում<sup>26</sup>: 2005 թ. հնագետ Ֆ. Տեր-Մարտիրոսովի կողմից իր հոդվածում Էրեբունու վերոհիշյալ աշխարհիկ բնույթի որմնապատկերները ներկայացվել են որպես հետուրարտական Աքեմենյան ժամանակաշրջանի որպես փաստարկ դիտարկելով այն, որ ուրարտական ժամանակաշրջանի որմնանկարները առավելապես պաշտամունքային բնույթ են կրել<sup>27</sup>: Մեր կողմից անհասկանալի է, որ հեղինակը հղում տալով Աքեմենյան ժամանակաշրջանում որմնանկարչության վերաբերյալ սակայ տեղեկություններին, վերոհիշյալ որմնաբեկորները համարում են հետուրարտական շրջանի շրացողելով նաև ուրարտական ավանդույթների փոխառությունը<sup>28</sup>: Ի հակադրություն Մարտիրոսովի՝ մեր կարծիքով այդ թեման կրկնվելով համաժամանակյա թիլ-բորսիպայան որմնանկարում, փաստում է տարածաշրջանում մինչ Աքեմենյան տիրապետություն երկար դարերի ընթացքում ձևավորված պատկերամտածողությունը: Դրանք Աքեմենյան շրջանին վերագրությունը կարելի է բացառել նաև այն պարզ պատճառով, որ նվաճված տարածքներում արվեստը ձևավորվել է հիմնականում տեղային ավանդույթների հիման վրա<sup>29</sup>: Հատկանշական է, որ տարբեր ուսումնասիրողների կողմից վաղուց արդեն ապացուցված է, որ Աքեմենյան տերությունը մոնումեն-

<sup>25</sup> Verri G., Collins P., Ambers J., Sweek T., Simpson J., Assyrian colours: Pigments on a neo-Assyrian relief of a parade horse, The British Museum technical research bulletin, Vol. 3, 2009, p. 61, fig. 4.

<sup>26</sup> Ходжаш С., Трухтанова Н., Оганесян К., նշվ. աշխ., էջ 62:

<sup>27</sup> Тер-Мартirososoff F., նշվ. աշխ., էջ 40-65:

<sup>28</sup> Նույն տեղում, էջ 62:

<sup>29</sup> Луконин В., Древний и раннесредневековый Иран: Очерки истории культуры, Москва, 1987, стр. 47.

տալ արվեստի ավանդույթ չուներ և բացառապես կիրառում էր նվաճված տարածքների վարպետների գիտելիքները<sup>30</sup>: Նաև անհրաժեշտ է շմոռանալ, որ Աքեմենյան թագավորությունում արվեստի կերտման գործում օգտվում էին գրավյալ տարածքների ժողովուրդների պատկերագրական ավանդույթներից<sup>31</sup>: Նրանց համար բնական էր յուրատեսակ մեկնարանմամբ օգտագործել ինչպես ասուրական, այնպես էլ ուրարտական կերպարվեստի հարուստ և ավանդական պատկերաձևերը: Ինչ վերաբերվում է որմանանկարների հնագիտական շերտագրությանը, ապա մեր կարծիքով կասկածից վեր է հետուրարտական ժամանակաշրջանի վերագրությունը, քանի որ Կ. Հովհաննիսյանի հաղորդած տեղեկությունների համաձայն վերոհիշյալ աշխարհիկ բնույթի պատկերային բեկորները գտնվել են ուրարտական կանոնիկ պաշտամունքային որմանապատկերների հետ միևնույն թափվածքի հատվածում<sup>32</sup>: Զիապատկերների բեկորները թվազրված են մ.թ.ա. 8-րդ դարով<sup>33</sup>: Ֆ. Տեր-Մարտիրոսովի կողմից աշխարհիկ տեսարանները որպես հետուրարտական ընդունումը բացառելու առիթով կարելի է դիտարկել նաև Էրեբունու քաղաքային տարածքի հյուսիս-արևմտյան ծայրամասում գտնված ուրարտական երեք գոտիների վրա որսի տեսարանների պատկերագրությունը<sup>34</sup>:

Հարկ է նշել, որ ձին կարևոր նշանակություն է ունեցել ոչ միայն ուրարտական հոգևոր մշակույթում, այլև տնտեսության մեջ<sup>35</sup>: Զին լայնորեն կիրառվել է նաև ուրարտական թագավորությունում:

<sup>30</sup> See Colburn H., Art of the Achaemenid Empire, and art in the Achaemenid Empire, Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art, 2014, 16, pp. 773-800

<sup>31</sup> Rawlinson G., The History of Herodotus, vol. IV, London, 1880, 252; Луконин В., Աշխարհիկ պատկերների մասին, Երեբունի պատմությունները, Երևան, 1973, էջ 20:

<sup>32</sup> Հովհաննիսյան Կ., Էրեբունիի որմանանկարները, Երևան, 1973, էջ 20:

<sup>33</sup> Tarancı S., The portrayals of horses, horse-related scenes and mythological creatures with elements of horse's appearance in the artistic iconography of Urartian belts, Amisos, Vol. 3, Issue 4, 2018, p. 232.

<sup>34</sup> Հովհաննիսյան Կ., Աշխարհիկ պատկերների մասին, Երեբունի պատմությունները, Երևան, 1973:

<sup>35</sup> Даль С., Результаты изучения млекопитающих из раскопок урартского города Тейшебани, ՀՍՍՀ ԳԱ Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան, 1952, №1, էջ 81:

թյան ուազմարվեստում, որի վկայությունն են հանդիսանում բազմաթիվ ուազմական բնույթի տեսարաններում ներկայացված մարտակառքերի և հեծյալ զինվորների պատկերները: Ասուրական արքայական արձանագրություններում Նախրյան երկիր կամ Ուրարտու կատարած ուազմարշավների արդյունքում առզրավկած բազմաթիվ ձիերի և ձիակառքերի մասին հիշատակությունները խոսուն վկաներն են Հայկական լեռնաշխարհում ձիու ունեցած կարևոր նշանակության: Ինչ վերաբերվում է երերունու որմանանկարներում աշխարհիկ տեսարաններում ձիակառքերի պատկերման իրատեսական բնույթին, ապա անհրաժեշտ է նշել դրանց ստեղծման գործում կուտակած հարուստ փորձը Հայկական լեռնաշխարհում տարբեր դարաշրջաններում, որի փաստացի ապացույցն են Լճաշենից հայտնաբերված թաղման գույքի մաս կազմող փայտե երկանիվ և քառանիվ սայլերը<sup>36</sup>: Անիվային մեխանիզմների պատկերագրությունը օտար չէր Հայկական լեռնաշխարհի վարպետներին, քանզի դա են փաստում նաև Շրեշբուրից, Քյուլ-թեփեյից, Շենգավիթից և այլ շրջաններից հայտնաբերված են էնեոլիթյան և բրոնզեդարյան կավե մողելները<sup>37</sup>: Ուրարտական ժամանակներում գործածված ձիակառքի հետաքրքիր օրինակ կարելի է տեսնել Վանի թանգարանում (Թուրքիա) պահվող մ.թ.ա. 8-րդ դարով թվագրվող պատկերաքանդակում<sup>38</sup>(նկ. 18): Ուրարտական ձիակառքերի վերաբերյալ հիշատակություններ կան սեպագիր տարբեր արձանագրություններում: Զիակառքերի պատկերներ կարելի է տեսնել սաղավարտների, կապարձների, կնիքների, ինչպես նաև տարբեր գոտիների բեկորների վրա, որտեղ ձիերը ներկայացված են ճոխ հարդարմամբ և շարժուն պլաստիկայով (նկ. 19, 20): Ասվածը ևս մեկ անգամ փաստում է, որ Վանի թագավորությունում աշխարհիկ ու

<sup>36</sup> Блэк В., Памятники декоративно-прикладного искусства из Лчашена, Պատմարանական հանդես, Երևան, 1968, №3, էջ 249:

<sup>37</sup> Есалян С., Из истории колесного транспорта древней Армении (по археологическим материалам), Պատմա-բանափրական հանդես, Երևան, 1960, №3, էջ 142:

<sup>38</sup> Süslü Çiftçi A., Animal husbandry in Urartian kingdom, International Symposium on East Anatolia-South Caucasus cultures proceedings I, Vol. II, Erzurum, 10-13 Ekim, 2012, Cambridge Scholars Press, fig. 4.

կրոնական թեմաները զուգահեռ գոյություն են ունեցել արվեստի տարբեր ճյուղերում, որտեղ բացադիկ տեղ է հատկացվել նաև ձի-երին: Այս առիթով հատկանշական է չբացառել նաև այն փաստը, որ միզուցե Վանի թագավորությունում արքայական որսն ինչ որ ձևով ունեցել է նաև պաշտամունքային ծիսական բնույթ: Հին Սերծավոր Արևելքի ոչ միայն պատկերազրական, այլ նաև զրավոր աղբյուրներում կան որսի վերաբերյալ բազմաթիվ հիշատակություններ<sup>39</sup>: Որսի թեման առկա է նաև խեթական, փյունիկյան, եգիպտական մոնումենտալ կերպարվեստում, հետագայում իր տեղն է գտել նաև Արեմենյան կայսրության և Հին Հունաստանի արվեստում: Առաջավոր Ասիայի կերպարվեստում մեծ տարածում գտած որսի մոտիվը ոչ միայն արքայական զվարճանք է եղել, այև հավանաբար արքայական ծիսակատարությունների անբաժան մաս կազմել<sup>40</sup>: Որսի հանդեպ նախնադարյան մարդու ունեցած ծիսահմայական հավատաիրների արտացոլումն է որսում ձեռք բերած հաջողությունները թշնամու դեմ տարված հաղթանակի հետ կապելու հին ավանդույթը<sup>41</sup>: Ծիսական որսի մասին է խոսվում նաև Տացիտեսի մի հիշատակարանում, որտեղ նկարազրկում է Բեհիսթունյան ժայռի մոտ (այս ժայռը դեռևս նախարեմենյան ժամանակներից ի վեր համարվել է աստվածների բնակավայր, Իրան) գտնվող Հերակլեսի տաճարի տարածքում աստծո կարգադրությամբ զիշերային որսի համար նախատեսված կառքերի մասին<sup>42</sup>:

<sup>39</sup> Shu' Watanabe C., Animal Symbolism in Mesopotamia: A contextual approach, Institut für Orientalistik der Universität Wien, Wien, 2002, pp. 70-84.

<sup>40</sup> Кинжалов Р., Териомахия как одна из инсигний царствования (по материалам Древнего Востока) // Азиатский бестиарий: Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии, Сборник статей, Санкт-Петербург, 2009, стр. 26.

<sup>41</sup> Матье М., Древнеегипетские мифы, Москва-Ленинград, 1956, стр. 75.

<sup>42</sup> Дандамаев М., Иран при первых Ахеменидах: (VI в. до н.э.), Москва, 1963, стр. 18-19.

GAYANE POGHOSYAN  
(IA NAS RA)

THE ICONOGRAPHY AND SIGNIFICANCE OF HORSES IN THE VAN KINGDOM (URARTU)

The article is dedicated to the analyze of the horse depicting in the Urartian art. In this article has been made an attempt to briefly present the symbolism and meaning of the horses represented in different types of Urartian art. As a result of the study it can be concluded, that the horse had a great importance in the culture of the kingdom of Van. Horse worship tradition in Armenian Highlands was formed before Urartian rule, which is vividly evidenced by the iconographic system of pre-Urartian period. An attempt was also made to present horses in the Erebuni wallpaintings not as Achaemenid, but as a painting of the Urartian period, by proving with the pre-Urartian imagery and monuments found in the Armenian Highlands.

Համելված

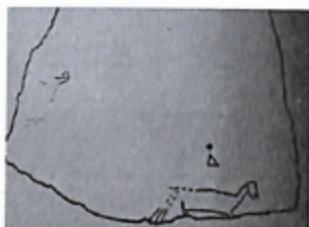


Նկ.1 Մն ԽԺՈՒԳ, ՈՐՄԱՆԱՆԿԱՐԻ ՔԵԼՈՐ,  
ԷՐԵԲՈՒՆԻ, պալատի մեծ դահլիճ

Նկ.2 Մն ԽԺՈՒԳ, ՈՐՄԱՆԱՆԿԱՐԻ  
ՔԵԼՈՐ, ԷՐԵԲՈՒՆԻ, պալատի մեծ  
դահլիճ



Նկ.3 Ախտալայի դամբարանից  
գտնված զուռու բեկոր



Նկ.4 Կարասի բեկոր, Էրեբունի հնավայր  
գտնված զուռու բեկոր



Նկ.5 Կերաղրոշմ, Էրեբունի հնավայր



Նկ.6. 7 Սևանից և Սանահինից գտնված զուռու բեկորներ



Նկ.8 Զիու զլիսաքանդակ Կարսիր բլուրից



Նկ.9, 10 Զիաքանդակներ



Նկ.11 Բրոնզա գույու բեկոր

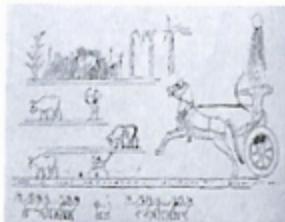
Նկ.12 Թնավոր ձիապատկեր, գույու բեկոր



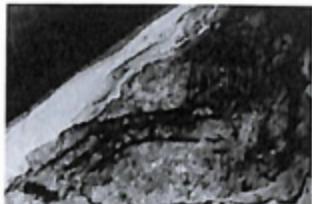
Նկ.13 Զիավորի պատկեր, գույու բեկոր



Նկ.14 Զիապատկեր, կավե սափորի բեկոր, Արգիշտիհովինիլի



Նկ.15 Որմնանկարի հատված,  
Էրեբունի, վերակազմություն



Նկ.16 Որմնանկարի բեկոր, Էրեբունի,  
պալատի մեջ դահլիճ



Նկ.17 Արքայական ոռուի տէսարան,  
որմնանկարի հատված, Սալմանասար  
Յ-րդի պալատ, Թիլ-Բորսիպ



Նկ.18 Պատկերաբանդակ



Նկ.19 Սարդուրի և արքայի կապարձի  
փորագրապատկեր, Կարմիր բլուր



Նկ.20 Կնիքի դրոշմահետքի  
գծապատկեր, Թոփրակ-  
Կալէ

## ՀԵՆՐԻԿ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ (ՀՀ ԳԱԱ ՊԻ)

### ՍԱՍԱՆՅԱՆ ՎԱՐՉԱԿԱՐԳԻ՝ ՄԱՐԶՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՍՏԱՏՈՒՄ ԱՅՄՐԿՈՎԿԱՍՈՒՄ

Սասանյան իշխանատումի ներկայացուցիչները, իրենց համարելով Աքեմենյանների ժառանգործներ, զալով իշխանության գլուխ (226 թ.) ձեռնամուխ եղան երեմնի հզոր Աքեմենյան տերության սահմանների վերականգնմանը: Հաղթելով պարթև Արշակունիներին, բնական է, որ Սասանյան զահակալներն իրենց գենքը պետք է ուղղեին Արշակունյաց մյուս թագավորությունների դեմ:

Ինչպես հայտնի է Մեծ Հայրում Արշակունյաց արքայատումը պաշտոնապես հաստատվել էր 66 թ.: Իսկ Վիրքում Արշակունիների արքայատումը (Փառնավազյան և Արշակունի տոհմերի միացում) համարվում է սերված հայ Արշակունիներից, որոնք կառավարել են 189-284 թթ.<sup>1</sup>: Հենց սկզբից Սասանյանների ու հայ Արշակունիների հարաբերությունները լարված ու թշնամական բնույթի էին, ինչն ի վերջո հանգեցրեց 428 թ. հայ Արշակունիների թագավորության անկմանը: Սիա, այս ժամանակվանից էլ Հայաստանում սկսվում է մարզպանական շրջանը (Արմեն, միջ. պար. *Armin*):

#### Վրաց մարզպանություն՝ Վարչան (միջ. պար. *Wiruzān*)

Վերացնելով Մեծ Հայրի թագավորական իշխանությունը, Սասանյաններին ոչինչ չեր խանգարում նույնը կատարել հարևան Վիրքի հետ: Ճիշտ է, Վիրքում Արշակունյաց արքայատումը կարճ գոյատևեց, սակայն, որպես Այսրկովկասյան երկիր՝ գտնվելով Սասանյանների հետարքությունների ոլորտում, նա ևս պետք է նվաճվեր ու վերածվեր մարզպանության: Այդ «նվաճումը», ինչպես հայտնի է տեղի ունեցավ 387 թ. բաժանման ժամա-

<sup>1</sup> Rapp S., The Sasanian world through Georgian eyes, London-New York, 2014, p. 225, 240.

նակ, երբ Արևելահայկական թագավորության հետ միասին Վիրքի (Քարթի) ու Աղվանիքի թագավորությունները ևս հայտնվեցին Պարսկաստանի գերիշխանության ներքո<sup>2</sup>: Ի տարբերություն Հայաստանի՝ Վիրքում սակայն թագավորական իշխանությունը չվերացվեց: Հետազոտողների մի մասը հակված է կարծելու, որ Վրաց մարզպանությունը կազմավորվել է VI դ. առաջին կեսին՝ 517/518 թ.<sup>3</sup> կամ 523 թ.<sup>4</sup> Քարթիի թագավորության վերացման արդյունքում<sup>5</sup>: Սակայն հայկական աղբյուրների տեղեկությունները թույլ են տալիս եղրակացնելու, որ մարզպանական կարգավիճակ Վիրքը ստացել էր ավելի վաղ:

Մասնավորապես, Վրաց մարզպանության՝ Հայկական մարզպանության հետ միաժամանակ (428 թ.) կամ դրանից անմիջապես հետո կազմավորման տեսակետի<sup>6</sup> օգտին են խոսում Եղիշեի ու Ղազար Փարպեցու հայտնած հետաքրքիր տեղեկությունները: Ղազար Փարպեցին գրում է. «Ապա թէ կայսր այլազգագոյնս ինչ խորհի եւ չճանաչէ իր աւգուստն եւ ես (Վասակ Սյունին - Հ.Խ.) մինչ Վրաց մարզպանն էի եւ դուռն Աղուանից յիմում ձեռին եր՝ բազում զարագլուխք Հոնաց ընդ իս բարեկամացան ուխտի եւ երդմամբ, եւ այսաւը նովին երդմամբ երթեւեկեն առ իս»<sup>6</sup>, իսկ

<sup>2</sup> Հարությունյան Բ., «Հայաստանը (387-428 թթ.): Մեսրոպ Մաշտոցի գործությունը և հայ զրեի գյուտը», Հայաստանի ազգային աւալա, հ. Բ, Երևան, 2008, էջ 32:

<sup>3</sup> Toumanoff C., Studies in Christian Caucasian History, «Georgetown University Press», 1963, էջ 370; Rapp S., Աշվ. աշխ., էջ 79, 81, 354:

<sup>4</sup> Պուզելյան Մ., Կատալոգ Սասանիդական մոնետ Հայաստանի, Տիգրանակերտ, 1981, էջ 12; Մկրտչյան Գ., Հրազդական գործությունը և հայ զրեի գյուտը, Հայաստանի ազգային աւալա, հ. Բ, Երևան, 2008, էջ 32:

<sup>5</sup> Պուզելյան Մ., Կատալոգ Սասանիդական մոնետ Հայաստանի, Տիգրանակերտ, 1981, էջ 12; Մկրտչյան Գ., Հրազդական գործությունը և հայ զրեի գյուտը, Հայաստանի ազգային աւալա, հ. Բ, Երևան, 2008, էջ 32:

<sup>6</sup> Պուզելյան Մ., Կատալոգ Սասանիդական մոնետ Հայաստանի, Տիգրանակերտ, 1981, էջ 12; Մկրտչյան Գ., Հրազդական գործությունը և հայ զրեի գյուտը, Հայաստանի ազգային աւալա, հ. Բ, Երևան, 2008, էջ 32:

<sup>7</sup> Այս տեսակետի կողմանակիցներից է Ա. Հակոբյանը, ով գտնում է, որ 428-ին ստեղծվել է, ոչ միայն Հայոց, այլև Վրաց և Աղվանից մարզպանությունները (առ և Ակոպյան Ա., Ալբանիա-Ալուանք և հայությունը Հայաստանում և Վրացականությունը Հայաստանում, 1987, էջ 116, 118; Խուսին «Վաշազանի վեպ»-ը եւ Արշակունեաց թագաւորության ինտիրը Դ-Զ դարերի Աղուանքում, «Հանդէս ամսօրեայ», 2003, թիւ 1-12, սյուն. 122):

<sup>8</sup> Ղազար Փարպեցի, Պատմութիւն Հայոց, «Մատենագիրը Հայոց», հ. Բ, Ե դար, Ալբիլիաս-Լիրանան, 2003, էջ 2279:

Եղիշեի մոտ Վասակ Սյունու Վրաց մարզպան եղած լինելու մասին հիշատակությունը կապված է Տիգրոնի դատավարության հետ. «Հաւատացեք դմա (Վասակ Սյունուն – Հ.Խ.) զաշխարհն Վրաց. հարցեք ցաշխարհն, եթէ զո՞հ իցեն զբմանէ...»<sup>7</sup>: Վասակի՝ Հայոց մարզպան դառնալը թվագրվում է 441 թ.<sup>8</sup>, ինչը նշանակում է, որ առնվազն 438/439–441 թթ. Վասակ Սյունին պետք է որ լիներ Վրաց մարզպան<sup>9</sup>:

Ղազար Փարպեցու «եւ դուռն Աղուանից յիմում ձեռին էր» հաղորդումն առաջին հայացքից թվում է, թէ պետք է վերաբերեք «դուռն Ալանաց»-ին, որովհետև, առնվազն տարօրինակ է կապ տեսնել Վրաց մարզպանի և Աղվանից դրան՝ Ճորա պահակի պաշտպանության մեջ: Սակայն, մի կողմից հոների հիշատակումը, որոնք հաստատված էին հենց այդ տարածաշրջանում, մյուս կողմից միջին պարսկերեն (պահլավերեն) Սասանյան կնքադրոշմը, որը պատկանում էր Առանի և Վարչանի համարակարին<sup>10</sup>, ինչպես նաև, արաք մատենագիրների հաղորդումները, որ պարսից արքան այունիներին էր հանձնարարել Դերբենդի պաշտպանությունը<sup>11</sup>, մտածել են տալիս, որ Ճորա պահակի

<sup>7</sup> Եղիշէ, Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին, «Մատենագիրը Հայոց», հ. Ա, Ե դար, Անդրիխա-Լիքանան, 2003, էջ 679:

<sup>8</sup> Խաչատրյան Հ., Հայոց մարզպանների կառավարման հարցի շուրջ, «ՀՀ ԳԱԱ Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 2017, թիվ 1, էջ 50:

<sup>9</sup> Հմիմ Էրեմյան Ը., Ծօնուած և պատճենագործությունները, «Հայոց պատճենագործությունների», 2017, թիվ 1, էջ 50:

<sup>10</sup> Խորշուդյան Է., Արմենия и сасанидский Иран (Историко-культурологическое исследование), Алматы, 2003 стр. 230-231.

<sup>11</sup> Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին 16, Արաքական աղբյուրներ Գ, արաք մատենագիրներ Թ-Ծ դարեր, Ներածությունը և բնագրից թարգմանությունը՝ Արամ Տեր-Ղևոնդյանի (այսուհետև՝ Արաքական աղբյուրներ Գ), Երևան, 2005, էջ 266, 497-498: Տե՛ս նաև Էրեմյան Ը., Ծօնուած և պատճենագործությունները Հայունյաց պատմիչ Ստեփանոս Օքելյանը նույնպես նշում է. «Իսկ յարեւելից կողմանս կարգէ մեծ և առաջին նահապետութիւն զՄիսական տուններ, ընդ ամ և զԿադմեանն. և հրամայէ Միսականացն հրամանատար լինել ի վերա ամենայն արքունի գօրացն և երկրորդ թագաւորութեանն իրոյ և ընդրեմ կալ հանապազ պատերազմաւ դրանն Հոնաց», սակայն նրանք այդ պարտականությունը ստանձնել էին ոչ թէ պարսից, այլ հայոց Վաղարշակ արքայի հրամա-

պաշտպանությունն իրոք կարող էր վստահված լինել Վասակ Սյունուն:

Հ. Խորիկյանը, Առանի և Վարջանի համարակարի կնքադրուշի առկայության փաստի հիման վրա գտնում է, որ Վիրքն ու Աղվանքը կազմել են վարչական մեկ միավոր, և, որ Վասակ Սյունին եղել է նաև Աղվանից մարզպան<sup>12</sup>: Կովկասյան այդ լեռնանցքի պաշտպանություն իրականացնելն ամենսին չէր նշանակում, թե Վասակը պետք է լիներ նաև այդ երկրի մարզպանը: Բացի այդ, Սասանյան կնքադրուշը թվագրվում է VI դ.<sup>13</sup>, ուստի դժվար է միանշանակ պնդել, թե V դ. ևս, մեկ անձ կարող էր միաժամանակ երկու երկրի մարզպան լինել<sup>14</sup>: Ավելի հավանական է, որ Վասակ Սյունուն է հանձնված եղել Ճորա պահակն իր շրջակայքով, քանի որ Ալանաց լեռնանցքն (Dar-i-Alānān) արդեն ամրացված և փակված էր բնականորեն<sup>15</sup>, այդպիսով, դառնալով Վրաց մարզպան Վասակը ստանձնել է նաև Աղվանից դրան պաշտպանությունը, որը 421–422 թթ. պարսկաբուգանդական պատերազմից հետո պարսից արքունիքի ուշադրության կենտրոնում էր:

Սա վերաբերվում է նաև Վազգեն բղեշխի Աղվանից մարզպան լինելուն<sup>16</sup>: Վրաց պատմիշ Զուանշեր Զուանշերյանի հաղորդման համաձայն՝ մինչ Արշիլ արքայի բագավորելը Քարթլին

նով (տե՛ս Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի պատմութիւն տանն Սիսական, ի լոյս ընծայեաց Սկրտիչ Եմին, Մոսկվա, 1861, էջ 9):

<sup>12</sup> Խորիկյան Հ., Հայկական մարզպանության երթահասային սահմանի շորք, «Պատմություն և մշակույթ», Երևան, 2011, էջ 260; Խոյիկի Աղվանից մարզպանության վարչական բաժանումներն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, «Մերձավոր և Սիցիլ Սրբելիք երկներ և ժողովուրուներ», 2011, հ. 28, էջ 82:

<sup>13</sup> Խրապուն Թ., նշվ. աշխ., էջ 226:

<sup>14</sup> Իրանցի քրիստոնյա զորավար Գրիգորի վկայաբանության մեջ նշվում է, որ VI դ. Կավակ արքայի կողմից Փիրանևշասպ Սիհրանյանը կարգվել էր Քարթլիի ու Առանի մարզպան (տե՛ս Rapp S., նշվ. աշխ., էջ 183): Այս խնդիրն առանձին քննությունն է պահանջում: Մենք չենք բացառում, որ VI դ. ինչ որ պահի այդ երկու երկրները լինեին մեկ մարզպանի իշխանության ներքո, բայց այդ հանգամանքը պետք չէ տարածել V դ. վրա առհասարակ:

<sup>15</sup> Երեմյան Ը., նշվ. աշխ., էջ 37:

<sup>16</sup> Խորիկյան Հ., Հայկական մարզպանության եյուսիսային սահմանի շորք, էջ 260:

(Վիրքը), Ռանի (Առանը) ու Մովականը պարսից արքայի նշանակած էրիսթավի իշխանության մեջ էին<sup>17</sup>, այնուհետև նույն պատմիչը հաղորդում է, թե Ռանից, Մովականից ու Ատրպատականից բանակ հավաքելով էրիսթավն արշավեց Արշիլի դեմ: Վերջինս նրան հանդիպեց Քարթիլի ու Ռանի սահմանին՝ Բերդուցի գետափին, և զախչախիւլով էրիսթավի բանակը մտավ Ռան՝ նվաճեց այն և վերադարձավ իր երկիրը<sup>18</sup>: Ինչպես երևում է հաղորդումներից Վիրքն ու Աղվանքը վարչականորեն մեկ միավոր չեն կազմում, իսկ վրաց արքան և նրա հաջորդները մեկ անգամ չեն, որ արշավում են Ռանի ու Մովականի դեմ<sup>19</sup>: Բացի դա, անհասկանալի է, թե ինչպես կարող էր օրինակ վրաց մարզպանը գտնվելով իր նստավայր Տփդիսում հսկողություն իրականացնելու Աղվանքի նկատմամբ: Սասանյան արքայի համար առավել շահեկան պետք է որ լիներ ամեն երկրում առանձին պարսիկ կամ տեղական ազնվականությունից ընտրված անձանց կարգել մարզպանի պաշտոնում, որով էլ կապահովվեր տվյալ մարզպանության բնականոն կառավարումը: Կասկածելի է անգամ պատմիչի նշած Վազգեն բղեշխի՝ Աղվանից էրիսթավ լինելը<sup>20</sup> (Աղվանից մարզպան՝ թե իշխան՝), քանի որ ըստ աղբյուրի, էրիսթավի իշխանությունը Ռանից ու Մովականից բացի տարածվում էր նաև Ատրպատականի վրա<sup>21</sup>: Եթե Վազգենը լիներ Վրաց, որով էլ և Աղվանից մարզպան, ապա իր ենթակայության տակ պետք է ունենար նաև Ատրպատականի գինուժը (չհաշված իր բղեշխական ուազմուժը), որի դեմ հազիվ թե Վախթանգ Գորգասարը (446–502)<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Картлис Цховреба. История Грузии, главный редактор акад. Рони Метревели, Тбилиси, 2008, стр. 75.

<sup>18</sup> Նույն տեղում:

<sup>19</sup> Նույն տեղում, էջ 75-76:

<sup>20</sup> Նույն տեղում, էջ 104:

<sup>21</sup> Նույն տեղում, էջ 76:

<sup>22</sup> Յուզբաշյան Կ., Հայ-վրացական ապստամբությունը Սասանյան իշխանության դեմ (482-484 թթ.), «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1985, թիվ 1, էջ 56: Այլ տեսակետի համաձայն Վախթանգ Գորգասարը կառավարել է՝ 447-522 թթ. (Rapp S., նշվաշխ., էջ 84, 181):

կարողանար հեշտությամբ կռվել ու առավել ևս, այդքան հեշտությամբ սպանել մարզպանին<sup>23</sup>:

Վիրքի մարզպանական կարգավիճակի մասին է վկայում նաև Հազկերտ II (438/439–457) արքայի հրամանով Տիգրոն ներկայացած տասը հայ նախարարների մասին Ղազար Փարպեցու հաղորդումը, որոնց թվարկումից հետո պատմիչը Վրաց աշխարհից նշում է միայն Աշուշա բղեշխին. «Եւ յաշխարհին Վրաց բղեշխն Աշուշայ եւ այլ տանուտեարք աշխարհին»<sup>24</sup>: Այնուհետև կեղծ ուրացուրյունից հետո, ինչպես հայտնի է Հազկերտ II արքան վրաց Աշուշա բղեշխին պատանդ է պահում, որով է Վիրքը դուրս է մնում հետագա ապստամբական շարժումից<sup>25</sup>: Ահա, այս հանգամանքը, ինչպես նաև Աշուշայի «Վրաց բղեշխ» ու «Վրաց իշխան»<sup>26</sup> տիտղոսները թերևս փաստում են վերջինիս Վրաց մարզպան լինելը<sup>27</sup>: Սակայն, եթե Աշուշան օժտված էր մարզպանի գործառույթներով, ապա նույնը չի կարելի ասել նրա որդու՝ Վազգեն բղեշխի վերաբերյալ<sup>28</sup>: «Սուրբ Շուշանիկի վկայաբանության» հայկական ընդարձակ խմբագրության մեջ Աշուշա բղեշխի որդուն՝ Վազգենին, որդու մահվան կապակցությամբ միխարելու համար այցի էին եկել (վրաց) մարզպանն ու վրաց նախարարները<sup>29</sup>:

Թերևս, ի տարբերություն Հայաստանի, Վիրքի ուազմաքաղաքական թուլությունը կամ նվազ դերակատարումն էր պատճառը, որ Սասանյանները չվերացրեցին այնտեղ թագավորական իշխա-

<sup>23</sup> Ի դեպ, վրաց պատմիչը Վազգեն բղեշխի սպանությունը կապում է վրաց Բակուր թագավորի անվան հետ (նույն տեղում, էջ 104):

<sup>24</sup> Ղազար Փարպեցի, Աշվ. աշխ., էջ 2245:

<sup>25</sup> Նույն տեղում, էջ 2252:

<sup>26</sup> Նույն տեղում, էջ 2249, 2252, 2256, 2303, 2306:

<sup>27</sup> Հարությունյան Բ., Մեծ Հայրի Գուգարք աշխարհը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, «Բանքեր Երևանի համալսարանի», 1977, թիվ 2, էջ 188-189:

<sup>28</sup> Հարությունյան Բ., Աշվ. աշխ., էջ 189, 194: Տե՛ս նաև Սուրբ Շուշանիկի վկայաբանությունը, թեագրեր և հետազոտություն՝ Պ. Սուրայյանի, Երևան, 1996, էջ 178-179, ծան. 6:

<sup>29</sup> Անանուն, Վկայութիւն սրբոյն Շուշանկանն, «Սատենագիրը Հայոց», հ. Գ, Զ դար, Ասթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 37-38: Տե՛ս նաև Սուրբ Շուշանիկի վկայաբանությունը, էջ 30-31, նաև էջ 178:

նությունը, այլ ներմուծելով մարզպանի ինստիտուտը, այն հակակշռեցին վրացական իշխանություններին: Նկատենք, որ պարսից արքունիքը նույն կերպ էր վարչել նաև հարեան Աղվանքի նկատմամբ: Այսինքն, մի կողմից քանի դեռ թագավորական իշխանությունը ծառայում էր պարսից արքունիքի շահերին, այն դեռևս վտանգ չէր ներկայացնում, մյուս կողմից էլ թեկուզ ենթակա, բայց թագավորական իշխանության առկայությունը, ի վեջու հանգեցնելու էր անկախացման ձգտմանը: Ահա, այս փաստի հիման վրա է, որ Վիրքում մարզպանության կազմավորումը ևս կապվում է թագավորական իշխանության անկման հետ: Սակայն, վերոբերյալ տեղեկություններից կարելի է եզրակացնել, որ մարզպանական վարչակարգը Վիրքում հաստատվել էր կամ Հայոց մարզպանության ստեղծման հետ միաժամանակ կամ էլ դրանից անմիջապես հետո: Պարսից արքունիքը 428 թ. կամ հետո Վրաց թագավորությունից և Գուգարաց բդեշխությունից կազմավորեց մարզպանություն (ներմուծեց մարզպանի ինստիտուտը<sup>30)</sup>, քանզի մեկը մյուսի համար հակակշիո ուժ էին<sup>31</sup>:

### Աղվանից մարզպանություն՝ Առան (միջ. պարս. *Attān*)

387 թ. Հռոմեական կայսրությունն ու Սասանյան Պարսկաստանը վերջնական համաձայնության գալով վավերացրին Մեծ Հայրի թագավորության բաժանման մասին պայմանագիրը<sup>32</sup>: Դրա հետևանքով, ինչպես նշվել է Վիրքն ու Աղվանքը ևս հայտնվել էին Սասանյանների գերիշխանության ներքո: Այստեղ, հարկ ենք համարում ներկայացնել, թե որոնք էին պարթև Արշակունիների կրտսեր տոհմաճյուղի երկրները, որոնց թագավորական իշխա-

<sup>30</sup> Հմմտ. Գևորգյան Տ., Формирование марзпанства Аран и включение в его состав армянских областей Ариах и Утик, «Պատմարանասիրական հանդես», 2012, թիվ 2, էջ 213:

<sup>31</sup> Арутюнян Б., Административное деление Закавказских владений Сасанидского Ирана согласно труду Елишэ, «Кавказ и Византия», вып. 1, Ереван, 1979, стр. 34-35.

<sup>32</sup> Մելիքյան Ա., Մեծ Հայրի թագավորության պարսկա-հռոմեական բաժանումները III-IV դարերում, է.00.01 «Հայոց պատմություն» մասնագիտությամբ պատմական գիտությունների թեկնածովի գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսություն, Երևան, 2007, էջ 179:

նությունները վերացնելով Սասանյանները պետք է փորձեին աս-  
տիճանաբար այնտեղ մտցնեին իրենց վարչակարգը:

Ազարանգեղոսի երկի հունարեն տարբերակում պահպան-  
ված է մի հատված, որը բացակայում է ներկայիս հայերեն տար-  
բերակում: Մասնավորապես խոսքը գնում է պարթև Արշակունի-  
ների տոհմաճյուղերի հաստատմանը. «Պարթևը իրև դեպք ի  
բարի յաջողեին նոցա, զթագաւորութիւն Պարսից, զՃայոց և զՃնդ-  
կաց որ սահմանակիցը են արևելեայ Պարսից, նա և զիստալուծ  
զազգն Մասքթաց յինքեանս կորդեալ ժառանգեին, այսպիսի իմն  
կարգաւ. Երիցագոյնն ի Պարթևաց տոհմէ, որ ապա զարշակունի  
ընկալան անուն... եւ որ երկրորդն էր զկնի նորա զՃայաստանե-  
այց առնոյր յինքն զթագաւորութիւն. իսկ որ երրորդն էր՝  
զՃնդկացն կալաւ զուրութիւն, զիպաւորն սահմանաց Պարսից:  
Իսկ չորրորդն ի նոցանէ՝ զՄասքթացն ընկալաւ զիշխանութիւն  
թագաւորութեան»<sup>33</sup>: Ինչպես երևում է հաղորդումից պարթև Ար-  
շակունիներից հետո, ըստ ավագության զալիս էին հայ, հնդա-  
բուշանաց և մասքթաց Արշակունիների թագավորությունները:  
Նշված առաջին երեք Արշակունյաց թագավորությունները հայտ-  
նի են, հետաքրքիր է, սակայն չորրորդ տոհմաճյուղի՝ մասքուր-  
ների հիշատակությունը, որովհետև նրանց զբաղեցրած աշխար-  
հագրական տարածքն ինչ որ չափով աղերսպում էր բուն Աղվան-  
քի տարածքի հետ, որը, և տարբեր եզրակացությունների տեղիք է  
տվել:

Որ, Մասքութքում Արշակունյաց տոհմաճյուղի հաստատու-  
մը տեղի է ունեցել մ. թ. I դարում կամ գուցե դրանից ել առաջ  
մինչ Հայաստանում Արշակունյաց ճյուղի հաստատումը, երևում  
է Կոռնելիոս Տակիոսի հաղորդումից. «Այդ նույն ժամանակ Վո-  
նոնք (Վոնն 1 7/8-12 - Հ.Խ.), որի Կիլիկիա հեռացվելու մասին հի-  
շատակել էի վերևում, փորձեց փախչել Հայաստան, որպեսզի  
այնտեղից անցնի աղվանների և հենիորների մոտ, և ապա իրեն  
արյունակից (այսինքն՝ Արշակունի - Հ.Խ.) սկյութական (այն է՝

<sup>33</sup> Ազարանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Ակրտչեան և Ատ. Կանայեանց. Տիգիլս, 1909, էջ Կ: Տէ՛ նաև Զարքհանալեան Գ., Հայկական իմն դպրութեան պատմութիւն (Դ-ԺԴ դար), Վենետիկ, 1897, էջ 207:

մասքթաց – Հ.Խ.) թագավորի մոտ»<sup>34</sup>: «Պարսից արքայից արքա Նարսեհի (293–302) Պայկուլիի արձանագրության մեջ՝ ստեղծված մոտ 293 թ., հիշատակվում է նաև մասքթաց արքան»<sup>35</sup>:

Փալստոս Բուզանդի հաղորդումներից նույնպես հետևում է, որ Արշակունի տոհմին են պատկանում իրանախոս մասքութները. «Եւ իբրեւ ուղղեաց նորոգեաց զամենայն եկեղեցիս կողմանցն այնցիկ, եհաս նա (Գրիգորիսը – Հ.Խ.) մինչեւ ի ճամբար բանակին Արշակունոյ արքային Մասքթաց, որոյ անուն իր Սանեան կոչէր, բանզի եւ նոցա եւ Հայոց թագաւորացն մի ազգաւորութիւն էր տոհմին բնութեան»<sup>36</sup>, «... եւ զգլուխն Սանեանայ մեծի թագաւորին եկին բերին առաջի արքային Հայոց, սակայն իբրեւ ետև, լալ սկսաւ. ասէ, Եղբայր իմ էր ազգաւ Արշակունի»<sup>37</sup>:

«Կաշագանի վեպ» կոչված ստեղծագործությունը, որը Սովուես Դասխուրանցու (կոչված նաև Կաղանկատվացի) «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» երկասիրության մասն է կազմում, մասքթաց Սանեան<sup>38</sup> արքային ևս հիշատակում է իբրև Արշակունի «անցեալ ի Մասքթաց աշխարհն (Գրիգորիսը – Հ.Խ.)՝ յանդիման լիներ Սանեանա թագաւորին Մասքթաց համատոհմին Արշակունեաց»<sup>39</sup>: Սակայն, միաժամանակ նկատենք, որ պատ-

<sup>34</sup> Корнелий Тацит, Анналы. Малые произведения, том I, Ленинград, 1969, стр. 74: Տե՛ս նաև Օտար աղբյուրները հայերի մասին, № 3, Լատինական աղյուրներ. Տակտոս Վ., քաղեց լատիներնեցից, թարգմանեց Սոտիլիյան Պ., Երևան, 1941, էջ 19:

<sup>35</sup> Humbach H., Skjaervø P. O., The Sassanian Inscription of Paikuli, Munich, 1983, pp. 52–53:

<sup>36</sup> Փալստոս Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց, «Մատենագիրը Հայոց», հ. Ա, Ե դար, Ասքիլիաս-Լիքանան, 2003, էջ 283: Պատմիշը հաղորդում է նաև, որ «Քանզի զայն ժամանակաւ թագաւորին Պարսից Սասանականին տուեալ էր պատերազմ ընդ մեծ թագաւորին Քուշանաց ընդ Արշակունոյն, որ նատեր ի Բահդ քաղաքին» (Փալստոս Բուզանդ, էջ 405):

<sup>37</sup> Նոյն տեղում, էջ 285:

<sup>38</sup> Սովուես Խորենացին այս դեպքերի կապացությամբ չի հիշատակում մասքութ Սանեանին, այլ ուստ Սանեատուլի, որև Արշակունի էր ու Տրդատ Մեծի մահվանից հետո ինքնաթագորվելով զրավել էր Փայտակարան քաղաքը (Սովուես Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, ընական ընագիրը եւ ներածութիւնը Ս. Աքենեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի, լրացնմերը Ա. Բ. Սարգսեանի, Երևան, 1991, էջ 259–260):

<sup>39</sup> Անանուն, Կեասը եւ վարք Վաշագանայ արքայի [«Կաշագանի վեպ»], «Մատենագիրը Հայոց», հ. Գ, Զ դար, Ասքիլիաս-Լիքանան, 2004, էջ 62; Սովուես Կաղանկա-

միշն Աղվանքում Արշակունյաց հարստության հիմնադիր է համարում Վաշագան քաջին՝ «Եւ թիւ անուանցն յԱռանայ մինչեւ ցքաջն Վաշագան, որ էր ի մեծ ազգէն Արշակունեաց, չէ յայտ»<sup>40</sup>: Այսուեղից տպավորություն կարող է առաջանալ, թե բուն Աղվանքի Արշակունյաց արքայատոհմի կողքին կար նաև մասքթաց Արշակունիների թագավորություն: Եթե դա այդպես է, ապա դա խոսում է այն մասին, որ երկու Արշակունի թագավորությունների գոյությունը հնարավոր էր միայն դրանց անջատ լինելու դեպքում, ինչից ել բխում է, որ մերձկասայան հիմնականում իրանաւեզու հատվածը բուն Աղվանքի մաս չէր:

Սակայն, ինչպես սկզբում բերված հաղորդումներից դժվար չէ հետևություն անել, ի սկզբանեւ մասքթաներն եին Արշակունյաց հարստությանը պատկանում, իսկ Փավստոս Բուզանդի այլ վկայություններից պարզ է դառնում, որ Աղվանքը գտնվել է մասքթ Արշակունի թագավորի իշխանության ներքո. «Ոչ ամուսնացաւ նա (Վրբանեսի որդին Գրիգորիսը – Հ.Խ.), այլ ի հնգետասանամենից եհաս յաստիճան եպիսկոպոսութեան աշխարհին Վրաց եւ Աղուանից, այս ինքն սահմանացն Սասքթաց»<sup>41</sup>, «Յայնմ ժամանակի թագաւորն Սասքթաց Սանէսան անհնարին նիւթեաց զարտմտութիւն ոխութեան ընդ իրում ազգակցին Խոսրովու արքային Հայոց, եւ գումարեաց ժողովեաց զամենայն զարս..., եկն անց ըստ իւր սահմանն ընդ գետն մեծ ընդ Կուր, եւ եկն տարածեցաւ ելից զերկիրն Հայոց աշխարհին»<sup>42</sup>: Եթե այս հաղորդումներին ել ավելացնենք Ազգաթանգողոսինը, որ չորրորդ բուշիսը սահմանակալ էր մասքթների կողմից<sup>43</sup>, ապա ստացվում է, որ համաձայն պատմիշների Կուր գետը Մեծ Հայքի և մասքթաց Արշակունիների պետության միջև սահման էր, ինչից ել հետևում է, որ

տուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի. «Մատենագիրը Հայոց», հ. ԺԵ, Ժ դար, Երևան, 2011, էջ 71:

<sup>40</sup> Սովուս Կաղանկատուացի, նշվ. աշխ., էջ 76: Տե՛ս նաև Անանուն, նշվ. աշխ., էջ 65:

<sup>41</sup> Փավստոս Բուզանդ, նշվ. աշխ., էջ 281:

<sup>42</sup> Նոյն տեղում, էջ 284:

<sup>43</sup> Տե՛ս Ազգաթանգեղոս, Պատմութիւն Հայոց, «Մատենագիրը Հայոց», հ. Բ, Ե դար, Ասթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 1723:

մասքաց Արշակունիների թագավորությունը զբաղեցնում էր Ճորա պահակից մինչև Կուր գետն ընկած տարածքը<sup>44</sup>:

Մասնագետներն Աղվանքում Արշակունյաց հարստության հիմնումը թվագրում են 298/299 թ.<sup>45</sup> կամ 300 թ.<sup>46</sup> և 330-ական թթ. Սանեսանի հաջորդների օրոր<sup>47</sup>: Ամեն պարագայում, Աղվանքում Արշակունյաց հարստության հաստատումը լիներ մասքաց Սանեսան Արշակունուց առաջ կամ հետո, անկասկած հանդիսանում էր մասքաց Արշակունիներից սերված:

Մենք հակված ենք Աղվանքում Արշակունյաց հարստության հաստատումը կապել Սանեսան Արշակունու մահվանից հետո ընկած ժամանակահատվածով: Դա կապված է մասքաց Սանեսան Արշակունու գործունեության հետ: Մասնավորապես, Սանեսանի կողմից Աղվանքի գրավումը, որից հետո մի կարճ ժամանակով Աղվանից և Մասքաց թագավորությունները նույնացվել են<sup>48</sup>, եթե չի բացառում, ապա նվազեցնում է Աղվանքում առավել վաղ Արշակունյաց հարստության հաստատումը: Աղվանքում, այդ ժամանակ, ըստ հետազոտողների պետք է թագավորեին Վա-

<sup>44</sup> Հարությունյան Բ., «Մեծ Հայքի թագավորությունը (298-387 թթ.): Քրիստոնեության հոչակումը պետական կրոն (301 թ.)», «Հայաստանը (387-428 թթ.): Մեսրոպ Մաշտոցի գործունեությունը և հայ գրերի գյուղը», Հայաստանի ազգային ատլաս, հ. Բ, էջ 29, 32:

<sup>45</sup> Յակոբեան Ա., Արքայատոհմերն ու իշխանատոհմերը Բուն Աղվանքում և Հայոց Արեւելից կողմանքում անտիկից մինչեւ ԺԳ դար (Պատմա-աղբիւրագիտական ընթութիւն), Երևան, 2020, էջ 72-73:

<sup>46</sup> Գաջիև Մ., Հրոնոլոգия Аршакидов Албании, "Albania Caucasic", № I, Москва, 2015, стр. 75.

<sup>47</sup> Еремян С., Политическая история Албании III-VII вв., «Очерки истории СССР» (Кризис рабовладельческой системы и зарождение феодализма на территории СССР III-IX вв.), Москва, 1958, стр. 310-311; Ավազյան Հ., Աղվանից թագավորության Արշակունյաց ձյուղի սկզբնավորումը, «Բանքեր Հայաստանի արխիվների», 1977, թիվ 3, էջ 158-169; Семенов И., О времени воцарения в Кавказской Албании Аршакидской династии, "Albania Caucasic", № I, Москва, 2015, стр. 57-67.

<sup>48</sup> Հարությունյան Բ., Այսպես կոչված Աղվանքի էքսիկ և բաղարական պատմության մի քանի հարցեր, «Վեմ», 2011, թիվ 3, էջ 55, 60:

շազան I Քաջը կամ Վաչէ I Արշակունիները<sup>49</sup>: Դա նշանակում է, որ Սանեսանը պետք է պարտության մատներ Վաշազան I կամ Վաչէ I Արշակունիներին, այսինքն նորահաստատ հարստության խզում պետք է լիներ, ինչի մասին տեղեկությունները բացակայում են: Բացի այդ, աղվանից արքան, ով պարտվել էր Սանեսանից առնվազն պետք է դաշնակցեր հայոց արքային ընդհանուր թշնամու դեմ և վերահաստատվեր աղվանից գահին վերջինիս մահվանից հետո, հանգամանք, որը դարձյալ կարծես թե առաջին հայացքից աղբյուրագիտական հենք չունի:

Սակայն, Մովսես Դասիուրանցու մի հաղորդումից, թե «ցրաջն Վաշազան», որ միանգամայն տիրեաց կողմանց Աղուանից»<sup>50</sup> կարելի է հետևեցնել, որ Վաշազան Քաջն ուժով էր տիրել Աղվանքին, հանգամանք, որը հնարավոր էր Սանեսանի մահվանից հետո: Սանեսանի մահվանից (332 թ.)<sup>51</sup> հետո կամ մասքթաց Արշակունիների թագավորությունը բուլացել ու քայլացել էր, և վերջինիս տիրապետությունից դուրս էր եկել «Աշխարհացուցյան» բուն Աղվանքը<sup>52</sup> կամ էլ Աղվանից արքա Վաշազան քաջն արյունակցական կապ ունենալով Սանեսան Արշակունու հետ, վերջինիս մահվանից հետո, իր իշխանությանն էր ենթարկել ամբողջ Աղվանքը, և Արշակունյաց թագավորության կենտրոնը տեղափոխելով բուն Աղվանք՝ դարձել էր մասքթաց Արշակունիների իրավահաջորդը, որով էլ և Աղվանքում Արշակունյաց հարստության հիմնադիրը<sup>53</sup>: Սրանից հետո, թերևս մասքթիների տիրութ-

<sup>49</sup> Ըստ Ա. Հակոբյանի՝ Վաշազան I Քաջ (298-318) և Վաչէ I (318-338), Ցալորեան Ա., նշվ. աշխ., էջ 73; ըստ Ա. Գաջիկի՝ Վաշազան I Քաջ (300-336) և Վաչէ I (336-350), Գաճիք Մ., նշվ. աշխ., էջ 75:

<sup>50</sup> Մովսես Կաղանկառուացի, նշվ. աշխ., էջ 39:

<sup>51</sup> Հարությունյան Բ., Սաքթաց Սանեսան թագավորի արշավանքը Հայաստան, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1981, թիվ 6, էջ 77:

<sup>52</sup> Բուն Աղվանքի գալառներն են՝ Ելսի, Բելս, Շարժ, Կամրեձան, Ոստան, Գեղավոր, Գետառու, Հողմազ, Համբասի, Քաղաց դաշտ, Դաշտ-ի-Բազկան/Դաշտ-ի-Բաղասական:

<sup>53</sup> Սեմենօս Ի., նշվ. աշխ., էջ 60, 63-64: Խնչպես իրավացիորեն հեղինակն է Խում, Աղվանքում Արշակունյաց հարստության հաստատման հետ մեկտեղ նրա կազմում ներառվեցին նաև մասքթաց մերձկասպյան շրջանները (Սեմենօս Ի., նշվ. աշխ., էջ 63):

Ներն ամփոփվել էին Ճորա պահակի և Կուր գետի միջև ընկած մերձկասայան շրջաններում՝ անմիջական սահմանակցելով Փայտակարակին<sup>54</sup>: Այս մերձկասայան տիրույթն իր մեջ ներառում էր երկու հիմնական շրջան՝ Չորա/Չողա և Բաղասական, որոնք հանդիսանում էին արդեն Աղվանից մարզպանության Ռատան-ի-Մարզպանան և Դաշտ-ի-Բաղասական գավառները<sup>55</sup>:

Որ մերձկասայան շրջաններն (որոնց բնակչությունը գերազանցապես իրանալեզու էր) ու Աղվանքն առանձին վարչական միավորներ էին, երևում է հենց մարզպանության ժամանակ գոյություն ունեցած վարչական բաժանումներից: Մասնավորապես խոսքը գնում է Աղվանից մարզպանության կաթողիկոս Վիրոյի և Զեբու խաքանի որդի՝ Շարի երկխոսության մասին, որտեղ արքայազն Շարը կաթողիկոսին ասում է, «զի ստացաւ հայր իմ զաշխարհս զայսոսիկ զերեսին Աղուանից, Լինաց եւ Չորայ իւր սեպահական ժառանգութիւն յախտենական»<sup>56</sup>, «սա (սուրբ Եղիշան-Հ. Խ.) եկն լրսաւորիչ երից աշխարհաց» Չորայ, Լինաց եւ Աղուանից, եւ ի սոյն կատարեցաւ վկայութեամբ»<sup>57</sup>: Ինչպես տեսնում ենք բերված վկայություններից Աղվանքը, Լինացը և Չորը տարբեր վարչամիավորներ էին, թեպետ նրանք, մինչև տրոհումը միավորված էին Աղվանից մարզպանության մեջ: Քանի որ թեմական բաժանումը հիմնականում համապատասխանում էր երկրի վարչական բաժանմանը, այն իր արտացոլումն է գտել նաև Աղվանից կաթողիկոսի տիտղոսաշարում՝ «Աղվանքի ու Բաղասականի մեծ կաթողիկոս»<sup>58</sup>, «Աղուանից եւ Լինաց եւ Չորայ կաթողիկոս»<sup>59</sup>: «Աշխարհացոյց»-ի և ասորական աղբյուրի հաղորդումներից

<sup>54</sup> Հմմտ. Երեմյան Ս., Արմենիա և I-IV ամ., «Ատլաս Արմենիական ՀՀ», Երևան-Մոսկվա, 1961, ստ. 104: Տե՛ս և նաև Հայաստանի հարակից երկրենքի պատմություն, հ. I, Հին շրջան, Երևան, 2013, բարտեզը 294-295 էջերի միջև ներդրում:

<sup>55</sup> Հարությունյան Բ., Այսպէս կոչված Աղվանքի սահմանների, տարածքի և զավառաբանման շուրջ, «Վեճ», 2012, թիվ 2, էջ 70:

<sup>56</sup> Սովոր Կաղանկատուացի, նշվ. աշխ., էջ 213:

<sup>57</sup> Նոյն տեղում, էջ 421:

<sup>58</sup> Խօրիքյան Օ., Պечать “Великого Католикоса Албании и Баласакана”, “Иран наиме”, 2014, № 3-4, стр. 363-366.

<sup>59</sup> Սովոր Կաղանկատուացի, նշվ. աշխ., էջ 219, 422:

պարզվում է, որ VI դ. Աղվանքից արևելք ընկած տիրույթները մտնում էին Բաղասականի մեջ, որը Հյուսիսային քուստակում Հայաստանին, Վիրքին ու Աղվանքին համազոր միավոր էր<sup>60</sup>:

Եղիշեն 450 թ. դեպքերը նկարագրելիս, որպես Ճորա (Չողա) մարզպան է ճանաչում Սեբուխտին (ըստ Ղազար Փարպեցու՝ Սեբուխտ Նիխորական), ով եկել էր Աղվանից եկեղեցիներն ավերելու<sup>61</sup>: Պատմիչը դրանով կարծես ևս մեկ անգամ ցույց է տալիս, որ վարչականորեն Չողն ու Աղվանքը նոյնական չեն, և, որ Չողը գրավվել էր ավելի վաղ: Դա երևում է նաև Եղիշեի այլ հառորդումից, որի համաձայն. «Եւ ահա յետ աւուրց բազմաց եկն եհաս հազարապետն Աղուանից սուրբ եպիսկոպոսաւ աշխարհին, մեծաւ տագնապաւ փութացուցաներ զգաւրսն ասելով. «Գունդն Պարսից, որ էր ի կողմանս աշխարհին Հոնաց, դարձաւ այսրէն, եկն եմուտ յաշխարհս մեր. Եւ բազում եւս եւ այլ այրումի որ ի դրանէ եկն»<sup>62</sup>: Այսպիսով տեսնում ենք, որ հստակ տարբերակում է դրվում Աղվանքի և մերձկասայցան շրջանների միջև, թեև նորից նշենք, որ նրանք կազմում էին Աղվանից մարզպանության բաղկացուցիչ մասը:

Պատմագիտության մեջ Աղվանից մարզպանության ստեղծումը կապվում է տարբեր իրադարձությունների հետ. Հայաստանի բաժանում՝ 387 թ.<sup>63</sup>, հայ Արշակունյաց բազավորության

<sup>60</sup> Աշխարհացոյց Մովսեսի Խորենացոյ յաւելուածովք նախնեաց, «Մատենագիրը Հայոց», հ. Բ, Ե դար. Ամրիլիաս-Լիքանան, 2003, էջ 2157; Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին 8, Ասորական աղբյուրներ Ա, բարգմանություն ընագրից, առաջարան և ծանոթագրություններ Հ. Մելքոնյանի, Երևան, 1976, էջ 314:

<sup>61</sup> Եղիշե, Աշվ. աշխ., էջ 605:

<sup>62</sup> Լոյն տեղում, էջ 601:

<sup>63</sup>Տե՛ս Հարությունյան Բ., Այսպես կոչված Աղվանից սահմանների, տարածքի և զավառածանման շուրջ, էջ 77; Գևորգյան Տ., Формирование марзпанства Аран и включение в его состав армянских областей Арицах и Утик, էջ 224-225:

անկում՝ 428 թ.<sup>64</sup> և Աղվանից թագավորության անկում՝ 461/462 թ.<sup>65</sup>:

Դազմատրատեգիական նպատակներից ելնելով՝ Սասանյանները 428 թ. հետո Հայկական մարզպանությունից անջատեցին Կասպք-Փայտակարան նահանգը այն միացնելով Ասրպատականին<sup>66</sup>. Դրանով Պարսկաստանն անմիջականորեն սահմանակից դառնալով մերձկասպյան շրջաններին՝ վերահսկողություն էր հաստատում Ճորա պահակի և մյուս ուզմական կարևոր կետերի վրա, այդպիսով փակելով կովկասյան լեռնականների մուտքն Իրան<sup>67</sup>: Եվ բնական է, որ վերջիններիս հաջորդ քայլը պետք է ուղղված լիներ Փայտակարանից հյուսիս գտնվող պարթե Արշակունիների նախկին մեկ այլ ճյուղի մասքթաց Արշակունիների տիրույթների «նվաճմանը»<sup>68</sup>:

<sup>64</sup> Տե՛ս Ուշուրաբյան Բ., Դրվագներ Հայոց Արևելից կողմանց պատմության (V-VII դր.), Երևան, 1981, էջ 127, 130, 135; Յակոբեան Ա., Խշկ. աշխ., էջ 89; Խորիլյան Հ., Աղվանից մարզպանության վարչական բաժանումներն ըստ «Աշխարհացոյց»ի, էջ 82:

<sup>65</sup> Տե՛ս Սվազյան Հ., Աղվանից աշխարհի պատմություն (հնագույն շրջանից-VIII դարը ներառյալ), Երևան, 2006, էջ 204-205; Վարդանյան Ա., Աղվանիք պատմաշխարհագրական ընսություն, Երևան, 2013, էջ 145, 151; Շահինեան Ա., Ե.-Ե. դարերի պարսկահպատակ հայոց հայրապետերի իրավասութեան եւ հովանուներոյ գոտուսող տարածքները, «Հայկագեան հայագիտական հանդես», հ. 38, Քերոբյան, 2018, էջ 96:

<sup>66</sup> Հարությունյան Բ., Փայտակարան քաղաքը և նրա տեղադրությունը, «Լրաբեր հսարակական գիտությունների», 1981, թիվ 12, էջ 68:

<sup>67</sup> Հարությունյան Բ., Մեծ Հայքի թագավորության հյուսիս-արևելյան մարզերի վարչա-քաղաքական կացությունը 387-451 թվականներին, «Բանքեր Երևանի համալսարանի», 1976, թիվ 2, էջ 90-91: Հմմտ. Hewsen R., Armenia: A Historical Atlas, Chicago-London, 2001, map 65, էջ 85:

<sup>68</sup> Որ մասրությունը, որպես էթնիկ հանրույթ չին վերացել և ունեին իրենց տիրույթն ու դեկավարը՝ թեև, արդեն ոչ Արշակունի, երևում է արար պատմիչ Բայազուրիի հետյալ հաղորդումից. «Անուշիրուանը թագավորներ նշանակեց ըստ կարգի և ամեն մեկին տվեց մի զավակի թագավորական իրավունքը: Այսպես ... Սազքթաց (Սասկաք) թագավորը, որի իշխանությունն այժմ վերացած է», «Նրա (Զարիի իր Սասկամայի-Հ. Խ.) հետ հաշտություն կնքեցին լեռնական թագավորները. Նրա մոտ եկան Շարուանշահը, Լիքանշահը, Թարարսարանշահը, Ֆիլանշահը և Զարշանշահը: Նրան ներկայացակ նաև Սազքթաց տէրը»: Ինչպես նաև իր ալ-Ֆակիհի հետևյալ հաղորդումից. «Բարից (Դարբանդ) այն կողմ կա Սուրբ

Սա այն տարածքն էր, որը պարսից արքունիքը 428 թ. կամ դրանից հետո վերածեց մարզպանության (սա Աղվանից մարզպանության կազմավորման սկզբնական փուլն էր): Դա մեր կարծիքով անուղղակիորեն արտացոլված է Աղվանքի «Աշխարհացոյց»-յան երկու համառոտ խմբագրություններում, որտեղ հիշատակված «Ուստանի Մարձապան» կամ «Իմարձապանան» գավառը<sup>69</sup> գրադեցնում է Չողի երկրամասը, որը, ըստ երևույթին Ճորա մարզպանի տիրույթն էր<sup>70</sup>:

Այսպիսով, կազմավորվելով 428 թ. կամ դրանից հետո մասքութների տիրույթներում, Աղվանից մարզպանությունը դեռևս չէր կրում այդ անվանումը (քանի որ վերջինս լինելով Կուրի ձախափնյակի թերևս ամենամեծ միավորը պահպանում էր իր թագավորական իշխանությունը), այլ կոչվում էր իր երկրամասի՝ Չողի, իսկ պաշտոնյան՝ Չողա/Ճորա մարզպանի անունով: Այնուհետև, Պերող (459–484) Սասանյանը 461/462 թ. վերացնելով Աղվանքում թագավորական իշխանությունը, նոր, այլ երեք երկրամասերի՝ մերձկասպյան շրջաններ՝ Չող, բուն Աղվանք, Ուտիր և Արցախ վրա տարածեց Աղվանք ընդհանրական անունը<sup>71</sup>:

Ամփոփենք՝ Այսրկովկասում Սասանյաններն իրենց վարչակարգը հաստատել են գրեթե միաժամանակ՝ 428 թ-ից: Հայաստանում, եթե մարզպանական վարչակարգը հաստատվեց միանգամից, քանի որ վերացվել էր թագավորական իշխանությունը, ապա Վիրքում և Աղվանքում դա տևական ժամանակ պահանջեց: Այնուեղան սկզբում մտցվեց մարզպանի ինստիտուտը, որը գերազանցապես ապահովվում էր Սասանյանների ուազմական ներկայու-

(Սույ) և Լազի թագավորը, Ալանաց թագավորը, Ֆիլանի թագավորը, Մազքքաց թագավորը, Սարիրի ու Սամանդար քաղաքի տերը» (Արաբական աղբյուրներ Գ, էջ 267, 277, 502):

<sup>69</sup> Աշխարհացոյց է դարձու և Յաղագս աշխարհազրութեանց ստոյգ, «Սատենագիրք Հայոց», հ. Բ, Ե դար, էջ 2171, 2186:

<sup>70</sup> Հարությունյան Բ., Այսպես կոչված Աղվանքի սահմանների, տարածքի և գավառաբաժնաման շուրջ, էջ 70-71, 78: Տե՛ս նաև Խորիկյան Հ., Աղվանից մարզպանության վարչական բաժանումներն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, էջ 79:

<sup>71</sup> Հմմտ. Սվազյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 204-205; Վարդանյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 151:

թյունը<sup>72</sup>, այնուհետև, այնտեղ ևս վերացնելով թագավորական իշխանությունները Սասանյանները վերջնականապես հաստատեցին մարզպանական կառավարում:

HENRIK KHACHATRYAN

(IH NAS RA)

## ESTABLISHMENT OF THE SASANIAN REGIME-MARZPANATES IN THE TRANSCAUCASIA

The Sassanid dynasty came to the power in 226. Having defeated the Parthian Arshakids (Arshakuni), naturally the Sassanids had to fight with the other branches of the Arshakids. In 428, the Sassanids abolished the kingdom of the Armenian Arshakids. After the partition of the Great Armenian kingdom in 387, kingdoms of the Kartli (Iberia) and proper Albania also fell under the Sassanids rule. Unlike Armenia, the royal power in Kartli was not abolished. Researchers considered, that in the Kartli Marzpanate was formed in 517/518 or in the 523 after the abolition of the royal power. But the reports of the Armenian sources shows, that in the Kartli Marzpanate was formed earlier, possibly with the Armenian (in 428) or a little later. According to the Greek version of the History of the Armenian historian Agathangexos, there were four Arshakid dynasties. The first was the Parthian kingdom, the second was the Armenian kingdom, third was the Indo-Kushanian kingdom and the fourth was the Maskutian (Massagetes) kingdom. It is obvious that the Maskuts kingdom of the Arshakids was formed earlier than in Albania. In our opinion in the proper Albania Arshakuni dynasty was formed after the death of the Maskuts king Sanesan in 332. The Caspian regions and the proper Albania were different administrative units, although they were later incorporated into the Albanian Marzpanate. This can be seen even in the title of Catholicos of Albania "Great Catholicos of Albania and Balasagan" and "The Catholicos of Albania, Lpink and Chor". When the Sassanids in 428

<sup>72</sup> Վրաց մարզպան կարգված Վասակ Սյունու, ինչպես նաև Ճորա մարզպան Սեբուխի օրինակներով կարելի է տեսնել, որ նրանք առավելապես ապահովվել են Վիրքում և Աղվանքում Սասանյանների ուզմական ներկայությունել:

separated the Paytakaran region from Armenian Marzpanate, they were able to conquer the Caspian territories and control the Chora Pahak (Derbend gateway). We think, that in 428 or a little later the Sassanids from the former territory of the Maskuts created the Chora Marzpanate. Then in 461/462, when the Albanian kingdom was abolished the Sassanian king included to the Chora marzpanate the territory of the Albania and Armenian two regions Artsakh and Utik. Subsequently, the administrative unit was called Albanian Marzpanate.

ГЕНРИХ ДАНИЕЛЯН  
(«ЭРЕБУНИ» ИАМЗ)

К ВОПРОСУ О НАХОДКЕ КЛИНООБРАЗНОЙ  
НАДПИСИ ИЗ АРУЧА\*

Данная статья посвящена истории обнаружения одной клинообразной надписи, известной в литературе как «клинообразная надпись из местности Талиш (Аруч)». Важность нашего сообщения заключается в том, что камень с надписью был перевезен из другого места.

Опираясь на сообщение Н. Я. Марра, опубликованное в виде реферата в «Протоколах заседаний Восточного Отделения Имп. Русского Археологического Общества за 1912 год» под названием «Об археологической поездке архимандрита о. Гарегина<sup>1</sup>», мы можем выделить ряд ключевых фактов. Во-первых, камень был открыт случайно, местным жителем Петром Карапетяном в урочище Банкихараба; во-вторых, Марр сообщает о том, что эта же находка впоследствии была найдена о. Гарегином в «древнем Аруч (нынъ селение Талишъ)»; в-третьих, на момент сообщения Марра (1912 г.), камень уже был перевезен в Эчмиадзин (рис. 2). Помимо этих интересующих нас фактов, в сообщении также указываются размерные характеристики камня и краткое описание памятников данной местности.

---

\* Հոդվածը հրապարակվում է «Էրեբունի» պատմահնագիտական արգելոց-թանգարակի ՀՀ ԿԳՍՍ նախարարության գիտուրյան կոմիտեի կողմից տրամադրված «ՈՒՐԱՐՏՍԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԵԿՏՈՐ» խորագրով Եւրականության պահպանման և զարգացման դրամաշնորհային գիտական ծրագրի շրջանակում:

<sup>1</sup> Цитируется по: Марр Н. Я., Об археологической поездке архимандрита о. Гарегина // Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества / Русское Археологическое общество, Восточное отделение; ред. Розен В. Р. - СПб. : Типография Императорской Академии Наук, 1886. Т. 21 : 1911 - 1912, вып. 4 (последний). - 1913. - стр. 169: 10 табл., 13 рис. С. LXXVI.

Относительно данных, полученных из первого факта, можно дать следующие комментарии. Урочище Ванкихараба находится недалеко (примерно 1,5 км к северо-востоку) от села Уджан. В этом месте наблюдается скопление археологических памятников разных эпох.

По второму факту мы можем высказать только ряд предположений. Вероятно, вышеупомянутый Петр Карапетян был жителем села Аруч и, найдя камень на некотором отдалении от своего места жительства, привез его с собой. И уже в Аруче этот камень и привлек внимание о. Гарегина.

Комментарии по третьему факту будут заключаться в том, что обстоятельства перевозки камня в Эчмиадзин неизвестны – ни кто вывозил камень, ни кто принимал находку в музей.

Второе упоминание о данной надписи содержится в собрании сочинений А. Бабаханяна (Лео)<sup>2</sup>. Он пишет, что Овсепяном (о. Гарегином), в ходе его археологической поездки, в Эриванской губернии, в селе Аруч, неожиданно был найден камень с клинообразной надписью. Мы с полной уверенностью можем говорить о том, что речь идет именно об этом обломке, поскольку совпадают многие детали, в частности, имя местного жителя, передавшего камень – Петрос Карапетян. Однако Лео не упоминает, в отличие от Марра, что первоначально камень был привезен из урочища Ванкихараба. В связи с этим складывается ощущение, что данный обломок был обнаружен в селе Аруч. Это приводит к тому, что в последующих упоминаниях этот камень фигурирует как «клинообразная надпись из Аруча».

Уже в 1930-е гг., при первой публикации этой находки И. И. Мещаниновым, сохранились только сведения о том, что данный обломок привезен из Аруча. Сам Мещанинов, анализируя находку, интерпретирует ее как фрагмент камня с клинообразной надписью, обнаруженной в Армавире<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Լև. Երկերի ժողովածու, հանդը 1, Երևան, 1966, էջ 16:

<sup>3</sup> Мещанинов И.И., Новая халдская надпись из сел. Талиш // ИАН СССР, VII серия, ООН, 1932, №4, стр. 342.

В 1940 г. В. Абраамян, член комитета по сохранению исторических памятников Армянской ССР, упоминает о данной клинообразной надписи, определяя ее происхождение селом Аруч<sup>4</sup>.

Таким образом, в научной литературе закрепилось мнение, что изначально камень состоял из шести фрагментов, из которых было обнаружено два – один на Армавирском холме (камень А), другой – в селе Талиш (Аруч) (камень В); оба они составляли правый нижний угол надписи. Так, вслед за Мещаниновым, это мнение дублируют в своих работах Г. А. Меликишвили<sup>5</sup>, Н. В. Арутюнян<sup>6</sup> и М. Салвини<sup>7</sup>. Однако, по нашему мнению, данный вопрос о единстве надписи не может быть решен столь однозначно. В пользу нашего мнения можно привести следующие аргументы. Во-первых, расстояние между Армавирским холмом и урочищем Ванкихараба составляет (по прямой) порядка 30 км (рис. 1). Представляется сомнительным тот факт, что камни, составляющие единую надпись, были развезены на столь значительное (даже по нынешним меркам) расстояние. Сложно найти объяснение, по какой причине это могло бы потребоваться, поскольку, даже в случае нужды в строительном материале, его можно было бы раздобыть на значительно более близком расстоянии. Во-вторых, судя по переводам надписей на камнях А и В, надпись о камне А свидетельствует о том, что она принадлежит сыну Аргишти I, Сардури II и повествует об устройстве сада и виноградника. Надпись на камне В содержит сведения об «установлении могущества над странами вражескими»

Согласно вышеупомянутому реферату Н. Я. Марра, в этом же урочище Ванкихараба о. Гарегином были обнаружены, в числе

<sup>4</sup> Արքհանյան Աշուարշակի շրջան (ուղեցույց ալբոս) հնագիտական քարտեզով. Երևան, 1940, էջ, 3; 25

<sup>5</sup> Меликишвили Г. А., Урартские клинообразные надписи (продолжение) // Вестник древней истории. М.: ИАН СССР, 1953. №4 (46). стр. 209-211.

<sup>6</sup> Арутюнян Н. В. Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван: 200, стр. 280-281.

<sup>7</sup> Salvini M. Corpus Dei Testi Urartei. V. I. Roma:, 2008, p. 437.

прочих исторических памятников, остатки «построекъ урартской эпохи, въ число ихъ кусокъ ... стыны *in situ*»<sup>8</sup>.

В 1975 г. была проведена работа по созданию сводов памятников истории и культуры народов СССР. По этой программе Институт искусств, лаборатория Ереванского государственного университета по изучению армяноведческих проблем и Институт археологии и этнографии НАН Армянской ССР, организовали систематические обследования южных склонов горы Арагац и южной и юго-восточной частей горы Ара. Работы проводились под руководством Г. Арешяна, помимо него, в экспедициях принимали участие К. Кафадарян, А. Симонян, Г. Тирацян, А. Калантарян, Г. Саркисян и О. Оганян. Цель этих работ заключалась в том, чтобы зарегистрировать памятники, упомянутые в Списке государственного комитета по делам строительства Армянской ССР, зафиксировать текущее состояние и включить в него новые памятники<sup>9</sup>. Интересующая нас местность также была тщательно изучена в рамках этого проекта, в том числе, заново открыты остатки стены крепости Ванкихараба<sup>10</sup>.

Защищенное поселение Ванкихараба находится в 1 км к северо-западу от села Уджан, расположено на андезитобазальтовом горном мысе, представляет собой «цикlopическое» сооружение

<sup>8</sup> Mapp H. Я., Об археологической поездке архимандрита о. Гарегина // Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества / Русское Археологическое общество, Восточное отделение; ред. В. Р. Розен. - СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1886. Т. 21 : 1911 - 1912, вып. 4 (последний). - 1913. стр. 169: 10 табл., 13 рис. С. LXXVI.

<sup>9</sup> Արեցյան Գ., Ղափաղարյան Կ., Սիմոնյան Հ., Տիրացյան Գ., Քալանթարյան Ա., Հնագիտական հետազոտություններ Հայկական ՍՍՀ Աշտարակի և Նախիքի շրջաններում// Լրաբեր հասարարակական գիտությունների, № 4, Երևան, 1977, էջ 77-93; Արեցյան Գ., Սիմոնյան Հ., ԵՊՀ-ի հայագիտական հետազոտությունների պրոբլեմային լաբորատորիայի 1975 թ. կատարած հնագիտական աշխատանքները// Երևանի համալսարանի 1, Երևան, 1976, էջ 284-288; Арешян Г., Вопросы типологии населенных пунктов Армении позднего бронзового и раннего железного веков// Государственный музей искусства народов Востока, Научные сообщения X, Москва, 1978, стр. 91-108

<sup>10</sup> Արեցյան Գ., և այլք, նշվ. աշխ., էջ 85:

(рис. 4). В литературе эта местность иногда встречается под названием Бкои гех. Комплекс включает в себя цитадель, крепость, внешний и внутренний город, могильник и башнеподобные сооружения, общая площадь составляет порядка 8 га. Период наибольшей активности на данном комплексе относится к раннему железному веку (началу I тыс. до н.э.)<sup>11</sup>.

Поверхность мыса была намеренно уплощена. Цитадель расположена на вершине этого мыса, повторяя его контуры, в плане она имеет аморфную форму, приближающуюся к треугольной (рис. 3). Площадь цитадели составляет 0,15 га (рис. 4). Крепостная стена выполнена двухлицевой, сухой кладкой с булыжной забутовкой, в месте наилучшей сохранности (в северной части) сохранилась на высоту 2,5 м, ширина составляет 3,4 м (рис. 5). Месторасположение входа не читается, но, судя по характеру рельефа, он был расположен с запада. В северной части цитадели, по углам, размещены две башни квадратной в плане формы. Внутри цитадели прослеживаются навалы камней от разрушенных построек. В западной части цитадели, у подножия холма размещены три ленточные террасообразные опоры. Недалеко от них, на равнинной местности автором были найдены две круглые башни, диаметром 5 м, стоявших на больших курганах (рис. 6). Недалеко от этих башен видны остатки разрушенной крепостной стены, на одном из камней читаются следы тески (рис. 7).

Поселение состоит из внешней и внутренней частей, охватывает огромную территорию и представляет собой комплекс расположенных на некотором расстоянии друг от друга скоплений построек, имеющих повсеместно прямоугольную в плане форму (рис. 8).

Могильник расположен вокруг поселения, представлен преимущественно курганами, встречаются также кромлехи, диаметр погребальных комплексов – 3-10 м (рис. 9). В южной части на территории могильника заметны следы антропогенной деятельности

<sup>11</sup> Նույն տեղում:

— выходы скалистых образований подтесаны, их верхушка уплощена, в результате чего образованы ортостаты.

Вышеописанные детали комплекса Ванкихараба свидетельствуют об идентичности его с описанными в урартских клинообразных надписях типами поселений под названием «*URU(MES) azipili*», то есть, «укрепленный город»<sup>12</sup>.

Если принять то, что данный камень с клинообразной надписью был привезен именно из Ванкихараба, это раскрывает новые возможности интерпретации этой находки. Это является собой письменное свидетельство об урартском присутствии на южных склонах г. Арагац.

HENRIK DANIELYAN  
(«EREBUNI» HAMR)

#### ON THE ISSUE OF FINDING AN URARTIAN CUNEIFORM INSCRIPTION FROM ARUCH

This article discusses the issue of finding a stone with an Urartian inscription, known as "an Urartian cuneiform inscription from Talish (Aruch)". The author develops his attitudes based on the first report on the discovery of this stone. Particularly N. Marr informs that the discovery of the stone was made in Vankikharaba after which it was transported to Aruch. Afterwards the stone was transported from Aruch to Echmiadzin, where I. Meshchaninov studied it. In this article an assumption is made about the original location of this find which brings new insight on interpretation of this Urartian cuneiform inscription. Vankikharaba is an Early Iron Age (beginning of the 1<sup>st</sup> millennium BC) huge "cyclopean" fortification, which consists of a fortress, citadel, outer and inner settlements and cemetery.

---

<sup>12</sup> Аршян Г., Вопросы типологии населенных пунктов Армении позднего бронзового и раннего железного веков//Государственный музей искусства народов Востока, Научные сообщения X, Москва, 1978, стр. 93; Գրեկյան Ե., Քաղաքաշինությունը և քաղաքաշինական միտքը Բիշյանիլի-Ուրարտուսմ. Պատմա-քանակագիր հանդես, 2018, էջ 225:

Список иллюстраций:

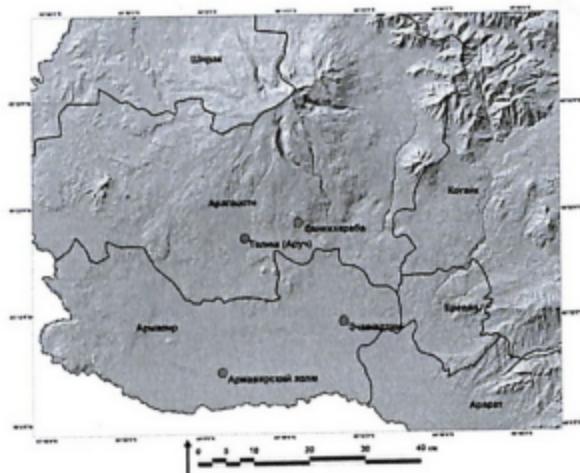


Рис. 1. Карта местности с расположением упоминаемых археологических памятников.



Рис. 2. Клинообразная надпись. Salvini M. Corpus Dei Testi Urartei. V. III.  
Roma: 2008, p. 274, fig. A 9-12.

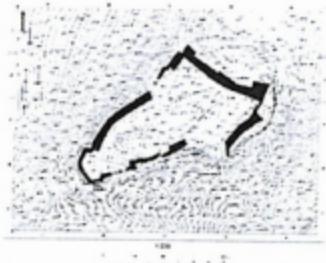


Рис. 3. Цитадель Ванкихараба. Топографическая карта. Выполнено автором.



Рис. 4. Комплекс Ванкихараба. Фото автора.



Рис. 5. Стена цитадели Ванкихараба. Фото автора.



Рис. 6. Одна из круглых башен. Фото автора.

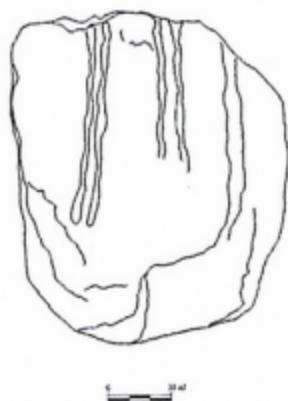


Рис. 7. Следы тески на одном из камней. Рисунок автора.



Рис. 8. Одна из прямоугольных построек поселения Ванкихараба. Фото автора.



Рис. 9. Общий вид на могильник. Фото автора.

## ՍԱԴՈՆԱ ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ (ՀՊԱՀ)

### ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԴՐԱՄՆԵՐԸ. ՏԻԳՐԱՆ ՄԵԾԻ ԴՐԱՄՆԵՐԻ ՈՐՈՇ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ

Դրամները և դրանց վրա նշված տարեթվերը հնարավորություն են ընձեռում պարզաբանելու դրամ թողարկող պետությունների ժամանակագրական հաջորդականությունը, որին մեծապես նպաստում են դրամների վրա դրոշմված՝ արքայական, դիցաբանական պատկերները: Դրամների կշռային չափը թույլ է տալիս պատկերացում ունենալ տարբեր ժամանակներում ընդունված կշռային չափի մասին: Հայտնաբերված դրամական զանձերը լուսաբանում են միջազգային առևտորի պատմության հարցերը: Պղնձել դրամները բնորոշ են առևտորի ներքին ոլորտին, մինչդեռ թանկարժեք դրամները կարևոր են ոչ այնքան ներքին շուկայի, որքան արտաքին առևտորի համար<sup>1</sup>:

Տելլենիստական բնույթի հայկական դրամները մինչև Արտաշեսյանների թագավորության հաստատումը, վաղուց արդեն գոյություն ունեին՝ առաջինը Ծոփքում և Կոմմագենեում: Սակայն Ծոփքի և Կոմմագենեի հայոց թագավորների պատկերով ու նրանց անունների հունարեն գրություններով դրամները, լինելով առավելապես պղնձե, միջազգային առևտորի ոլորտ չեին մտնում ուր գործում էին հիմնականում համընդիանուր ճանաչում ձեռք բերած արծաթե դրամները: Ծոփքի հայոց արքաների դրամները շատ թիշ օրինակներով են հայտնի դարձել և պահվում են առավելապես Փարիզում<sup>2</sup>: Օրինակ մեզ հասած առաջին հայկական դրամը, որը հատել է Ծոփքի թագանոր Արշամը (240-210), ունի հետևյալ նկարագիրը. թագավորի անմորուս դեմքի պատկերման բնույթը ակնհայտորեն արտացոլում է հելլենիստական արվեստի ազդեցությունը, բայց զիսարկը ձևավորված է արևելյան ոճով այն

<sup>1</sup> Սուշեղյան Խ., Հայոց պամության դրամագիտականը. Անական հրատարակություն, Երևան, 1997, էջ 7:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 18:

կիսագնդածն քոլոր է՝ եզրերով անցնող ժապավենածն կապով, որի ծայրերը ընկնում են ծոծրակին<sup>3</sup>:

Թեմայի համար կարևոր է պատմաբան Գ.Ա. Տիրացյանի «Հայկական թագ» Կուլտուր-պատմական մեկնաբանության փորձ» հոդվածը<sup>4</sup>: Հեղինակը հանգամանորեն ներկայացրել է հայկական Արտաշեսյան հարստության արքաների թագը, տվել դրանց նկարագրությունը, անդրադարձել դրանց ծագումնաբանական արմատներին: Համեմատական-մեթոդաբանական վերլուծությամբ հիմնավորել է, որ թագի այդ ձևը նկարագրական մոտիվություն ունի Արեմենյան տիրակալների թագի հետ: Այնուամենայնիվ որպես եզրակացություն պատմաբանը գրել է. «Եթե անգամ ժամանակի ընթացքում պարզվի, որ հայկական թագի հայտնվելը և ձևակորվելը վերաբերում է մ.թ.ա. առաջին դարին և եղել է հենց Տիգրան Երկրորդի գործը, որը իրականացնում էր մեծապեստական քաղաքականություն և դրանում ևս հիմնվում էր արեմենյան մոտեցման վրա, որպես իր քաղաքական նախորդների (պարսիկներից փոխառած «արքայից արքա» տիտղոսը, տոհմական Օրոնտես անվան պահպանումը), չի բացառում հայկական թագի արեմենյան ծագմա ենթադրությունը»<sup>5</sup>:

Դրամներով է, որ պահպանվել են Արտաշեսյան արքաների պաշտոնական դիմանկարներ՝ կերտված նրանց անհատականությունների բնորոշ գծերով: Հայոց ազգային դրամական միավորները ճանաչելի են առաջին իսկ հայացքից՝ նրանց վրա պատկերված արքայական այն թագի ձևով, որ կրում էին Արտաշեսյան թագավորները: Տիգրան Մեծի իշխանության տարիներին ընդլայնվում է հայկական դրամների շրջանառության ոլորտը:

<sup>3</sup> Առաքելյան Բ. Ն., Ակնարկներ իին Հայաստանի արվեստի պատմության (մթա VI դ.-մթ III դ.) ՀՍՍԳԱ, Երևան, 1976, էջ 61:

<sup>4</sup> Тиракян Г. А., Армянская тиара: опыт культурно-исторической интерпретации. Вестник древней истории, Академия наук СССР, институт всеобщей истории, Издательство «Наука», Москва, 1982 г., стр. 90-96.

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 95:

Նրանք ընդունվում են արտաքին առևտրի միջազգային գործարքներում<sup>6</sup>:

Տիգրան Մեծի դրամատները գործում էին երկրի տնտեսական ու քաղաքական կենտրոններում՝ Տիգրանակերտում, Արտաշատում և այլուր, իսկ Սիրիայում՝ Անտիոքում և ավելի հարավ՝ Դամասկոսում<sup>7</sup>:

Տիգրան երկրորդի դրամները բաժանված են երկու մեծ սերիայի, որոնսից մեկում նա հիշատակվում է «արքա» մյուսում՝ «արքայից արքա» տիտղոսներով։ Երկու սերիաներն ել ներկայացված են տետրադրամաներով, դրախմաներով և պղնձե դրամներով։ «Արքա» տիտղոսով սերիայի դրամները իրենց հերթին բաժանվում են երկու ենթասերիայի, որոնցից մեկում արքան պատկերված է երիտասարդ դիմազգերով, զիսաստղի նշան կրող խուրյով։ Մյուս ենթասերիայի դրամներում կան և իդեալականացնող, և ուսալիստական ոճի դիմապատկերներ՝ միջին տարիքի տղամարդու դիմազգերով, իսկ խուրյը զարդարված է աստղով։ Երկու արծիվների միջև այս տարբերակը Տիգրան երկրորդից բացի, իր խուրյի վրա կրել է նաև Արտավազդ երկրորդը դրախմաների դիմապատկերներում<sup>8</sup>։ Գոյություն ունի նաև պղնձե դրամների մի խումբ, որոնց գրության մեջ Տիգրանն անվանված է «Մեծ արքա աստված»։ Վերջիներս Ք. Ֆորսն առաջարկել է դրանք վերագրել հենց Տիգրան Մեծին համարելով նրա սկզբնակն թողարկումներ, որը բավականաշափ հիմնավորված է նկատի ունենալով, որ Տիգրան երկրորդը միակն է Արտաշեսյաներից, որը գրավոր աղյուրներից մեկում հիշատակված է «աստված» տիտղոսով<sup>9</sup>։

Իր դրամների որոշ հատվածը հատկանշ սիրիական նշանավոր դրամահատարաններում, հատկապես Անտիոքում, Տիգրանը

<sup>6</sup> Հայ ժողովրդի պատմություն, Խո., 1 ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան, 1971, էջ 693-694։

<sup>7</sup> Սուշենյան Խ.Ա., Դրամական շրջանառություններ Հայաստանում, ՀՍՍՀ ԳԱ, Եր., 1983 էջ 34։

<sup>8</sup> Վարդակյան Ռ., Մուղայան Գ., Վարդակյան Ա., Զոհերաբյան Ա., Հովհաննիսյան Հ., Հայաստանի դրամաշրջանառության պատմություններ, «Շանթ Բոմֆիյու» տպագրատուն, Եր., 2018 էջ 42։

<sup>9</sup> Նույն տեղում էջ 46։

որդեգրում է սիրիական այդ քաղաքի խորհրդանշը՝ Տիխեի (հունարեն՝ բախս, ճակատազիր) ճակատազիրի հունական աստվածութու պատկերը: Տիխեի պաշտամունքը որպես հովանավորող աստվածութու, մեծապես նմանեցվել է Սորձավոր արևելքի ժողովուրդների տեղական աստվածություններին՝ հիմնականում մայրության, պտղաբերության, արգասավորության գործառույթներով (Իշտար, Կիբելե, Անահիտ և այլն) բնորոշ է մերձավորարևելյան դրամահատության կանոններին: Մինչև Տիգրան Մեծը, Տիխեի պատկերը Սելևկյան միապետութերի դրամների վրա դեռևս հայտնի չէր: Ամենայն հավանականությամբ Էկտիլիհեսի՝ Անտիոքի հովանավորող աստվածութու, արձանն առաջին անգամ իր դրամի վրա պատկերել է հենց հայոց արքա Տիգրան Մեծը՝ այդ կերպ ակնարկելով իր իշխանությունը Սելևկիոսին պատկանող քաղաքի վրա<sup>10</sup>:

Տիգրան Մեծի խնդրո առարկա դրամի դարձերեսին Տիխեն պատկերված է դեպի աջ կիսադեմով, նստած է ժայռի վրա, որը երբեմն պատկերվում է քարի, իսկ երբեմն էլ սանդուղքի կամ զահի տեսքով: Զերքին հասկ է, որը խորհրդանշում է քաղաքը հովանավորող պտղաբերությունը: Զգեստը ծալքավոր է քղանցքը իշնում է մինչև ոտքերը, աջ ոտքը դրել է Որոնտես գետի անձնավորում-տղամարդու մեջքին, որի դեմքը զրեթե ոչ մի դրամի վրա մանրամասն մշակում չունի, որոշակի մշակման է ենթարկված աստվածութու, զլուխը, զլիխն ամրոցակերպ թագ է, հստակորեն երևում է թագի առնվազն երեք ելուստ, որի ետնամասին ամրացված է մինչև ուսերը հասնող և թևերը ծածկող քող: Աստվածութու մարմինը թերքած է փոքր-ինչ առաջ, աջ ձեռքին ունի բռնած հասկ: Տիգրան Մեծի դրամների վրա հանդիպում ենք Տիխե աստվածութու մեկ այլ պատկերազրություն, որի մենաշնորհը թերևս միայն հայոց արքայինը համարել չենք կարող<sup>11</sup>:

<sup>10</sup> Հազարևա Մ., Տիգրան Մեծի դրամների վրա պատկերված Տիխե աստվածութու կերպարի շուրջ, երիտասարդ հայարվեստաբաների գիտական իններորդ նստաշրջան, (14 նոյեմբերի 2014), նստաշրջանի նյութեր, ՀՀԳԱԱ Երևան, 2015, էջ 201-202:

<sup>11</sup> Նույն տեղում, էջ 203:

Տիգրան Մեծը դրամների վրա հաճախ պատկերված է կիսադեմով, դասական արվեստի ուշայիստական ոճով, երիտասարդ դիմագծերով, արևելքի հելլենիստական միապետների նման ածիլված երեսով, բայց զիսին այնպիսի թագով, որի նմանը չկար ժամանակակից և ոչ մի վեհապետի մոտ՝ ոչ չ Արևելքում և ոչ է Արևմուտքում, բացառյալ Տիգրանին ենթակա Կոմմագենեի արքայի թագը: Այդ թագը վերևում ավարտված է ճառագայթաձև ելուստներով, իսկ ներքինից երկար, մինչև ուսերը հասնող ականջակալներով ու վզկալով, ընդ որում ճակատային մասում թագի վրայից կապված է արքայական ժապավենը<sup>12</sup> և կենտրոնը զարդարված է ութարև աստղով, որը խորհրդանշում է արևը՝ հավերժությունը, նրա աջ և ձախ կողմերում մեկական արծիվներ են, որոնք պոչով հենված են աստղի հիմքին և զիսով շրջված դեպի արևը: Արծիվը ուժի և իմաստության խորհրդանշին է<sup>13</sup>:

Վերոնշյալը, որի մասին խոսել են տարիներ առաջ՝ աստղագետ Վահե Գուրզաղյանը և դրամագետ Ռուբեն Վարդանյանն արժանի է հիշատակման: Տիգրան Մեծի դրամների մեջ առանձնանում է մի խումբ որոնց վրա արքայի թագի ընդունված պատկերախմբի (ութարև աստղը երկու արծիվների միջև) փոխարեն հանդիպում է միայն աստղը՝ դեպի աջ բարձրացող հետագծով, ինչն էլ առաջարկվել էր մեկնաբանել որպես զիսաստղի պատկեր, որի արդյունքում առաջ քաշեցին այն տեսակետը ըստ որի այն Հալլեի զիսաստղն է, որը Ք.ա. 87թ. հուլիս-օգոստոս ամիսներին երևացել է Հայաստանի երկնակամարում, ուստի կարելի է համարել Հայաստանում այդ Գիսավորի դիտարկման հնագույն արձանագրումը<sup>14</sup>:

<sup>12</sup> Հայ ժողովրդի պատմություն, հու, 1, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան, 1971, էջ 694-695:

<sup>13</sup> Տիգրան Հայագն Հայկական իշխանական զինանշանները, զիրք առաջին Եր., 2005, էջ 10:

<sup>14</sup> Gurzadyan Vahe, Vardanyan Ruben, Halley's comet of 87 BC on the coins of Armenian king Tigranes? A&G Views 45 (2004), p. 4.6. տեսնակ՝ Սովորյան Ա, Տիգրան Բ Մեծի օրոք ստեղծված զրավոր ժամանակության շուրջ, Տիգրան Մեծ, /Տիգրան Մեծի զահակալության 2100-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի նյութերի ժողովածու 2005 թ., ՀՀ ԳԱԱ Երևան, 2011, էջ 107:

Աստղի առկայության վկայություններից է նաև Արգիշտի առաջինի արձանը Մուսափրում եղել է. «Թագաղրված աստղով աստվածության խոյրով և օրինող աջ ձեռքով»<sup>15</sup>:

Էրեբունիի տաճարի որմնանկարների պատերի մակերեսները ինչպես սյունարահներում, այնպես էլ տաճարի ներքնամասում ծածկված են եղել բազմագույն վարդյակներով (բազմաթիվ աստղեր շրջանի մեջ) դասավորված շախմատային կարգով՝ հարթ, մուգ կապույտ հիմնապատառի վրա<sup>16</sup>:

Ութաթև ասողը կարելի է հանդիպել Միջազգեատքի գրեթե բոլոր մշակույթներում նաև միքենյան, բարելոնյան, հունական դրամների, պատկերաքանդակների, սալիկների վրա<sup>17</sup>:

Դեռևս XIX դ. ֆրանսիական դրամագիտական գրականության մեջ ի հայտ է եկել Մեծ Հայրի և Կոմմագենեի թագավորությունների զահակալների դիևաստիական ազգակցության մասին խոսքը և ուշագրավ է այն փաստը, որ մինչև 1880-ական թթ. նախքան Նեմրութ լեռան սրբավայրում Անտիոքու I թեոսի հունարեն արձանագրության հրապարակումը, հայկական արքայատոհմերի հետ կապը դիտարկվում էր Կոմմագենյան արքայի թագի նմանությամբ կամ նույնացվում էր հայկական թագի հետ: Կ. Շումանի և O. Պոլիշտայինի հրապարակումից հետո, երբ հայ-կոմմագենյան փոխգործակցությունների մասին խոսելիս որպես փաստարկ սկսեցին գործածել Անտիոքու թեոսի նախնի Արուանդեսի մասին հիշատակությունը, որին ուսումնասիրողները տարբեր մեկնաբանություններ են տալիս<sup>18</sup>: Օրինակ՝ Թ. Ռեյնարը, անդրադառնալով Կոմմագենեի թագավորների ծագումնաբանությանը, նշել է. «ինչպես Կոմմագենեում, այնպես էլ հարևան Կա-

<sup>15</sup> Խաչատրյան Ժ.Դ., Ութաթա-հայկական պաշտամունքային առևշտություններ, Բանքեր Երևանի համալսարան, հասարակական գիտություններ առանձնատիպ N 3 (96), Երևան, 1998, էջ 63:

<sup>16</sup> Հովհաննիսյան Կ., Էրեբունիի որմնանկարները, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակություն, Եր., 1973, էջ 28:

<sup>17</sup> Թաղևոսյան Ա., Պաղիրիկ գորգի հայկական գաղտնիքը, էլ. ուսուրականացնելու հարցում, <http://imyerevan.com/hy/culture/view/12194>, 25.06.2019

<sup>18</sup> Չումիկյան Ա., Վ., Կոմմագենեի դրամներում հայկական թագի մեկնությունների հարցը ֆրանսիական պատմագրության մեջ, էջ 105, էլ. ուսուրականացնելու հարցում, <http://iraber.asj-oa.am/6483/1/103.pdf>, 14.10.2019

պաղովկիայում և Պոնտոսում թագավորներն իրենց զահակալությունը օրինականացման նպատակով օգտագործում էին իրանական կամ սելևյան արքայական ընտանիքների հետ իրական գծով ամուսնական կապը»: Ուշագրավ է նաև Գ. Սարգսյանի այն դիտարկումը, ըստ որի Կոմմագենե երկիրը դարեր շարունակ ղեկավարվել է հայկական Երվանդյան հարստության ճյուղերից մեկի կողմից, ուստի նրա եթեկական հարցը միայն սխալունք է և նյութից ստացած ամենամակերեսային տպավորության տակ կարելի է համարել իրական՝ ենելով դիցարանի անվանումների և պետականության հատկանիշների ընդհանուրացումներից: «Մինչ դեռ որոշակի հիմքեր կան, բայց իշխող դինաստիայից, նրա բնակչության մի ստվար մասը ևս, եթե ոչ մեծամասնությունը, հայկական համարելու». գրել է Գ. Սարգսյանը<sup>19</sup>: իսկ Հ. Զակորյանը եզրակացրել է: «Հայկական թագն կամ խույրը անտիկ դարաշրջանի բարձրաքանակներում, քանդակներում, փորագիր քարերի և դրամների վրա պատկերված թագն է, որը կրում էին Տիգրան Մեծը և նրա հաջորդները և ազգակից կոմմագենյան ճյուղի Երվանդոնի թագավորները հանդիսավոր պայմաններում»<sup>20</sup>:

Հին արևելյում թագավորական իշխանությունը սրբազն էր, աստվածների կողմից տրված: Թագավորին ընդունում էին որպես աստված, աստծուց ծնված, որը մահվանից հետո հեռանում էր աստվածների մոտ, հանդիսանում էր միջնորդ աստվածների ու մարդկանց միջև: Վանի թագավորության արքաներն իրենց թագավորությունը ստանում էին Խալդիից Մուսափի տաճարում: «Եթե Խալդի աստվածն Արգիշտէ Մինուայորդուն արքայություն տվեց, բազմեց նա իր հոր տեղը՝ զահին»<sup>21</sup>: Խալդի աստծո այս դերը հետարարատյան թագավորության Հայաստանում ստանձնել է Միհրը: Միհրը պարզեսում է իշխանություն, զավակներ, կյանք և հանգիստ գոյություն: Կարելի է ենթադրել, որ և Երվանդոնիներին, և՝ Արտաշեսյաններին, և՝ Արշակունիներին Միհրն է թագավորություն տվել: Միհրն արքայից արքայի տարա-

<sup>19</sup> Նույն տեղում, էջ 106

<sup>20</sup> Նույն տեղում, էջ 106-108:

<sup>21</sup> Խաչատրյան Ժ.Դ., Ուրարտա-հայկական պաշտամունքային առնչություններ, Բանքեր Երևանի համալսարանի հասարակական գիտություններ առանձնատիպ N 3 (96), Երևան, 1998, էջ 72:

գով է, զիսի շուրջը ճառագայթած պսակով, ինչպես Կոմմագենե-  
ում, որը նրա տարբերիչ հատկանիշն է<sup>22</sup>:

Վ. Հացունու կարծիքով Տիգրան Մեծի թագը ստեղծվել էր  
«կրոնական զաղափարի հիմքի վրա, որը հետևողություն էր  
Միհր աստծո դրածոյին և ոչ որևէ՝ ժամանակակից արքայական  
օտար խույրի»: Անպատճառ ուշագրավ է Հացունու այս դիտար-  
կումը հայկական թագի և Միհրի խույրի տեղական ծագման մա-  
սին: Կոմմագենեի դրամներում պատկերված թագի՝ հայկական  
ծագման լինելու խնդիրն արձարծող XIXդ. Ֆրանսիացի դրամա-  
գետների ուսումնասիրությունները կարևոր նշանակություն  
ունեն պատմության մեջ<sup>23</sup>:

MADONA MARTIROSYAN  
(ASPU)

ARMENIAN COINS: SOME CHARACTERISTICS OF COINS OF  
TIGRAN THE GREAT

Our research has shown that our ideas about the official portrait of Tigran the Great are mainly based on the image of coins minted by him, which are distinguished by the characteristic features of the king's personality. We had different authors such as. H. Hakobyan, K. Humani, V. Hatsuniand and other researchers whose conclusions prove that the Armenian crown is a crown depicted on engraved stones and coins in ancient sculptures worn by Tigran the Great, his successors and the kings of the related Commagene branch of Yervandid in solemn conditions. By the second version the crown of Tigran the Great was created on the basis of a religious idea, which was a pursuit of the god Mihr, and not of any foreign royal tiara. Moreover, the eight-pointed star of the crown of Tigran the Great was found out in the frescoes of the Erebuni temple, still in the time of Argishti I, his statue in Musasir was crowned with a star.

---

<sup>22</sup> Նոյն տեղում:

<sup>23</sup> Դումիկյան Ա., Վ., Կոմմագենեի դրամներում հայկական թագի մեկնություննե-  
րի հարցը ֆրանսիական պատմագրության մեջ, էջ 109-110, էլ. ռեսուրս  
<http://lraber.asj-oa.am/6483/1/103.pdf>

ՄԱՐԻՆԵ ԿԻՐԱԿՈՍՅԱՆ  
(«ԷՐԵԲՈՒՆԻ» ՊՀԱԹ)

ԿԱՊԱՆԻ ՏԱՐԱԾՈՂՋԱՆԻՑ ՀԱՅՏԱԱԲԵՐՎԱԾ  
ՕՂԱԿԱԶԵՎ ԱՆՈԹ

Մշակութային ժառանգության հետաքրքրական մաս են կազմում ծիսապաշտամունքային նշանակության հնագիտական իրերը: Հատկապես ուշագրավ են Սյունիքի մարզից հայտնաբերված օղակաձև ծիսական անոթները: Սույն հողվածում ներկայացվում է Կապանի տարածաշրջանից գտնված բացառիկ, կարմրավուն, օղակաձև ծիսական անոթը, որը պատկանում է հաղորդակից անոթների թվին: Հողվածում նաև գուգահեռներ է տարփում Սյունիքի տարածքից գտնված նմանատիպ այլ անոթների հետ. նկարագրվում է դրանց կառուցվածքը, արտաքին տեսքը: Տարածաշրջանից հայտնաբերված այս անոթները ևս վկայում են Սյունիքի կարևոր հոգևոր, մշակութային կենտրոն լինելու մասին:

**Կապանի տարածաշրջանից հայտնաբերված օղակաձև անոթ**

Սյունիքի մարզը հնուց ի վեր հայտնի է իր հարուստ բնական ռեսուրսներով՝ պտղատու անտառապատ տարածքներով, հարուստ կենդանական աշխարհով, առատ ջրերով, օգտակար հանածոներով՝ շինաքար, պղինձ և այլ գունավոր մետաղներ: Սյունիքով են անցել ժամանակի կարևոր նշանակության առևտրական ճանապարհները: Տարածաշրջանի տնտեսական, քաղաքական, հոգևոր-մշակութային կյանքին մանրամասն անդրադարձել են նշանավոր պատմագիրներ՝ Ստեփանոս Օքբելյանը<sup>1</sup>, Դ. Ալիշանը<sup>2</sup> և այլք: Տարածքի բնական ռեսուրսներին չի զիջում նաև

<sup>1</sup> Օքբելյան Ս., Շար հայ պատմագրաց, Մետրապօլիտ Սիինեաց, հ Ա, Փարիզ 1859

<sup>2</sup> Ալիշան Դ, Միսական, Տեղագրության Սիմեաց աշխարհի, Վենետիկ, 1893

նրա ինքնատիպ պատմամշակութային ժառանգությունը<sup>3</sup>: Այունիք աշխարհը դարեր շարունակ պահպանել և այսօր էլ շարունակում է պահպանել ու շենացնել, հաջորդ սերունդներին փոխանցել իր հարուստ պատմամշակութային ժառանգությունը: Տարածքի ուսումնասիրությամբ զբաղվել և այսօր էլ զբաղվում են նշանավոր հնագիտներ, պատմաբաններ, ազգագրագետներ, ճարտարապետներ, որոնց թվում՝ Լալայան Ե.<sup>4</sup>, Լիսիցյան Ս.<sup>5</sup>, Եսայան Ս.<sup>6</sup>, Բարսեղյան Լ.<sup>7</sup>, Մնացականյան Ս.<sup>8</sup>, Փիլիպոսյան Ա.<sup>9</sup> և այլք: Այունիքի ուսումնասիրված հուշարձաններից հայտնաբերվել են ինչպես բրոնզ-երկաթեղարյան, ուրարտական, այնպես էլ ուշ ժամանակի բազում հնագիտական իրեր: Վերջիններին թվում առանձնակի հետարքրություն են ներկայացնում հայտնաբերված խեցեղեն իրերը, իսկ դրանց թվում առավել ուշագրավ են ինքնատիպ կառուցվածք ունեցող և ծիսական նշանակության անորները: Այս տեսանկյունից անդրադարձել ենք հատկապես ՀՀ Այունիքի մարզի Կապան քաղաքի Եղվարդի տարածքից պատահաբար հայտնաբերված ծիսական անորթին, որը զուգահեռներ տանելով նմանատիպ այլ անորթների հետ, թվազրվում է մոտավորապես մ. թ. 8-6-րդ դարերով: Անորթ դասվում է շրջանաձև, սնամեջ իրան ունեցող անորթների շարքին, որոնցից շատ քիչ են

<sup>3</sup> Հայաստանի Հանրապետության պետական սեփականություն համարվող և օտարքաման ոչ ենթակա պատմության և մշակույթի անշարժ հուշարձանների պետական ցուցակ, Հավելյալ № 10, ՀՀ Կառավարության 2007 թ. մարտի 15-ի № 385 որոշում, Այունիքի մարզ, [<sup>4</sup> Լալայան Ե., Սիսիան, Նիւթեր ապագայ ուսումնասիրութեան համար, ԱՀ Գ, 1898](https://www.arlis.am/DocumentView.aspx?DocID=55737, 07.04.2021 թ.</a></p></div><div data-bbox=)

<sup>5</sup> Լիսիցյան Ս., Զանգեզուրի հայերը, Երևան, 1965:

<sup>6</sup> Եսայան Ս., Զանգեզուրի վաղ հնագիտական հուշարձանները, ԼՀԳ 4, 1972, էջ 70-73:

<sup>7</sup> Բարսեղյան Լ., Ուշ բրոնզի մի քանի նորահայտ պաշտամունքային հուշարձաններ, ՊԲՀ 3, 1962, էջ 258-260:

<sup>8</sup> Մնացականյան Ս., Հայկական ճարտարապետության Այունիքի դպրոց, Երևան, 1960:

<sup>9</sup> Ավետիսյան Հ., Գևորգ Ա., Բորիսյան Ա., Սարգսյան Գ., Բրոնզ-երկաթեղարյան Այունիքի սրբազն լանդշաֆտը, Հնագիտական հետազոտություններ, Երևան, 2015 .

հայտնաբերվել Հայկական Լեռնաշխարհից: Իր տեսակի մեջ եզակի, կարմրավուն մակերեսով, անգրապատ, ձեռածեփ անոթը եռոտանի է, ունի օդակաձև իրան, որի վրա տեղադրված են երկու խողովակաձև ծորակներ և կլորավուն կանթ: Անոթը հաղորդակից անոթները երկու և ավելի նման հաղորդակցվող անոթներից կազմված խեցեղենի խումբն է: Հիմնականում հանդիպում են երկու, երեք, չորս հաղորդակից հատվածներից կազմված անոթներ: Տվյալ դեպքում անոթը երկհաղորդակից է, օժտված է նաև կանթով: Հաղորդակից անոթներ հանդիպում են Բալկանների, Եգեյան աշխարհի, Եգիպտոսի, Փոքր Ասիայի, Սիրիա-Պաղեստինյան աշխարհի, Հայկական լեռնաշխարհի, Կովկասի և Իրանական սարահարթի մ.թ.ա IV-I հազ. հնագիտական հուշարձաններում<sup>10</sup>: Քննարկվող անոթի բարձրությունը 12.7 սմ., տրամագիծը՝ 18.5 սմ, մի ծորակի տրամագիծը՝ 4 սմ, մյուսինը՝ 5 սմ.: Անոթը զարդարված է կետազարդով արված գծերով (նկ. 1): Անոթը պահպանվում և ցուցադրվում է «Էրեբունի» պատմահնագիտական արգելոց-թանգարանում: Նմանատիպ կառուցվածքով մի քանի հաղորդակից անոթներ նույնպես հայտնաբերվել են Սյունիքի մարզի տարածաշրջանից, սակայն այս անոթն իր տեսակի մեջ եզակի է և չի կրկնվում նոյնությամբ: Այսպես, օրինակ, ք. Գորիսից, Տեղ, Անգեղակող, Շիկահող գյուղերից հայտնաբերված անոթները տարբերվում են քննարկվող անոթից հետևյալ կերպ՝ կան առանց ոտքերի (նկար 2), 2-ից ավել ծորակաձև հավելվածներով, մի դեպքում բացակայում է կանթը, մյուս դեպքում՝ տարբերվում է գունավորումը (նկար 3): Դրանցից մեկը այժմ պահպանվում և ցուցադրվում է Գորիսի երկրագիտական թանգարանում: Ի տարբերություն քննարկվող անոթի, այս անոթն ունի 3 խողովակաձև ծորակներ, չունի ոտքեր (նկար 5): Տեղ գյուղից գտնված անոթը թվագրվում է

<sup>10</sup> Փիլիպոսյան Ա., ՀՀ ՏԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Հայկական լեռնաշխարք Մերձավոր Արևելքի պատմամշակութային փոխառնչությունների ոլորտում (մ.թ.ա III-I հազարամյակներ), Հնագիտություն մասնագիտությամբ Պատմական գիտությունների դոկտորի գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսություն, Երևան, 2004, էջ 193:

մ. թ. ա. X—IX դարերով, իրանին կանք ունի, նաև ունի երեք ձագարած անցք, եռոտանի է (Նկար 4): Գեղանուշից գտնված մի հաղորդակից անոր ոտքեր չունի, իսկ վերին մասում ունի կճուճի տեսքով հավելվածներ: Միաժամանակ Սյունիքի տարածաշրջանից հայտնաբերվել են նաև կենդանակերպ անորներ, որոնք քննարկվող առարկայի նման ունեն օղակաձև իրան, եռոտանի են (Նկար 6): Օրինակ, դրանցից մեկը թվազրվում է մ.թ.ա VII-VI դարերով, իրանի վերին մասում ձիերի երեք գլուխներ են, որից երկուսը թերի են, իսկ մեկի գագաթամասը կոտրված է: Անորի իրանը զարդարված է ծառերի պատկերներով ու գծազարդերով:

Այսպիսով վերոնշյալ անորներն ընդհանուր առմամբ նույնատիպ են և ունեցել են ծիսական նշանակություն: Հանդիպում են նաև ոչ ծիսական քնույթի, օրինակ՝ պանրի արտադրության ընթացքում կիրառվող երկիհաղորդակից անորներ (Նկար 7):

Համաձայն Օ. Խնկիլյանի այսպիսի ծիսական անորները կարող են կապված լինել երկնային լուսատուների պաշտամունքի հետ և կիրառված լինեն տարեկան տոնների ժամանակ անցկացվող ծեսերում, կամ արևի ու լուսնի պաշտամունքի հետ կապված արարողություններում<sup>11</sup>: Հետաքրքրական է, որ շրջնածի իրանով, հաղորդակից ծիսական անորները հիմնականում տարածում են ունեցել Սյունիքի տարածաշրջանում, որը կրկին անզամ կարող է շեշտել Սյունիքի՝ որպես կարևոր կրոնական, հոգևոր կենտրոն լինելու փաստը:

MARINE KIRAKOSYAN  
(«EREBUNI» HAMR)

THE RING-SHAPED VESSEL FOUND FROM KAPAN AREA

The study of archaeological finds from different regions of Armenia is an important issue. In this article we have referred to the ring-shaped ritual vessel found in the Kapan region, which belongs to the type of

<sup>11</sup> Խնկիլյան Օ., Զանգեզուրում հայտնաբերված ծիսական իրեր, ՊԲՀ, հ. 1, 1988, էջ 232-241

communicating vessels. This vessel is tripod, it has ring-shaped body, on which are placed two tubular faucets, a round handle. Such communicating circular shaped ritual vessels, found in the Armenian Highlands, are very few.

### Հայկակած



Նկ. 1. Այունիքի մարզ, Եղվարդ



Նկ. 2. Շիլահող, Այունիք



Նկ. 3. Գորիս



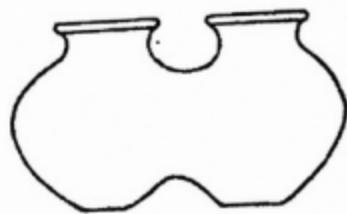
Նկ. 4. Տեղ գյուղ



Նկ. 5. Գորիս



Նկ. 6. Կենդանակերպ անոթներ. Այուսիր, Կապան



Նկ. 7. Կարմիր բլուր

## ՇՈՒՇԱՆ ԿՅՈՒՐԵՂԱՆ (ԵՊՀ)

ԻԲԼԻՍՆ ԸՆԴԴԵՄ ԻԲԱԴԱԹԻ. ԻԲՆ ԱԼ-ԶԱԱԻԶԻ  
ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԸ ՍԱՏԱՆԱՅԻ ԱՌԱՔԵԼՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

12-րդ դարի սուննիական խալամի հանբալիական<sup>1</sup> կրոնահրավական դպրոցի ներկայացուցիչ Իբն ալ-Զաաուզիի «Թալբիս Իբլիս»<sup>2</sup> (Սատանայի խարդավանքները) աշխատության 8-րդ գլուխը (ذَكْر تَلِيُّس إِيلِيُّس عَلَى الْعِبَادَاتِ) նվիրված է երկրպագության հարցերում սատանայի խարեւոյունների և նրա հնարքների բացահայտմանը, դրանցից խուսափելու գործիքակազմի ներկայացմանը:

Իբն ալ-Զաաուզին 12-րդ դարի վերջին Բաղդադի հանբալիների առաջնորդն էր, քարոզում էր պալատական մզկիթում, ինչպես նաև հինգ դպրոց մադրասա էր դեկավարում: Հանբալիական ուղղության հիմնարար աշխատություններից մեկը համարվող «Թալբիս Իբլիս»-ում հեղինակը քննադատում է ինչպես այլ կրոններ դավանողների, այնպես էլ խալամի ներսում ձևավորված տարբեր ուղղությունների, մուսուլմանական համայնքի գրեթե բոլոր շրջանակների պատկերացումները և ներկայացնում է նրանց որպես սատանայի՝ Իբլիսի խարեւոյուններին ենթարկվածների:

Ո՞վ է Իբլիսը և ու՞մ է նա առավելապես խարում: Իբլիսը մեզ հայտնի սատանան է, հրեշտակներից մեկը, որ հրաժարվեց խո-

<sup>1</sup> Հանբալիականությունը սուննիական կրոնախավագիտական շորո դպրոցներից մեկն է, որի հիմնադիրն է աստվածաբան և իրավագետ Ահմադ իբն Հանբալ (780 – 855 թթ.): Այս ուղղության ներկայացուցիչները մուսուլմանական իրավունքի առաջնային աղյուրներ են համարում Ղուրանը, Մուսնան և մարգարեի զինակիցների իրավական կարգադրությունները: See u. Laoust H., "Hanabila", The Encyclopedia of Islam, Vol. 2, Brill E. J., Leiden, 1986, pp. 158-162.

<sup>2</sup> Ուստանասիրության ընթացքում օգտագործվել է «Սատանայի խարդավանքները» գրքի հետևյալ հրատարակությունը  
للحافظ الإمام الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي المتفق في سنة ٥٩٧هـ ، تلبيس إيليوس ، دار القلم، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٢ ، ص ٣٩٦

նարհվել Աղամի առաջ և ում Ալլահը թեպետ անիծեց և արտաքսեց, սակայն մինչև Դատաստանի օրը հետաձգեց նրա հետ կապված վճիռը և թույլ տվեց նրան մոլորեցնել նրանց, ովքեր Ալլահի իրական ծառաները չեն<sup>3</sup>: Իբիսը կարող է մոլորեցնել բոլոր մարդկանց, հատկապես նրանց, ովքեր գիտելիքի պակաս ունեն և հետևում են վնասակար նորարարությանը:

Իրն ալ-Զառուզին ի թվիս այլ ոլորտների բավական մանրամասն ներկայացնում է երկրպագության՝ իբադաթի հարցերում Սատանայի խարդավանքները և ցույց է տալիս ցանկացած ծուդակից խուսափելու հնարավոր մեթոդները:

Իբադա/ Իբադաթ ('ibāda, عبادة) եզրույթը արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է երկրպագություն, պաշտամունք, բառացի թարգմանելու դեպքում սա ծառայությունն է, հնազանդությունը, ստրկությունը Ալլահին, եզրույթի հիմքում արդ ('abd - عبد)՝ ստրուկ բառն է, օր. Աբդալլահ Ալլահի ստրուկ, Ալլահին երկրպագող, պաշտող և ծառայող: Իբադա ասելով հասկանում ենք երկրպագությունը Աստծուն, ինչը դրսնորվում է հանրային պաշտամունքի ծեսերի և այլ պարտադրանքների պահպանությամբ: Այս ամենի վերաբերյալ գիտությունը Իլմ ալ-Իբադաթը ('ilm al- 'ibāda, علم العبادة) մուսուլմանական իրավունքի նորմերով կարգավորվող ոլորտներից մենք են: Մրա մեջ ներառված է մարդումը, լվացումը (الطهارة), որ նախորդում է աղոթքին, ամենօրյա հինգանգամյա աղոթքը (الصلوة), աղքատներին որպես կամավոր օժանդակություն տրվող զաքաթը (إ Zukat)، ուսմաղան ամսին պատահելը (الصوم)، ուխտագնացությունը՝ հաջը (حج)، երբեմն նաև զիհաղը (الجihad)<sup>4</sup>:

<sup>3</sup> Ղուրանում սատանայի համար երկու անուն է օգտագործվում՝ շայտան, որը դեռ նախախչամական շրջանի տերմին է, հավանաբար երրայերենից փոխառված, և իբիս, որը հավանաբար հունարենեց է վերցվել, դիաբոլոս բառից (խորամանկ, զրպարտիչ), հաճախ է հանդիպում քրիստոնեական տեքստերում: Իբիսը որպես հատուկ անուն է օգտագործվում, իսկ շայտանը որպես ընդհանրական անվանում:

<sup>4</sup> Ислам, Энциклопедический словарь, Отв. Ред. Прозоров С. М., «Наука», Главная редакция восточной литературы, Москва, 1991, стр. 80.

Իսլամական համայնքում, ինչպես նաև ժամանակակից հետազոտողների կողմից մշտապես քննարկվել է, թե ինչն է համարվում իբադաթ և ինչը ոչ: Երբեմն իբադաթը նույնացվում է կրոնի հիմնասյուներին հետևելու հետ<sup>5</sup>: Կան նաև այլ ծեսեր օրինակ մարգարեի ծնունդը նշելը, դամբարաններ այցելելը և այլն, որոնք կարող են համարվել երկրպագություն՝ իբադա:

Որտեղից է գալիս իբադայի հարցերում հեշտությամբ սատանային ենթարկվելը: Իրն ալ-Զառուղին այս հարցի պատասխանը համարում է զիտելիքի պակասը: Իրն ալ-Զառուղիի աշխատության էջերում մշտապես նկատում ենք սատանայի հնարքներին տրվելու դյուրինությունը և դրանցից խուսափելու ունակությունը տղիտություն-զիտելիք հակադրության դիտանկյունից ներկայացնելը:

Համաձայն Իրն ալ-Զառուղիի՝ Իբլիսը խաբել է մարդկանց, թե երկրպագելը, պաշտելը ավելին է քան զիտելիքը, մինչդեռ զիտելիքին ձգտելն ավելին է, քան կամավոր կերպով լրացուցիչ պաշտամունքային ծեսեր իրականացնելը: Այս դրույթը ամրապնդվում է տարբեր նշանավոր իրավագետներին հղում կատարելով, օրինակ՝ Սուլհամմադ մարգարեի զինակիցների հետևորդներից, հաղիսներ հավաքագրող նշանավոր բարացի Սուլտանիֆ իրն Արդուլլահն ասել է «Հավելյալ զիտելիքն ավելին գերադասելի է, քան հավելյալ պաշտամունքը»<sup>6</sup>: Յուսուֆ իրն Ասբարն ասել է «Գիտելիքի մի գլուխ/բաժին սովորելը ավելի լավ է քան յոթանասուն արշավանքի/ճակատամարտի մասնակցելը»<sup>7</sup>:

Այս շարքի ասույթներից է Ալ-Մաաֆի իրն Ումրանի հետևյալ խոսքը՝ «Մի հայիս գրելը ավելի գերադասելի է, քան ամբողջ զիշեր աղոթելը»<sup>8</sup>: Այստեղ հարկ է նշելը, որ Իրն ալ-Զառուղին մինույն ժամանակ քննադատում էր նաև Հաղիսի այն հետևորդներին, որոնք ևս դադարել են զիտելիք փնտրել, իրենց ողջ կյանքի

<sup>5</sup> Rippin, A. (1990), Muslims: Their Religious Beliefs and Practices, Vol.1, London: Rutledge, p. 98.

<sup>6</sup> ابن الجوزي، تلبيس إيليس، دار القلم، بيروت ، لبنان، 1982، ص 134.

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 135:

<sup>8</sup> Նույն տեղում:

ընթացքում ճամփորդում են հայիսներ լսելու և հավաքելու, երկար փոխանցման շղթաներ և հետաքրքիր տեքստեր գտնելու համար, ինչի արդյունքում չեն կարողանում բացատրել դրանց իմաստը՝ չկարողանալով տարբերակել անզամ հավաստի և ոչ հավաստի փոխանցումները<sup>9</sup>: Նշվածից կարող ենք ենթադրել, որ Իբն ալ-Զառուղիի թիրախում ոչ այնքան այս կամ այն պատամունքը կատարելը կամ գիտելիքն արձանագրելն է, այլ այդ ամենը ոչ պատշաճ և ծայրահետ դրսնորումներով իրականացնելը:

Այսպիսով, Սատանան կարողացել է խարել մարդկանց և ստիպել նրանց անհարկի մեծ տեղ հատկացնել իբաղային՝ երկրպագությանը: Հեղինակը որևէ կերպ չի սահմանում իբաղան, սակայն գրքի այս բաժնում ներկացնում է սատանայի խարդավագները (اللّوْضُوَعُ), աղոթքի կանչելու (اللّاَذِقَانُ), աղոթքի (الصَّلَاةُ), Ղուրանը կարդալու (الْقُرْآنُ قِرَاءَةُ)، պասի(الصُّومُ), ուխտագնացության (الحُجَّةُ)، նվաճումների/արշավանքների (الغَرْوَاتُ), լավը, բարին հորդորելու և վատը/շարը արգելելու (عَنِ الْمَنْهِيِّ بِالْمَعْرُوفِ الْأَمْرِ) (الْمَنْكِرُ ) հարցերում: Այսպիսով, Իբն ալ-Զառուղին իբաղա էր համարում ինչպես կրոնի հիմնայուներով ամրագրված գործողությունները, այնպես էլ իսլամական համայնքում ընդունված այլ պրակտիկաներ:

### **Սատանայի խարդավանքները լվացման հարցերում**

Սատանան հորդորել է մարդկանց, ովքեր երկրպագություն են անում, աղոթքից առաջ բարձրածայնել և մի քանի անզամ կրկնել լվացված և աղոթքի համար պատրաստ լինելը: Իբն ալ-Զառուղին սա նույնպես խարեւություն է համարում, որի պատճառը տղիտությունն է: Մտադրությունը պետք է սրտով ասվի և ոչ թե խոսքերով, ուստի այն արտասանելը անհրաժեշտ չէ, իսկ կրկնելը բոլորովին իմաստ չունի: Սատանան հորդորել է նաև մարդկանց ուսումնասիրել այն ջուրը, որով պետք է լվացում կատարվի և ճշտել դրա մաքրությունը: Շարիաթով, սակայն, ամրագրվում է, որ ջրի աղբյուրը մաքրություն է, ուստի պատճառ չկա սա հաշվի չառնելու՝ եթե իհարկէ հիմնավոր կասկածներ չկան: Շատերը չա-

<sup>9</sup> Տե՛ս 111, 1982, թիվ 111, այն այլօրությունը:

փից դուրս շատ ջուր են օգտագործում և դա հանգեցնում է հետևյալ անընդունելի երևույթներին<sup>10</sup>.

- Զրի օգտագործման մեջ շոայլություն/վատնում,
- Ժամանակի վատնում մի բանի մեջ, որը ոչ պարտադիր է, և ոչ ել հավելյալ խրախուսվում է,
- Շարիաթի՝ թերի լինելու վերաբերյալ կասկածի առաջցում, այլապես տվյալ անձը կբավարարվեր շարիաթով ամրագրված քիչ ջուր օգտագործելով,
- Լվացման չափազանց երկար տևողություն, ինչի արդյունքում աղոթողը բաց է թողում աղոթքը, կամ դրա սկիզբը, կամ համայնքի հետ աղոթելու հնարավորությունը:

Հաճախ նկատելի է, որ մարդիկ շատ ժամանակ են հատկացնում լվացմանը, չեն հասցնում ուտել ու խմել, բայց չեն կարողանում իրենց լեզուները ետ պահել բարբառանքից:

Իրն ալ-Ղաուզին իր խոսքի կշիռը բարձրացնելու և իր ճշմարտացիությունը ապացուցելու նպատակով մեջքերում է նշված թեմայի վերաբերյալ իրեն նախորդող մի շարք հեղինակների դիտարկումները, որոնցից ամենածանրակշիռը Սուհամմադ մարզարեին վերագրվող հայիսն է: Այդ պատումի համաձայն մարզարեն Աբդալլահ իրն Ամր իրն ալ-Նասի լվացում անելիս է տեսնում, եթե ինքը անցնում էր նրա կողքով, և հարցնում է, թե նա ինչու է վատնում ջուրը: Հարցին ի պատասխան Սաադն ասում է. «Արդյո՞ք լվացման մեջ կարող է ջրի վատնում լինել»: Մարզարեն պատասխանում է՝ «Այո, անզամ եթե հոսող գետից ես ջուրը վերցնում և լվացում անում»<sup>11</sup>:

Հանբալիական մազհարի մեկ այլ հայնտի ներկայացուցիչ Արու Ուաֆա իրն Ակիլն ասել է. «Խելացի մարդկանց ամենամեծ ձեռքերումը ժամանակն է, և ամենաքիչը ինչ նրանք օգտագործում են աղոթքում՝ ջուրն է»<sup>12</sup>:

Իրն ալ-Ղաուզին գրի այս բաժնում ցույց է տալիս իսկական մուսուլմանին աղոթքի համար ծխական մաքրության ճիշտ եղա-

<sup>10</sup>. ابن الجوزي، 1982، ص 135

<sup>11</sup> Սուսնադ, Ահմադ 7065, Իրն Սաջա 425:

<sup>12</sup> ابن الجوزي، 1982، ص 136

նակը, ինչը բոլորովին չի ենթադրում որևէ ռեսուրսի, այդ թվում ժամանակի վատնում:

### **Սատանայի խարդավանքները աղոթքի կանչելու հարցում**

Իբն ալ-Զաուզին աղոթքի կանչելու գործընթացը և բուն աղոթքը ներկայացնում է որպես երկրպագության առանձին գործողություններ.

- Աղոթքի կանչելու՝ ազանի ժամանակ սատանայի խարեւության դրսնորում է դրան երգեցիկություն և ոիթմ հաղորդելը: Այս ձևը անընդունելի է եղել Մալիք իբն Անասի և այլ գիտնականների կողմից, քանի որ դա նմանացնելում է ազանը երգեցողությանը:

- Մեկ այլ օրինակ է Լուսաբացի ազանին զիքրի՝ հիշատակության այլ ձևեր ավելացնելը: Ազանին որևէ բան ավելացնելը չի ընդունվում:

- Ազանի մեկ այլ անընդունելի դրսնորում է այն, որ մինարեթից Ղուրանի մի ինչ-որ սուրա են ընթերցում՝ խանգարելով մարդկանց քնել և շփոթեցնելով նրանց, թե աղոթում են զիշերը:

Հեղինակն այստեղ դատապարտում է հավելյալ և ցուցադրական գործողությունների միջոցով մուսուլմաններին տարընկալումների մեջ զցելը և հորդորում է բավարարվել ամրագրված նորմերով:

### **Սատանայի խարդավանքները աղոթքի հարցում**

Իբն ալ-Զաուզին տեղեկություններ է հաղորդում նաև աղոթքի բուն գործընթացի, դրա համար ծիսական պատրաստության, մտադրության, աղոթքի տևողության և այն կատարելու ցանկայի վայրերի վերաբերյալ: Հեղինակն այս բաժնում սատանայի խարեւությունները դիտարկում է դարձյալ մարդկանց որոշ տարօրինակ, անընդունելի գործողություններ կատարել ներշնչելու համատեքստում: Այս գործողությունները հանգեցնում են պրակտիկ խնդիրների՝ ժամանակի թերի կառավարման, հիմնական անդիքները չհասցնելու, անհարկի հավելյալ գործողություն կատարելու:

Հեղինակը զարմանքով նշում է, որ որոշ մուսուլմաններ իրենց մաքուր հազուստները շարունակաբար լվանում են վստահ լինելու համար, որ դրանք մաքուր են: Երբեմն լվանում են հազուստը նույնիսկ այն դեպքում, եթե դրան մեկ այլ մուսուլման է ձեռք տվել: Նրանցից ոմանք իրենց հազուստները լվանում են Տիգրիսի ջրերում՝ կարծելով, թե տանը լվանալը բավարար չէ: Մյուսները ջրհորում են լվանում, ինչպես հրեաները: Իբն ալ-Զաուiqին շեշտում է, որ Մուհամմեդի գինակիցները-ընկերները (Սահարան) այդպես չեն վարփում, նրանք նույնիսկ աղոթում էին պարսիկների հազուստները կրելով՝ Պարսկաստանի նվաճման ժամանակ:

«Նրանք լվանում են հազուստը, նույնիսկ եթե ընդամենը մի կարիլ ջուր է թափվել դրա վրա, ինչի արդյունքում կարող են ուշանալ ընդհանուր աղոթքից: Մյուսները կարող են թողել ընդհանուր աղոթքը, եթե անձրևում ե»<sup>13</sup>: Հեղինակը հավելյալ չի մեկնաբանում այս ավելորդ գործողությունները և բավարարվում է միայն նշելով, որ ինքը ոչ թե հրաժարվում է մաքրությունից այլ մերժում է ժամանակը վասնելը:

Գրքի այս բաժնում ևս հեղինակը ներկայացնում է աղոթքի ժամանակ մտադրությունը՝ նիյան բարձրածայն արտասանելու և այն մի քանի անգամ կրկնելու ավելորդությունը: Արտասանությունից մտադրությունը աղոթքի չի փոխվում: Օրինակ՝ եթե մեկը ներս է մտնում և մյուսները հարգանքից ելնելով կանգնում են, նրանք չեն բարձրածայնում, թե ինչի համար են դա անում, քանի որ արարքն ինքնին խոսում է դրա մասին:

Իմամ Իբն ալ-Զաուiqին սատանայի խարդավանք է համարում նաև այն, որ մուսուլմանները կարող են Ալլահի մեծարման տողերից հետո բուն աղոթքին չանցնել ալ-Ֆաթիհան ասելու փոխարեն իմամը կարդում է Դուան, որը ևս արտասանվում է աղոթքի սկզբում: Սակայն, եթե Ֆաթիհան պարտադիր է, Դուա աղոթքը ամրագրված է սուննայով, ուստի պարտադիր չէ: Իբն ալ-Զաուiqին ևս այսպես է վարվել, մինչև շեյխ Աբու Բարը ալ-Դինա-

<sup>13</sup> ابن الجوزي، 1982، ص 137

վարին նրան տեսել է աղոթելիս և ասել, որ պարտադիր կատարման արարքները պետք է գերադասել Սուննայից<sup>14</sup>:

Սատանան դրդում է մարդկանց աղոթել ողջ զիշեր՝ կամավոր աղոթք անել, ինչից մուսուլմանները հաճույք են ստանում: Նրանք նույնիսկ կարող են պարտադիր աղոթքը չանել և քնած մնալ, ինչն անթույլատրելի է: Աբու Դաուլից մեջբերվող և մարգարեին վերագրվող մի հաղիսում նշվում է, որ. «Քո մարմինը իրավունքներ ունի քո նկատմամբ, ուստի քնիր, երբ անհրաժեշտ է և արքնացիր, երբ անհրաժեշտ է»<sup>15</sup>:

Իրն ալ-Զառուղին խոսում է նաև երկրպագության հարցերում ցուցադրական տարրերի անթույլատրելիության մասի: «Երբեմն նրանք պարզապես այլոց աշքի առաջ երևալու նպատակով աղոթում են միայն մզկիթներում, Իբլիսը նրանց այդպես է հորդորում, սակայն մարգարեն ասել է, որ լավագույն աղոթքը տանը կատարվող աղոթքն է՝ բացառությամբ պարտադիր մզկիթում արվողները»<sup>16</sup>:

Օրինակելի վարք է համարվում կամավոր աղոթքները հատկապես այլոց աշքից հեռու անելը, լաց շինելը և այլն:

Այսպիսով, Իրն ալ-Զառուղիի հիմնական նպատակը, այս խմբի խարդավանքները ներկայացնելով, ցույց տալն է ժամանակը ճիշտ կառավարելու, էականը անկարևորից, պարտադիրը կամավորից տարբերակելու հմտությունը, ցուցադրական գործողությունների մերժելիությունը և սեփական ուժերը շապառելու անհրաժեշտությունը:

### Սատանայի խարդավանքները պաս պահելու հարցում

Ռամադան ամսին պաս պահելու մանրամասների վերաբերյալ ևս Իրն ալ-Զառուղին որոշ դիտարկումներ է արել «Թալբիս Իբլիսում»: Դրանք առավել ընդհանրական դիտարկումներ են, չեն վերաբերում պասի ընթացքում կոնկրետ այս կամ այն արարքը անելու թույլատրելիությանը, այլ ամփոփ ներկայացնում են

<sup>14</sup> ابن الجوزي، 139، ص 1982.

<sup>15</sup> Աբու Դաուլ, 1369:

<sup>16</sup> ابن الجوزي، 142، ص 1982.

առանց սեփական առողջությանը վնաս հասցնելու պաս պահելու գործիքակազմը: Համաձայն բն Իբն ալ-Զառուղիի Սատանան հրահանգել է մարդկանց շարունակաբար պաս պահել: Սա կարելի է անել միայն այն օրերին, որոնց ժամանակ չի արգելվում պաս պահելը, հակառակ դեպքում տվյալ անձը շատ կթուանա և չի կարողանա ապահովել իր ընտանիքը, տվյալ անձը ֆիզիկապես չի կարողանա բավարարել իր կնոջը:

Սուսիմի և Բուխարիի Սահիի ժողովածուներում հաղիսներ կան, որտեղ ասվում է. «Քո ամուսինը/կինը իրավունքներ ունի քո նկատմամբ, քանի այսպիսի բաներ են անկատար մնացել կամավոր կերպով պաս պահելու պատճառով»<sup>17</sup>: Իբն ալ-Զառուղին չի սահմանափակվում միայն ինդիքը մատնանշելով, այլ ուղղադավան մուտքմաններին մշտապես ցույց է տալիս տվյալ գործոդության օրինակելի ձևը:

Տվյալ դեպքում ևս մեջբերվող հաղիսներով ցույց է տրվում, որ լավագույն պասի ձևը Դառսինն է: Սուհամմադի զինակիցներից Աբդուլլահ իբն Ամրը փոխանցում է, որ մարզարեն մի անգամ իրեն ասել է. «Ես տեղյալ չեմ, որ դու ամբողջ զիշեր աղոթում ես և որ ասել ես, թե կաղոթես ամբողջ զիշեր և պաս կպահես ցերեկվա ընթացքում»: Աբդուլլահը պատասխանում է, որ այդ խոսքերն ինքն իսկապես ասել է: Մարզարեն հորդորում է նրան պաս պահել, բայց նաև ընդհատել այն զիշերը և քնել: «Դու կարող ես նաև ամսական երեք օր պաս պահել, ինչը կտանապատկվի և կստացվի որ դու ամբողջ տարի պաս ես պահել», - ասում է մարզարեն: Այս մտքին ի պատասխան Աբդալլահ իբն Ամրը նշում է, որ ինքն ունակ է դրանից ավելին անել: Մարզարեն ասում է. «Այդ դեպքում վարվիր Դառսի նման, և նրանից ավել պաս մի պահիր, դրանից ավելի լավ տարբերակ չկա»<sup>18</sup>: Հատկանշական է, որ հեղինակը չի մանրամասնում Դառսի պասի մեթոդաբանությունը, ինչը թույլ է տալիս ենթադրել, որ այն պաս պահելու հանրահայտ ձև էր իսլամական համայնում տվյալ ժամանակաշրջանում:

<sup>17</sup> Բուխարի, 4903:

<sup>18</sup> Բուխարի 1976, Սուսիմ 1159:

Դառնդր մեկ օր պաս էր պահում, մյուս օրը սնվում էր ուժերը վերականգնելու համար:

### Սատանայի խարդավանքները ուխտագնացության հարցերում

Ցանկացած մուսուլմանի կյանքում գոնե մեկ անգամ հաջկատարելը պարտավորություն է: Այս հարցում ևս Իրն ալ-Զաուղին հիշատակում է արարքներ, որոնք ավելորդ են և անընդունելի, և կատարվում են, հավանաբար, Սատանայի խարեւությունների արդյունքում: Մեկն, օրինակ, առանց ծնողների թռվածվության ուխտագնացության է մեկնում, ինչն արդեն սխալ է: Երբեմն մուսուլմանը կարող է այլ մարդկանց հաշվին կամ կասկածելի գումարներ օգտագործելով գնալ ուխտագնացության: Հանգստանալու համար հաջ կատարելը ևս անընդունելի է: «Նրանց երբեմն հուզում է միայն այն, որ իրենց հաջի (ուխտագնացություն կատարած) կոչեն: Հաջի ժամանակ նրանք հրաժարվում են մաքրությունից և աղոթքից, հավաքվում են Քաաքայի շուրջը՝ կեղտոտ սիրտ ունենալով, թեպետ հաջի նպատակն այն է, որ ոչ թե մարմինները մոտ դառնան Ալլահին, այլ մարդկանց սրտերը»<sup>19</sup>:

Իրն ալ-Զաուղին նշում է, որ շատերը գնում են հաջի հետո պարզապես գույխ գովելու համար, թե այսքան անգամ հաջ են կատարել, օրինակ՝ 20 անգամ կանգնել են Արաֆաթ լեռան վրա: Նրանք երբեմն հաջի ժամանակ վեսասում են իրենց ուղեկիցներին՝ կարծելով, թե հաջը կարող է պատճից փրկել: Իբլիսը հորդում է նրանց հաջի արարողակարգին որոշ նորամուծություններ ավելացնել. նրանք լավ չեն ծածկում իրենց մի ուսը, որպեսզի արևը այրի իրենց մաշկը, որպեսզի մաշկը ճաքճքի և սա նույնական ի ցույց դրվի<sup>20</sup>: Իրն ալ-Զաուղին, ունենալով ծայրահեղ դիրքորոշում նորամուծությունների նկատմամբ, մերժելի է համարում թեկուց շարիաթին չհակասող և Ալլահին ավելի լավ ծառայելուն ուղղված որևէ քայլ, ինչը տեղ չի գտել Ղուրանում կամ Սուննայում:

<sup>19</sup> ابن الجوزي، 1982، ص 145

<sup>20</sup> Նույն տեղում:

Իրն ալ-Զառուղիի համար հավասարապես անընդունելի է թվայցալ ապավինումը Ալլահին, ինչը հայտնի է Թավաքուլ տեր-մինով: Թավաքուլը (كَفُولٌ) դուրանական ծագման եզրույթ է, ինչը նշանակում է սեփական անձը Ալլահի կամքին հանձնել, մասնա-վորապես հրաժարվել գոյատևելու համար միջոցներից սպասե-լով, որ Ալլահը կուղարկի դրանք<sup>21</sup>:

Իրն ալ-Զառուղին քննադատում է մարդկանց, ովքեր թողնելով իրենց տները առանց ուտելիքի, հայտարարում են, թե այդպիսով ապավինում են Աստծուն: Հանբախականության առաջնորդ Իմամ Ահմադ իրն Հանբախին մի անգամ մի մարդ հայտնում է, թե մտադիր է Մերքա գնալ առանց ուտելիքի՝ Ալլահի վրա հուս դնե-լով: Ահմադը երան հորդորում է այդ դեպքում ճամփորդել միայ-նակ՝ առանց ուտելիքների, այլապես կստացվի, թե նա իր թափա-քուլ կառուցում է այն ուտելիքի վրա, որ ուրիշներն են թերել իրենց հետ<sup>22</sup>: Այս օրինակները ևս մեկ անգամ հաստատում են, որ ուղղահավատ մուսուլմանը որևէ գործողություն չպետք է իրա-կանացնի ի ցույց դնելով այլոց, քանի որ միևնույն է այդ քայլով նա չի կարողանա խարել Աստծուն և համոզել, թե ուղղահավատ մուսուլման է:

**Սատանայի խարդավանքները արշավանքների մասնակից-ների նկատմամբ**

Իսլամական համայնքի անդամները հաճախ մասնակցում են տարատեսակ նվաճողական արշավանքների փառքի արժանա-նալու, կամ իրենց քաջությունը ընդգծելու կամ, պարզապես, ավար ստանալու մտադրությամբ: Այստեղ հարկ է հիշատակել Ալլահի մարգարեին վերագրվող հետևյալ խոսքն առ այն, որ գոր-ծողությունները գնահատվում են ըստ դրանց ետևում առկա մտադրությունների (أَنَّا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ): Դատաստանի օրը ամենաա-հեղ պատժին արժանանալու են նահատակները, որ խաբում են, թե Ալլահի համար են զոհվել, զիտանականները, որ սովորել են կրոնական զիտելիքը և սովորեցրել պարզապես այն նպատակով,

<sup>21</sup> Ислам, Энциклопедический словарь, стр. 217.

<sup>22</sup> ابن الجوزي، 1982، ص 145.

որ իրենց գովաբանեն դրա համար, և հարուստ մարդիկ, որ խաբում են թե Ալլահի համար են ծախսել այդ հարստությունը<sup>23</sup>:

Իրն ալ-Զառուզին նշում է, որ անազնիվ նպատակներով արշավանքներին մասնակցողները չեն համարվում շահիդ և չեն արժանանում երկնային բարիքների: Այս խոսքը հեղինակն ամրագրում է Բուխարիի և Սուալիմի հանդիպող և Աբու Հուրեյրային վերագրվող մի հաղիս մեջքերելով: Աբու Հուրեյրան փոխանցում է. «Մենք Ալլահի մարզարեի հետ գնացին Խայբար և Ալլահը մեզ հաղթանակ շնորհեց: Մենք ոչ ոսկի և ոչ արծաթ ստացանք, այլ դրեցինք մեր ձեռքը ապրանքների, հացահատակի և հազուստի վրա, ապա ուղղեցինք մեր քայլերը դեպի հովիտ: Երբ մենք իջանք հովիտ, Ալլահի մարզարեի ծառաներից մեկը կանգնեց և սկսեց բացել զամբյուղը և հանկարծ մի նետ խրվեց նրա մեջ, ինչը ճակատազրական եղավ նրա համար: Ներկաները դիմեցին մարզարեին՝ հարցնելով, արդյոք նա շահիդ է, ինչին մարզարեն պատասխանեց ոչ ասելով, որ նա փորձել է վերցնել այն, ինչ իրեն չի պատկանում»<sup>24</sup>: Հեղինակն այս բաժնում ևս մեկ անգամ շեշտում է, որ փառի, գովաբանության արժանանալու և կամ պարզապես ի ցուցադրություն այլոց արվող գործողությունները կատարվում են Իբրիսի հորդորով և դրանք ոչ մի դեպքում բնորոշ չեն իրական ուղղահավատ մուսուլմանին:

### Լավը/բարին հորդորելը և վատը/չարիքը արգելելը

Իրն ալ-Զառուզին մշտապես լավը հորդորելը և վատը արգելելը ևս ներառել է երկրպագության բաժնում, ուստի կարող ենք ենթադրել, որ սա նրա համար ևս իբրահիմի տեսակ է: Մարդիկ, ովքեր կարգադրում են կատարել բարին և արգելում չարը, ըստ Իրն ալ-Զառուզիի լինում են երկու տեսակ՝ իմաստուն և տղետ: Իմաստուն մարդուն կամ զիտելիք ունեցողին սատանան խարում է երկու ձևով՝ նրան իր կատարած արարքի համար զարմանքի ու հիշատակության արժանանալու հորդորով և բարկության դեպքում դիմացինին անհարկի պատժել ստիպելով:

<sup>23</sup> 146، ص 1982، الجوزي، بين

<sup>24</sup> Նույն տեղում:

Հաղորդվում է, որ Աբու Սալմանը ասել է. «Ես մի անգամ լսեցի, որ Աբու Ջաֆար ալ-Մանսուրը լաց է լինում ուրբաթօրյա աղոթքի ժամանակ, ես բարկացա և մտադրվեցի վեր կենալ և նրան մի խորհուրդ տալ: Ապա որոշեցի չանել, քանի որ չուզեցի Խալիֆին խորհուրդ տալ բոլորի ներկայությամբ: Ես կարծեցի, որ այսպիսով անիմաստ ի ցույց կդնեմ իմ անձը, և ապա որոշեցի նստել և լոել»<sup>25</sup>: Սեփական սխալը գիտակցելը, կանխելը և սատանայի խարդավանքին չտրվելը ողջունելի է և փաստում է իրական հավատացյալ լինելու մասին:

Գիտելիք ունեցող մարդուն խարդավանքի ենթարկելու երկրորդ տարբերակը սեփական անձի պաշտպանության համար կամ այս գործը կատարելիս բարկանալն է: Քանի որ հաճախ նրանք, ովքեր փորձում են կանխել վատր ստիպված են լինում վիրավիրանքներ հանդուրժել, հնարավոր է, որ նրանք բարկանան և փորձեն պաշտպանել իրենց անձը՝ դիմացինին պատժելով: Այստեղ մեջբերվում է մի պատմություն. Ամր իրն Աբու Ազիզը մի տղամարդու ասում է՝ «Եթե ես բարկացած չլինեի, կհորդորեի պատժել քեզ, սակայն չեմ անի դա, քանի որ վախենում եմ քեզ պատժել ոչ թե Ալլահի, այլ իմ բարկության պատճառով»<sup>26</sup>:

Ավելի հեշտությամբ սատանան խարում է անգետ մարդկանց: Նրանք ել սկսում են հանրության առաջ խոսել բաների մասին, որոնք չի կարելի բարձրածայնել այն մասին, թե ինչպես են հարձակվել սխալ գործողություններ անողների վրա, նրանք կարող են, օրինակ, կոտրել այլոց խմբչքի տարաները և հարվածել նրանց: Սա ևս տգիտության նշան է:

Տեղինակը մեկ օրինակ է ներկայացնում, թե ինչպես պետք է մարդիկ հորդորեն կատարել լավը և արգելեն վատրը: Սիլա իրն Աշյամը անցնում է մի խումբ մարդկանց մոտով, ովքեր խաղում են և ասում են. «Ո՞վ եղբայրներ, ինչ եք կարծում, ճամփորդը, որ ամբողջ գիշեր քնում է և ամբողջ ցերեկ խաղում, երբեք կհասնի իր նպատակակետին»: Մի մարդը հասկանում է Սիլահի միտքը և

<sup>25</sup> 148 ص، 1982ء.

<sup>26</sup> Նոյն տեղում:

ասում. «Եղբայրներ, այս մարդը կրթում է մեզ և ճիշտ ուղղությունն է ցույց տալիս»<sup>27</sup>: Իբն ալ-Ճառուղին նման կերպ ցույց է տալիս, որ դիմացինին կրթելը և ճիշտ ճանապարհը ցույց տալը չպետք է դրևածորվի բռնության, վիրավորանքի կամ սպառնալիքի լեզվով:

Այսպիսով, Իբն ալ-Ճառուղին ինչպես «Թալիփի Իրիսի» այլ բաժիններում, այնպես էլ երկրպագության հարցերում սատանայի խաբեություններին ենթարկվելու ոյուրինությունն ու անհնարինությունը քննում է երկու հիմնական գծերի՝ տգիտություն-գիտելիք և սուննա-նորարարություն հակադրության լույսի ներքո: Իբն ալ-Ճառուղին իբաղայի մեջ ներառելով հանդերձ կրոնի հիմնայուներով ամրագրված պարտադիր գործողությունները, չի սահմանափակվում դրանցով և մանրամասն անդրադառնում է նաև այլ պրակտիկաների: Գրքի այս բաժնի բոլոր ենթաբժիններում տեսնում ենք, որ հեղինակին առավելապես անհանգույնում է մտացածին արարքներով իրական հավատին ուղղված գործողությունները հետաձգելը, բաց թողնելը, սեփական ռեսուրսներն անխնա և սխալ օգտագործելը, անազնիվ ձևով և ցուցադրաբար երկրպագելը, ինչին ի պատասխան նա ներկայացնում է յուրաքանչյուր գործողությունը կատարելու օրինակելի ձևը:

### SHUSHAN KYUREGHYAN (YSU)

#### IBLIS AGAINST IBADAT: IBN AL-JAWZI'S CONCEPT OF DEVIL'S MISSION

The main purpose of this paper is to review and analyze the devil's deceptions in the relevance of Worshipers in their Devotions according to 'Ibn al-Jawzi's "Talbīs Iblis". Talbīs is one of the major works of Hanbali polemic where the author vigorously defends the Sunnah against negative innovations, discloses Iblis's tricks and deceits against Muslim

<sup>27</sup> Նույն տեղում, էջ 149:

communities, as well as criticizes the knowledge formed as a result of disputes between schools of jurisprudence and ideological differences of Muslim sects.

The article attempts to reveal and outline the Devil's deceptions in the worship (ibada) practices including fasting, pilgrimage, prayer, ablution, call to prayer, Quran recitation etc. Then it summarizes all the suggested tools by Ibn al-Jawzi to avoid Devil's tricks and also presents the most acceptable ways to perform this or that particular act of worship.

ԶՈՒԼԻԵՏՏԱ ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ  
(ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ)

ՔԱՐԱՇԱՍԲԻ ԳԱՎԱԹԻ ԵՎ ՈՒՐԻ ՇՏԱՆԴԱՐՏԻ  
ՀԱՄԵՍԱՏԱԿԱՆ ՎԵՐԱՌՈՒԹՅՈՒՆ

Քարաշամբի գավաթը և Ուրի շտանդարտը հինարևելյան կյութական մշակույթի բարձրարժեք և բացառիկ հուշարձաններից են: Թե՛ Քարաշամբի գավաթը, և թե՛ Ուրի շտանդարտը անգնահատելի տեղեկություններ են պարունակում ժամանակի հասրակության սոցիալական հիերարխիայի, նյութական և հոգեր մշակույթի մասին:

Քարաշամբի գավաթը հայտնաբերվել է 1987թ. Վահան Հովհաննիայանի կողմից Կոտայքի մարզի Քարաշամբ բնակավայրի միջին բրոնզեդարյան դամբարանում իրականացված հերթական պեղումների ժամանակ: Թվագրվում է Ք.ա. XXII – XXI դարերով: Այն հինարևելյան պատկերազրության անկրկնելի նմուշ է և բացառիկ նշանակություն ունի միջին բրոնզեդարյան Հայաստանի հոգևոր և նյութական մշակույթի մասին պատկերացում կազմելու հարցում: Այն վկայում է տեղաբնիկների մետաղի մշակման և կիրառական արվեստում ունեցած բացառիկ առաջննօրացի մասին: Գավաթի առկայությունն ապացուցում է, որ տարածաշրջանը լուրջ արտադրական և մշակութային կենտրոն է եղել և սերտ կապեր է ունեցել խեթական աշխարհի և Միջագետքի կենտրոնների հետ:

Գավաթը հարդարված է սյուժետային ամբողջություն կազմող բազմաֆիգուր վեց զարդագոտիներով: Առաջին գոտու զիսավոր տեսարանը վարազի որսն է:

Երկրորդ գոտու վրա ներկայացված են սյուժետային երեք տեսարաններ՝ ծիսական զոհաբերություն, զինված ընդհարում, պարտվածի գերեվարություն:

Երրորդ գոտու վրա հակառակորդի զինաթափման և զլսատման, զրաված ավարի տեսարաններն են: Պատկերված է առապելական Անգուղի ալեգորիկ պատկերը: Ֆանտաստիկ այս էա-

կը հին շումերա-աքքադական առասպելաբանության մեջ առնչվում էր պատերազմի և անդրշիրիմյան աշխարհի հետ: Ալեգորիկ երկրորդ պատկերը ներկայացնում է քարայծին հոշոտող առյուծին՝ խորհրդանշելով հաղթողի հզորությունը:

Գավաթի զարդահարդարման մեջ առկա առյուծների և ընձառյուծների հաճախակի կրկնվող պատկերները կապված են հնեւլորպական առասպելաբանության հնագույն սիմվոլիկայի հետ, որը փոխանցվել է հին խեթական ավանդությանը, որում առյուծը և ընձառյուծը հանդես էին զայս իբրև թագավորի կրկնապատկեր խորհրդանշելու:

Գավաթի մակերեսին պատկերված են 25 մարդկային, 36 կենդանու ֆիգուրներ և 60-ից ավելի զանազան առարկաներ: Վերջիններից ամենամեծի չափը չի գերազանցում 30 մմ: Քանդակագործին հաջողվել է հատակորեն պատկերել այնպիսի մանրամասներ, ինչպես առյուծների բաշը, մարդկանց ձեռքի մատները, աշերի խնձորակները, հազուստի ծոպերը, կոշիկների ներքանները, զենքերի տեսակները, անոթների զարդահարդարումը և այլն<sup>1</sup>:

Ուրի շտանդարտը թվագրվում է Ք.ա. XXVI-XXIV դարերով: Գտնվել է 1928թ. շումերական Ուր քաղաքի (ներկայիս Թել ալ-Սուրայյար հնավայր) պեղումների ժամանակ, այսպես կոչված, «Արքայական դամբարանից»: Հայտնաբերումից հետո այն դարձավ Միջազգետքից հայտնաբերված ամենահայտնի առարկաներից մեկը<sup>2</sup>:

Ուրի շտանդարտը փայտե արկղանման առարկա է: Կողային բոլոր հատվածները պատված են մոզայիկայով: Պատկերներն արված են ագուցված խեցիների, լապիս լազուրիտի և կարմիր կրաքարի օգտագործմամբ:

<sup>1</sup> Оганесян В., Серебряный кубок из Карашамба, 1988, стр. 145-161; Ավետիսյան Պ., Փիլիպոսյան Ա., Հին Հայաստանի ուլկին, Երևան, 2007, էջ 89-92; Beyond Babylon: Art, Trade and Diplomacy in the second millennium BC, The Metropolitan museum of art (catalogue), New York, 2008, p. 91.

<sup>2</sup> Collins S., Object in Focus, The Standard of Ur, The British Museum, London, UK, 2019, pp. 7-8.

Շտանդարտի վրա պատկերների օգնությամբ պատկերված է ամբողջական պատում. ներկայացված է պատերազմին հաջորդող իրադարձությունները՝ հաղթական շքերթ և խնջույք: Հիմնական սյուժեն պատկերված է շտանդարտի կողային ուղղանկյունաձև աջ և ձախ հատվածում, որտեղ ներկայացված են, այսպես կոչված, «ՄԱՐՏԻ» և «ԽԱՂԱՂՈՒԹՅԱՆ» տեսարանները: Հենց այս հատվածներում է ամփոփված շտանդարտի պատմության հիմնական սյուժեն: Շտանդարտի վրայի պատկերները կարդացվում են ձախից աջ ուղղությամբ, ներքինց վերև: Յուրաքանչյուր տեսարանը ներկայացված է երեք գոտիով:

«Մարտի» տեսարանը սկսվում է մարտակառքերով զինվորների հաղթական երթից: Ձիերի ոստերի տակ քշնամու զինվորների մերկ, վիրավոր մարմիններ են: Ամենայն մանրամասնությամբ պատկերված են զինվորների, ձիերի հանդերձանքը, մարտակառքերի մանրամասները:

Երկրորդ գոտում պատկերված է զինվորների շարքը՝ սաղավարտներով, թիկնոցով և թրով կամ կացնով: Նրանք քշում են վիրավոր, մերկ ուազմագերիներին:

Երրորդ գոտում պատկերված են մարտակառք, դիմացից կարձահասակ կերպար, զինվորների ուղեկցությամբ կանգնած ցեղապետը, որի դիմաց զինվորների ուղեկցությամբ կանգնած են գերիները:

Սյուս կողմում առաջին և երկրորդ գոտիներում, ամենայն հավանականությամբ, ցեղապետի խնջույքի համար իր հպատակները մթերք և կենդանիներ են տանում<sup>3</sup>:

«Խաղաղության» տեսարանի ներքինց առաջին և երկրորդ գոտում ներկայացված է հպատակների կողմից հաղթական խնջույքի համար արքունիք մթերքներ տանելու տեսարանը: Իսկ վերին գոտում պատկերված է խնջույքի տեսարանը. ցեղապետը նստած զահին՝ ձեռքին զավաթ, նրա դիմաց, ամենայն հավանականությամբ ուազմական վերնախալին է՝ նստած, ձեռքներին զավաթներ, վերջիններից հետո պատկերված են քնար նվազող երա-

<sup>3</sup> Collins S., Object in Focus, The Standart of Ur, The British Museum, London, UK, 2019, pp. 13-27.

ժիշտ և մեկ այլ՝ երկար մազերով տղամարդու կերպար<sup>4</sup>: Ցեղապետի ետևում պատկերված կերպարից պահպանվել է միայն գոտկատեղից ներքև հատվածը: Դատելով չափերից և հազուստի երկարությունից պատկերված է կնոջ կերպար: Ամենայն հավանականությամբ պատկերված է ցեղապետի կինը: Կերպարի աստվածութիւնը լինելը թիւ հավանական է, քանի որ շտանդարտի վրա բացակայում են ոչ իրական կերպարներ<sup>5</sup>:

Ուրի շտանդարտը և Քարաշամբի զավաթը մի շարք ընդհանրություններ ունեն թե՝ սյուժեի և թե՝ պատկերագրության մեջ: Երկուսի դեպքում ել ներկայացվում է հակամարտության և հաղթանակի մասին պատումը: Գավաթի դեպքում պատմությունը սկսում է որսի տեսարանով, ներկայացվում է նաև մարտի տեսարանը, իսկ շտանդարտի դեպքում՝ պատումը սկսվում է հաղթական շքերթից:

Ի տարբերություն Ուրի շտանդարտի Քարաշամբի զավաթի պատկերները ներկայացնում են առասպելական պատում կամ իրական իրադարձության առասպելական մեկնաբանություն: Ուրի շտանդարտի դեպքում՝ գործ ունենք իրականում տեղի ունեցած դեպքերի վերարտադրության հետ:

Պատկերագրության առումով առկա են մի շարք ընդհանրություններ: Երկուսի դեպքում ել կերպարները ներկայացված են ամենայն մանրամասնությամբ: Ի տարբերություն Ուրի շտանդարտի զինվորների՝ Քարաշամբի զավաթի զինվորները պատկերված են առանց սաղավարտի և ոտնամաններով: Գերիները երկու դեպքում ել պատկերված են մերկ, վիրավոր, որպեսզի առավելագույնս ընդգծվի վերջիններիս պարտված և նվաստացած լինելու փաստը: Պատկերված զինատեսակները ամբողջովին համապատասխանում են, պեղումների արդյունքում հայտնաբերված, համաժամանակյա զենքերին: Ցեղապետի կերպարը թե՝ զավաթի, և թե՝ շտանդարտի վրա պատկերված է մյուս կերպարից ավելի խոչոր չափերով: Երկու դեպքում ել հանդիպում ենք կճղակավոր ոտքերով թիկնաթռոններ, քնար նվազող երաժիշտների: Ուրի

<sup>4</sup> Woolley L. C., Ur Excavations Vol. II, 1934, p. 23.

<sup>5</sup> Collins S., Խշկ. աշխ., էջ 24-45.

Չուանդարտի դեպքում Քարաշամբի գավաթի ծիսական տեսարանին փոխարինում է խնջույքի տեսարանը, ավարի տեսարանին՝ հպատակների կողմից արքունիք մթերքներ տանելու տեսարանը:

Այսպիսով, հինարևելյան մշակույթի այս երկու բացառիկ հուշարձանները ունեն մի շարք ընդհանրություններ, ինչպես պատկերազրական, այնպես էլ սյուժեի առումով։ Վերջիններիս համեմատական վերլուծությունը հնարավորություն է տալիս առավել խորքային և հստակ պատկերացում կազմել հինարևելյան պաշտամունքային պատկերացումների, ծեսերի, առասպելաբանության, հասարակության հիերարխիկ կառուցվածքի, հազուտի, զենքերի և այլնի վերաբերյալ։

JULIETTA KARAPETYAN  
(IOS NAS RA)

COMPERATIVE ANALYSIS OF THE QARASHAMB GOLET AND THE  
STANDART OF UR

Hence, these two unique monuments of the Ancient Eastern culture have a number of commonalities as in illustration so in subject. The comparative analysis of the latters gives us an opportunity to have a deeper and clearer understanding of the Ancient Eastern religious views, ceremonies, mythology, hierarchical structure of the society, costumes and weapons.

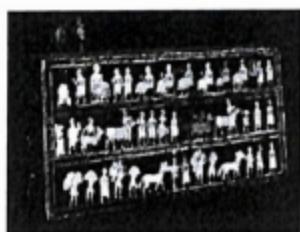
## Հավելված



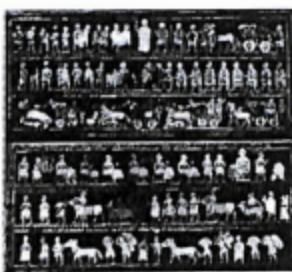
Նկար 1. Քարաշամբի զավաք



Նկար 2. Քարաշամբի զավաքի  
գրչանկարը:



Նկար 3. Ուրի շտանդարտը:



Նկար 4. Ուրի շտանդարտի «Մարտի» և  
«Խաղաղության» տեսարանը:

## ՏԱԹԵՎԻԿ ՄԿՐՏՅԱՆ (ԵՊՀ)

### ԱԼ-ՇԱՐԻՖ ԱԼ-ՌԱԴԻՒ ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՋԱՆԸ ԵՎ ՆԱՇԶ ԱԼ-ԲԱԼԱԴԱՆ

Nahš al-balāgā<sup>1</sup>-ն (այսուհետ՝ Նահշ ալ-բալադա) ուղղահավատ չորրորդ խալիֆ և շիայական առաջին իմամ Ալի իրն Արի Տալիբի (մահ 661 թ.) խուստքաների՝ (241 քարոզ, ճառ, հրահանգներ), ոիսալաների (79 ուղերձ-նամակների) և հիքմաների (480 ասույթների)<sup>2</sup> մի ընտրանի ժողովածու է<sup>3</sup>, որը հավաքագրվել և որպես գրավոր աշխատություն իր ձևակերպումն է ստացել Արքայանների իշխանության շրջանում (750-1258 թթ.). Բուինների (945-1055 թթ.) գերիշխանության փուլում, բաղդադյան միջավայրի հայտնի բանաստեղծ և շիա գրող ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի (մահ. 1016 թ.) կողմից 1009/1010 թ.:

Նահշ ալ-բալադան որպես վաղ իսլամական շրջանի և միջնադարյան պատմամշակութային, պատմագրականագիտական և կրոնագիտական աղբյուր մեր օրերում մեծ տեղ է զբաղեցնում շիաների շրջանում և լայն իմաստով արաբամուսուլմանական մշակույթի կարևորագույն հուշարձան է: Առաջին իմամ և չորրորդ ուղղահավատ խալիֆ իմամ Ալի իրն Արի Տալիբը արաբամուսուլմանական մշակույթում իր ուրույն տեղն ունի նաև որպես հոկտորության վարպետ, որը 7-րդ դարի Ղուրանական ուսմունքի և բարոյախրատական համակարգի ավանդույթը արձակ-բա-

<sup>1</sup> Արաբերենից ունի թարգմանաբար նշանակում է 1. ուղի, ճանապարհ, 2. մերող, միջոց, 3. արվեստ, իսկ balāgā՝ 1. հոկտորություն, ճարտասանություն: Տերմինների շուրջ ընթարկումը տե՛ս ստորև հոդվածի համապատասխան բաժնում:

<sup>2</sup> Նահշ ալ-բալադայի տարբեր հրատարակություններում այս երեք բաժիններում ընդունված բարոզ-ուղերձների թիվը տատանվում է 238-241, ուղերձ-նամակների թիվը՝ 77-79, իսկ ասույթների թիվը՝ 463-489:

<sup>3</sup> Մեր ուսումնասիրության ընթացքում օգտվել ենք Նահշ ալ-բալադայի հրատարակությունից (այսուհետ Նահշ ալ-բալադա):

نهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب عليه السلام / هو ما اختاره الترتيف الرضي قد: انصاريان، 2004، ص. 653.

նաստեղծական ոճով փոխանցողների շարքում բացառիկ հեղինակություն է և հետագա սերունդների համար արձակ-բանաստեղծական ժանրի համար «ոսկե դարաշրջանի»<sup>4</sup> հեղինակ է համարվում, և պատահական չեր, որ ալ-Շարիֆ ալ-Շաղիհի կողմից նրան պատկանող ավանդույթը հավաքագրվում է և բալան հոետորությունը և ճարտասանությունը որպես չափանիշ է դրվում հավաքագրման հիմքում: Հետազայում Նահց ալ-բալադայի մեկնությամբ զբաղվող մի շարք հեղինակներ, ինչպիսիք են օրինակ Քուրբ ալ-Դին ալ-Շավանդին և Իբն Աբի ալ-Շաղիհը համարում են, որ «Այն ցածր է Ալլահի խոսքերից, բայց բարձր է բոլոր արարվածների խոսքերից»<sup>5</sup>:

Նահց ալ-բալադան և նրա բովանդակությունը՝ որպես Խմամ Ալիին վերաբերող և պատկանող նյութ, անցել է բանավոր երկարատև մի շրջան և բնականաբար կրում է տվյալ ժամանակահատվածի բանավորից զրավոր մշակույթի ձևավորման կարևոր գործընթացների ազդեցությունը: Նահց ալ-բալադան արձակ-բանաստեղծական սինկրետիկ բանավոր մշակույթի զրավոր ձևակերպված մի նմուշ է: Բանավոր մշակույթի առանձնահատկությունները և այն զրավորի փոխակերպման ուսումնասիրություններն այսօր հնարավորություն են տալիս ընդհանրական կերպով ներկայացնել այդ ուղին: Արձակ-բանաստեղծական սինկրետիկ

<sup>4</sup> Հոետորության արվեստը ուսումնասիրող հեղինակները հիմնականում իսլամի պատմության «ոսկե» դարաշրջանին են հառում իրենց հայցըները, և Սուհամմադ մարգարեի, նրա զինակիցների, չորս ուղղահավատ խալիֆների և այլ հայտնի քարոզիչների և հոետորների տերսուներ են քերում որպես օրինակներ և վերլուծում դրանք: Դրև ալ-բալադայի և իմ ալ-խատաբայի մասին մաերամասն տես՝ Phillip Halldén, What is Arab Islamic Rethinking the History of Muslim Oratory Art and Homiletics, International Journal of Middle East Studies, Vol. 37, №1, 2005, pp 19-36.

<sup>5</sup> Ibn Abī al-Ḥadīd, (1959-1964), p 24. Այս միտրը կարելի է հանդիպել ավելի ուշ շրջանի գրեթե բոլոր մեկնարանների և հետազոտողների աշխատանքներում:

<sup>6</sup> Օրինակ Կարուտերսը ցույց էր տալիս, որ բանավոր խոսքի հասարակության անդամները յուրահատուկ, զարմանալի իշխողություն ունեին, որի վրա հենվում էին իրենց բանավոր խոսքի օրինակները փոխանցելու համար, իսկ Շոեկը ցույց էր տալիս, որ այս հասարակություններում բանավոր փոխանցումը մեծապես ուղեկցվում էր զիտնականներին հատուկ նոթեր-զրառելով: Բանավոր մշա-

բանավոր մշակույթը «ակումուլացվել է և սերնդեսերունդ փոխանցում էր սոցիալական հիշողությունը, այն տեղեկատվության ամբողջությունը/պաշարը, որն անհրաժեշտ էր հասարակության գոյության և վերապրման համար, դրա հիմնական արժեքների պահպանման և ամրապնդման համար: Այդ սոցիալական հիշողությունը ամրապնդվել է ոչ գրավոր հասարակությունում, այլ բանավոր հասարակությունում, և այն առանձնահատկությունները, որ այն ձեռք էր բերում վաղ միջնադարում հիմնականում պահպանվել է գրավոր մշակույթի ձևավորումից հետո էլ»<sup>7</sup>: Կարևոր է այստեղ այդ ողջ գործընթացում բանավորից գրավորի փոխակերպման ժամանակ տեղի ունեցող արեռացիայի սկզբունքը ոչ թե խեղաթյուրման սկզբունք համարել, այլ տվյալ ինֆորմացիայի աղավաղման հնարավորությունների բացառումը տվյալ բանավոր ավանդույթի համակարգի ներսում:

Այն հանգամանքը, որ Նահջ ալ-բալադան բանավոր տեքստից մինչև գրավոր ձևակերպում ստանալը անցել է երկարատև շրջան, հետազայում բազմաթիվ սունի միջնադարյան հեղինակների և հետո նաև 19-րդ դարի վերջին և 20-րդ դարում արևմտյան գիտական շրջանակների կողմից հնչեցված կասկածների հիմք են կազմում՝ սկսած ալ-Շարիֆ ալ-Մատիի որպես հավաքագրող հեղինակ շլինելու կասկածից մինչև միջնադարում իսկության միակ գործիքի՝ իսնադի<sup>8</sup> բացակայությունից, նաև լեզվաբանական և այլ

---

կույթից գրավորի անցման մասին առավել մակրամասն տե՛ս՝ Carruthers M., The Book of Memory. The Study of Memory in the Medieval Culture, Cambridge University Press, 2008; Gregor Schoeler, The Genesis of Literature in Islam: From the Oral to the Read, Edinburgh University Press, 2009, The Oral and the Written in Early Islam, Eds. Gregor Schoeler, Uwe Vagelpohl, James E. Montgomery Routledge, 2006; Walter Ong, Orality and Literacy, The Technologizing of the Word (2nd ed. New York: Routledge, 2002) pp. 34-47.

<sup>7</sup> Օգանեսյան Դ., «Книга поэзии и поэтов» Ибн Кутайбы (828-829 гг.), Ереван, 1986, стр. 70-71.

<sup>8</sup> Իսնադը՝ ավանդույթի հեղինակավոր/հավաստի համարվող փոխանցուների «շլնդիատվող» շղթան էր, որը միջնադարյան սունի գիտականների համար ամենակարևոր և միակ գործիքն էր, որով երանք չափում էին վաղ շրջանի ավանդույթի հավաստիությունը:

տեսակի կասկածներ<sup>9</sup>: Հարկ է նշել, որ շիաների համար Նահջ ալ-բալադայի պատկանելությունը Ալի իբն Աբի Տալիբին կասկածի թեմա չինելով հանդերձ, բազմաթիվ են նաև այս հեղինակները, որոնք գրադպել են և գրադպում են Նահջ ալ-բալադայի բովանդակությունը այլ աղբյուրներով ապացուցելու գործով<sup>10</sup>: Սակայն պետք է նշել, որ ուսումնասիրման տեսանկյունից բազմաթիվ հեղինակների մոտեցմանը համահունչ է նաև մեր մոտեցումը, ըստ որի Նահջ ալ-բալադան ընդհանուր առմամբ հավաքագրման ժամանակաշրջանի համար եղել է Ալի իբն Աբի Տալիբին պատկանող իրական և արդիական խոսությի մաս, որն էլ հենց բանավոր գրական ժառանգության և ավանդույթի փոխանցման մեխանիզմների կենտրոնակության մի կարևոր ցուցիչ է հատկապես բանավոր նյութի «իսկության» տեսանկյունից<sup>11</sup>:

Հոդվածում քննարկվում է Նահջ ալ-բալադայի հավաքագրող-հեղինակ ալ-Շարիֆ ալ-Շատիի կենսագրական այնպիսի հրողություններ, որոնք կարևոր են հատկապես ստեղծագործու-

<sup>9</sup> Միջնադարյան հեղինակների կասկածների մասին տե՛ս՝ Ակրտյան S., Nahj al-balâgâ-hi «hêlîhînâkâjâhî» խնդրի քննարկումը միջնադարյան սուննի գիտնակաների շրջանում, Արաբագիտական ուսումնասիրություններ, համար 7, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2014, էջ. 160-182:

<sup>10</sup> Աղբյուրագիտական միջնադարյան աշխատանքների և մեկնաբանությունների շուրջ ուսումնասիրություններից տե՛ս՝ A Critical Study of Nahj Al-Balâghha, Syed Mohammad Waris Hassan, PhD thesis, Edinburgh University, 1979, pp. 100-149, Mohammad Ghasemi Zavieh, Authenticity of Nahj al-Balâghha, MA Thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1994.

<sup>11</sup> Իսլամական բարողի խուսքայի շուրջ գրականության թե՝ փոխանցման, և թէ՝ խկույրյան առումով մակամաները տե՛ս՝ Tahera Qutbuddin, "The Sermons of 'Ali ibn Abi Talib: At the Confluence of the Core Islamic Teachings of the Qur'an and the Oral, Nature-Based Cultural Ethos of Seventh Century Arabia", Anuario de Estudios Medievales, 2012, pp. 201-228, Tahera Qutbuddin, Arabic Oration: Art and Function, Handbook of Oriental Studies series, Vol. 131, (Leiden/Boston: E.J. Brill, 2019), Stetkevycyh S. P., Al-Sharif al-Râdî and the Poetics of 'Alid Legitimacy Elegy for al-Husayn ibn 'Alî on 'Ašûrâ, 391 A.H., Journal of Arabic Literature 38, No. 3, 2007, pp. 293-323; Stetkevycyh S. P., Al-Sharif al-Râdî and Nahj al-balâghah: Rhetoric, Dispossession, and the Lyric Sensibility, Journal of Arabic Literature 50 (3-4), November 2019, pp. 211-250.

թյունների հավաքագրման և ստեղծման համատեքստում, տվյալ պարագայում՝ Նահը ալ-բալադայի հավաքագրման տեսակետից:

Հոդվածն անդրադառնում է նաև հավաքագրման ժամանակաշրջանի գրականագիտական արդեն ձևավորված և գերակա պահնդույթներին<sup>12</sup>, իմամիական ազդեցության գերակայությամբ բաղդադյան կրոնաբաղարական միջավայրին և իսլամական աստվածաբանության՝ Ղուրանի անգերազանցելիությամբ (i'jāz al-Qur'ān) պայմանավորված աստվածաբանական խոսություն՝ balāğāt-ի (հուետորության) կարևորությանը թե՛ գրական, և թե՛ կրոնական համատեքստում վերհանելով ալ-Շարիֆ ալ-Շադիի տեղն ու դերը տվյալ ժամանակաշրջանում:

Հաջորդ կարևոր թեման, որ վեր է հանում այս հոդվածը, իսլամական ումմայի առաջնորդության և ղեկավարման հարցում հեղինակ-հավաքագրողի ծագումնաբանական և նաև կրոնաբաղարական նկրտումների քննարկումն է, որոնց փոխկապակցվածությունը նրա ստեղծագործական կյանքի վրա ուրույն հետազիծ է թողել:

Մինչև անցնենք հավաքագրող-հեղինակին և նրա ժամանակաշրջանի որոշ բաղադրիչների ներկայացմանը ցանկանում եմ մեթոդաբանական առումով ներկայացնել, թե ինչպիսի մոտեցմամբ եմ ուսումնասիրում կրոնադավանաբանական, գրականագիտական, պատմական և սոցիալ-մշակութային այս աղբյուրը:

Ըստիան բարակ յուրաքանչյուր կրոնական համայնքի կամ կրոնի հետևորդների կողմից կրոնական ավանդույթի ձևավորումը կարևոր է ուսումնասիրության համար, քանզի այն բազմադարյա ազդեցությունների, փոփոխությունների և ադապտացիաների մի ամբողջություն է, և խոսել կրոնի «էությունը» կազմող բաղադրիչներից հնարավոր է, սակայն հաշվի առնելով հենց այդ «էության» փոփոխունության հնարավոր դիապազոնը պատմության ընթացքում: Բացառություն չեն նաև շիայական իսլամը: Շիայականություն ուսումնասիրող հեղինակների մի ստվար զանգված համարում է, որ բարդ, տարբեր փուլերով և փոփոխություն-

<sup>12</sup> Հայտնի է, որ տվյալ ժամանակաշրջանը աշխի ընկել հետ-Մութաննաբիական ավանդույթների գերակայությամբ:

ների, զարգացումների ենթարկված լինելով հանդերձ, այսօր շի-այականությունն իր ուրույն տեղն է զբաղեցնում իսլամական քա-դարակրթության մեջ: Դարերի ընթացքում իմամիական աստվա-ծաբանությունը՝ քալամը և իրավագիտությունը՝ ֆիրհը, իրենց վրա կրել են բազմաթիվ այլ ավանդույթները կազմող մտքի դպ-րոցների ազդեցությունները, ինչպես օրինակ տրամաբանության, դասական իսլամական փիլիսոփայության, ակրարական սուֆիզ-մի, սուննի իրավագիտության և մութազիլիական աստվածաբա-նության և այլն: Այս ավանդույթի կառուցվածքային բարդություն-ները հնարավորություն են տալիս դրա ընդգրկուն շրջանակները ուսումնասիրել, փորձելով բացահայտել յուրաքանչյուր ընդհան-րություն, որը կարող է ձևափորել և կազմել այդ համակարգն իր տարբեր հարթություններում:

Բուիների շրջանում ստեղծված Իմամ Ալի իբն Աբի Տալիբին վերագրված ստեղծագործությունը մեծ նշանակություն ունի հենց այս գաղափարական, դիցաբանական աշխարհընկալման, հա-մակարգի, իմամիական ուսմունքի և իրավական դաշտի ձևա-փորման նախադրյալները վերհանելու հարցում սկսած շիայա-կան շարժման հենց ակունքներից և ուսումնասիրելով այն իր հե-տագա փոփոխությունների և հատկապես Բուիների շրջանում դրա ունեցած ազդեցությունների կամ նշանակության տեսան-կյունից:

Ալ-Շարիֆ ալ-Մադին (969/970-1015/1016թթ.) ապրել է Աբբա-սյան խալիֆայության տարբեր շրջաններում այլ դինաստիաների կողմից կառավարման ձևակների ուժեղացման փուլում, մասնա-փորապես Բուիների դինաստիայի կառավարման հաստատման և ծաղկման շրջանում, ինչպես նաև ականատես է եղել դինաստի-այի բոլոր ազդեցությունների վեհական գործությունների մեջ և հետևելով Եգիպտոսում հաստատված Ֆաթիմյան խալիֆայու-թյան (909-1071թթ.) իրադրությանը: Մինչև հեղինակի՝ այս դեպ-քում հեղինակ-հավաքագրողի կենսագրական փաստերին և տվյալներին անդրադառնալը անհրաժեշտ է համառոտ կերպով ներկայացնել Բուիների կառավարման շրջանի սոցիալ-քաղաքա-կան և մշակութային իրադրության որոշ առանձնահատկություն-

ներ<sup>13</sup>, որոնք կը որոշակի ազդեցություն են գործել ալ-Ռադիի անձնական կյանքի, քաղաքական կողմնորոշումների, ինչպես նաև նրա ստեղծագործական պոետիկ, գիտական և կրոնական կյանքի և գործունեության վրա:

### **Սոցիալ-քաղաքական և մշակութային իրավությունը.**

Դեռևս 9-րդ դարում ալ-Ռասիկ (842-847թթ.) և ալ-Սուլաւատիկի (847-861թթ.) խալիֆների օրոք թյուրքական գորագնդի ազդեցությունն այնքան էր մեծացել, որ խալիֆները փաստացի դարձել էին խամաճիկներ գվարդիական կյանքի ձեռքում: Խալիֆների դիրքն ու իշխանությունը շատ հեղինակ էին դառնում, նրանք մենք մյուսին փոխարինում էին շատ կարճ ժամանակահատված կառավարելով: Աբբասյան խալիֆայության (750-1258 թթ.) էենտրոնական իշխանության թուլացման և առանձին իշխանությունների և դինաստիաների կողմից տարբեր շրջանների նկատմամբ իշխանության հաստատման գործընթացի մասին հարուստ գրականություն կա, և համարվում է, որ 939 թ. Աբբասյան խալիֆայության նախկին հզորության և փայլի մթաքնելու տարեթիվն է: Իր ալ-Ասիրը այդ ժամանակների համար ափսոսանրով ասում էր, «Խալիֆը ոչ այլ ինչ է, քան թյուրքական առաջնորդների դրածո-/խամաճիկ»<sup>14</sup>: Իսկ 945 թ. Միմադ իր Բուվայի մուտքը Բաղդադ սկիզբ դրեց Բուխների դինաստիայի կառավարմանը և բուի եղբայրների շնորհված տիտղոսները՝ *Սուլիդ ալ-Դառլա* (945-967 թթ.) (արաբերենից թարգմ. «դինաստիայի/պետության ամրացնող»), *Իմադ ալ-Դառլա* (ար. թարգմ. «դինաստիայի/պետության պաշտպան») և *Ռուք ալ-Դառլա* (ար. թարգմ. «դինաստիայի/պետության հիմնայուն») և այդ տիտղոսների տպվելը տվյալ ժա-

<sup>13</sup> Բուխների շրջանի պատմաքաղաքական, մշակութային, կրոնական և հասարակական իրադարձությունների մասին տես՝ Claude Cahen and Charles Pallet, "Buwayhids or Buyids", Encycloedia of Islam 2, Vol 1, pp 1350-1357, Roy Mottahedeh, Loyalty and Leadership in an early Islamic society, I. B. Tauris, 2001, Joel L Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age, Brill Paperbacks, 1992, John J. Donohue, The Buwayhid Dynasty in Iraq 334H./945 to 403H./1012, Shaping Institutions for the Future, Brill, 2003:

<sup>14</sup> Իր ալ-Ասիր, ալ-Քամիլ ֆի ալ-Թարիխ, հատ. 6, էջ 255:

մանակաշրջանի դրամների վրա կարևոր ցուցիչներից էին Աբբասյանների կենտրոնաձիգ իշխանության կորստի հարցում<sup>15</sup>:

Բնական է, որ այս սոցիալ-քաղաքական փոփոխությունները չեն կարող շագրել նաև խալիֆայությունում մշակութային և զաղափարական ոլորտներում պայքարի վրա: Հաջվի առնելով այն հանգամանքը, որ խալամը, որի Մրբազան գիրը Ղուրանը, ստանալով իր վերջնական ձևակերպումը, այսուամենայնիվ արդեն մեկ դար հետո չեր կարողանում փոփոխվող պատմական իրադրությունում և տվյալ ժամանակի պայմաններին ամբողջությամբ բավարարող պատասխաններ տալ: Եթե Մուհամմադ մարզարեն պատասխանում էր մուտումանական համայնքին, որտեղ մեծամասամբ դեռ արաբներ էին, ապա նվաճումներից հետո, հսկայածավալ խալիֆայության մեջ ընդգրկված տարբեր սոցիալ-քաղաքական և մշակութային նոր միավորների համար այդ պատասխանները բավարար չեն և այդ միավորների ներքափանցման, ինտեգրման և աղապտացման գործընթացները հանգեցրեցին բազմաթիվ ոլորտներում փոփոխությունների: Իհարկե այս հանգամանքը չեր կարող շառաջացնել տարբեր աստվածաբանների, իսկ հետազոտում նաև աստվածաբանական դպրոցների միմյանց հակասող և միմյանցից տարբերվող Ղուրանի մեկնաբանությունների, կարծիքների, հաղիսների առաջացումը, որոնց շուրջն է առաջանում էր զաղափարական պայքարը: Այս պայքարը հիմնականում ընթանում էր երկու փիլիսոփայական-աստվածաբանական ուղղությունների/դպրոցների միջև՝ ուղղահավատ խալամի և մութազիլիականության<sup>16</sup> միջև:

Դեռևս խալիֆ ալ-Մամունի (813-833 թթ.) օրոք զարկ է տրվում թարգմանչական գործունեությանը, և քանի որ խալիֆ ալ-Մամունի օրոք էր, որ մութազիլիականությունը համարվում է գլխավոր ուղղություն, ուղղություն, ուղղություն աստվածաբանու-

<sup>15</sup> Իրն Խալիկան, Ուաֆայար ալ-Այան, հատ. 1, էջ 155:

<sup>16</sup> Մութազիլիականությունը (արաբերեն ի'թազալա բայից թարգմանաբար նշանակում էր նրանք, ովքեր առանձնացել են, նրանք, ովքեր իրենց տարանշատել են) 8-րդ դարում Բասրայում ստեղծված կրոնական շարժում էր, որը խալամի աստվածաբանական կարևորագույն դպրոցներից է հանդիսանում: Առավել մանրամասն տե՛ս՝ Gimaret, D., "Mu'tazila", in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition.

թյունը սկսում է զարգանալ: Ալ-Մամունը հիմնում է նաև *Բեյթ ալ-հիրման՝ Իմաստության տունը*: Ամբողջ իններորդ դարի ընթացքում և նաև տասերորդ դարում հունարենից արաբներին հասանելի ամեն բան թարգմանվում է, որը հետաքրքրություն էր ներկայացնում, ինչպես նաև այլ լեզուներով խոսացող քրիստոնյաներին հասանելի լինելու համար արվում էին արաբերենից թարգմանություններ: Գրադարանների մեծաթվությունը և դրանց անընդհատ աճն ու զարգացումը նույնպես տվյալ ժամանակահատվածի առանձնահատկությունն է: Ինչպես նշում է Ադամ Մեցն, իր Մուսուլմանական ուսուանությունում «յուրաքանչյուր քիչ թե շատ նշանավոր մզկիթ ուներ գրադարան, քանի որ կար ավանդույթ, ժառանգություն թողնել գրքերն այդ գրադարաններին»<sup>17</sup>:

Մզկիթներում ուսուցման գործընթացը, թելաղովող նյութի գրավոր տարբերակի վերածումը, արդյունքում տարբեր ուսուցիչներից իշազաների<sup>18</sup> ստացումը պայմանավորում էր տվյալ մարդու հետազա ճակատագիրը, ֆակիհ, կայի կամ քաթիր լինելու հնարավորությունը:

Կարևոր է նաև հակիրճ անդրադառնալ արքունական պատրոնաժի հովանավորչության հասկացությանը, որը տվյալ ժամանակի ինտելեկտուալների, գրականագետ-գիտնականների գործունեության համար ավանդույթի շրջանակներում թե՛ ժանրային առանձնահատկությունների, թե՛ բովանդակության որոշակիության կամ «ապարտադիր» չափանիշների պահպանմանը և կերտմանն էր հանգեցնում: Ինչպես նաև գրող-բանաստեղծներն, այնուամենայնիվ, այս կամ այն դինաստիայի կամ ցեղի առաջնորդի հովանու ներքո գտնվելով, չեին կարող վայելել լիալատար ազատություն իրենց ստեղծագործունեության հարցում:

<sup>17</sup> Адам Мец, Мусульманский ренессанс, Москва, 1973, стр. 148.

<sup>18</sup> Իշազան՝ արաբերենից թույլտվություն, լիցենզիա, որը տրվում էր ուսուցչից աշակերտին հետազա գիտական գործունեություն իրականացնելու իրավունք ունենալու տեսանկյունից: Մանրամասն տե՛ս Makdisi G., The Rise of Colleges, the Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh University Press, 1981, pp. 271-273.

Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադի ստեղծագործությունների մի մասը նույնպես տվյալ ժամանակահատվածի հիմնական գերակա ուղենիշների ներքո է ստեղծվել, սակայն չնայած այդ հանգամանքին, ալ-Ռադի կենսագրության առանձնահատկությունները կարևոր են հասկանալու համար հեղինակի ընդհանուր ստեղծագործական բնութագրինները և հատկապես Նահջ ալ-Քալաղայի հավաքագրման համատեքստը:

Շիաների նկատմամբ Բուիների<sup>19</sup> օրոք վարած քաղաքականությունը և նրանց նկատմամբ վերաբերմունքը որոշակի առումով թե՛ քաղաքական, թե՛ մշակութային, և թե՛ գրական ժառանգության ստեղծման տեսանկյունից որոշակի հանդուրժողականության մթնոլորտ էր ձևափորել և պատահական չէ, որ այդ շրջանը հայտնի է նաև «Չիայական ռենեսանս» և/կամ «Իրանական ինտերմեցոն» անվանմամբ: Այդ շրջանում էր, որ շիաները, որոշակի ազատություն և լայն հնարավորություններ ունենալով, կարողանում էին ստեղծագործել և ավանդույթների ձևավորման և ամրապնդման ուղղությամբ հսկայական գործունեություն ծավալել:

Այդ տեսանկյունից շատ կարևոր է հենց այդ հեղինակների թե՛ գեղարվեստական, թե՛ աստվածաբանական, թե՛ փիլիսոփայական ստեղծագործությունները, որոնք տվյալ ժամանակի քաղաքական, սոցիալ-մշակութային և, որ ամենակարևորն է, կրոնական հիմնավորումներ էին համարվում տվյալ ժամանակի խայտաբղետ և զանազան ուղղությունների բանավիճային և մրցակցային իրադրությունում:

<sup>19</sup> Բուիների շրջանի պատմաբաղադրական, մշակութային, կրոնական և հասարակական իրադրձությունների մասին տե՛ս Cahen C. and Pallet Ch., "Buwayhids or Buyids", Encycloedia of Islam 2. Vol. 1, pp. 1350-1357, Roy Mottahedeh, Loyalty and Leadership in an early Islamic society, I. B. Tauris, 2001, Kraemer J. L., Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age, Brill Paperbacks, 1992, Donohue J. J., The Buwayhid Dynasty in Iraq 334H./945 to 403H./1012, Shaping Institutions for the Future, Brill, 2003:

## Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կյանքը և նրա աշխատանքները

Ալ-Շարիֆի ամբողջական անունն է Աբու ալ-Շասան Սուհամմադ բըն ալ-Շուսեյն բըն Սուսա բըն Սուհամմադ բըն Սուսա բըն Իբրահիմ բըն Սուսա բըն Զաֆար բըն Սուհամմադ բըն Ալի բըն Ալ-Շուսեյն բըն Ալի բըն Աբի Տալիբ, ով սակայն ավելի հայտնի է Բուիների շրջանում նրան տրված ալ-Ռադի՝ «զոհացնող» անվամբ<sup>20</sup>: Նա ծնվել է 359/970 թ. Բաղդադում Ալիական հայտնի և ազդեցիկ ընտանիքում: Նա երկկողմանիորեն ծագում է Ալի իր Աբի Տալիբի ընտանիքից, որն էլ հիմք էր շարիֆ<sup>21</sup> անունը կրելու համար: Ըստհանրապես ըստ որոշ կենսագիրների ալ-Շարիֆ ալ-Ռադին այնպիսի պաշտոնական պատվարեր տիտղոսների և կոչումների է արժանացել, որ նրան գերազանցող չի եղել ողջ իսլամի պատմության ընթացքում: Այդ տիտղոսներից են՝ ալ-Ռադի՝ զոհացնող (1007 թ.), ալ-Շարիֆ ալ-Շալի՝ «հարգարժան ազնվական» (998 թ.), ալ-Շարիֆ ալ-աջալլ՝ «ամենից մեծապատիվ ազնվականը» (1011 թ.), զու ալ-հասարեյն և զու ալ-մանկարաթեյն՝ «երկու առարինությունների տեր»: Նրա ավագ եղբայր ալ-Մուրթադայի մասին օրինակ կար հետևյալ միտքը, որ նրա միակ մեղքը պոեզիայի տեսանկյունից այն է, որ նա ալ-Ռադիի եղբայրն է: Ըստհանրապես թե ժամանակակիցների, և թե հետազոյն ել, համարվում է, որ ալ-Ռադին որպես պոետ գերազանցել է իր եղբայրը, և որ նա եղել է Կուրեյշների ամենալավ պոետը<sup>22</sup>: Անհրա-

<sup>20</sup> Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կենսագրական և գրականության տեսության մանրամասները Moktar, Djebli, "al-Sharif al-Radi", in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: Bearman P., Bianquis Th., Bosworth C.E., Donzel E. van, Heinrichs W.P., pp. 340-343; Akhtar W. S., Early Shi'ite Imamiyyah thinkers, New Delhi, Ashish Pub. House, 1988, pp. 123-176; Stetkevych S. P., Al-Sharif al-Radi and Nahj al-balaghah: Rhetoric, Dispossession, and the Lyric Sensibility, pp. 211-250; Ali, Islam Abu, Al-Sharif Al-Radi, Durham theses, 1974, Durham University, Available at Durham, E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/5417/>.

<sup>21</sup> Շարիֆ անվանում էին նրանց ուլուր և հոր, և մոր կողմից Սուհամմադ մարգարեի ժառանգործներ էին համարվում: Շարիֆների և սայյիդների թեմայի մանրամասն բազմակողմ ընարկումը տե՛ս՝ Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet, Ed. by Morimoto K., Routledge, 2012.

<sup>22</sup> Abu Mansur Al-Tha'libi, Yatimah al-Dahr, Vol. 3, Cairo, 1956, p. 136, Zaki Mubarak, 'Abqariyyat al-Sharif al-Radi, Vol. 1, Cairo, 1952, p. 10.

ժեշտ է նշել, որ Շարիֆների ընտանիքը յոթերորդ իմամ Մուսա ալ-Քաջիմից սերող ալիհական ժառանգներ էին: Հայրը՝ Աբու Սհիմադ ալ-Հուսեյն իբն Մուսան (մահ 1009 թ.) թե՛ կրոնական, թե՛ հասարակական առումով բարձր դիրք էր գրավում, իսկ նրա երկու որդիները՝ ավագ որդի ալ-Շարիֆ ալ-Մուրթադան և նրա կրտսեր Եղբայր ալ-Շարիֆ ալ-Ռադին թե՛ կրոնական, և թե՛ գրական առումով կարևոր դերակատարություն են ունեցել շիայական կրոնափիլիստիկայական և դավանաբանական մտքի ձևավորման, ժառանգության պահպանման և փոխանցման գործում<sup>23</sup>:

Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կենսագրության կարևոր աղյուր է համարվում ոչ միայն արար պատմաբանների աշխատանքները, այլև հենց իր սեփական բանաստեղծությունների Դիվանը, որոնցից էլ օգտվել են նաև հետազոտում ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիով գրադարձով գիտնականները<sup>24</sup>: Ըստ այդ աղյուրների ալ-Շարիֆ ալ-Ռադին ուղղամիտ, համեստ, բարի, ազնիվ, հանդարտ և ասովածավախ էր: Համարվում է, որ նրա ընտանիքի բարոյական բարձր արժեքները և հոգլուր կյանքը ազդեցություն են ունեցել նրա կերպարի ձևավորման հարցում: Միևնույն ժամանակ նա բավականին տարված էր իր ընտանիքի, հետնորդների պատմական ժառանգության, քաղաքական առավելությունների և կրոնական բարձր դիրք գրադեցնելու մտքերով: Ալ-Ռադին շատ էր տառապում իրականության և իր կողմից իդեալիստական սկզբունքների միջև բալասնավորում գտնելու համար: Ալ-Ռադին շեր կարողանում հավասարակշռություն ապահովել իր իդեալական աշխարհի և իրականության միջև, եթե հատկապես փորձում էր՝ որպես նակիր իրականացնել իր ոչ իրատեսական սկզբունքների կիրառումը կյանքում: Ալ-Ռադին շատ համեստ կյանքով էր ապրում, նա շատ արդար ու ազնիվ էր: Նա փորձում էր ապրել իր սկզբունքներին և բարոյական արժեքներին համապատասխան շտրվելով աշխարհիկ կյանքի շոայլություններին: Հայտնի է նաև,

<sup>23</sup> Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կենսագրական մանրամասների համար տե՛ս՝ Akhtar W. S., Խշվ. աշխ., էջ 123-176.

<sup>24</sup> Տե՛ս օրինակ՝ Ali, Islam Abu, Al-Sharif Al-Radi, 1974, Suzanne P. Stetkevych, Al-Sharif al-Radī and Nahj al-balāghah, 2019.

որ նա շատ հազմադեալ էր գումարի դիմաց գովերգումներ գրում և նույնիսկ կա տեսակետ, որ նա կյանքի որոշակի շրջանում միայն գովերգում էր իր սեփական հորը, ինչպես նաև կար մի շրջան, եթե վերջինս շատ էր ստեղծագործում՝ ինքնագովերգումներ գրելով<sup>25</sup>: Կա տեսակետ, որ դեռևս տասնվեց տարեկանում, նա արդեն համարում էր, որ ինքը ոչ միայն պետք է մեծ գրող և գրականագետ լինի, այլև պետք է բարձունքների հասնի քաղաքականության մեջ: Նրա կենսագիրներից Իհսան Աբբասը նույնիսկ հետաքրքրական տեղեկատվություն է հաղորդում ալ-Ռադիի՝ խալիֆայության նկրտումների ժամանակաշրջանի մասին (380-95/990-1005 թթ.), որոնք անվանում էր *ուկդաթ ալ-Իմամահ և ուկդաթ ալ-Նուրուուկա* տերմիններով ալ-Շարիֆի և որ ամենամենակարևորն էր իրեն նախորդած բանաստեղծական հեղինակության ալ-Մութանարիի ազդեցության ներքո ստեղծագործելով<sup>26</sup>:

Բացի ծագումնաբանական յուրահատուկ առավելություններից և պատմական փառքից, որ նա ժառանգել էր որպես Ալիական, ալ-Շարիֆ ալ-Ռադին, ինչպես նաև նրա ավագ եղբայր ալ-Մութադաշն ստացել են ժամանակի առաջատար և սունիական, և՝ շիայական, և՝ ոչ մութազիլիական, և՝ մութազիլիական գրականագետների, լեզվաբանների և կրոնական գիտնականների մոտ ուսուցում: Բավական է հիշատակել մի քանիսին՝ քերականագետ Աբու Ալի ալ-Ֆարիսին (մահ. 377/987 թ.), Մութազիլի աստվածաբան Ալ-Քադի Աբդ ալ-Զաքրարը (մահ. 415/1025 թ.), լեզվաբան և քերականագետ Աբու ալ-Ֆաթհ Ուսման Իբն Զիննին (մահ. 392/1002 թ.)՝ ալ-Մութանարիի սրտակից ընկեր և նրա Դիվանի մեկնաբանը և այլոր:

<sup>25</sup> Ինքնագովերգումների թիվը հաշվում էր 24, և ըստ կենսագիրների՝ նա դրանք գրել է հատկապես այն բանից հետո, եթե քաղաքական ընազավարում անհաջողությունների է մատևվում և զուսկում էր փնտրառութերի փուլում՝ ժամանակ անցկացնելով Մերքայում և նաև այցելով Ալիի գերեզմանը Քուֆայում: Մասնամասն՝ Ali, Islam Abu, Al-Sharif Al-Radi, 1974, pp 120-121.

<sup>26</sup> Ալ-Ռադիի խալիֆայության նկրտումների մասին առավել մանրամասն՝ Ihsan Abbas, al-Sharif al-Radī, Beirut 1959, Ali, Islam Abu, Al-Sharif Al-Radi, 1974, Chapter 4, pp. 95-140, Hulw, Al-Sharif al-Radi, 1:243-59.

Ալ-Ռադիի մայրը Ֆաթիման նույնպես սերում էր Ալի իբն Աբի Տալիբից, Դայլամի առաջնորդ ալ-Նասիր ալ-Քարիբից (մահ. 840/844 թ.)<sup>27</sup>: Նա շատ աստվածապաշտ և կրթված կին էր, որն իր երկու որդիներին և դուստրերին լավ կրթությամբ է ապահովում, նույնիսկ ամուսնու բանտարկված լինելու ծանր յոթ տարիների ընթացքում: Կրթության առաջին փուլից հետո Ֆաթիման իր երկու որդիներին տանում է տվյալ ժամանակաշրջանի հայտնի շիա տասներկուական աստվածաբան Իրն ալ-Նումանի (948-1022 թթ.) մոտ աշակերտելու, որը հայտնի է շեյլ ալ-Մուֆիդ անվամբ: Հայտնի է նույնիսկ, որ շեյլս ալ-Մուֆիդը իր Ահրամ ալ-Նիսա աշխատությունը գրել է նրա խնդրանքով, քանի որ նա խնդրել էր գրել այնպիսի մի աշխատություն իսլամական իրավունքի մասին, որն ուղղորդող ձեռնարկ կլիներ կանանց համար: 13-րդ դարի հայտնի մութագիլի Նահզ ալ-բալադայի կարևորագույն և հսկայածավալ մեկնաբանության հեղինակ Իրն Աբի ալ-Շադիդի (մահ. 1258 թ.) «Հարի Նահզ ալ-բալադ» (թարգմ. Նահզ ալ-բալադայի մեկնություն/բացատրություն) աշխատության մեջ պատմում է մի պատմություն, որը մեկ անգամ ևս վկայում էր նրանց մոր հարգված և կրոնապաշտ լինելու հանգամանքը: Հստ այդ պատմության՝ մի զիշեր ալ-Մուֆիդը երազ է տեսնում, որում Սուհամմադի դուստր Ֆաթիման իր երկու որդիներին՝ Շասանին և Հուսեյնին բերում է իր մոտ՝ ալ-Քարիս, որպեսզի նրանց ուսուցանի: Հաջորդ օրը, Ֆաթիման, ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին և ալ-Շարիֆ ալ-Մուրթադային բերում է ալ-Մուֆիդի մոտ և խնդրում, որ զբաղվի նրանց կրթությամբ:

Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի ստեղծագործություններից կարևոր են համարում նշել մի քանիսը, որոնք այս կամ այն կերպ առնչվում են Նահզ ալ-բալադայի հավաքագրման համատեքստին: Նրա պոետիկ գործունեությունը հայտնի է, որ սկիզբ է առել դեռ 9-10

<sup>27</sup> Ալ-Սայյիդ ալ-Մուրթադայն իր Նասիրիյաթում, որը Նասիր ալ-Քարիբի Mi'at mas'alah գրքի մեկնությունն էր, նախաբանում գրում էր. «Դմ մայրը՝ Ֆաթիման Աբու Սուհամմադ ալ-Շուսեյն ալ-Նասիր (ալ-Սայյիդ) իրն Աբի ալ-Հուսեյն Ահմադ իրն Աբի Սուհամմադ ալ-Հասան ալ-Նասիր ալ-Քարիբի (Դայլամի նվաճող և դեկապար) իրն ալ-Շուսեյն իրն Օմար ալ-Աշուաֆ Իրն Ալի իբն ալ-Հուսեյն իրն Ալի իբն Աբի Տալիբի դուստրն է»:

տարեկան հասակում և իր կուլմինացիային է հասել նրա Դիվան կոչվող աշխատանքում: Ալ-Ռադին տայզ (մետաֆորներ, այլաբանություն) կոչվող ժանրում ունի երկու կարևորագույն աշխատանքներ՝ Talkhīs al-bayān և տայզատ ալ-Qur'ān և Majāzāt al-Nabāyīyyah: Սրանք հաջորդում է իրականություն չդարձած և չամբողջացված մի նախազիծ՝ Khasa'is al-A'imma, իմամների առանձնաշնորհները, որոնք պետք է պարունակեին 12 իմամների առարջինությունները և առանձնաշնորհյալ հատկանիշները, որոնցից ժամանակային սղության պատճառով ալ-Ռադին գրում է միայն Խասախս ալ-Խմամ Ալի ստեղծագործությունը, որն էլ կարծես հիմք է դառնում ալ-Ռադին կողմից Իմամ Ալիին պատկանող ժառանգության հավաքագրման համար: Ինչպես ալ-Ռադին ինքն էր նշում Նահջ ալ-Բալադայի նախաբանում նրա համար Ալիի խոսքերի հավաքագրման համար ուղենիշ և հիմք էր ճարտասանության տեսանկյունից լավագույնները<sup>28</sup>: Ինչպես Մոլիքար Զերլին է նշում, «որպես տաղանդավոր գրող և գրականության գիտակ, Ալ-Ռադին ցանկանում էր հասնել ճարտասանության, հոեստորության և այլաբանության կատարելության արաբերեն լեզվի երեք կարևոր աղյուրներում՝ Ղուրանում, Հադիսներում և Ալիի խոսքերում»<sup>29</sup>: Խակ օրինակ Ստեղծակիչն իր հողվածում ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կենսագրական տվյալները ներկայացնելիս, նշում է, որ ալ-Շարիֆ ալ-Ռադին ստեղծել է Իմամ Ալի իրն Արքի Տալիբին պատկանող ելույթների, ճառերի, նամակների և իմաստնությունների ժողովածուն, որը վերևագրել է, որպես Նահջ ալ-Բալադա այն ժամանակահատվածում, երբ հրաժարվել էր կարծես խալիֆայության իր նկրտումներից և թևակյունել էր ստեղծագործական ծաղկուն մի շրջան՝ միաժամանակ շիայական, ալիականության իրավունքների ամրապնդման

<sup>28</sup> Ալ-Ռադին Նահջ ալ-Բալադայի նախաբանում մանրամասն ներկայացնում է հավաքագրման մոտիվները և պատմությունը: Մանրամասները տե՛ս Տաթևիկ Սկրտյան, Nahg al-balâqâ-hî հավաքագրման, վերևագրման, բովանդակության ընտրության եվ կառուցվածքային որոշ հարցերի պարզաբնույթը՝ ըստ հավաքագող-հեղինակ ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի նախաբանի. Արևելագիտության հարցեր, 11, Երևան, 2016 թ. էջ 50-65:

<sup>29</sup> Moktar, Djebli, "al-Sharif al-Radi", in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, p. 342.

և հաստատման սկզբուն միտքն ու գաղափարը զարգացնելու և ամրապնդելու ցանկությամբ: Քանի որ Նահջ ալ-բալադան հավաքագրվել է տասներկուերրորդ իմամի թարուցումից հետո, այն միննույն ժամանակ ներկայացնում է մինչ թարուցման և հետքարուցման շրջանի առաջնահերթությունները:

### Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կրոնաքաղաքական ուղին

Կարևոր է քննարկել ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կրոնաքաղաքական կողմնորոշումները, տրամադրությունների փոփոխությունները և նաև ծագումնաբանական և խալամական ումմայի դեկավարման հարցում իր ունեցած նկրտումները: Նրա կենսագիրների մոտ կան բազմաթիվ տեղեկություններ, որոնք կարծեն վկայում են այն մասին, որ վերջինս տարբեր վայրի վերումներով ցանկացել է «քարձրանալ քաղաքական սանդուղքով», իսկ նրա բանաստեղծություններում կան այնպիսի տողեր, որոնք վկայում են նրա ընդհուպ մինչև խալիֆ դառնալու հավակնությունների մասին<sup>30</sup>: Նրան քաղաքական քարձրաստիճան պաշտոնյաների դուստրերի հետ ամուսնացնելու երկու անհաջող փորձ է եղել<sup>31</sup>: Աբբասյանների քաղաքական իրավիճակի վատքարացմանը և ընդհանրապես սուննիների արտօնյալ իրավիճակի փոփոխմանը գուգահեռ Ալիական առաջնորդները Բուինների կառավարման և ազդեցության մեծացմանը գուգահեռ մեծ դերակատարություն և ազդեցիկ դիրք էին ձեռք բերում: 991 թ. առաջին անգամ նշանակվում է Բուի կառավարչի տեղակալ: Հայտնի է, որ ալ-Ռադին վայելում էր Բահա ալ-Դառուլայի վատահությունը և նույնիսկ

<sup>30</sup> Դեռ ավելին կան պատմություններ, ըստ որևէց, ևա ի հակադրություն Աբբասյան խալիֆների կամ սեփական առավել բարձր դիրքը շեշտելու համար փորձում էր իր՝ մարզարեսության արժանիությունը շեշտել միննույն ժամանակ հստակ շեշտելով Մարզարեի ընտանիքին իր պատկանելությունը: Ըստ այդ պատմություններից մեկի՝ մի անգամ ընթրիքի ժամանակ, եթե ևա իր մորուքն էր շոյում, Աբբասյան խալիֆ ալ-Ռադին հարցնում է նրան, թե արդյոք նա զգում է խալիֆայության բույրե իր մորուքից, վերջինիս պատասխանը զարմացնում է նրան: Նա պատասխանում է, որ ևա ավելի շատ զգում է մարզարեսության բորբոքը: Մանրամասները՝ Ali, Islam Abu, Al-Sharif Al-Radi, 1974, p. 5.

<sup>31</sup> Նոյն տեղում՝ էջ 114-115:

նրանց միջև հարաբերությունները ձևակերպվում էին որպես ընկերական: Կարևոր որոշում էր այն, որ Մուհամ ալ-Շաուլան կայացրեց և Ալիական ընտանիքի արտույշալությունը կամ քաղաքական միավորի առանձանահատկությունը ամրապնդելու համար նրանց իրավական հարցերի պատասխանատվությունը և վերահսկողությունը որոշեց վերցնել Արքայան նակիրի ձեռքից և այն հանձնեց առանձին հատուկ ալիականների հարցերով գրադադարի նակիրի<sup>32</sup>: Այս ամենն առավել կարևորվում է այն տեսանկյունից, որ ալ-Շարիֆ ալ-Շաուլի հայրը 5-6 անգամ ալիականների նակիրի պաշտոնն է գրադեցրել, իսկ հետազայում այդ պաշտոնը գրադեցրել են նաև նրա երկու որդիները՝ ալ-Շարիֆ ալ-Շաուլին և ալ-Շարիֆ ալ-Մուտքադան: Ահա այս իրադրությունների ֆոնին է, որ ալ-Շարիֆ ալ-Շաուլի հայրը մեծ դերակատարություն ուներ նաև Մեքքայում ուխտազնացության գնացող քարավանի առաջնորդ եղած ժամանակ՝ մեծապես ներգարվելով լարվածությունների հաղթահարման և կոնֆլիկտների կանխման և լուծման գործընթացում<sup>33</sup>, ինչպես նաև կար տեսակետ, որ առաջնորդները/դեկալավարները տեղացի բնակչության և այլ պետական միավորների հետ շփվելու և հարաբերություններ կառուցելու համար դիմում էին Ալիականներին՝ այդ թվում և ալ-Շաուլիների ընտանիքին: Հետաքրքրական է, որ հայրը և երկու որդիներն ել քաղաքական տեսանկյունից մեծ կարևորություն են ներկայացրել Բուիների կառավարման շրջանում: Հնարավոր է, որ նրանք շատ դեպքերում

<sup>32</sup> Նակիր քարգմանաբար նշանակում է «առաջնորդ», «հեղինակությունների դեկալավար», «իրավունքների լիազոր», այն որպես շարիֆների՝ «մարզաքի ընտանիքի ժառանգորդների» առաջնորդ-դեկալավարի ինստիտուտ կայացել է Արքայանների, Զաշխմանների և Ալիականների միջև փոխհարաբերությունների սրման և այս կամ այս տոհմի գերակայության պայմաններում: Հիշեք, որ Nakib al-Nukaba պաշտոնը հատուկ ստեղծում է Բահա ալ-Շաուլայի կողմից 892 թ. Տաիրների իրավունքները պաշտպանելու համար: Տե՛ս՝ Նակիբ, Ислам. Энциклопедический словарь, Москва, «Наука», 1991, стр. 185-186.

<sup>33</sup> Կա այնպիսի տեսակետ, որ երա հորը քանտարկել են միայն այն պատճառով, որ նա մեծ կարևորություն է ունեցել տունին-շիա հակասությունները կարգավորելու և որպես միջնորդ հանդիսանալու հարցերում, այսինքն, այն հանգամանքը, որ նա լինելով ալիական և մեծ հեղինակություն վելելով, մտավախտությունների տեղի էր տալիս իշխանակորների համար:

միջնորդի ղերակատարություն ունենային Բուխների, խալիֆների և բնակչության միջև։ Կլոր Կահենի մոտ հանդիպում ենք երկու եղբայրների մասին հետևյալ պարբերությունը՝ «Բաղդադում շարիֆ եղբայրներ ալ-Ռադին և ալ-Մուրթադան 11-րդ դարի առաջին քառորդում ամենուր էին, քաղաքի իրական տերերը, Բուխների։ Արքայան խալիֆների և բնակչության միջև յուրօրինակ միջնորդներ էին հանդես գալիս՝ միաժամանակ լինելով ժամանակի առաջատար շիայական աստվածաբաններ և ավանդության կրողներ»<sup>34</sup>։

Դատահական չէ, փաստորեն այն տեսակետները, ըստ որոնց ալ-Ռադիի ժամանակակից Արքայան խալիֆները վախենում էին Մուհամմեդ մարզարեի ընտանիքի հետ ալ-Ռադիի ընտանիքի սերտ հարաբերակցությունից և միևնույն ժամանակ հասարակությունում նրանց բարձր դիրքից և հասարակության կողմից մեծ վատահությունից, ինչպես նաև Աղուդ ալ-Շաուլան է շատ էր վախենում ալ-Ռադիի հորից՝ հաշվի առնելով տվյալ ժամանակահատվածում տիրող ներքաղաքական, սոցիալական և հատկապես ներկոնֆեսիոնալ հակասությունները և լարվածությունները<sup>35</sup>, եթե տվյալ պայմաններում նրա հայրը իշխանությունը նրանցից խլելու փորձեր ձեռնարկեր, դա շատ հնարավոր է, որ հաջողությամբ պակլվեր։ Այս ամենին գումարվում էր Ֆարիմյան խալիֆայությունը, որի առկայությունը և գործունեությունը որպես Արքայան խալիֆայությանը հակասալիֆայություն էր ընկալվում։ Ֆարիմյանները ունեցել են շիայական տարբեր խմբա-

<sup>34</sup> Cahen C., "Buwayhids or Buyids, E I2.

<sup>35</sup> Տվյալ ժամանակահատվածում սունիների, շիաների, քուրբերի և Շայյամիների միջև հակասությունները և թշնամանքը շատ տարածված էր։ 971-972 թթ. Կարիմի հրդեհումը և բազմաթիվ սպասություններ տեղի ունեցան, որոնք կրկնվեցին նաև 974 թ։ Ինչպես նաև այդ ժամանակ հակասություններ կային նաև վեզիր Բախրիյար ալ-Շայյամիի և Աղուդ ալ-Շաուլայի միջև, իսկ հայտնի է, որ ալ-Ռադիի հայրը շատ լավ հարաբերությունների մեջ էր նաև Բախրիյար ալ-Շայյամիի հետ։ 990 թ. բոնկված շատ աղետալի հակասությունները ի շնորհիվ ալ-Ռադիի հմտությունը միջնորդական առաքելության հաջող ավարտ ունեցավ։ St. u Amedroz H. F., Three Years of Buwaihid Rule in Baghdad. In JRAS, Vol 33, Issue 3, 1901, pp. 501-536.

վորումների կողմից որոշակի պաշտպանություն կամ ավելի ճշգրիտ համակրանք: Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադին հաճախ էր իր ծագումնաբանությունը հանգեցնում Ֆաթիմյաններին, երբ հատկապես խնդիրներ էր ունենում Բաղդադում: Կարևոր հանգամանք է նաև այն, որ ամեն անզամ, երբ ալ-Ռադին ենթարկվում էր անարդարության և ճնշումների, իր և իր ընտանիքի նկատմամբ անարդար վերաբերմունքի, հատկապես երբ նրա հորը զրկում էն պաշտոններից և բանտարկում, ամբողջությամբ զրկելով գույքից, այս ամենը շատ որոշիչ ազդեցություն էր ունենում կյանքի տարբեր փուլերում նրա հիմարափությունների հաստատման հարցում: Այդ փուլերում էր, որ նրա ստեղծագործություններում տեղ էին գտնում Ֆաթիմյան խալիֆներին որպես իրական և արդար խալիֆներ ներկայացնելու միտումը: Նա Ֆաթիմյանների ծագումնաբանությունը հանգեցնում էր Ալիին, իսկ նրանց էլ համարում էր իր հորական կողմով եղբայրներ: Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի համակրանքը և դրա բնույթը իրականում պատմական փաստերը վեր չեն հանում, արդյոք դա միայն կրոնական և անձնական շարժադիրներ էին, թե՝ նաև կար քաղաքական հարաբերությունների համատեքստ: Նրա ստեղծագործություններից մեկում Ֆաթիմյաններին իրական խալիֆներ ներկայացնելու պատճառով նրա հայրը ստիպված է լինում ներողություն խնդրել ալ-Քադիր խալիֆից: Հոր հորդորները չանսալով, և չփոխելով նման վերաբերմունքը, ըստ որոշ աղյուսների նրա հոր և եղբոր հետ հարաբերությունների խօսում է լինում, նույնիսկ կա տեղեկություն, որ նրա հայրը անզամ չի ցանկանում միևնույն քաղաքում լինել ալ-Ռադիի հետ<sup>36</sup>:

Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի գրական-գեղարվեստական ժառանգությունն ուսումնասիրող գիտնականները համարում են, որ ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի Շիվանը մեծապես ներառում է հեղինակի կենսագրության յուրաքանչյուր իրադրության անդրադարձ և ազդված է նրա կենսագրության լավ և վատ իրադարձություններից: Հատկապես ալ-Ռադիների ընտանիքի համար դժբախտության տարիները և ալ-Ռադի եղբայրների հորը նզզ ալ-Շառլայի և նրա

<sup>36</sup> Մակարամասները՝ Ali, Islam Abu, Al-Sharif Al-Radi, 1974, pp. 118-119.

Եղբոր Աղուդ ալ-Դառվայի միջև առաջացած խնդրի լուծման համար Աղուդ ալ-Դառվայի մոտ եկած միջնորդ Աբու Սիմադը ձերքակալվում է: Ահա կյանքի այս «անարդարության» կնիքը շատ խորը հետք է քողնում ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի ողջ ստեղծագործական կյանքի վրա:

Բահա ալ-Դառվայի կառավարման տարիներին ալ-Ռադի ընտանիքը կրկին վերագտնում է իր երբեմնի ազդեցությունը և դիրքը հասարակության մեջ, ինչպես նաև վայելում էր Բահա ալ-Դառվայի լիակատար վատահությունը:

Կրոնական ծիսակարգային տեսանկյունից Բուիների առաջնորդ Մուիզ ալ-Դառվան առաջինն էր, որի օրոք սկսեցին հիշատակվել և նշվել երկու կարևորագուն ծիսակատարություններ՝ Աշուրան, Հուսեյնի նահատակության տոնակատարությունը և Իյդ ալ-Ղադիրը, որի ժամանակ էլ հենց, ըստ շիայական ավանդության, Մուհամմադ մարզարեն որպես իր գործի շարունակող հետնորդ է նշում Ալի իրն Աբի Տալիբին, որպես աստվածային ընտրություն, որպես մարզարենության մեկնաբանության իրավունքի շնորհման իրադարձություն:

Կարևոր է այս ամենի մասին խոսել հենց միայն այն տեսանկյունից, որ այս տոնակատարությունների թույլատրումը և անցկացումը հանգեցնում էր շիա-սուննի հակասությունների խորացմանը, մի հանգամանք, որի պատճառով բազմաթիվ բախումներ էին տեղի ունենում, շիայական ավանդույթի և ժառանգությունը կազմող կորողների ոչնչացման համար հիմք հանդիսանում:

Հետաքրքրական է, որ ըստ որոշ պատմաբանների՝ սուննիները, որոնք տվյալ ժամանակաշրջանում թույլ էին, Բուիների դինաստիայի թույլացմանը և անկմանը գուգահեռ իրենք ել ի պատասխան երկու նոր տոն են ներմուծում՝ մեկը Մուսաբի սպանությունը/մահը, իսկ երկրորդը՝ քարանձավի օրը, երբ Մուհամմադ մարզարեն Աբու Բաքրի հետ մտնում է քարանձավ։ Առաջինը տոնվում է Աշուրայի ութերորդ օրը, իսկ երկրորդը տոնվում է Իյդ ալ-Ղադիրի ութերորդ օրը։

## Նահջ ալ-բալաղան իլմ ալ-բալաղայի համատեքստում

Բալաղա տերմինի շուրջ ուսումնասիրությունը առաջին հերթին անհրաժեշտ է, քանի որ աշխատությունն ինքնին վերնագրված է որպես Ճարտասանության/հոետորության արվեստ/-Ճանապարհ/ուղի: Բացի դրանից առավել ընդարձակ մշակութային համատեքստում արաբամուսուլմանական մշակույթը թեսակոխել էր մի այնպիսի ժամանակաշրջան, երբ բալաղան ճարտասանությունը, հոետորությունը հանգեցրել էին Ղուրանի հոետորության և ճարտասանության տեսանկյունից անգերազանցելիությանը՝ (‘jāz al-Qur’ān), որպես աստվածային տեքստ և տվյալ ժամանակաշրջանը կարելի է անվանել նաև «հոետորության դարաշրջան»:

Բացի *ba-lu-gha* (արաբերեն՝ ճարտասան լինել) բայից կազմված ճարտասանություն, հոետորություն իմաստից, կա նաև *ba-la-gha* (արաբերեն՝ հասնել) բայի արմատից կազմված մեկ այլ անվանական իմաստով նշանակություն, այն է՝ իրագործել ցանկությունը կամ հասնել վերջին/նպատակին (խոսքի ճարտասանության միջոցով): Նախ և առաջ կարևորվում էր գրողի և խոսողի լեզվի կիրառման արդյունավետությունը ունկնդիրների և հասցեատերերի սրտերում և մտքերում տեղ գտնելու և արմատներ զգելու առումով: Իլմ ալ-բալաղան ինչ որ իմաստով Ղուրանի անգերազանցելիության ուսումնասիրություններին է ծառայում, ուսումնասիրում է այն լեզվական հնարքները, որոնցով էլ կազմվել է Ղուրանը: Մեր տեսակետն այն է, որ Նահջ ալ-բալաղա վերնագրելով իր աշխատանքը, ալ-Շադին ցանկանում էր ոչ թե Ալիի մուտուլմանական համայնքի իրավահաջորդությունը քաղաքական առումով կանխտրոշել, այլ փորձում էր ցույց տալ Ալիի բարոյական առաջնորդությունը նրա անգերազանցելի հոետորությունն ու ճարտասանությունը ի ցույց դնելով՝ դրանով իսլամական ումմայի սրտերին և մտքերին հասցնել իսլամական ուղին ընտրելու ճանապարհի անհրաժեշտությունը:

Նահջ տերմինը, որը բարզմանվում է մեթոդ և/կամ ճանապարհ, ուղի, կարծում ենք որ ամբողջությամբ արտահայտում է Ալի իրն Արի Տալիրի՝ իսլամական ումմայի հոգևոր ժառանգոր-

դությունից իրական կյանքում գրկված լինելու և դրա դեմ պայքարողների դեմ դիմադրության այլ «ուղու/ճանապարհի/մեթոդի» ընտրությունն է, քան իրական կյանքում քաղաքական և ռազմական ճանապարհով իսլամական ումմայի դեկավարության ընտրությունը: Այի իր Աբի Տայիրի իսլամական համայնքի իրական և օրինական առաջնորդության «Ճանապարհը» անցնում է ալ-բալադայի՝ ճարտասանության ուղով և հիմք հանդիսանում Ալիի և Ահլ ալ-Բեյթի հոգևոր ընտրության համար:

### **Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին գրականագիտական ավանդույթում**

Դուրանը լինելով «Ալլահի խոսքը» և արաբական գրականագիտության պատմության մեջ դառնում է առաջին հերթին որպես առաջին, գրավոր ձևով ամրագրված արձակ-քանաստեղծական ոճով «ձեռի և բովանդակության տեսակետից անընդօրինակելի և անզերազանցելի կատարելություն»:

Որպեսզի գրականագիտական գործընթացները 7-9-րդ դարերում հասկանալի լինեն, պետք է նախ հասկանալ, որ նախախամական և միջնադարյան պոեզիան իր դարաշրջանին հատուկ և բնորոշ ձեռի al-lafż և բովանդակության al-ma'ն փոխհարաբերությունների շրջանակում է գործել: 9-րդ դարի ընթացքում է, որ մինչ այդ սկսված Զահիլիայի շրջանի պոետների ժառանգության գրառմանը զուգընթաց զարգանում և ինքնուրույն դիսցիպիլինայի է վերածվում մինչ այդ բանասիրական ավանդույթի շրջանակներում զարգացող, Դուրանի և Զահիլիական պոեզիայի ուսումնասիրության բազայի վրա ծագած միջնադարյան արաբական գրական քննադատությունը: Ինը Քութեյրան իր Kitāb al-shi'r wa al-shu'aṭā՝ «Պոեզիայի և պոետների գրքի» նախաբանում գրում էր. «Ես չեմ նայում նախորդողներին հիացած աշքերով, որովհետև նրանք նախորդող են, և չեմ նայում հաջորդողներին թշնամանքով՝ նրա համար, որ նրանք հաջորդող են, այլ երկու կողմին էլ նայում եմ արդարությամբ յուրաքանչյուրին տալով իր բաժինն ու իրավունքները /նրան, ինչին արժանի են/ ... և չի սահմանափակում Ալլահը պոեզիան, գիտությունն ու ճարտասանությունը ըստ դարաշրջանի, չի առանձնացնում ըստ ցեղերի,

այլ դարձնում է դրանց տվյալ դարաշրջանի ընդհանուր ձեռքբերում և այնպես է անում, որ յուրաքանչյուր հին պոետ դառնում է իր դարի նորը...»<sup>37</sup>: Հետաքրքրական է այս տեսակետից ալ-Ռադիի բանաստեղծական հետևյալ քառատողը՝ «Ես մաքուր ոսկի եմ, որը պետք է պահպանվի, /որպես ժառանգություն, եթե այն փորձաքննություն անցնի քննադատների ձեռքում»<sup>38</sup>: Գրականագիտական տեսանկյունից ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կենսագիրները և հետազոտողները համարում են, որ վերջինս գրականագիտական առումով լինելով փայլուն նմուշների ստեղծագործող, այնուամենայնիվ մեծապես կրում էր նախկին գրականագիտական ավանդույթի գլուխգործոցների հեղինակների՝ Աբու Թամամի, Աբու Ալա ալ-Մասադի, և հատկապես ալ-Մութաննարիի ազդեցությունը<sup>39</sup>: Սակայն ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի անձնական և քաղաքական նկրտումները և սեփական պատկերացումները, որոնք հաճախ մեկը մյուսին շարունակում և մի տեսակ միախառնված էին հանդես գալիս մեզ հնարավորություն են տալիս ենթադրել, որ նրա ալիական ժառանգորդության շուրջ ունեցած պատկերացումները և նաև «խալիֆայության» առաջնորդության վերաբերյալ սեփական նկրտումները մեծ ներգործություն են ունեցել նրա ստեղծագործական կյանքի վրա: Ավելին «սեփական իրավունքներից զրկված լինելու» և ծանրագոյն կորուստներ կրած լինելու հանգամանքներով և այդ մոտիվներով պայմանավորված կարելի է համարել նաև նրա ոչ միայն ստեղծագործական թեմաների ընտրությունը, այլև հենց Նահջ ալ-Բալադյահի այս կամ այն հատվածի ներառման հարցում կարող էր ունենալ մեծագույն նշանակություն և ազդեցություն:

Ստեղկիչին իր հետազոտության մեջ հանգում է հետևյալ եզրակացությանը, որ նասիրներում և նաև իր հիշազիարթներում ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին ոչ միայն արաբերեն լեզվով ստեղծված աղ-

<sup>37</sup> Իբն Քութեյրա, Քիթար ալ-շիատ ու ալ-շուատա (ար. քարզ. «Դուզիայի և պոետների գիրը»), ալ-մուկակայիմա (ար. քարզ. նախարան):

<sup>38</sup> Շարիֆ ալ-Ռադիի արաբական գրականությունում զբաղեցրած դերի մասին առավել մանրամասն տես՝ Ali, Islam Abu, Al-Sharif Al-Radi, Chapter 12, Al-Radi's Place in Arabic Literary History, pp. 355-370.

<sup>39</sup> Նոյն տեղում՝ էջ. 367-370:

բյուրների՝ Ղուրանի, հաղիսների և գրականության բնագավառներում ճարտասանության կառուցվածքային ավանդույթի շրջանակում է ստեղծագործում, այլև միաժամանակ իր մեջ ներառում է Ալիական ժառանգորդության իրավունքների կորստի, ոչ արդարացի զրկման և վշտի հետ, որն էլ նաև իր ուրույն հետագիծն է ստացել Նահջ ալ-բալաղայում հավաքագրված խութբաներում<sup>40</sup>:

Այսպիսով, Նահջ ալ-բալաղան, լինելով Ալի ին Արի Տալիբի բանավոր ժառանգության և ավանդույթի գրավոր ձևակերպումը, արդեն 10-րդ դարում վկայում էր մի կողմից այդ ժառանգության դարերի ընթացքում բանավոր փոխանցման համակարգի գործուն լինելու մասին, մյուս կողմից տվյալ դարաշրջանում այդ բովանդակության արդիականության մասին, ինչն էլ բացարձակ հարցեր չեր առաջացնում այդ ժամանակաշրջանում ավանդույթի «խսկության» շուրջ:

Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադի կենսագրական մանրամասները՝ մասնավորապես իր ծագումնաբանական ալիական ժառանգորդությունը և նաև այդ օրինական ժառանգորդության կորստի շուրջ սեփական մոտեցումներն էլ մեծապես նպաստել են Ալի իրն Արի Տալիբին պատկանող նյութի հավաքագրմանը Նահջ ալ-բալաղա կոչվող գրքում: Գրքի վերնագիրը՝ «Ճարտասանության/հուետության ուղին/մեթոդը/ճանապարհը» ինքնին վկայում էր խալմական գիտության մեջ տվյալ ժամանակահատվածի գերակա ճանաչված գիտակարգի՝ Ղուրանի անզերազանցելիությունը մեկնաբանող և դրան ծառայող իլմ ալ-բալաղայի շրջանակում ձևակերպելու կարևորությունը: Պատահական չեր այն ձևակերպումը, որը տեղ է գտել Մոկթար Զեբիի կողմից ալ-Շարիֆ ալ-Ռադի կենսագրության նկարագրման մեջ. «Որպես տաղանդավոր գրող և գրականության գիտակ, ալ-Ռադին ցանկանում էր հասնել ճարտասանության, հուետության և այլաբանության կատարելության արաբերեն լեզվի երեք կարևոր աղբյուրներում՝ Ղուրանում, Հաղիսներում և Ալիի խոսքերում»<sup>41</sup>:

<sup>40</sup> Stetkevycyh S. P., Al-Sharif al-Radī and Nahj al-balāghah, pp. 249-250.

<sup>41</sup> Moktar, Djebli, "al-Sharif al-Radī", in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, p. 342.

TATEVIK MKRTCHYAN  
(YSU)

AL-SHARĪF AL-RADĪ'S TIME, LIFE AND WORKS IN THE LIGHT OF  
COMPILATION OF NAHJ AL-BALĀGHAH

Nahj al-Balāghah (lit. Way/Path/Peak of Eloquence) is a "collection of fragments of sermons, speeches, letters, homilies and maxims" attributed to the first Ithnā'ashari Imam and the fourth khalīfah al-rāshidūn, *Amīr al-Mu'minīn* Alī ibn Abī Tālib (600-661), compiled by al-Sharīf al-Radī (359-406/407 - 970-1015/1016) in 1009-10. In this article, I discuss the socio-political, religious, cultural and intellectual developments of al-Sharīf al-Radī's lifetime which is the period of decline of the Abbassid dynasty and decentralization of the the Abbassid Caliphate, as well as period of emerging other "independent" ruling dynasties within and outside the Caliphate having focused on the situation of the governance of the Buyid Dynasty (945-1055). Secondly, I discuss al-Sharīf al-Radī's personal aims and religious-political motives in behind of such an important and unrivalled compilation of the Nahj al-Balāgha in terms of religious developments of that time especially within the Shi'a (Ithnā'ashari) community. This paper examines the interplay among the contemporary literary scene (al-Mutannabi dominated), the Imāmī Shi'ite dominated Baghdadi political-religious scene, and the balāghah (rhetoric)-focused theological discourse on the miraculous inimitability of the Qur'ān (*i'jāz al-Qur'ān*) in Islamic scholarship discussing all these within the interconnections of al-Radī's personal and religious-political views, beliefs and motives.

ԱՆԱՀԻՏ ՀԱԿՈԲՅԱՆ  
(ՀՀ ԳԱԱ ԱԲ)

ԻՐԱՍԻ ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԳԵՐՄԱՆԻԱՅԻ  
ԴԱՇՆԱՅԻՆ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՄԱՆԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ  
ՎԱՅՐԻՎԵՐՈՒՄՆԵՐԸ 1979-1990-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻՆ

1978 թ.-ից Իրանում սկսվում են զանգվածային ցույցեր շահ Սոհամմեդ Ռեզա Պահլավիի դեմ, և որպես հետևանք արդեն 1979 թ. շահը հեռանում է երկրից: 1979 թ. նոյեմբերի 4-ին իրանցի ուսանող ցուցարարները գրավում են Թեհրանում ԱՄՆ դեսպանատունը և պատանդ Վերցնում դեսպանատան աշխատակիցներին: Նոյն օրը իրանցի ուսանողները գրավում են նաև Թեհրանում Մեծ Բրիտանիայի դեսպանատունը, սակայն խնդիրը կարգավորվում է ժամեր անց: Իրանցի ուսանողների կողմից գրավվում են նաև Շիրազում և Թավրիզում գտնվող ամերիկյան հյուպատոսարանները<sup>1</sup>:

Այս հարցում Գերմանիայի ունեցած ներդրումը մնում է չյուսաբանված, չնայած այն հանգամանքին, որ Գերմանիան, ավելի քան որևէ այլ երկիր, շահազրգիո էր խնդրի կարգավորմանը, այն էլ հնարավորինս սեղմ ժամկետներում, քանի որ առկա էին քաղաքական և տնտեսական շահեր: Պատկերն ամբողջական ներկայացնելու համար նշենք, որ 1960-ական թթ. սկզբին Իրանի և Գերմանիային միջև առևտուրը հավասարակշռություն է ձեռք բերում, և արդեն 1962 թ. առևտրի ծավալը հասնում է 670 միլիոնն գերմանական ֆրանկի: Այդ տարվա ընթացքում Գերմանիայից արտահանումը դեպի Իրան կազմում է իրանական ընդանուր

<sup>1</sup> The Iran Hostage Crisis. A Chronology of Daily Developments, Report prepared for the Committee on Foreign Affairs US House of Representatives by the Foreign Affairs and National Defense Division Congressional Research Service Library of Congress, Preface, Washington, March, 1981, p. 36.

Ներկրման 19.22 տոկոսը, իսկ ինչ վերաբերվում է Գերմանիային, ապա այն հանդիսանում էր իրանական ապրանքների երկրորդ խոշոր ներկրողը (իրանական ապրանքների ընդանուր արտահանման մեջ դեպի Գերմանիա արտահանումը կազմում էր 13.9 տոկոսը)<sup>2</sup>: 1965 թ. Գերմանիայից Իրան արտահանումների ծավալը գերազանցեց ներմուծման ծավալները: 1967 թ. Գերմանիան առաջատար ներմուծող էր Իրան և Իրանից գնում էր Գերմանիա ներկրվող ապրանքների 15.08 տոկոսը, իսկ 1970 թ. Գերմանիայից ներմուծման ծավալը կազմեց 20.75 տոկոս և շարունակում էր մնալ նավթից բացի իրանական ապրանքների խոշոր երկրորդ ներմուծողը: Ի տարբերություն այլ երկրների 1971 թ.-ից 1974 թ. Իրանի և Գերմանիային տնտեսական հարաբերությունները շարունակում էին մնալ սերտ: 1973 թ.-ից մինչև 1977 թ. Իրան ներմուծվող ապրանքների 1/5-ը գալիս էր Գերմանիայից<sup>3</sup>:

Խնդրի կարգավորման հարցում բավականին մեծ էր տվյալ ժամանակաշրջանում Իրանում Գերմանիայի դեսպան Գերհարդ Ռիտցելի ներդրումը, ով ոչ միայն գործի էր դրել մասնագիտական կարողությունները, այլև անձնական հնարավորությունները, քանզի պետք էր պաշտպանել Գերմանիայի շահերը հատկապես արտահանման ոլորտում: Բացի դա, 1970-ական թվականներին Իրանը լավ հարաբերություններ ուներ Գերմանիայի հետ և հանդիսանում էր Գերմանիայի համար նավթի մեծագույն աղբյուր փոխարենը Գերմանիայի հետ համագործակցելով նավթարդյունաբերության և միջուկային էներգիայի ոլորտում:

Հարկ է նշել, որ Իրանը և Գերմանիան ավանդաբար ունեցել են թե՛ տնտեսական և թե՛ քաղաքական լավ հարաբերություններ, որոնք փոխշահավետ են եղել երկու կողմերի համար էլ:

Հետհեղափոխական Իրանը և միավորված Գերմանիան երբեք չեն դադարել փոխադարձ լավ հարաբերությունների տանող ուղիներ փնտրել, չնայած երկու երկրներն ել հանդիպել են մեծ հակասությունների արտաքին քաղաքականության հարցում:

<sup>2</sup> Mousavian S. H., Iran-Europe Relations, Challenges and opportunities, History of Iran-Germany relations, from revolution to reunification, New York, 2008, p. 20.

<sup>3</sup> Կոյս տեղում:

Գերմանիան Իրանին դիտարկում էր որպես ավանդական գործնկեր, որը կարող էր օգտակար լինել Գերմանիային հասնել իր առջև դրված խնդիրներին Միջին Արևելքում և Պարսից ծոցում: Իսկ Իրանի համար Գերմանիան դիտարկվում էր դրու դեպի Եվրոպա: 1979 թ. Իսլամական հեղափոխությունից հետո Իսլամական հանրապետությունը կարողացավ թոթափել ամերիկյան գերիշխանությունը, սակայն 1980-1988 թթ. իրանա-իրաքյան պատերազմի ընթացքում կանգնեց նոր դժվարությունների առջև: Եվ նման նժկարին ժամանակահատվածում Գերմանիան ԻԻՀ-ի համար արևմտյան միակ «դիվանագիտական միջնորդն էր»:

Թերանի և Բաղդադի միջև 1988 թ. գիւղադարի կնքմամբ և 1989 թ. Ալի Աքքար Հաշեմի Ռաֆսանջանի կառավարության գլուխ անցնելուց հետո Իրանի Իսլամական հանրապետության պատմության մեջ սկսվեց մի ժամանակաշրջան, որը բնութագրվում է ներքին վերակառուցմամբ և արտաքին հարաբերությունների ամրապնդմամբ<sup>4</sup>:

ԻԻՀ-ի և Գերմանիայի միջև հարաբերությունների զարգացումը 1990-ական թթ.-ից կառուցվեց հիմնական կարևոր ուղղություններով: Արևմուտքի հետ հարաբերությունների կարգավորման համատերասում Գերմանիան պատահական ընտրություն չէր ԻԻՀ-ի համար: Հարաբերությունների մի ողջ դարաշրջան՝ հիմնված ռազմավարական, քաղաքական և տնտեսական հետաքրքրությունների վրա, Գերմանիային կարծես «ավելի հանդուժող» էր դարձել Եվրոպական Երկրների շարքում, քանի որ Գերմանիան էլ իր հերթին հետաքրքրություն էր ցուցաբերում իրանական հարատությունների և ԻԻՀ աշխարհագրական դիրքի նկատմամբ, քանզի Իրանը հանդիսանում է կամուրջ Արևելքի և Արևմուտքի, ինչպես նաև Հյուսիսի և Հարավի միջև:

Արյունքում, երկու երկների միջև դիվանագիտական կապերն այնքան էին ակտիվացել, որ 1990 թ.-ից մինչև 1996 թ. ավելի քան 300 քաղաքական, տնտեսական, մշակութային, դատական և

<sup>4</sup> Sahimi M., The Middle Road of Hashemi Rafsanjani, Frontline, Tehran bureau, April 28, 2010, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2010/04/the-middle-road-of-hashemi-rafsanjani.html>

խորհրդարանական պատվիրակությունների այցելություններ են կատարվել երկու երկրների միջև տարբեր մակարդակներում<sup>5</sup>: Ըստ որում հանդիպումների գրեթե կեսը տեղի էր ունենում նախարարների մակարդակով: Հետհեղափոխական հարաբերությունների համատեքստում իրանական և գերմանական կողմերը առաջին անգամ կազմեցին հանձնախմբեր տնտեսության, շրջակա միջավայրի, տրանսպորտի, մշակույթի և միջարդարանական հարցերի շրջանակներում: Առևտրի հաշվեկշիռը երկու երկրների միջև աննախադեպ թոփք ունեցավ՝ կազմելով 10 մլրդ գերմանական մարկ<sup>6</sup>: Իսկ քաղաքական հարթության վրա Գերմանիան մնում էր ԻԻՀ նկատմամբ ԱՄՆ-ի կողմից կիրառվող քաղաքականության կամ մերժման, կամ գոնե չափավոր բանաձեւքի ընդունման կողմնակից: Այնպիսի ժամանակաշրջանում, եթե ԻԻՀ գտնվում էր արտաքին պարտքի հետ կապված ճգնաժամի մեջ, մասնավորապես 1994 թ., երբ այն կանգնեց հետհեղափոխանական միջազգային ֆինանսական ճգնաժամի առաջ, Գերմանիան գրավեց առաջատար դիրք՝ աջակցելով Թեհրանին վերապլանավորելու միջարդների հասնող իր պարտքերը, և խրախուսում էր այլ երկրներին հետևել իր օրինակին<sup>7</sup>: Եվ նոյնիսկ 1990-ական թթ. Իրանի և Գերմանիայի միջև հարաբերությունների «մտերմությունն» արժանացավ մամուլի ծավալուն լուսաբանմանը՝ որպես միջազգային մամուլի կողմից որպես «յուրահատուկ հարաբերություններ»: 1990-1996 թթ. ԻԻՀ և Գերմանիայի միջև հարաբերությունների բարեկաման միտման համատեքստում երկու կողմերն էլ գիտակցում էին սերտ հարաբերությունների կարևորությունը երկու երկրների համար: Սակայն 1996-1997 թթ. իրանա-գերմանական հարաբերությունները մտան ճգնաժամի փուլ, որի պատճառ հանդիսացան Աեծ Բրիտանիայի, ԱՄՆ-ի և Իս-

<sup>5</sup> Mousavian S. H., Challenges in Iran-West Relations, Iran Review, February 21, 2010, [http://wwwiranreview.org/content/Documents/Challenges\\_in\\_Iran\\_West\\_Relations\\_Study\\_of\\_Iran%20%99s\\_Relations\\_with\\_Germany.htm](http://wwwiranreview.org/content/Documents/Challenges_in_Iran_West_Relations_Study_of_Iran%20%99s_Relations_with_Germany.htm)

<sup>6</sup> Նոյն տեղում:

<sup>7</sup> Germany reschedules Iranian debt, March 1, 1994, Home/UPI Archive, <http://www.upi.com/Archives/1994/03/01/Germany-reschedules-Iranian-debt/6928762498000/>

բայելի բացասական վերաբերմունքը իրանա-գերմանական դրական հարաբերությունների հանդեպ, Իրանական խորհրդարանի նախկին պատգամավոր Ռեզա Մազլումանի<sup>8</sup> սպանությունը Փարիզում 1996 թ. մայիսին<sup>9</sup>, Ֆարազ Սարքոհի<sup>10</sup>՝ Գերմանիայի համար լրտեսության մեղադրանքով կալանավորումը<sup>11</sup>: Վերոնշյալից բացի հարաբերությունների վատացմանը նպաստեցին նաև մարդու իրավունքների տարակարծությունների, զանգվածային ոչնչացման գեներերի և Մերձավոր Արևելքի խաղաղության գործընթացի հետ կապված հարցերը, ինչպես նաև գերմանական ընդդիմադիր ուժերի բացասական վերաբերմունքը իրանա-գերմանական սերտ հարաբերությունների հանդեպ, իրանական ընդդիմադիր ուժերի ներկայացուցիչների հետապնդումն ու

<sup>8</sup> Ռեզա Մազլումանին մասնագիտացել է գրականության ոլորտում, ապա Փարիզում ստացել քրեաբանության դոկտորի աստիճան: Առուսումանական երկրներում հանցագործության արմատների վերաբերյալ նրա դոկտորական հետազոտությունը դարձավ իսլամի մասին իր տարբեր գործերի հիմքը: 1974 թ. նա դարձել է Իրանում կրթության նախարարության ֆինանսական բաժնի պետ, իսկ 1976 թ. աշխատանքի է անցել որպես կրթության նախարարի տեղակալ, ենել է Թեհրանի համալսարանի քրեաբանության դասախոս, Փայամ-ի Մա Ազադեզան ամսագրի խմբագիր, Ազատության Դրոշ կազմակերպության փոխնախազաքան (Flag of Freedom Organization (FFO)), Ռեզա Մազլումանին իրանական ընդդիմության ներկայացուցիչներիցն էր, ով սպանվեց Ի՞նչ տարածքից դուրս իր քաղաքական հայցըների համար:

<sup>9</sup> Timmerman K. R., Time to end "critical dialogue" with Iran, Wall Street Journal-Europe, June 10, 1996, [http://www.iran.org/news/WSE\\_960610.html](http://www.iran.org/news/WSE_960610.html)

<sup>10</sup> Ֆարազ Սարքոհին կրթություն ստացել է սոցիոլոգիայի և պարսից գրականության ֆակուլտետներում Թեհրանում և Թավրիզում: Ուսանողական տարիներին մասնակցել է շահի դեմ ցուցերին և գրել ուժիմեր քննադասող բազմաթիվ հոդվածներ: 1971 թ. դասապարտվել է տասնիներու տարվա ազատազրկման: 1997 թ. նա նորից է ձերքակալվում և դատապարտվում: Մի քանի իրավապաշտպան կազմակերպությունների, ինչպես նաև միջազգային բռնորսների արդյունքում դատավճիռը վերանայվում է դատում մեկ տարվա ազատազրկում: Ի վերջո, Իրանի կառավարությանը 1998 թ. Ֆարազ Սարքոհին երկրից դուրս գալու թույլտվություն տվեց, և նա տեղափոխվեց Գերմանիա: Ֆարազ Սարքոհին այժմ ապրում է Ֆրանկֆուրտում, աշխատում ուղղվածաներում և թերթերում:

<sup>11</sup> Sarkohi F., Pen Zentrum Deutschland, <http://www.pen-deutschland.de/de/themen/writers-in-exile/ehemalige-stipendiaten/faraj-sarkohi/>

սպանությունը Գերմանիայում և փոխադարձ լրտեսության մեջադրանքները:

Վերոնշյալ գործուները բավականին սրեցին Թեհրանի և Բեռլինի միջև հարաբերությունները և հող նախապատրաստեցին 1996-1997 թթ. ճգնաժամի համար: Եվ ի վերջո Բեռլինյան Միկոնոս ռեստորանում տեղի ունեցած բուրդ առաջնորդների սպանությունը և Բեռլինի դատարանի Միկոնոսի դատավարության դատավճիռը<sup>12\*</sup> սեպ խրեցին Թեհրանի և Բեռլինի հարաբերություններում՝ պատճառ դառնալով իրական ճգնաժամի համար:

Արդյունքում, երկուստեր ետ կանչվեցին Իրանի Իսլամական Հանրապետության և Գերմանիայի Դաշնային Հանրապետության դեսպանները, չեղյալ համարվեցին երկու երկրների նախարարների մակարդակով փոխադարձ այցերը, դադարեց Թեհրանի և Բեռլինի միջև երկխոսությունը, ինչի ուղղակի հետևանքը եղավ ԵՄ-ի հետ հարաբերությունների վրա ազդեցությունը:

Այսպիսով՝ վերլուծելով ԻԻՀ և Գերմանիայի հարաբերությունները 1979 թ. Իսլամական հեղափոխությունից մինչև 1990-ական թթ., հանգում ենք հետևյալ եղանակումներին.

Տնայած այն հանգամանքին, որ ավանդաբար Իրանը և Գերմանիան ունեցել են թե՛ տնտեսական և թե՛ քաղաքական լավ հարաբերություններ, որոնք փոխշահավետ են եղել երկու կողմերի համար ել, Գերմանիայի արտաքին քաղաքականության մեջ,

<sup>12</sup> Der Wille zur Wahrheit, Aussenpolitik, Der Spiegel 14.04.1997, <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-8693927.html>

\* Այսթողահ Խոմեյինի Քրդական դեմոկրատական կուսակցությունն անվանեց «Սատանայի կուսակցություն» և մեղադրեց ԻԻՀ դեմ հանցագործություն կատարելու մեջ, որը բնականաբար, պատմելի է իսլամական և իրանական օրենքով: Արդյունքում, Քրդական դեմոկրատական կուսակցությունը նորից հարկադրված եղավ ընդհատակ անցնել, իսկ զինված առեւտումը կառավարական ուժերի և դրական զինված ուժերի (փեշմերգա) միջև շարունակվեց: 1992 թ. սեպտեմբերի 17-ին Իրանի իսլամական հանրապետության գործականները սպանեցին ՔՊԿ 3 առաջատար դեկավարներին և երանց աջակիցներին Բեռլինի Վիլմերայոլի թաղամասում գտնվող Միկոնոս ռեստորանում:

փաստորեն, առաջնահերթությունը տրվեց 3 հիմնական առանցքների.

1. Սերտ և կայուն կապեր Գերմանիայի և Միացյալ Նահանգների միջև: ԱՄՆ-ի, ինչպես նաև Մեծ Բրիտանիայի և Իսրայելի կառավարությունների ճնշումները բացասական ազդեցուրյուն էին ունենում Իրանի և Գերմանիայի հարաբերությունների վրա: Եվ այդ ճնշումները դրսենրվում էին ինչպես բացահայտ, այնպես էլ զաղտնի: ԱՄՆ քննադատում էր Եվրոպական երկրներին, այդ թվում և Գերմանիային ԻԻՀ հետ բանակցությունների համար և փորձում համոզել Իրանի նկատմամբ պատժամիջոցներ կիրառել և մեկուսացնել Իրանը հաջորդիվ 4 պատճառներով:

- Մերձավոր Արևելքում աշխարհի դեմ Իրանի դիմակայության,
- Զանգվածային ոչնչացման գենքի հասնելու Իրանի փորձերի,
- Իրանում մարդու իրավունքների ոտնահարման և
- Սհարեկանության աջակցություն համար:

2. ԵՄ-ի շրջանակներում Եվրոպական գործնկերների, հատկապես Ֆրանսիայի հետ կապերի ամրապնդում և միջազգային կառույցների հավաքական քաղաքականության շրջանակում համագործակցություն: 1990 թվականին Գերմանիայի միավորումից հետո արդեն միասնական Գերմանիան նախապատվությունը տվեց ՆԱՏՕ-ին և հենց Եվրոպական համայնքում տնտեսության արմատավորմանը: Խսկ արտաքին քաղաքական կուրսը պետք է համահունչ լիներ միջազգային կառույցների հավաքական քաղաքականությանը միևնույն ժամանակ ունենալով իշխանություն՝ ազդելու կառույցի որդեգրած քաղաքական ուղղվածության վրա շնորհիվ իր վերականգնված իշխանության, ակտիվ կերպով զարգացող տնտեսության և աշխարհաքաղաքական դիրքի: ԻԻՀ, փաստորեն չկարողացավ համոզել Գերմանիայի զլսավորությամբ Եվրոպական մյուս երկրներին Միջուկային ծրագրի խաղաղ նպատակներ ունենալու մեջ, որովհետև նրանք կարծում էին, որ իրանցի պաշտոնյաների պնդմամբ Իրանի մի-

ջուկային ծրագրի խաղաղ նպատակները իրական պատկերը չէին արտացոլում, և Իրանը պատրաստվում էր միջուկային զենք արտադրել, ինչը մեծ փոանգ կարող էր սպառնալ ամբողջ Եվրոպային՝ հաշվի առնելով Իրանից Եվրոպա աշխարհազրական հեռավորությունը: Բացի դա, Եվրոպական շրջանակներում կարծում էին, որ անվտանգ միջուկային գինանց պահելը կապված էր բարձր տեխնոլոգիաներով հազեցվածության հետ, ինչը Իրանը, փաստորեն, չուներ: Առկա էր նաև մտահոգություն առ այն, որ միջուկային Իրանը կարող էր ապակայունացնել նավթի տեղափոխումը Պարսից ծոցից դեպի Եվրոպա: Եվ ի վերջո, Իրանի միջուկային ձեռքբերումները միջուկային տեխնոլոգիաների ոլորտում կարող էին ոգեշնչել տարածաշրջանի մյուս երկրներին ևս:

3. Հոլորոստով պայմանավորված հասուկ «հոգատար» վերաբերմունք Խորայելի հետ հարաբերություններում:

Այնուամենայնիվ, Գերմանիայի՝ Իրանի նկատմամբ վարած դիվանագիտական կուրսը առանձնացվում էր նաև նրանով, որ Գերմանիան պատրաստ էր վարել առանձին արտաքին քաղաքականություն, որը կարող էր տարբերվել ԱՄՆ-ի կողմից իրականացվող քաղաքական կուրսից: Ինչ վերաբերվում է Իրանին, ապա 1979 թ. Իրանի Խալաֆական հեղափոխությունից հետո նրա արտաքին քաղաքականությունը հիմնվեց «Ոչ արևելք և ոչ էլ Արևմուտք» սկզբունքի վրա<sup>13</sup>՝ սահմանափակելով շփումն արտաքին աշխարհի հետ:

<sup>13</sup> The Iran Hostage Crisis. A Chronology of Daily Developments, Reoprt prepared for the Committee on Foreign affairs US House of Representatives by the Foreign Affairs and National Defense Divison Congressional Research Service Libraray of Congress, Preface, Washington March 1981, p. 77.

ANAHIT HAKOBYAN  
(IOS NAS RA)

## THE UPS AND DOWNS OF THE RELATIONS OF ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN AND FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY

Traditionally Iran and Germany had good economic and political ties, which were mutually beneficial for both sides. Iran was considered traditional partner for Germany, which could have helped Germany to achieve its goals in the Middle East and the Persian Gulf. In its turn Germany was considered as a door to Europe for Iran.

The development of relations between Islamic Republic of Iran and Federal Republic of Germany in the 1990s was mainstreamed in key aspects. Germany wasn't a random choice for IRI in the context of improving relations with the West. An entire era of relations, based on strategic, political and economic interests, made Germany more enduring among the European countries, as Germany, in its turn, showed interest in Iranian wealth and geographical location because of the fact that Iran is a bridge between East and West, as well as North and South.

Though traditionally Iran and Germany had good economic and political ties, in fact, the relations with the US, European countries, especially France and Israel were prioritized for Germany.

However, the diplomatic course of Germany towards Iran was also distinguished by the fact that Germany was ready to conduct separate foreign policy which could differ from the US policy course. As for Iran, after Islamic Revolution in 1979, its foreign policy was based on the principle of "Neither East nor West" limiting communication with the world.

## ԱՆԺԵԼԱ ԵՐԻՑՅԱՆ (ԵՊՀ)

«ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐ ՄԱԿԵԴՈՆԱՑՈՅ» ՈՐՈՇ  
ԲՆԱԳՐԵՐՈՒՄ ԱՌԿԱ ԹԱՂՈՒՄԸ ՆԵՐԿԱՅԱՑՆՈՂ  
ՊԱՏՎԵՐՆԵՐԻ ՇՈՒՐՉ (17-ՐԴ ԴԱՐ)

Ալեքսանդր Մակեդոնացու կյանքի մասին կան բազմաթիվ ուսումնասիրություններ<sup>1</sup>, որոնցից հայտնի է դարձել, որ նա ծնվել է մ.թ.ա. 356 թ. Մակեդոնիայի մայրաքաղաք Պելլայում, ժառանգել է զահը 20 տարեկան հասակում: Ալ. Մակեդոնացին թագավորվել է որպես թագավոր, իր հոր՝ Փիլիպոս 2-րդ Մակեդոնացու սպանությունից հետո: Ժառանգել է կայացած պետություն և հզոր քանակ, որի շնորհիվ նրան հաջորվել է իրականացնել ուղմական և քաղաքական հաղթանակներ: Երկար ամիսներ դիմադրությունից հետո նա զահընկեց է արել Պարսկաստանի արքա Դարեհ 3-րդին և իրեն հրչակել է Ասիայի տիրակալ: Այսուհետև արշավել է Հնդկաստան և Բարեկոն: Ալեքսանդրը մահացել է մ.թ.ա. 323 թ. Բարեկոնում, հավանաբար զերմախտից 33 կամ 32 տարեկան հասակում<sup>2</sup>: Նրա մասին գրվել է գրական-ժողովրդական ծագում ունեցող մի երկ՝ «Ալեքսանդր Մակեդոնացու պատմությունը», որը կարճ ժամանակահատվածում անցել է Արևմուտքի և Արևելքի շատ ժողովուրդների գրականությունների մեջ<sup>3</sup>: Ալեքսանդր Մակեդոնացու պատմության հնագույն թարգմանություններից հայտնի են ասորական, եթովպական, հունական, պատական և հայկական թարգմանությունները<sup>4</sup>: Նրա պատ-

<sup>1</sup> Hamilton J. R., Alexander's Early Life // Greece & Rome, 2nd Series, Vol. 12, № 2 (October), 1965, p. 122, O'Brien J. M., Alexander the Great, The Invisible Enemy, London, New York, Routledge, 1992, p. 16.

<sup>2</sup> Depuydt L., The Time of Death of Alexander the Great, 323 BC, Vandenhoeck and Ruprecht, 1997, pp. 117-135.

<sup>3</sup> Միմնեյան Հ., Հայ միջնադարյան կաֆաներ (10-16-րդ դդ.), Երևան, 1975, էջ 41-42:

<sup>4</sup> Истрин В. М., Александрия русских хронографов, Москва, 1893, стр. 21.

մության առանձին հատվածներ տարածվել են ժողովրդի մեջ զրոյցների, առակների և անեկդոտների ձևով:

Հատկանշական է, որ նրա կյանքի ամենահիշարժան հատվածները հանդիպում ենք նաև ձեռագրերում: 13-17-րդ դարերում Ալեքսանդր Մակեդոնացու պատմության հայերեն թարգմանությունները բավականին տարածված են եղել: Դրանք հիմնականում հիմնված են հունական և ոուսական թարգմանությունների վրա: Ձեռագրերին կցված բազմաթիվ հիշատակարաններ փաստում են այն մասին, որ վարպետները ընդօրինակություններ են կատարել հնագոյն օրինակներից: Ըստ Հասմիկ Սիմոնյանի՝ հայերեն թարգմանությունները դասակարգվել են հետևյալ չորս խմբի՝ նախնական, կեշառյան, գրիգորիայան և զաքարյան: Բացի այդ, ըստ կաֆաների առկայության ձեռագրերը ներկայացվել են հետևյալ խմբավորումներով՝

- Բնագրեր առանց կաֆաների
- Բնագիր կաֆաներով
- Միայն կաֆաներ

15-17-րդ դարերում գրված՝ Ալեքսանդր Մակեդոնացու պատմությունը ներկայացնող բնագրերը պատկանում են բնագիր կաֆաներով խմբին: Հատկանշական է, որ մեր կողմից առավել ուշադրության արժանացած՝ 17-րդ դարում գրված Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 3387 և № 7677 բնագրերը պատկանում են հենց այս խմբին: Նրանք միմյանցից տարբերվում են կաֆաների բանակով, նրանց տեղադրման բազմօրինակությամբ, լեզվով և գրչական նախասիրությամբ<sup>5</sup>: Երկու ձեռագրերի համար նախաօրինակ է հանդիսացել Վենետիկի Սիմիթարյան միաբանության № 424 (ԺԴ. Դար) բնագիրը: Բնագիրը հիմնված է կեշառեցիական օրինակների վրա: Ստեղծվել է Խաչատուր Կեշառացու օրոք: Այն Ալեքսանդր Մակեդոնացու պատմությունը ներկայացնող անդրանիկ օրինակն է: Բնագիրը ունի կաֆաներ և խորագրեր: Կաֆաների թիվը հասնում է 150-ի, հիմնականում գրված է նկարագարդումների շուրջըլորը, իբրև բացատրու-

<sup>5</sup> Սիմոնյան Հ., Հայ միջնադարյան կաֆաներ (10-16-րդ դդ.), Երևան, 1975, էջ 52, 54:

թյուն: Բնագրին կից՝ Կեչառեցու «Փառք գոհութիւն քեզ...» սկսվածքով հիշատակարանն է, որտեղ վերջինից անունը փոխարինված է ձեռագրի գրիչ Ներսէս սարկավագի անունով<sup>6</sup>: Նոյնը տեսնում ենք Ս. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 3387 (1635 թ.) «Պատմութիւն Ալեքսանդր Մակեդոնացոյ» բնագրում: Բնագրիր գրվել է Նոր Զուղայում, գրիչը Խուլթուրեկ սարկավագն է, իսկ ստացողը՝ Ավետիք Զուղայեցին: Գրված է բոլորագիր և, կաֆաները և խորագրերը՝ կարմիր թանաքով, իսկ կաֆաների համար նախաօրինակ է հանդիսացել Կեչառեցիական օրինակները<sup>7</sup>: Հիշատակարանը ընդօրինակված է Խաչատուր Կեչառեցու բնագրից, որն էլ հիմք է տալիս կարծել, որ բնագրի համար նախաօրինակ է հանդիսացել № 424 բնագրիր. «...փառք... արժանի արարեր զթարմատար և զոգնամեղ և զապիկար և զվաթարանց Խաչատուր Կեչառեցի հասանիլ մեղաներկ մատեամբ և տկար մարմնով ի զիծ վերջին արքայական գրոց աշխարհակալին Աղեքսանդրու»<sup>8</sup>:

Գրեթե ամեն եզի վրա եղած մանրանկարները առնված են քառանկյան կարմիր, ոճավոր շրջանակների մեջ և ունեն հակիրճ մակագրություններ: № 3387 բնագրում տեսնում ենք տեսարաններ, որտեղ ներկայացված են Ալեքսանդրի և Դարեհի մահվան և թաղման դրվագները: Պատմությանը համապատասխան սկզբում Դարեհի մահն է, ապա Ալեքսանդրի: «Դարեհի մահը» մանրանկարում պատկերված են երեք կերպարներ, որոնք նրա մարմինը ձեռքներին տանում են (նկ. 1): Մանրանկարի վերևում գրված է. «Աղեկսանդր տանի ի թաղել զդարեհին թապութն է դա-

<sup>6</sup> Kouymjian D., Data, luogo, autori // Giusto Traina, La storia di Alessandro il Macedone. Manoscritto armeno del XIV secolo (Venezia, San Lazzaro, 424), a cura di Giusto Traina, Contributi di Carlo Franco, Dickran Kouymjian, Cecilia Veronese Arslan, vol. 1, Padova, 2003, pp. 24-25:

<sup>7</sup> Ցուցակ ձեռագրաց մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Հատոր Ա., Երևան, 1968, էջ 1001; Գևորգյան Ա., Անանունայամանրանկարիչներ. մատենագիտություն IX-XVII դր., Գաշիրե, 2005, էջ 416; Սիմոնյան Հ., Պատմությին Աղեկսանդրի Մակեդոնացոց, Երևան, 1989, էջ 35:

<sup>8</sup> Երևանի Ս. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռագրի № 3387, թերթ 168ա:

թեհին»<sup>9</sup>, իսկ ներքեսում ծաղի սիմվոլն է, որը ըստ հնագույն առասպեկտանության, մահվան, ստորերկրյա թագավորության և շարի մարմնավորումն էր<sup>10</sup>: Երեք կերպարներից մեկը Ալեքսանդրն է: Նրա կերպարը հանդիպում ենք նաև նախորդ մանրանկարում, որտեղ մակագրված է. «Աղեքսանդր զիրկս արկանէ դարեհին»<sup>11</sup>: Երկու մանրանկարներում էլ Ալեքսանդրի կերպարը ոճավորված է՝ մորուրով, ալեհեր և թագը զիլիխ: Իսկ մյուս երկու կերպարները մակեդոնացիներ են, որոնց անունները նշված չեն բնագրում: Նրանք պատկերված են դիմահայաց և կրում են թագեր: Դարեհը պատկերված է դագաղի մեջ, որը պատկերված է օվալաձև: Նկարիչը այն շեշտել է կրակի գույնով՝ առանձնացնելով մյուս կերպարներից: Հիմնականում նկարիչը օգտագործել է կարմիր, կանաչ և վարդագույն գույները: Նման պատկերագրություն տեսնում ենք № 424 բնագրի «Դարեհի մահը» մանրանկարում: Այստեղ Ալեքսանդրը բռնել է դագաղի ծայրը, իսկ առջևում մակեդոնացիների չորս կերպարներ են, ովքեր շարված են մեկը մյուսի ետևում (նկ. 2)<sup>12</sup>: Նմանություն տեսնում ենք նաև «Ննջումն Աղեքսանդրի» մանրանկարում: № 3387 բնագրի հորինվածքում պատկերված է մահացած Ալեքսանդրը՝ մահճում պատանված և թագը զիլիխ: Նրա շուրջ պատկերված են չորս կերպարներ, որոնցից մեկը նրա կինն է՝ Հոռքիանեն, ով բռնել է ամուսնու գլուխը: Տեսարանի վերևում գրված է. «Ննջումնէ աղեկսանդրին կինն եղեալ իձեռն»<sup>13</sup>: Կնոջ կողքին պատկերված է զահը ժառանգած որդին, իսկ մյուս երկու կերպարները սպացող ժեստով իշխաններն են: Կինը պատկերված է կարմիր հագուստով՝ վրան կանաչ թիկնոց, իսկ մյուսները միանման հագուստներով են (նկ. 3): Տվյալ իրադարձությունը համապատասխանում է № 424 բնագրի համանման թեմայով արված մանրանկարին, սակայն մանրանկարի

<sup>9</sup> Նույն տեղում, թերթ 90ա:

<sup>10</sup> Միֆы Народов Мира, թт. 1-2, Москва, 1991-1992 , стр. 56.

<sup>11</sup> Երևանի Մ. Սահսոնցի անվան Սատենադարան, ձեռագիր № 3387, թերթ 88ր:

<sup>12</sup> Giusto Traina, La storia di Alessandro il Macedone. Manoscritto armeno del XIV secolo (Venezia, San Lazzaro, 424), a cura di Giusto Traina, Contributi di Carlo Franco, Dickran Kouymjian, Cecilia Veronese Arslan, vol. 2, Padova, 2003, Tav. 146: f. 73v:

<sup>13</sup> Երևանի Մ. Սահսոնցի անվան Սատենադարան, ձեռագիր № 3387, թերթ 161ս:

մի հատվածը վեսաված է և կարողանում ենք տեսնել կերպարներից միայն երկուսին: Իսկ մյուս երկու պատկերներից, երեսում է կերպարներից մեկի վեղարը, որի վերևում խաչ է պատկերված, որն էլ թույլ է տալիս կարծել, որ պատկերվածը հոգեորական է (նկ. 4)<sup>14</sup>: Բնագրում պատկերազարդված իրադարձության վերևում գրված է տեսարանին համապատասխան մեկնությունը. «Այլ ախտն ի վերայ թագաւորին զարանայր. և այլ ո՞չ կարէր այնուհետև խաւսել. և պրկումն և ձկոտումն սաստիկ ի վերայ անկանէր. և հեծեծելով ասէր. Քե՞զ յանձն առնեմ զաբոռ թագաւորութեան իմոյ, վերնական նախախնամութիւն, որ տէ՞ր ես երկնի և երկրի». իշխան ծովու և ցամաքի. կարող և հզար ամենայն աստուածոց և դիցն: Եւ արդ, ընկա լ զիս Հերավլէ. և Արենա. և դրոք, արք ամենայն, ուրախ՝ լերուք. և շտապեալ ի ցաւեն զմատանին ետ ցՊերդիկկա. և Հոռքսանես, ի ձա յն մեծ գոչեցեալ. և զգէսսն փետտեալ, կամեցա ՚ առ ո՞տս առն իւրո Աղեքսանդրի անկանել. և կալեալ զնա Ուղկիաս, ածէ՞ր Աղեքսանդրոս. և մեծապէս մոընչեալ հեծեծալո՞վ Աղեքսանդրի. և ձեռն ածեալ զգլիսով նորա. և բո՞տն հարեալ զաջոյ ձեռանէ նորա. եղ ի ձեռինն Պերկկեայ. և ակն արկելով՝ յայտնի երևեցոյց. խնամքար յա ՚նձն արարեալ. և որ քան զայս գործեաց, ա ՚խտն իվերայ հասեալ ըշտապէր, յայնժամ զայսն հասեալ կալաւ Հոռքսիանէ կին նորա»<sup>15</sup>:

Հստ բովանդակության, «Ննջումն Աղեքսանդրի» մանրանկարից հետո, Աղեքսանդրի հոգին պետք է պահնի և № 3387 բնագրի հաջորդող մանրանկարում տեսնում ենք այդ տեսարանը, որտեղ մի արծիվ՝ երկար ոսրերով, հանում է Աղեքսանդրի հոգին գերեզմանից: Հոգին պատկերված է աստղի սիմվոլով և հրեշտակի թևերով, իսկ մանրանկարի ներքում մակագրված է. «Այսեն հրաշքոր յայտնեցաւ աւնշամանդադ և խաւարասպայ փայլակնիստոր անկեալսի ծովին անյայտեղաւ. արծիւն առեալ և վերացաւաս տղան-

<sup>14</sup> Giusto Traina, La storia di Alessandro il Macedone. Manoscritto armeno del XIV secolo (Venezia, San Lazzaro, 424), a cura di Giusto Traina, Contributi di Carlo Franco, Dickran Kouymjian, Cecilia Veronese Arslan, vol. 2, Padova, 2003, Tav. 243: f. 122r.

<sup>15</sup> Նույն տեղում:

ման գիոզին»<sup>16</sup>: Իսկ հաջորդ մանրանկարում ներկայացված է այն ծեսը, որը կատարում են Թաղման արարողությունից երեք օր անց «Սարդիմեռուն զմեռէ մարինե»: Այս տեսարանում պատկերված է մերկ Ալեքսանդրը, ում մարմինը օծում են, իսկ դագաղի կողքին պատկերված են երկու ձիեր, որոնց պատկերումը համապատասխան է պատկերագրությանը<sup>17</sup>: Բոլոր կերպարների, բովանդակության և ոճավորման առանձնահատկությունները փաստում են այն մասին, որ № 3387 բնագիրը ընդօրինակված է № 424 բնագրից, սակայն որոշ դրվագներ 17-րդ դարի հայ մանրանկարչի մտքի և երևակայության արդյունք են:

17-րդ դարի վերջին գրված Մ. Սաշտողի անվան Սատենադարանի № 7677 (1695 թ.) «Պատմութիւն Ալեքսանդր Մակեդոնացոյ» բնագիրը առանձնանում է նախորդ բնագրերից: Գրվել է Կ. Պոլսում, գրիչը Խաչատոր դպիրն է, իսկ ստացողը Վ. Պոլսի պատրիարք Եփրեմ վարդապետը<sup>18</sup>: Այն ունի խորագիր. «Պատմութիւն մեծ աշխարհակալին Աղեքսանդրու Մակեդոնացոյ. Կյանք վարուց քաջութեան և գործք արիականք, նաև վախճան նշանօր»<sup>19</sup>: Բնագիրը գրված է նոտրգիր, միասյուն, խորագրերը և բաժանարար նշանները կարմիր թանաքով: Ունի բազմաթիվ մանրանկարներ՝ ճոխ և ոսկեիուս նկարազարդումներով: Զեռագրի պատվիրատու Եփրեմ պատրիարքի հիշատակարանից հայտնի է դառնում, որ ձեռագրի հետ միաժամանակ նրա պատվերով և աջակցությամբ ստեղծվել են ևս երկուսը՝ Ներսես Կալայեցու Դավանությունը և Հակոբ Ղրիմեցու Տոմարի մեկնությունը պարունակող օրինակները: Նույն ժամանակահատվածում 1694-1695 թթ. Եփրեմ պատրիարքի օրոք գրվել է Վիեննայի № 319 ձեռագիրը<sup>20</sup>: Վիեննայի № 319 և Սատենադարանի № 7677 բնագրերում տեսնում ենք միևնույն հաջորդականությամբ ցանկ, վեր-

<sup>16</sup> Երևանի Մ. Սաշտողի անվան Սատենադարան, ձեռագիր № 3387, թերթ 162ա:

<sup>17</sup> Նույն տեղում, թերթ 163ա:

<sup>18</sup> Ցուցակ ձեռագրաց մաշտոցի անվան Սատենադարանի, Հատոր Բ., Երևան, 1970, էջ 585:

<sup>19</sup> Երևանի Մ. Սաշտոցի անվան Սատենադարան, ձեռագիր № 7677, թերթ 4ա:

<sup>20</sup> Սայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Սատենադարանին Մխիթարեանցի Վիեննա, հատոր Ա., Վիեննա, 1895, էջ 761:

զինիս և՝ միավորումների թվաքանակը, և՝ վերնագրերը նույնն են: Նոյնական են նաև երկու ձեռագրերի ընդհանուր հորինվածքը և գրչության հանգամանքը: Հասմիկ Սիմոնյանը, իր ձեռքի տակ շունենալով Վիեննայի բնագրի օրինակը, կատարել է ենթադրություն. «Երկու ձեռագրերի ծագումնաբանության հանգամանքը ակնհայտ նման են իրար և հնարավոր են, որ ընդօրինակություն է կատարվել»<sup>21</sup>: Մեր ուսումնասիրությունների շրջանակում նմանություններ ենք տեսնում նաև համանուն թեմայով արված մանրանկարների միջև: Հատկանշական է, որ երկու բնագրերում պատկերված է Ալեքսանդր Մակեդոնացու հոր՝ Փիլիպոս 2-րդի մահը: Վիեննայի № 319 բնագրում պատկերված է թերթի վերևում (Ակ. 5)<sup>22</sup>, իսկ Մատենադարանի № 7677 բնագրում՝ մեջտեղում: Սակայն հորինվածքը նույնն է: Փիլիպոսը պատահված է՝ դագաղի մեջ: Դագաղը քարե ուղղանկյուն հորինվածք է, որի վրա նկարազարդումներ կան: Նկարիչը կարմիր ֆոնի միջոցով ստեղծել է քարե դամբարանի տպագրություն: Իսկ № 7677 բնագրում «Թաղումն Դարեհի» ներկայացնող մանրանկարում ներկայացված է բնանկար, որտեղ Դարեհի դագաղը պահում են պատկերազրությանը համապատասխան երեք անձինք (Ակ. 6)<sup>23</sup>: Այստեղ մակեդոնացիների կերպարները պատկերված են հարուստ և ճոխ հարդարանքով: Իսկ Ալեքսանդր Մակեդոնացու կերպարը առավել արտահայտիչ է դարձնում ընդգծված հագուստը և ոճավորված թագը:

Առավել հարուստ հարդարանք տեսնում ենք «Գերեզման Ալեքսանդրի» մանրանկարում: Տեսարանի ետևի պլանում ներկայացված է ճարտարապետական կառույցներ, իսկ առջևում՝ Ալեքսանդրն է դագաղի մեջ, որը ամբողջովին խորանի տակ է: Այստեղ տեղի է ունենում նաև օծման իրադարձությունը, քանի որ տեսնում ենք երկու ձիերի և մարդկային կերպարի պատկերումը (Ակ. 7): Նկարիչը տեսարանը տեղադրել է թերթի մեջտեղում, իսկ հորինվածքը բաժանել է երկու գոտիների՝ ստեղծելով հեռանկա-

<sup>21</sup> Սիմոնյան Հ., Պատմությին Արեկսանդրի Մակեդոնացոց, Երևան, 1989, էջ 44:

<sup>22</sup> Macler F., L'enluminure Arménienne profane, Paris, 1928, pp. 26-27.

<sup>23</sup> Երևանի Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռագիր № 7677, թերթ 98ա:

բային զգացում: Այստեղ երևում է նկարչի վրա Եվրոպական գեղանկարչության ազդեցությունը, որը արտահայտված է երփներանգ գույների, զարդային տարրերի և եռաչափ բաժանման միջոցով:

ANJELA YERITSYAN  
(YSU)

### "HISTORY OF ALEXANDER THE GREAT" ABOUT THE BURIAL IMAGES IN SOME OF THE ORIGINALS (17TH CENTURY)

In the originals depicting the life of Alexander the Great, we do not always find artistic illustrations. Of course, we can see special illustrations in Armenian examples. The color harmony of the compositions and the compositions of the architectural background create a three-dimensional illusion. The painters boldly resorted to multi-figure compositions, reduction of the movement of the figures, which allow to think that the miniature painters were also engaged in painting. The masters created in the two Armenian colonies have mastered the constructive-stylistic complexities of European art, maintaining the symmetries, expressing the plasticity of the realistic movement of the human body. The miniatures in the originals can be considered as early examples of Armenian painting.



Նկար 1. Մ. Մաշտոցի անվան Սատենադարանի  
№ 3387 (1635 թ.) «Պատմութիւն Ալեքսանդր Սակեղոնացոյ»  
Բնագիր (Սակրանկար «Դարեհի մահը», թերթ 90ա)



Նկար 2. Վենետիկի Սլովակարյան միաբանության  
№ 424 (ԺԴ. դար) բնագիր  
(Սահմանկար՝ «Դարեհի մահը», f. 73v)



Նկար 3. Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 3387 (1635 թ.) «Պատմութիւն Ալեքսանդր Սակեղոնացոյ» բնագիր (Սահմանկար՝ «Նսջումն Աղեքսանդրի», թերթ 161ա)



Նկար 4. Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության № 424 (ԺԴ. դար) քնազիր  
(Մանրանկար «Նեղումն Աղեքսանդրի», f. 122r)



Նկար 5. Վիեննայի № 319 «Պատմութիւն Ալեքսանդր Սակեղնացոյ» քնազիր  
(Մանրանկար «Փիլիպոս 2-րդի մահը», թէրթ 24v)



Նկար 6. Ս. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 7677 (1695 թ.) «Պատմութիւն Ալեքսանդր Մակեդոնացյ» բնագիր (Մանրանկար «Թաղումն Դարձի», թէրթ 98ա)



Նկար 7. Ս. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 7677 (1695 թ.) «Պատմութիւն Ալեքսանդր Մակեդոնացյ» բնագիր (Մանրանկար «Գերեզման Ալեքսանդրի», թէրթ 164ա)

АНУШ БРУТЯН  
(ЕГУ)

## ТУРЦИЯ В НОВЫХ ГЕОПОЛИТИЧЕСКИХ РЕАЛИЯХ В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ ТРЕХ МОРЁЙ

В существующих реалиях достаточно много конфликтных узлов, которые влияют на международно-политическую, демографическую и экономическую картину мира. У некоторых государств в силу своего географического положения есть возможность влиять на расстановку сил в регионе (Турция с черноморскими проливами, и с проектом канала Стамбул, Иран с нератифицированной Конвенцией о правовом статусе Каспийского моря и возможностью влиять на Ормузский пролив; государства, имеющие влияние на Малаккский пролив, Панамский и Суэцкий каналы и т.д.). Несмотря на продолжающееся развитие технологий, появление новейших вооружений и ряд научных открытий, преимущества, исходящие из географии, до сих пор играют и в будущем еще продолжат играть важную роль в мировой политике. Энергоресурсы и их транспортировка на протяжении многих лет являлись до сих пор являются ключевыми источниками дохода для многих стран.

Из концепции трех морей (согласно которой формируется регион, расположенный между Средиземным, Черным и Каспийским морями<sup>1</sup>), предложенной Оганесяном Д., вытекает идея об

---

<sup>1</sup> Подробнее смотри Южный Кавказ в "системе трех морей": внешние угрозы и внутренние вызовы мировая экономика и международные отношения, 2016, том 60, № 10

"Южный Кавказ из полупериферийного региона, каковым он был в недалеком прошлом, становится частью более обширного региона, простирающегося между тремя морями – Черным, Каспийским и Средиземным. На развитие государств Южного Кавказа начинают воздействовать не только внутренние вызовы и региональные конфликты, но и внешние по отношению к нему силы и интересы, действующие на этой обширной территории... Воркунова О. А. Концепция "системы трех морей" (Средиземноморье, Черноморье, Каспий), согласно армянскому

особой роли этого региона. Ученый утверждает, что глобальные проекты на Евразийском континенте, о которых нам сегодня известно, будь то Большой Ближний Восток, инициатива Один пояс один путь (ОПОП), Евразийский интеграционный проект, Шиитский полумесяц, Восточное партнерство, Тюркский мир - все они так или иначе затрагивают регион трех морей. Установление контроля или увеличение собственного влияния над бассейнами этих морей становится приоритетной деятельностью для реализации глобализационных проектов.

Необходимость обеспечения военно-политического пре-восходства формулирует в качестве цели создание инфраструктур, объединяющих вышеуказанные три моря в единую целостную систему. Приоритетность, наряду с военным присутствием, принадлежит транспортно-коммуникационным инфраструктурам, в первую очередь различного типа трубопроводам и транспортным системам<sup>2</sup>.

Если во время Холодной войны распределение влияния в этом регионе было относительно понятным, то после распада СССР произошли кардинальные изменения. Вследствие распада СССР возникли кардинальные изменения на берегу Каспийского моря, если тогда СССР разделял побережье с одним государством,

---

ученому и дипломату Д. Оганесяну, базируется как на традиционном политико-географическом, так и на ценностном понимании термина "регион". Определяющая характеристика "системы трех морей" – общие доминантные ценности и общие угрозы. Учитывая комплексный характер изменений под воздействием внешних и региональных факторов, этот регион вполне отвечает понятию системы... РЯБОВ Нынешний этап трансформации "системы трех морей" развивается под влиянием стремительно нарастающих угроз региональной безопасности, эскалации транснационального экстремизма, радикального исламизма, неурегулированных конфликтов на Ближнем Востоке и Южном Кавказе. При этом "замороженные конфликты" имеют тенденцию к эскалации и провокациям со стороны участников противостояния под влиянием внутренних и внешних факторов, как показало возобновление военных действий вокруг Нагорного Карабаха 2 апреля 2016 г)

<sup>2</sup> К проблеме конкуренции систем безопасности в свете концепции "Трех морей" Оганесян Д. А., <https://docplayer.ru/71963292-V-svete-koncepcii-treh-morey.html>

то после 1991 года Россия была вынуждена делить побережье уже с 4 государствами. Ухудшение российско-украинских и российско-грузинских отношений и особая роль Крымского полуострова и Абхазии для России, а также ДНР и ЛНР подтверждает идеиную линию инициативы трех морей. Сотрудничество Советского Союза с Египтом, Ливией и Сирией, а также текущий уровень сотрудничества и стремление России быть максимально вовлеченной в будущее государственное строительство Сирии также является доказательством актуальности данной теории.

Все более заметной в этом регионе становится деятельность Турции, которая использует свои ресурсы для того, чтобы развивать собственную инфраструктуру в регионе трех морей.

На протяжении многих лет Турция благополучно реализовывает свой внешнеполитический вектор, используя в регионе трех морей в качестве инструмента наряду с военными методами мягкую силу и экономическую дипломатию.

#### **Военный компонент и сотрудничество**

Эффективность военных методов, применяемых Турцией в регионе трех морей достаточно очевидна. Ее активные военные действия на территории Сирии и Ирака, Ливии, поддержка Азербайджана в Карабахской войне 2020 года доказывают стремление Турции к увеличению опорных пунктов для дальнейшего расширения своего присутствия в регионе. Естественно, данные процессы следует также рассматривать в рамках Национального обета и хорошо известной концепции А. Давутоглу «Стратегическая глубина». Доказанное использование услуг наемников и террористов в горячих точках на Ближнем Востоке вызывает опасения по поводу дальнейшей судьбы региона, его безопасности.

Новейшие военные разработки республики, которые периодически испытываются в данных конфликтах также стали определяющим фактором усиления влияния в регионе, а налаживание отношений с Украиной в военной сфере может привести к довольно чувствительным для России и всего региона последствиям.

Кроме того, что Украина приобрела партию беспилотных летательных аппаратов (БПЛА) Bayraktar, было также заявлено, что предприятия украинской авиаотрасли разрабатывают тяжелый разведывательно-ударный (БПЛА), характеристики которого будут аналогичны турецкому Bayraktar<sup>3</sup>.

Хотя необходимо также отметить, что с другой стороны Турция ведет переговоры с Россией о покупке второй партии зенитных ракетных систем С-400 "Триумф". Несмотря на имеющиеся сомнительные предусловия (о передаче технологий), выставленные турецкой стороной, вполне возможно, что при необходимости, исходя из международной конъюнктуры, состояния двусторонних отношений с США и с Россией, Турция все же пойдет на их закупку без дополнительных требований.

Турция ведет политику, которую можно охарактеризовать неологизмом соопетитон (cooperation «сотрудничество» + competition «состязание») и со своим союзником по НАТО США и с Россией в глобальном плане; с Грузией и Украиной с одной, и Россией, с другой стороны, уже на региональном уровне, тем самым обеспечивая внешнеполитический баланс.

### **Экономический компонент и воздушные порты**

Турция активно использует экономический фактор для увеличения своего влияния в регионе и за его пределами, в том числе и на Африканском континенте. Одним из элементов экономической дипломатии Турции можно назвать оператора турецких и ряда иностранных аэропортов, холдинг TAV Airports. Согласно ежегодному отчету TAV Airports 2020<sup>4</sup>, казахстанский аэропорт в Алматы, который является важнейший узлом для инициативы ОПОП, Евразийского интеграционного проекта и Тюркского мира

<sup>3</sup> На Украине создадут аналог турецкого беспилотника «Байрактар» <https://iz.ru/1163036/2021-05-12/na-ukraine-sozdat-analog-turetskogo-bespilotnika-bairaktar>, ИА Известия (10.06.2021)

<sup>4</sup> Ежегодный отчет TAV Airports 2020, [https://webcmstavaairports.tav.aero/files/1615448887\\_Faaliyet%20Raporu%202020%20EN.pdf](https://webcmstavaairports.tav.aero/files/1615448887_Faaliyet%20Raporu%202020%20EN.pdf)

стал 15 по счету, перешедшим в управление холдинга. Холдинг управляет аэропортами в ряде городов и стран (ниже представлены аэропорты и доля, которая принадлежит TAV Airports):

- Турция, аэропорт Эсенбога в Анкаре 100%, Газипаша-Аланья 100%, Измир Аднан Мендерес 100%, Миляс-Бодрум 100%, Анталья 50%
- Северная Македония, которая граничит с Болгарией, Албанией, Грецией, Сербией и частично признанной республикой Косово/ аэропорт Скопье 100% и Охрид 100%
- причерноморская Грузия/ аэропорт Тбилиси 76% Батуми 80%
- прикаспийский Казахстан /самый загруженный аэропорт Казахстана в Алматы 100%
- средиземноморский Тунис/ второй по величине аэропорт в Африке Энфида-Хаммамет 100% и Монастир 100%
- прибалтийская Латвия /коммерческие территории рижского аэропорта 100 %
- центр исламского мира Саудовская Аравия /аэропорт Медины 50%
- Хорватия с адриатическим побережьем/ аэропорт Загреба 15%

В добавок к созданию опорных инфраструктурных пунктов турецкие авиакомпании, в частности одна из наиболее известных Turkish Airlines совершает полеты в 127 стран и 320 городов<sup>5</sup> (первое место в мире по данному показателю), тем самым поддерживая активность и обеспечивая реальную эффективность созданным инфраструктурным пунктам.

### **Политический компонент**

Турция активно начинает взаимодействовать с государствами, которые находились в сфере влияния России, но после военных

---

<sup>5</sup> Официальный сайт Турецких авиалиний <https://www.turkishairlines.com/en-int/press-room/about-us/turkish-airlines-in-numbers/>

действий отношения с ними ухудшились, речь в первую очередь о Грузии и Украине.

Во-первых, экономическое присутствие Турции в Грузии неоспоримо. Международный аэропорт Батуми, о его операторе мы уже упомянули, эксплуатируется турецкой компанией как внутренний аэропорт Турции. Пассажирам из Стамбула здесь не нужно проходить пограничный контроль.<sup>6</sup> Турецкий элемент можно считать наиболее неоднозначным в пространственной идентичности аджарцев: он не может не присутствовать ввиду религиозного состава, 40% населения исповедуют ислам, товарооборот с турками осуществляется именно через Аджарию. Турция была и остается одним из основных экономических партнеров Грузии и крупным инвестором в ее экономику<sup>7</sup>, а реализованные проекты железной дороги Баку-Тбилиси-Карс, газопровода Баку-Тбилиси-Эрзурум и нефтепровода Баку-Тбилиси-Джейхан подтверждают это.

Во-вторых, позиция Турции по отношению к Крымскому вопросу (в котором для Турции особую роль играют крымские татары), углубление сотрудничества с Украиной в первую очередь в военной сфере, являются яркими лакмусовыми бумажками. Это индикаторы, которые доказывают, что в настоящее время государство, которое заполняет освободившееся в связи с ухудшением отношений с Россией пространство в регионе трех морей – это Турция.

### Энергетический фактор во внешней политике Турции

Существующие нефтепроводы, которые проходят по территории Турции, и планируемые амбициозные проекты, наличие диверсифицированных поставщиков природного газа в лице

<sup>6</sup> Грузинская Аджария превращается в турецкий регион [https://www.1tv.ru/news/-2019-06-30/367799-gruzinskaya\\_adzhariya\\_prevraschaetsya\\_v\\_turetskiy\\_region](https://www.1tv.ru/news/-2019-06-30/367799-gruzinskaya_adzhariya_prevraschaetsya_v_turetskiy_region)

<sup>7</sup> Окунев И. Ю., Осколов П.В., Тисленко М.И., Фактор лимитрофного геополитического позиционирования в трансформации пространственной идентичности (на примере Гагаузии и Аджарии). Историческая и социально-образовательная мысль. 2017. Том. 9. № 2, Часть 2. стр. 173-185.

России, Ирана и Азербайджана, строительство АЭС Аккую, многоформатное присутствие в Сирии, Казахстане, Азербайджане делает Турцию максимально независимой в своей внешней политике с точки зрения энергетической безопасности. Парадоксально, но Турция, которая не владеет углеводородными ресурсами, запросто может влиять на их поставку благодаря своей роли транзитера (стоит только упомянуть такие проекты как Турецкий поток и Южный газовый коридор), как на поставщиков, так и на потребителей энергоресурсов.

### Новый морской и космический козырь

В Турции относительно недавно стали все активнее обсуждать план строительства канала Стамбул из Мраморного моря в Черное, который зовут «дублером Босфора», пока неясно, как именно это повлияет на реалии, описанные в конвенции Монре, как это отразится на роли Турции в качестве транзитной страны. Очевидно, что если проект воплотиться в жизнь, изменения будут довольно ощутимые для всего региона трех морей.

В начале этого года при сотрудничестве со SpaceX на орбиту был выведен спутник Turksat 5A. Этот космический аппарат рассчитан на работу в течение 15 лет, он обеспечит широкополосное покрытие для Турции, Ближнего Востока, Европы и некоторых частей Африки<sup>8</sup>. Учитывая текущие реалии Ковидного, и в скором будущем Постковидного мира, роль информационных технологий трансформируется, в связи с этим запуск Turksat 5A – это еще один фактор, который поможет реализовывать Турции как свою мягкую силу, так и жесткую.

\*\*\*

Все отмеченные факторы обеспечивают Турции возможность стать транспортно-коммуникационных хабом в регионе трех морей, что в свою очередь увеличит вес Турции в политической и

---

<sup>8</sup> Турция выбрала SpaceX для запуска своего четвёртого спутника связи, <https://novosti-kosmonavtiki.ru/news/75689/> (08.06.2021)

экономической жизни не только региональных государств, но и за ее пределами. С уверенностью можно утверждать, что если не будет никаких так называемых Черных лебедей для Турции, которые могут зародиться как внутри Турции так и за ее пределами, она продолжит концентрировать в своих руках возможные ресурсы для глобальной проекции своих политических, экономических, и идеологических проектов, фундамент для которых уже заложен в регионе трех морей.

ANUSH BRUTYAN  
(YSU)

### TURKEY IN NEW GEOPOLITICAL REALITIES: THE THREE SEAS CONCEPT

Turkey today is one of the most powerful states in the Three Seas region, the region formed by the territory located among the Caspian, Mediterranean and Black seas. Currently Turkish authorities try to develop the tools of their influence not only on the regional states, but also on the countries in different continents. If there is no Black swan<sup>9</sup> for Turkey, the country may become even more influential in the global scale. The main problem of the paper is to discover the place of Turkey in the constantly transforming international relations.

---

<sup>9</sup> Taleb, Nassim Nicholas (2010) [2007], *The Black Swan: the impact of the highly improbable* (2nd ed.), London: Penguin, retrieved 26 May 2021.

ԱՆՈՒՇ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ  
(ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ)

ՀԱՅ-ԹԱԹԱՐԱԿԱՆ ԲԱԽՈՒՄՆԵՐԸ ԵՎ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ  
ԱՅՍՐԿՈՎԿԱՍԻ ՄԱՀՄԵԴԱԿԱՆ ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ  
ՇՐՋԱՆՈՒՄ ԷԹԼԻԿԱԿԱՆ ԻՆՔՍՈՒԹՅԱՆ ՆՈՐ  
ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ

XX դարի սկզբին ոռուսական առաջին բուրժուա-դեմոկրատական հեղափոխության պայմաններում Այսրկովկասում տեղի ունեցան հայ-թաթարական աննախադեպ բախումներ՝ սկիզբ դնելով հայ-թաթարական (հետազյում՝ ադրբեջանական) ուղղակի ուղղական հակամարտությանը, որը շարունակվում է առ այսօր: Մեկ դարից ավելի ձգվող այս հակամարտությունը զարգացման տարբեր փուլերում ունեցավ տարբեր բովանդակություն: Այս առումով մեծ հետաքրքրության ու հետազոտության առարկա են 1905-1906 թթ. Այսրկովկասի տարբեր վայրերում տեղի ունեցած ընդհարումների պատճառները եւ հետեւանքները: Հատուկ շեշտադրման կարիք ունի նաև բախումների ազդեցությունը Արեւելյան Այսրկովկասի մահմեդական բնակչության էթնիկամախմբման գործընթացի վրա:

XX դարի սկզբին Բարուն Ռուսական կայսրության նավթարդյունաբերության խոշոր կենտրոններից էր, որտեղ հաջող գործունեություն էին իրականացնում հայերը: Հայերի թաթարների նկատմամբ գերակշիռ ընդգրկվածությունը տնտեսության մեջ մեծ ներ խաղաց ընդհարումների սանձազերծման հարցում, թեև այս բախումները հետեւանք էին միանգամից մի քանի պատճառների՝ տնտեսական, քաղաքական, կրոնական, մշակութային, որոնք բարենպաստ պայմաններում առավել սրությամբ արտահայտվեցին: 1872 թ. դրությամբ 167 նավթային ընկերություններից 49-ը (հիմնականում՝ Փոքր) պատկանում էին թաթարներին, մինչդեռ հարուստ հայ ընտանիքները՝ Միրզոև, Սայիլով, Լիանոզով, Արամյանց, Թաղեւոյան եւ Մանթաշյանց, տիրում էին 55 խոշոր եւ միջին ընկերությունների: 1900 թ. Բարվում գործող 115

արդյունաբերական ընկերությունների 29 %-ը պատկանում էր հայերին, եւ միայն 18%-ը «թաթարներին»<sup>1</sup>:

1905 թ. փետրվարի 6-ին Բարձլում մի միջաղեապով սկսվեցին ընդհարումները, որոնք շարունակվեցին 4 օր: Այնուհետև բախումներ եղան մայիսին Նախիջեւանում, օգոստոսին՝ Շուշիում, նոյեմբերին՝ Ելիզավետպոլս, ինչպես նաև Երևանում, Թիֆլիսում: Հայ-թաթարական ընդհարումների գլխավոր կազմակերպիչը ցարական վարչակարգն էր, որի նպատակն էր ազգամիջան բախումներով «զբաղեցնել» Այսրկովասի հայերին ու թաթարներին՝ դրանով նրանց հեռու պահելով հեղափոխական պայքարից (սկսված ոուսական առաջին բուրժուա-դեմոկրատական հեղափոխության պայմաններում):

Բարձի իրադարձություններն արձագանք գտան նաև ամերիկյան մամուլում: Այսպես, The Washington Post-ը գրում էր. «Թաթարները հարձակվել են հայերի վրա, եւ իշխանությունները ձեռնպահ են մնում միջամտությունից այն հին արդարացմամբ, թե իրենք նման հրահանգ չունեն: Տարօրինակ է թվում այն, որ Արեւելքի դժբախտ քրիստոնյաները ոուսական տիրապետության տակ ավելի լավ վիճակում չեն, քան թուրքական տիրապետության տակ»<sup>2</sup>: Ապա շարունակելով թեման The Washington Post-ը 1905 թ. ապրիլի 2-ի համարում հայ-թաթարական բախումները համեմատում է 1905 թ. Քիջնեւում տեղի ունեցած հրեական շարդերի հետ<sup>3</sup>՝ ավարտելով հետեւյալ կերպ. «...չկա անզամ փոքր կասկած առ այն, որ կոտրածը (հայ-թաթարական – Ա. Հ.) կազմակերպված էր այն նույն մարդկանց կողմից, ովքեր ծրագրել էին

<sup>1</sup> Swietochowski T., Russian Azerbaijan, 1905-1920, Cambridge University Press, 1985, p. 39.

<sup>2</sup> Armenians slaughtered by Tatars in Baku, The Washington Post: February 24, 1905 (Azeri aggression against Armenians in Transcaucasia (1905-1921), Reports from the U.S. press, Edited by Ketibian A.), Yerevan, 2020, p. 3.

<sup>3</sup> 1903 թ. ապրիլին Քիջնեւում տեղի էին ունեցել հրեական շարդեր, որոնց արդյունքում սպանվել էր 49 մարդ, 586-ը վիրավորվել, քալանվել եւ ավերվել էր 1500 տուն:

Քիշների սպանող»<sup>4</sup>: Չնայած դրան՝ 1905 թ. փետրվարի 12-ին «Կասպիյ» թերթում լույս տեսավ Բարվի նահանգապետ Նակաշիձեի հետեւյալ անդրադարձը. «Մինչեւ այժմ Բազում եւ նրա շրջակայրում հայերը եւ թուրքերը միմեանց հետ ապրում էին բոլորվին հաշտ եւ համերաշխ: Իսկ վերջին տիսուր օրերում, շնորհիւ մի քանի պատահական հանգամանքների, թուրքերի եւ հայերի մեջ յարաբերութիւնները սաստկացան եւ հասցին բոլորին արդէն յայտնի ծանր եւ անսիր դեպքերի: Բայց անցած ընդհարումներից յետոյ երկու ազգերն ել հասկացան, որ այդ բոլորը ոչ մի քանի վրայ հիմնած բռնկում էր»<sup>5</sup>: Նման մեկնաբանությունն իրականության խեղարյուրման բացահայտ փորձ էր: Բարվի փետրվարյան դեպքերից հետո կազմվեց հանձնաժողով սեեատոր Կուզմինսկու գլխավորությամբ, որը պետք է քններ տեղի ունեցածը: Համաձայն կազմված գեկուցման այդ տարվա փետրվարի 6-ին Միխայիլովյան քաղաքային հիվանդանոցի եւ նախարանության տվյալներով Բարվում սպանվել էր 18 եւ վիրավորվել 27 մարդ, որոնցից 6-ը ոուսներ, 25-ը հայեր, 9-ը թաթարներ եւ 5-ը այլ ազգությունների անձինք<sup>6</sup>:

Կուզմինսկին ցարին ուղղված իր գեկուցման մեջ նահանգային իշխանության եւ ոստիկանական ուժերի գործունեության վերաբերյալ գրում էր, որ այն «...ակնհայտ պարունակում է որոշ դեպքերում իշխանության անզործություն, իսկ որոշ դեպքերում ավելի ծանր հանցանքեր»<sup>7</sup>, օրինակ «Ասլանովի տան թալանի ժամանակ մի քանի անգամ հայտնվեցին կողակական պարեկներ, որոնք կա մ ուղղակի անցան՝ ձեռնարկելով ոչինչ թաթարական ամբոխը ցրելու համար, կա մ փոխեցին ուղղությունը չհաս-

<sup>4</sup> Slaughter in Baku, The Washington Post: April 2, 1905 (Azeri aggresion against Armenians in Transcaucasia (1905-1921), Reports from the U.S. press, Edited by Ketibian A.), Yerevan, 2020, p. 10.

<sup>5</sup> «Կասպիյ», 1905, Բաքу, № 21, стр. 2.

<sup>6</sup> Кузминский А. М., Всеподданнейший отчет о произведенной в 1905 году, по высочайшему повелению, сенатором Кузминским ревизии города Баку и Бакинской губернии, стр. 3, <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/65967#mode/inspect/page/3-zoom/5> (մուտք 18.04.2021 թ.):

<sup>7</sup> Նոյն տեղում, էջ 9:

նելով Ասլանովի տանը»<sup>8</sup>: Նա նշում է, որ սպառնալիքներ հայերի նկատմամբ տարածվել են մինչեւ փետրվարյան դեպքերը, իսկ դրանք կանխելու նպատակով որեւէ քայլ չի արվել: Ավելին դեպքերի ժամանակակից եւ ականատես Ա. Գյուլխանդանյանի վկայությամբ Բարվի «...ոստիկանապետ Խամեցկին յաճախ իր մօտ խորհրդակցութեան էր հրաւիրում տեղական թաթարներին: Խորհրդակցութիւններին երբեմն մասնակցում էր Բագրի հանրային ապահովութեան զլխաւոր տնօրէնը: Այդ զաղտնի խորհրդակցութիւնների ժամանակ կազմել էին մի շարք անձնատրութիւնների, զլխաւորապէս հայերի ցուցակներ, որոնց ձերքակալում էին թաթարների ցուցմունքների հիման վրայ: Այդպէս էին վարում հաւանօրէն թշնամութիւն սերմանելու համար հայերի եւ թաթարների միջեւ, որպէսզի նրանք քաղաքական գետնի վրայ չկարողանան համերաշխ լինել»<sup>9</sup>:

Միքայել Վարանյանը հայ-թաթարական ընդհարումների պատճառը փնտրում է հայ եւ պայմանական թաթար բնակչության շրջանում սոցիալական դերերի փոփոխման մեջ<sup>10</sup>, նախկինում հարստահարված, ապա ոռուսական տիրապետության տակ հաջողակ զարգացման հնարավորություն ստացած հայի կերպարն առաջացնում էր նախկին արտոնություններից զրկված մահմեդական իշխող վերնախավի զայրույթը: «Նույն սերնդի աչքի առաջ զյավուր-կիսաստրուկը դարձավ պարոն, իսկ նրանք պարունները (նկատի ունի մահմեդական բեկերին – Ա. Հ.), ենթարկվում էին նրանց (հայերին) եւ որպես չինովնիկի, եւ որպես կապիտալիստի»<sup>11</sup>: Իսկ երբ դրան գումարվեց ցարական անվստահությունը հայ զանգվածի նկատմամբ, այլ կերպ ասած՝ հայությունը, ի տարբերություն նախորդ տասնամյակների, դադարեց լինել ցարիզմի հենարանը Կովկասում, այդ տեղը շտապեց զբաղեցնել Այսրկովկասի մահմեդականությունը՝ իր բոլոր բացասա-

<sup>8</sup> Նույն տեղում, էջ 4:

<sup>9</sup> Գյուլխանդանեան Ա., Հայ թաթարական ընդհարումները Բագրի մեջ, «Հայրենիք» ամսագիր, Բուստոն, 1933, թ. 3 (123), էջ 110:

<sup>10</sup> Վարանդեան Ա., Հայ Յեղափոխական Դաշնակցության պատմություն, Երևան, 1992, էջ 29:

<sup>11</sup> Старосельский В. А., Кавказская драма, Санкт Петербург, 1906, стр. 5.

կան հետեւանքներով թե՝ հայության, թե՝ հենց ցարական վարչակարգի համար, որովհետեւ հայ-թաթարական ընդհարումների ընթացքում բացահայտվեց թաթարական ազգայնական շարժման պանթյուրքիստական աստաղը<sup>12</sup>: Ա. Ամֆիտեատրովի պատկերավոր նկարագրությամբ՝ «Թաթարներին ընդունելը որպես Այսրկովկասում «Վատահելի» տարր, որի վրա ոուսաֆիկացումը կարող է հենվել հայկական ազգային հեղափոխության պայմաններում, իշխան Գոլիցինի խոշոր սխալն էր: Նա զայտնի հզոր ուժի թակարդն ընկավ, որը վաղուց Փոքր Ասիայից սողացել էր Արար գետով, որպեսզի պատի Այսրկովկասը կրոնական եւ ռասայական դավադրության բարակ թելով, որը հայտնի է պանխամիզգմ անունով»<sup>13</sup>:

Դեպքերի ժամանակակից եւ ականատես Ա-Դօն (Հովհաննես Տեր-Մարտիրոսյան), ով մանրազնին ներկայացրել է ընդհարումների պատճառներն ու ընթացքը, այդ ընդհարումների մեղավոր իրավացիորեն համարում է ոչ միայն ցարական վարչակարգը, այլ նաև թուրք բեկերին եւ աղաներին<sup>14</sup>, որոնց դեմ էր իրականում ուղղված մահմեդական խավարամիտ, հարստահարված ամբոխի դգորհությունը, բայց շարժման սուր ծայրն ուղղվեց հայության դեմ՝ դրանով լուծելով մի քանի խնդիր. հեռու պահել թե՝ հայ, թե՝ մահմեդական բնակչությանը Շուստաստանում ծավալված հեղափոխությունից, «փրկել» մահմեդական բեկերին եւ աղաներին, սրել ազգամիջյան հարաբերությունները Կովկասում: Սենատոր Կուզմինսկու գեկուցումն ավարտվում է հետևյալ պնդմամբ. «Բոլոր մատնանշված պայմանների ամբողջությունը ինձ հիմք է տախս եզրակացնելու, որ փետրվարյան իրադարձությունները հետեւանք էին ազգային-կրոնական եւ տնտեսական բնույթի պատճառների, հեղափոխական շարժումը ստեղծեց դրանց համար միանգամայն նպաստավոր պայմաններ, իսկ իշ-

<sup>12</sup> Վարդանյան Թ. Ռ., Թաթարական ազգայնամոլության դրսնորումներն Անդրկովկասում 20-րդ դ. առաջին տասնամյակում, Երևան, 2000, էջ 90-91:

<sup>13</sup> Ամֆիթեատրօս Ա. Վ., Արմանսկի Յօրը, Երևան, 2015, սր. 33-34.

<sup>14</sup> Ա-Դօն, Հայ-թուրքական ընդհարումը Կովկասում (1905-1906 թ.), Երևան, 1907, էջ 6:

իանության անգործությունը հասցրեց դրանք հրեշտավոր չափերի»<sup>15</sup>:

Առանձնապես կարեւոր է այն խնդիրը, թե ինչ ազդեցություն ունեցան հայ-թաթարական ընդհարումները Արեւելյան Այսրկովկասի մահմեդականների շրջանում էթնիկ ինքնազիտակցության նոր դրսեւորումների ի հայտ գալու վրա: XX դ. սկզբին Արեւելակովկասի մահմեդականները տակավին գտնվում էին էթնիկ գիտակցության խմբումների մեջ: 1813 թ. Գյուլհստանի պայմանագրով անցնելով ուսական տիրապետության տակ եւ աշխարհագրականորեն մեկուսանալով այն քաղաքակրթական միջավայրից, որին պատկանում էր, Արեւելյան Այսրկովկասի մահմեդական բնակչությունը սկսեց փնտրել նմանություններ ու տարբերություններ իրեն շրջապատող այլ էթնիկ հանրույթների հետ: XIX դ. երկրորդ կեսին ձեւավորված մահմեդական մտավորականությունը ինքնազիտակցության առաջին տարրին, որը մահմեդական կրոնն էր, նույնականացման նոր տարր ավելացրեց՝ նորաստեղծ թյուրքալեզու գրականությունը եւ մամուլը: Իսկ հայթաթարական ընդհարումները մեծագույն խթան դարձան Արեւելակովկասի մահմեդականների զարգացման համար<sup>16</sup> այն առումով, որ էթնիկ ինքնահաստատման տվյալ պատմական փուլում նրանց ձևավորման առանցքը սկսեց դառնալ գնալով ավելի ու ավելի ակտիվացող հակահայկականությունը<sup>17</sup>: Նման պայմաններում մենք գործ ունենք ընդհանուր թշնամու գաղափարի որպես էթնիկ համախմբումը խթանող գործնի հետ: Ինչպես նկատում է Ա. Նալշաջյանը «Միջէթնիկական կոնֆլիկտների հետեւանքներից մեկն այն է, որ դրանց շնորհիվ մարդիկ սկսում են ավելի լավ զիտակցել, թե ինչ էթնոսի են պատկանում, ինչով են տարբերվում մյուս էթնոսների անդամներից, ովքեր են իրենց բարեկամներն ու թշնամիները»<sup>18</sup>: Հայ-թաթարական պատերազմն առաջին անգամ

<sup>15</sup> Կյզմինսկի Ա. Մ., Աշվ. աշխ., էջ 26:

<sup>16</sup> Հմմ. Վարանդյան Ս., Հայ Թեղափոխական Դաշնակցության պատմություն, էջ 360:

<sup>17</sup> Վարդանյան Թ. Ռ., Աշվ. աշխ., էջ 90:

<sup>18</sup> Նալշաջյան Ա., Էթնիկական հոգեբանություն, Երևան, 2001, էջ 71: Հմմ. Բրոմլեյ Յ. Բ., Օчерки теории этноса, Москва, 1983, стр. 238.

առաջացրեց համերաշխություն մահմեդականների շրջանում՝ հաղթահարելով տէղային ու ցեղային մասնատվածությունը եւ այդ ժամանակից նման բաժանումը դադարեց խոչընդոտ լինել քաղաքական գործողություններում<sup>19</sup>: Միասնության խորհրդանիշը շարունակում էր մնալ մահմեդական կրոնը, կարգախոսը հետևյալն էր՝ «Մահ անհավատաներին», այսինքն՝ քրիստոնյաներին, սակայն քրիստոնյա ասելով նկատի էին առնվում հայերը՝ ատելությունից եւ մահվան սպառնալիքից դուրս թռղնելով մյուս քրիստոնյա ժողովուրդներին՝ ոուսներին ու վրացիներին: Որպես հետևանք՝ հայ-թաթարական ընդհարումների շրջանում եւ դրանցից հետո թաթարական միջավայրում սկսեցին ձեւափորվել առաջին ազգայնական քաղաքական ուժերը, որոնք համառուսական որեւէ կազմակերպության մասնաճյուղեր կամ բաժիններ չէին: Նման կուսակցություններից առաջինը սոցիալ-ֆեդերալիստական «Հեյրաք» կուսակցությունն էր<sup>20</sup>: Կուսակցության կենտրոնը Բաքուն էր: Կուսակցության առաջնորդներից էին Նասիր Բեկ Ռասուլբեկովը, Ալեքպեր-բեկ Ռաֆիբեկովը եւ այլն: Իր ծրագրում կուսակցությունն առաջ էր քաշում Կովկասի Ռուսաստանից անջատման եւ դաշնային հիմունքներով պետության ստեղծման, մահմեդականների թվային գերակշռությամբ շրջաններում ինքնավարության տրամադրման խնդիր<sup>21</sup>: Այն պետք է ներառեր ամբողջ Բաքվի նահանգը, Ելիզավետապոլի նահանգի 2/3-ը, Երևանի նահանգի կեսը եւ Թիֆլիսի նահանգի մի մասը, որը սահմանակից էր Ելիզավետապոլի նահանգին, Զաքարալայի շրջանի մի մասը: «Աղրբեջանի» թուրքերի բռլոր ներքին հարցերը պետք է լուծվեին Ելիզավետապոլի նահանգում հրավիրվող Սեյմի կողմից:

1905 թ. վերջերին Ելիզավետապոլում ձևափորվեց «Դեֆայի» (պաշտպանություն) կուսակցությունը, որի հիմնադիրները տե-

<sup>19</sup> Swietochowski T., նշվ. աշխ. էջ 42:

<sup>20</sup> Багирова И. С., Политические партии и организации Азербайджана в начале XX века, Баку, 1997, стр. 86.

<sup>21</sup> Муханов В., Волхонский В., По следам Азербайджанской Демократической Республики, стр. 9.

դական մտավորականության ներկայացուցիչներ էին և նոր էին սկսում իրենց քաղաքական գործունեությունը՝ Շաֆի Ռուստամ-բեկով, Ալակպար Եղբայրներ, Խալիլ Խասմամեդով, Խամայիլ Զիյաթխանով, Նասիր Ուսուբով, Հասան Աղազադե<sup>22</sup>: Հետաքրքրական է, որ թաթարական կողմի կարծիքը բախումների սանձազերծման վերաբերյալ եւս բյուրեղացած չէր: Նույն «Դեֆայի» կուսակցության ղեկավարները հայտարարում էին, որ հայերը եւ մահմեդականները դարերով ապրել են խաղաղության մեջ մինչ ուսւների հայտնվելը, եւ մեղադրում էին ցարական վարչակարգին ընդհարումներ սանձագերծելու մեջ, միաժամանակ զգուշացնում, որ հայկական կողմի (մասնավորապես ՀՅԴ-ի) գործողությունները կստանան արժանի պատասխան: «Դեֆայի» կուսակցության գործունեության մեջ նկատելի է Այրկովկասի մահմեդականների միասնության գաղափարի ընկալումը, որը նոր-նոր էր սկսել արժեւորվել որոշ աղբբեջանցիների շրջանում (հեղինակը ժամանակավորեպորեն օգտագործում է հենց «աղբբեջանցի» բառը)<sup>23</sup>:

«Հեյրաթ» կուսակցության անդամ, համոզված հակահայ եւ պանթեյուրքիստ Մեհմեդ Մեյիդ Օրդուբաղին 1911 թ. գրված «Արյունոտ տարիներ» («Qanlı illar») գրքում ներկայացնում է հայթաթարական բախումների 4 հիմնական պատճառ. «1. Դաշնակցության գործունեությունը, 2. ընդհարումների ժամանակ տեղական պաշտոնյանների անուշադրությունը, 3. մահմեդականների հետամնացությունը<sup>24</sup>, 4. հայերի ինքնավարական ձգումները Թուրքիայում»<sup>25</sup>: Հեղինակի նշած 4 հիմնական պատճառները կարծես ամբողջությամբ արտահայտում են իրերի ճշգրիտ պատ-

<sup>22</sup> Swietochowski T., նշվ. աշխ., էջ 44:

<sup>23</sup> Նույն տեղում, էջ 45:

<sup>24</sup> Ի դեպ, պարսիկ պատմաբան Ֆիրրուի Կագեմզադեն իր գրքում ներկայացնելով Այրկովկասի մահմեդական բնակչության սոցիալական կազմը գրում է, որ 1մլն 700 հազ. բնակչությունից «80%-ը զյուլացիներ էին, մոտավորապես 5-ը՝ առեւտրականներ, 2.5%-ը՝ մտավորականություն», այսինքն՝ գերակշիռ բնակչության միայն շնչին հատվածն էր կազմում մտավորական խավը (Kazemzadeh F., The struggle for Transcaucasia (1917-1921), New York, 1951, p. 10)

<sup>25</sup> Məhməd Səid Ordubadi. Qanlı illar, Bakı, 2007, s. 8-10.

կերը. Այսպէս, առաջին թաթարական ազգայնական կազմակերպությունները ստեղծվեցին ի նմանություն եւ ի հակակշիռ ՀՅԴ-ի, մահմեդական մտավորականությունը գիտակցում էր ցարական վարչակարգի ձեռքին խայծ լինելը, որի պատճառը թաթարների հետամսացությունն էր, եւ որպէս այլընտրանք տեսնում էր պանթյուրիզմի տարածումը տարածաշրջանում: Ամերիյան մամուլը նոյնիսկ արձանագրում է թուրքական կողմի միջամտությունը բախումների սանձազերծմանը. այսպէս, The Chicago Daily Tribune-ը 1905 թ. սեպտեմբերի 8-ի համարում գրում է. «Թիֆլիսի պաշտոնատար անձինք անհերքելի ապացույցներ ունեն առ այն, որ թաթարական ապստամբությունը հրահրվել է թուրք էմիսարների կողմից»<sup>26</sup>: Ի հավելում՝ 1905 թ. «Կոչևակ» ամսագրում հրապարկվում է «Daily mail» թերթի թթակցի հաղորդագրությունը. «Բաթումի մոտ հայտնվել է ռազմամթերրով բեռնված շոգենավ, որը պետք է զենք հասցնի Կովկասում կովող կողմերից մեջին: Շոգենավի բոլոր ծառայողները բացառական թուրքեր են»<sup>27</sup>:

Անհերքելի է, որ այս բախումների հետեւանքով Արևելակովկասի մահմեդականության շրջանում աստիճանաբար սկսեց զարգանալ քաղաքական գիտակցությունը՝ իիմք դնելով Եթիկ համախմբմանը նախորդող մի նոր աստիճանի պոլիտոգենեզի գաղափարին, որի տրամաբանական զարգացումը պիտի դառնար 1918 թ. Աղրբեջան պետության ստեղծումը: Մինչեւ 1905-1906 թթ. հայ-թաթարական ընդհարումները մահմեդական մտավորականության շրջանում տեղայնությունը մշակութային ինքնության միակ հղացքն էր<sup>28</sup>, որը սկսեց հաղթահարվել:

Պանթյուրիզմի վերահաս վտանգը լավ հասկացավ նաև ցարական վարչակարգը: Վերականգնված փոխարքայության փոխարքա Ի. Կորոնցով-Դաշկովը ցարին ուղղված նամակում նշում էր. «Չեմ կարող չնշել, որ եթե մենք պետք է վախենանք

<sup>26</sup> Revolt fanned by Turks, The Chicago Daily Tribune; September 8, 1905 (Azeri aggression against Armenians in Transcaucasia (1905-1921), Reports from the U.S. press, Edited by Ketibian A.), Yerevan, 2020, p. 24.

<sup>27</sup> «Կոչևակ», Բուստու, 1905, № 3:

<sup>28</sup> Identity politics in Central Asia and the muslim world, Nationalism, ethnicity and labour in the Twentieth century, New York, 2001, p. 43.

Կովկասում որեւէ ազգային անջատողականությունից, ապա դա կլինի միայն մահմեդականներինը՝ իրենց թվային գերակշռության, կրոնական մոլեուանդության դրսնորման, հարևան մահմեդական պետությունների ազդեցության պատճառով»<sup>29</sup>: Ըսդհարումներն ունեցան նաև ժողովրդագրական ազդեցություն, մասնավորպես՝ հայերի թիվը կտրուկ նվազեց Բաքու քաղաքում և Բաքվի նահանգում, սակայն առավել ցավալի է այն հայկական զյուղերի ճակատագիրը, որոնք հայտնվեցին մահմեդական շրջափակման մեջ: Օրինակ Մինքենդ (ապատմական Հակ) զյուղի մասին Ա.-Դօն գրում էր. «Մինքենդը ընկած էր հեռու հայաբնակ շրջաններից եւ շրջապատած բազմաթիւ թուրք գիւղերով: Մինքենդի 696 հայ բնակչութիւնից միայն 456-ին յաջորդեց մազապուրծ փախչել վիրաւորուած եւ կողոպտուած, իսկ մնացած 240-ը չկային»<sup>30</sup>:

Այսպիսով՝ հայ-թաթարական բախումներն ունեցան բազմակի հետևանքներ՝ հակահայկականությունը դարձնելով այն հիմնական առանցքներից մեջը, որի շուրջ պիտի ընթանար Արեւելակովկասի մահմեդականների էրնոհամախմբման նոր փուլը:

ANUSH HARUTYUNYAN  
(IOS NAS RA)

ARMENO-TATAR COLLISIONS AND THE NEW MANIFESTATIONS OF  
ETHNIC IDENTITY AMONG THE MUSLIMS OF EASTERN  
TRANSCAUCASIA

In the beginning of XX century the armeno-tatar collisions in Transcaucasia set the beginning of military conflict between two people. The reasons of this conflict received different comments in historiography, but the results of these are more interesting, especially that this conflict generated a new pivot of formirating the identity among the muslims of Eastern Transcaucasia- anti-Armenian sentiment. The idea of a common

<sup>29</sup> Firuz Kazemzadeh, The Struggle for Transcaucasia (1917-1921), p. 15.

<sup>30</sup> Ա.-Դօն, Աշու, աշխ., էջ 259:

enemy in ethnic psychology is considered as a means of unification of community, which had been seen among the muslims in Transcaucasia, the identity of which had been limited by Islam. From the second half of XIX century due to muslim intelliganets gradually shaped turkic leterature and media had became a sphere of identity searches. During armeno-tatar collisions the firs tatar nationalistic parties formirated: "Heyrat", "Defayi", in programs of which had already seen some separatism. These processes were accompanied by the ideology of panturkism.

## ԱՍԴԻԿ ՄԻՆԱՍՅԱՆ (ՀՊՄՀ)

### ԵԶՒԽԵՐԻ ԱՍՈՒՄՆԱԿԱՆ ԾԵՍԻ ՈՐՈՇ ԱՌԱՋԱՎԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐՉ

Թեմայի շրջանակներում որպես հետազոտության առարկա են ծառայել եղիյական հարսանեկան ծեսի և սովորությների առածնահատկությունների ըննությունը: Քննվող նյութը առավել բազմակողմանիորեն ներակայացնելու համար օգտագործվել են թեմայի վերաբերյալ առկա հետազոտությունները, պատմական աղբյուրները, մամուլից և համացնցից բաղված տեղեկությունները, ինչպես նաև կիրառվել են դաշտային հետազոտության ընթացքում ստացված արդյունքները:

Եղիյական համայնքում բավականին մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում հարսանեկան արարողությունը (դավատը), դրա հետ կապված ծեսերը և սովորությները, որոնց և անդրադարձել ենք թեմայի շրջանակում: Եղիյական հարսանյաց ծեսերը ունեն իրենց հստակ կանոնները, ավանդական արարողությունները: Եղիյական հարսանյաց ծիսակարգը հիմնականում կազմված է երկու կարևոր գործողություններից «Մար բրոխն» կրոնական ծեսից<sup>1</sup> և «Դարա Մրազա»<sup>2</sup> օրինությունից՝ երջանկության ծառի օրինություն, ինչպես նաև դրամահավաք՝ ամուսնական զույգի բարեկեցությունն ապահովելու նպատակով: Ակզբից և թիվ հարկ է նշել, որ եղիյները աշքի են ընկնում պահպանողականությամբ, նշում են ազգային ծեսերի և տոների մեծ մասը, ինչը եղի-

<sup>1</sup> Մար բրոխն (կրոնի տեսանկյունից օրինական համարվող ամուսնություն կամ պսակադրություն): Մար բրոխն ունի նույն իմաստն ու կարևորությունը եղիյի ազգի համար, ինչ հայերի համար գույգերի պահպանությունը եկեղեցում: Իսկ ըստ եղիյական օրենքի և Շարֆաղին կրոնի ամուսնությունն օրինական է համարվում, երբ արարողության ժամանակ անցկացվում է այդ կարգը՝ մար բրոխնը: Հնում մար բրոխը համարվում էր պարտադիր պայման (իսկ այժմ այն գրեթե մոռացության է մատնվել):

<sup>2</sup> Դարա մրազա կամ Դարա Զավե, տես՝՝ Պաշաևա Լ., Позитивные и негативные элементы в свадебных обычаях и обрядах курдов Грузии, Тбилиси, 1987, стр. 39.

ական համայնքում հանդիսանում է որպես էթնո-համախմբող լրջագոյն գործոն: Այնուամենայնիվ, կյանքի կարևոր փուլերի (երեխաների ծնունդ, հարսանիքներ, հուղարկավորություններ) հետ կապված իրադարձությունները, դրանց հետ կապված ծեսերն ու սովորությունները առանձնահատուկ կարևորություն ունեն, քանի որ ավանդական մշակույթի բոլոր տարրերը դրանց մեջ առավել հստակ են արտահայտված:

Եզդիների հարսանեկան ծեսն ավանդական է, և շատ սովորությներ պահպանվել են մինչև մեր օրերը: Այն բանից հետո, եթե արդեն համաձայնություն է կայացվում, տղայի ծնողները, ըստ կանոնի, գնում են հարսացուի ծնողներից նրա ձեռքը խնդրելու: Համեմատության համար նշենք, որ նման սովորույթ կար նաև հայերի մոտ, այն կոչվում է «խոսր-կապ», և այս սովորույթը պահպանվում է մինչ օրս<sup>3</sup>: Իհարկե, կա նաև մի այլ սովորույթ, եթե փոքր հասակում երկու կողմերի ծնողների համաձայնությամբ բեշքերթում է կատարվում, ինչը հնում մեզ՝ հայերիս մոտ ևս հայտնի էր և կոչվում էր «օրորոցախազ»: Եզդիների շրջանում ներկայում թեն դա հազվադեպ է տեղի ունենում, բայց այդ դեպքում ենթադրվում է, որ եթե այդ երեխաները չափահաս դառնան, պետք է ամուսնանան իրար հետ: Տղայի ծնողները աղջկա ձեռքը խնդրելիս աղջկա համար տանում են զանազան զարդեր: Համաձայնության զալով՝ տղայի ծնողները իրենց բարեկամների հետ մի քանի շաբաթ անց կրկին գնում են աղջկա ծնողների մոտ, կրկին զարդեր ու նվերներ են տանում: Այդ արարողությունը կոչվում է շիրանի<sup>4</sup>: Համեմատության համար նշենք, որ նման երևույթ հանդիպում ենք նաև հայերի, քրդերի, իրանցիների շրջանում և այլն: Հայերի շրջանում այս արարողությունը տեղի է ունենում խոսր-կապից մեկ շաբաթ կամ, զյուղական որոշ վայրերում, մինչև վեց ամիս հետո, ապա տեղի է ունենում նշանադրու-

<sup>3</sup> Հայ ազգագրություն և քանակայություն, նյութեր և ուսումնասիրություններ, Թեմուրձյան Վ. Ս., «Գամիրքի հայերը», Երևան, 1970, էջ 115:

<sup>4</sup> Մի ժամանակ, աղջկա զվասպն՝ կախմ էր պահանջվում, որը հիմա վերացել է Հայաստանաբնակ եզդիների մոտ, քանի որ որոշ շաբաթ ընտանիքների երիտասարդներ չեն կարողանում ամուսնանալ:

թյունը, կամ ինչպես անվանում են նշանտուրք<sup>5</sup>: Իրանի քրդերի շրջանում որպես նշանադրության («namzadi») նշան, շարֆ էին կապում աղջկա զլիխն (երբեմն մետադադրամներով զարդարված): 1904 թ. «Լուսմա» հանդեսում հրատարակված հոդվածում Ա. Գյուրջյանը նշում էր, որ եզդիների, ինչպես նաև քրդերի շրջանում կինը կամ աղջիկը տղամարդկանցից չէր ծածկվում (քացառություն էին կազմում նորահարսները): Ա. Գյուրջյանը նշում էր նաև, որ կինը տղամարդու ստրուկը չէր համարվում<sup>6</sup>: «Եզդուհիք (ինչպես նաև տաճկահայ գյուղացի աղջիկներ) քանի աղջիկ էին, իրենց գլուխը միայն ֆեսով էին ծածկում, իսկ հենց որ ամուսնանում էին, նոր սկսում էին իրենց գլուխը բարակ շղարշով (եագմայով) կապել»<sup>7</sup>: Եզդուհիները իրենց կամքի մեջ ազատ էին և կարող էին ամուսնանալ իրենց սիրած քաջ տղամարդու հետ (քանի որ իրենց իդեալը քաջ տղամարդն էր) և հակառակ դեպքում ծնողների առարկությունը և զանազան ասեկուսները առ ոչինչ համարելով՝ սիրած երիտասարդի հետ իրենց հայրական տանից փախուստի կղիմեին<sup>8</sup>: Քրդերի դեպքում ևս պահպանվում էր նվերներ տանելու սովորույթը, փեսան այս բոլոր տարիներին Բայրամի<sup>9</sup> (մարտի 9) օրը բերում էր խոյ, կտոր հագուստի համար և այլն<sup>10</sup>:

Եզդիական նշանադրությունից հետո որոշ ժամանակ անց արդեն գնում են «հարս բերելու»: Մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում ամուսնական ծեսի մաս կազմող նարք բըռին, որը յուրահատուկ երդման արարողություն է, երբ շեյխի կամ փիրի ներկա-

<sup>5</sup> Հայ ազգագրություն և քանահյուսություն, Կյութեր և ուսումնասիրություններ, Թեմուրձյան Վ. Ս., «Գամբրիի հայերը», Երևան, 1970, էջ 116:

<sup>6</sup> Գյուրջյան Ա., «Եզդի քրդեր», Լուսմա, 1904, հնոնվար-փետրվար, № 1, էջ 89:

<sup>7</sup> Ամրյան Թ., Եզդիական կրոնական համակարգում կանաց դերի որոշ առանձնահատկությունների շուրջ, Բանքեր Մատենադարանի 2019 թ., էջ 390:

<sup>8</sup> Նոյն տեղում:

<sup>9</sup> Կուրքան Բայրամ կամ Ի՞նչ ալ Արիա (արար.՝ عد لاًضھي ) զոհաբերության տոն), մուսուլմանական տոն, որով ավարտվում է հաջը: Այս տոնվում է Ուրազ Բայրամ տոնից 70 օր անց Զուլ հիջա ամսվա 10-րդ օրը՝ ի նշան Իբրահիմ մարզարեի զոհաբերության:

<sup>10</sup> Yarahmadi A., Marasem-e arusi dar dehkadeha-ye Borujerd, Lorestanname, jelid-e yekom, 1375, p. 135.

յությամբ հարսնացուի և փեսայի հայրերը կամ մոտ հարազատները, բութ մատերը իրար սեղմելով, երդվում են «ինչ գնով է լինի, պահպանել նորապսակների ընտանիքի միասնությունը՝ մինչև նորապսակների կյանքի վերջը (չնայած հնարավոր անհաջողություններին, դժբառություններին և հիվանդություններին)»<sup>11</sup>: Նաքի բրոին հավատարմության և անխախտ դաշինքի երդում է, որին եզդիները սրբորեն հետևում են: Կարելի է ասել, որ նաքի բրոինը եզդիական ամուսնության գրանցման մի յուրահատուկ ձև է: Երկու կողմերի ծնողները երդման արարողության ժամանակ ասում են՝ «Եթե աղջիկը կամ տղան թեկուզն կադ դառնա, կույր դառնա կամ հիվանդ, մեզ համար ընդունելի է»:

Եզդիների մեջ դեռևս պահպանվել է հայրական տանից տարվող օժիտի զեհեզի դարավոր ավանդույթը: Զեհեզ՝ այսինքն օժիտը<sup>12</sup> տալիս են երիտասարդ ընտանիքին. հարազատները նրանց տալիս են գրեթե ամեն ինչ սնունդ, փող, հազուստ, կահույք և այլն<sup>13</sup>: Այս սովորույթը մինչև այժմ պահպանված է հայերի մոտ նույնպես, որոշակիորեն փոխվել են միայն նրա տարրերը: Օժիտի մի մասը պատրաստում են աղջկա ծնողները, իսկ մյուս մասը գոյանում է հարսանեկան ծիսակատարության ժամանակ ազգականների և բարեկամների տված ընծաներից<sup>14</sup>: Օժիտի մեջ հատկապես կարևորվում է հարսի ընտանիքի կողմից պատրաստված և նորապսակներին նվիրած զարդարաձիկը կամ զարդարված բարձր (բալզին բուկե) որը այսպես ասած «վաճառ-

<sup>11</sup> Հետարրքի է, որ եզդիների շրջանում բութ մատերի միացման այս ծեսը նկարագրվում է նաև Վանի եզդիների մոտ ընդունված սովորույթ: Տես Պաշաւա Լ., Աշվ. աշխ., էջ 11.

<sup>12</sup> Արարերին ջիհազ «օժիտ» բառից:

<sup>13</sup> Թուրքիայում, օրինակ, աղջիկներն օժիտ (սրբիչներ, անկողնային, խոհանոցային պարագաներ, կենցաղային տեխնիկա և այլն) սկսում են հավաքել վաղ տարիքից, գրեթե մանկությունից: Աբգարյան Մ., Թուրքական հարսանեկան ավանդույթներն ու ծեսերը, Երևան, 2019, էջ 22:

<sup>14</sup> Նահապետյան Ռ. Ա., Ամուսնահարսանեկան սովորույթները սասունցիների արդի կենցաղում, Երևան 2005, էջ 56:

վում ե» փեսային<sup>15</sup>: Այդ բարձր խորհրդանշում է մինչև խոր ծերություն միասին մի բարձր «ծերանալու» միտքը: Եթե նորապասակներն արդեն զայիս են փեսայի տուն, այնտեղ, նախքան տուն մտնելը, դրսում ազգային երաժշտություն է հեշտում, և մինչ բոլոր մասնակիցները պարում են, այդ ընթացքում փեսան հարսին թռղնում է ներքեւում, իսկ ինքը բարձրանում է մի ինչ-որ բարձր տեղ, օրինակ՝ տան տանիքը, որտեղ արդեն գտնվում է ազար եղբայրը: Այսպես, օրինակ, ի տարբերություն եզրիների, քրդերի շրջանում փեսայի եղբայրը կոչվում էր քարդաշ: Ազար եղբայրը, ներքեւում գտնվողներից մեկի հետ պայմանավորվելով, այն բարձր, որ բերվել էր հարսի տանից, երեք անգամ զցում է ներքն իր ընկերոջը, ով իր հերթին նորից ետ է ուղարկում վերև, և այդպես երեք անգամ, իսկ վերջին երրորդը՝ ազար եղբայրը բարձր բռնում է և իր մոտ պահում: Նշենք նաև, որ ամեն անգամ ներքեից բարձր վերև տալով ազար եղբայրը այն բռնում է, խփում փեսայի զլիսին, ապա նոր զցում ներքն, այդպես երեք անգամ<sup>16</sup>:

Արագածոտնի մարզի զյուղերում անցկացված դաշտային հետազոտությունների արդյունքում պարզել ենք, որ եզրիների մոտ երեմն հանդիպում է նաև «Հինայի գիշեր» կոչված ստվորութը: «Հինայի գիշերը» առավել տարածված էր օսմանյան թուրքիայի թուրքաբնակ շրջաններում: Հնում երեքշաբթի օրը հարսնացուին ուղարկում էին համամ՝ «բաղնիք», իսկ չորեքշաբթի օրը երեկոյան, նրան սպասում էր «Հինայի գիշերը»: Թուրքերի մոտ, օրինակ, պյունձ կամ արծաթե ամանի մեջ փեսացուի տնից բերված չոր հինա է դրվում, և մի երիտասարդ կին, որի ծնողները ողջ-առողջ էին, ուներ ամուսնական երջանիկ կյանք, խառնում էր հինան ջրով: Ակուտեղը մատուցվում էր վառվող մոմերով: Այն

<sup>15</sup> Հետաքրքիր է, որ Զարդարաձիկի հետ կապված ծեսը այսօր նույնությամբ իրականացվում է նաև Ֆրանսիայի եզրինական համայնքում ևս: Տես <https://www.ezidi.fr/tradition/mariage/>

<sup>16</sup> Դաշտային հետազոտություն, Արագածոտնի մարզի Շամիրամ զյուղում (Սիսայան Ա.): հարցումներ միջին տարիքի եզրի կանանց շրջանում, 22.05.2021 թ.:

խորհրդանշում էր վառվող սերը: Ի վերջո այս արարողությունը օգնում էր, որ աղջկա սիրտը «հալվի» սիրուց<sup>17</sup>:

Եզդիական հարսանիքում կարևոր տեղ են գրավում ազգային երաժշտությունը և պարերը: Հետաքրքիր է հատկապես Կլոր պարը (շուրջպար), որին մասնակցում են բոլոր հյուրերը: Պարի ընթացքում, հատկապես եթե մասնակիցները մեծ թիվ են կազմում, մի քանի պարային շրջանակներ են ստեղծվում՝ մեկը մյուսի ներսում: Պարին մասնակցում են նաև հարսնացուն և փեսան: Իրանում ևս այս Կլոր պարը կա, որը այնտեղ կոչվում է Թաշկինակով պար (dasmal bazi). պարի այս տեսակում կանայք, աղջիկները և տղամարդիկ շրջան են կազմում, երաժշտության ներքո թափահարում են ձեռքերում գտնվող երկու թաշկինակները<sup>18</sup>:

Եզդիական հարսանեկան ավանդույթում իրենց խորհրդով առանձնանում են խնձորը, ծաղի ճյուղը, շարֆը կամ ժապավենը, շերեփը, կոսապանուր, նատարանը և այլն:

Եզդիների մոտ հարսին սկեսուրը դիմավորում է քաղցրավենիքով, ափսենով և շերեփով, լավաշով. ի տարրերություն եզդիների քրդական հարսանիքի ժամանակ փեսայի տուն հասնելուն պես հարսը սպասում է, տուն չի մտնում, մինչև փեսայի հայրը նրան նվեր է առաջարկում: Քաղցրավենիքը քաղցրության խորհուրդն ունի, իսկ ափսեն դնում են մուտքի դրան մոտ, և հարսնացուն ու փեսացուն հարվածելով կոտրում են այն, այսինքն դրանով տանից դուրս են վանում ամեն վատը<sup>19</sup>, լավաշը խորհրդան-

<sup>17</sup> Արգարյան Մ., Թուրքական հարսանեկան ավանդույթներն ու ծեսերը, Երևան, 2019, էջ 20:

<sup>18</sup> Shahbazi M., The role of marriage in social relations in bakhtiari tribe, Studies of tribes and tribes, Vol. 10, № 1, New Delhi, 2012, p. 32.

<sup>19</sup> [228](https://www.wedding.am/%D5%B0%D5%A1%D6%80%D5%BD%D5%A1%D5%D6%D5%A5%D5%AF%D5%A1%D5%D6%D5%A4%D5%D8%D6%82%D5%B5%D5%A9%D5%B6%D5%A1%D5%BE%D5%A1%D5%D6%D5%A4%D5%D6%D5%A4%D5%AB%D5%AA%D5%B8%D5%BD%D5%A1%D5%BE%D6%80/%D5%A5%D5%A6%D5%A4%D5%AB%D5%BD%D5%A1%D6%80%D5%BD%D5%A1%D5%BE%D6%80%D5%A4%D5%AB%D5%BD%D5%A1%D6%80%D5%BD%D5%A1%D5%BE%D6%80%D5%A5%D5%AF%D5%A1%D5%BD%D5%A1%D5%AE%D5%AB%D5%BD%D5%A1%D5%AF%D5%A1%D5%BF%D5%A1%D6%80%D5%BD%D5%A8, hասանելի է եղել 23.06.2021թ.:</a></p></div><div data-bbox=)

շում է պտղաբերությունը (այս սովորույթը առկա է նաև հայերի մոտ)<sup>20</sup> իսկ, օրինակ, քրդական հարսանիքում հարսը քայլում է դեպի տան շեմը, և փեսացուն ոտքերի տակ է նետում մի քանի լավաշ:

Շերեփը խորհրդանշում է հարսնացուի ապագա տնային տնտեսուիկի լինելը: Եթե հարսը տուն է մտնում, սկեսուրը, մոտենալով նրան, նստարան է մոտեցնում, սակայն հարսը չի նստում այնքան ժամանակ, մինչև սկեսուրը նվեր չի տալիս: Նստարանի խորհուրդն այն է, որ նստելուց հետո հարսն արդեն համարվում է այդ տան անդամ<sup>21</sup>:

Եզդիական հարսանիքի հետաքրքաջարծ երևույթներից է զիսավոր խորհրդանիշ՝ համարվող խնձորով հարսնացուի զիսին հարվածելը: Սա, կարծես, ներկայումս մի եզակի սովորույթ է, որը ենթադրում է, որ փեսացուն խնձորով պետք է հարվածի հարսնացուի զիսին և նոր միայն նրան «տուն տանի»: Հայաստանյան եզդիների շրջանում այս հետաքրքիր սովորույթը տեղի է ունենում հետևյալ կերպ: Նախքան հարսնացուի փեսայի տուն մտնելը՝ փեսացուն պետք է բարձրանա տանիք և խնձոր նետի նրա զիսին: Ենթադրվում է, որ հարսի զիսին նետված խնձորը որքան շատ կտորների բաժանվի, այնքան ավելի երջանիկ կլինի նորաստեղծ ընտանիքը: Ներկայումս այս ծեսը երբեմն հանդիպում է որոշ փոփոխություններով, մասամբ պարզեցված: Այն է թե, եթե խնձոր են նետում, նախապես կտրում են մի քանի մասի, որպեսզի խնձորը ավելի լավ մասնատվի, և ավելի շատ երջանկություն լինի: Եթե հարսնացուն քայլում է, հարազատները նրան սկսուենով ծածկում են, որպեսզի խնձորը զիսին չղիպչի, իսկ եթե դիպչի է, ապա գոնե մեղմի հարվածը<sup>22</sup>: Ասպա հարսը քայլում է դեպի

<sup>20</sup> Հայկական հարսանիք, [https://armeniadiscovery.com/hy/articles/wedding-in-armenia\\_harusa\\_nekihi.html](https://armeniadiscovery.com/hy/articles/wedding-in-armenia_harusa_nekihi.html) էլեկտրոնային հայել 11.08.2021թ.:

<sup>21</sup> Դաշտային հետազոտություն, Արագածոտնի մարզի Շամիրամ գյուղում (Միասնական Ա.) հարցումներ միջին տարիքի եզդի կանանց շրջանում, 22.05.2021թ.:

<sup>22</sup> The yezidi diaspora in kuban: forms of socio-cultural organization and peculiarities of relationships with the local population, Следование традициям и нормам, <https://cyberleninka.ru/article/n/diaspora-yezidov-na-kubani-formy-sotsiokulturnoy->

տուն, դեպի զամբյուղը, որը դրված է լինում տան դռան մոտ: Ապագա ամուսինը տան տաննիքին կանգնած ձեռքում երեք խնձոր է պահում (պատմողը բազմից տեսել է արարողությունը. այն տեղի է ունեցել զյուղում), ապա խնձորները նետում է հարսին: Ավելին, յուրաքանչյուր նետումը ունի իր նշանակությունը. «Հիշի՞ թ, ես տան տերն եմ լինելու», «դու իմ երեխաններին ես լույս աշխարհ բերելու, և դու տիրուիին ես լինելու մեր տան», «մենք երջանիկ կլինենք, եթե հասկանանք միմյանց»<sup>23</sup>: Եթե բոլոր երեք խնձորները հարվածում են թիրախին, ապա համարվում է հաջողակ նախանշան: Դրանից հետո հարսը հավաքում է բոլոր պտուղները, որոնք թափվել են զամբյուղի մեջ, այնուհետև նա պետք է ուտի դրանք: Սա հարսնացուի վրա խնձորի նետումը փեսայի կողմից՝ նրան յուրային դարձնելու և արգասավորությամբ օժտելու նշանակությամբ, հայոց մեջ, օրինակ, Աղձնիքում ևս տարածված սովորույթ էր: Փեսան իր տան կտորից ձեռքի կարմիր խնձորը նետում էր բակում կանգնած հարսնացուի վրա, որը նույնպես աղջկան յուրային դարձնելու և նրան արգասավորությամբ օժտելու ծես էր Աղձնիքի Արզն՝<sup>24</sup> զավառում<sup>25</sup>: Քրերի մոտ հնում Կարմիր զլիաշոր էին նետում հարսնացուի դեմքին կամ զիփն, որպեսզի, ինչպես ասում են քրդերը, ընտանեկան լյանքի սկզբի օրերը կարմիր լինեն (այսինքն՝ երջանիկ):<sup>26</sup>

Մինչև եղինիների հարսանեկան արարողության սկսվելը պատրաստություններ են տեսնում փեսացուի և հարսնացուի տանը: Հարսանեկան ծիսակատարության ժամանակ կարևոր

organizatsii-i-osobennosti-vzaimootnosheniy-s-mestnym-naseleniem, հասանելի է եղիլ 10.06.2021:

<sup>23</sup> Филиппова Т., Мир езидского фольклора, Литературный институт им. А.М. Горького стр. 46-50.

<sup>24</sup> Հակոբյան Թ. Խ., Սելիք-Բախչյան Ստ. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ.: Հայաստանի և հայության ժշշանների տեղանունների բառարան, Ա-Դ 1, Երևան 1986, էջ 180: Աղձն, քաղաք Մեծ Հայրի Աղձնիք աշխարհի Արզն (կամ Արզանան) զավառում, տ. Արզն:

<sup>25</sup> Գեղամյան Ա. Ա., Ծեսը, ծիսակարգը եվ սովորույթը՝ որպես մշակույթի ժառանգման եվ փոխանցման մեխանիզմներ, էջ 353-361:

<sup>26</sup> Никитин В., Курды, Перевод с французского И.О. Фаризова Издательство «Прогресс». Москва, 1964, стр. 178-186.

նշանակություն ունի նաև զարդարված ծառի ճյուղը, որը պարեց-նում է ազար<sup>27</sup> եղբայրը (նրա ներկայությունը կարևորվում է): Այսպես հայկական հարսանիքում կարևորվում է «ազար» եղբոր և հարսնաքրոջ<sup>28</sup> ներկայությունը, որոնք ուղեկիցներն են լինում փեսացուին և հարսնացուին, հարսանիքի ողջ ընթացքում<sup>29</sup>: Մի քանի երիտասարդ ազար եղբոր զիշավորությամբ գնում են, ծի-րանենու այգուց պոկում ծառի ճյուղը, որից հետո բերում են փե-սայի տուն և երեկոյան զարդարում տարբեր տեսակի մրգերով և այլ քաղցրավենիքներով: Կարևոր է նշել նաև, որ այդ ծառի ճյուղը չափեար է կտրվի ինչ-որ գործիքով՝ միայն համատեղ ուժ գործա-դրելով պետք է այն կոտրել: Այդ ճյուղի մեջտեղի հատվածում ճյուղը ամբողջությամբ զարդարելուց հետո կապվում է մի գունա-վոր կտոր (անթույլատրելի է միայն կապույտ գույնով կտորի օգ-տագործումը): Դրա նպատակն այն է, որ առավոտյան ազար եղ-բայրը ճյուղը բոլոր հավաքածների մեջ պարեցնի, ամեն մեկը նորապսակներին երջանկություն մաղթելով՝ սրտի ցանկությամբ իր նվիրատվությունը բողնի այդ կտորի մեջ<sup>30</sup>: Թարմ և չոր մրգե-րի և առանձնապես խնձորի առատ օգտագործումը ամուսնական ծեսի ընթացքում բացատրվում է այդ արգասաբեր հատկանիշնե-րը մոգական ճանապարհով նորապսակներին հաղորդելու ժո-ղովրդական հավատալիքով: Այդ առումով ուշագրավ է նաև զրե-թե բոլոր շրջաններում տարածված հարսանյաց կամ կենաց ծառ ստեղծելու և խնձորով զարդարելու սովորույթը<sup>31</sup>:

<sup>27</sup> Մայլսայան Ստ., Հայկական ՍՍՌ Պետական հրատարակչություն, Երևան, 1994, էջ 6: Ազար (արար. azab), շամուսնացած, այրի: Ազար տղա, ազար աղջիկ: Չամուսնացած շափահաս տղա կամ աղջիկ:

<sup>28</sup> Հարսնաքրոջը հարսին ուղեկցող և նրան գրադեցնող ընկերուիին է:

<sup>29</sup> Նահապետյան Ռ. Ա., Ամուսնահարսանեկան սովորույթները սասունցիների արդի կենցաղում, Երևան, 2005, էջ 58:

<sup>30</sup> Դաշտային հետազոտություն, Արագածոտնի մարզի Շամիրամ գյուղում (Մի-նասայան Ա.) հարցումներ միջին տարիքի եղինի տղամարդկանց շրջանում, 22.05.2021թ.:

<sup>31</sup> Գեղամյան Ա. Ա., Ծեսը, ծխակարգը եվ սովորույթը՝ որպես մշակույթի ժա-ռանգման եվ փոխանցման մեխանիզմներ, էջ 353-361:

Այնուհետև փեսացուն գնում է հարսնացուի տուն, սակայն ներս չի մտնում: Ըստ ավանդույթի՝ հարսին հիմնականում իր հայրական տանից դուրս է բերում եղբայրը, եթե եղբայր ունի, կամ այլ դեպքում՝ հորեղբոր որդին: Հարսին դուրս են բերում թևանցուկ և հանձնում փեսային: Ներկայում այս ավանդույթը պահպանված է<sup>32</sup>: Եզդիական հարսանիքի ժամանակ հարսնացուի եղբայրը կարմիր ժապավենով երեք անգամ կապում է նրա գոտկատեղը. առաջինի իմաստը՝ բարի զայրատի մաղթումն է, երկրորդը բարի նպատակների մաղթումը, երրորդը բարի զործի: Համեմատության համար նշենք, որ քրդերի շրջանում մատանիները նշանադրության ժամանակ ամրացնում էին ժապավենով<sup>33</sup>: Հարսնացուն և փեսացուն միասին գնում են փեսացուի տուն: Հաջորդը կոսպանտ<sup>34</sup> կապելու սովորույթն է. այն հիմա կատարում են ժապավեններով, հնում կատարել են շարֆով: Փեսացուին իր տանը կապում են կարմիր ժապավեն, իսկ հարսնացուի տանը՝ կանաչ ժապավեն: Ծեսի մաս է համարվում եզդիների համար սուրբ համարվող անկողնու ծալքը, որը նորապսակները անպայմանորեն համբուրում են:

Դեռևս պահպանվել է նաև այսպես կոչված «գնումների»՝ «զիշագին» վճարելու սովորույթով կատարվող ամուսնությունը: Ներկայում դեռևս պահպանված է նաև «կալիմի<sup>35</sup>» ինստիտուտը: Կալիմը ինչպես հայտնի է, տարածված էր Թուրքիայում (քա-

<sup>32</sup> Դաշտային հետազոտություն, Արագածոտնի մարզի Շամիրամ գյուղում (Սիւնայան Ա.) հարցումներ միջին տարիքի եզդի կանանց շրջանում, 20.05.2021թ.:

<sup>33</sup> Արգարյան Ա., Թուրքական հարսանեկան ավանդույթներն ու ծեսերը, Երևան 2019, էջ 19:

<sup>34</sup> Աճառեան Հ., Լազարեան Ճեմարան Արեւելեան Լեզուաց, Թիֆլիս, 1913: Կոսպանեց- հարսանիքի ժամանակ փեսայի կրծքին խաչաձև կապված թաշկինակ, որը նշան է նոր փեսայության, լաշակ:

<sup>35</sup> Պայլի Փ., Народы России, Москва, 1862, стр. 172, Կալիմ- գումար, որ վճարում են հարսի համար և հետո նոր հարսը տեղափոխվում է ամուսնու տուն: Հարսի համար կալիմ է նշանակվում, որը պետք է վճարի փեսացուն, Կօվալեվսկի Մ., Законы и обычаи на Кавказе. Т.1, Москва 1890, стр. 189. Կալիմ- ինքուշների մոտ ընդունված ավանդույթ է մինչև աղջկա հորը գումար չվճարեն հայրը աղջկա չի համաձայնում ամուսնացնել ու ավանդույթի համաձայն նման առաջարկը չպետք է մերժել:

լիմը)<sup>36</sup>, կովկասյան ժողովուրդների մոտ, Իրանում (մեհրին պահ)՝<sup>37</sup>, քրդերի շրջանում և այլն:

Ամուսնության ժամանակ կալիմ կամ փրկազին (քրդերի շրջանում՝ գելենդ) գումար, կովեր, ոչխարներ և այլն տալիս են հարսնացուի հորը: Հայոց մեջ ևս տարածված է եղել սա ու կոչվել է զիխազին (կարնազին), ծծազին<sup>38</sup>, որը մեկնաբանվել է նաև որպես առ և տուր<sup>39</sup>, այսինքն՝ աղջկա (ապագա կնոջ, հարսի) համար վճարվող խորհրդանշական գին: Քրդերի շրջանում էլ ամուսնությունից առաջ մուլլան հարցնում էր հարսնացուի ընտանիքին. «Գիտե՞ք, մենք մեր աղջկան տվել ենք այսինչ կնոջը, և մենք այսքան ենք ստացել (գին)», որին ի պատասխան հարազատները պատասխանում են. «Համաձայն ենք»<sup>40</sup>:

### Ամուսնական տարբուները եզդիների շրջանում

Եզդիների շրջանում ավանդաբար ամուսնության հիմնարար սկզբունքներն են արտակրոնական և արտակաստայական ա-

<sup>36</sup> Ներկայումս Թուրքիայի շատ մարզերում հարսնացուի դիմաց գումար (քալիմ) տալու պրակտիկան դադարեցվում է: Արգարյան Ս., Թուրքական հարսանեկան ավանդույթներն ու ծեսերը, Երևան 2019, էջ 19:

<sup>37</sup> Սահրին (արաբերեն մահր) բառն ունի սեմական ծագում և, ըստ Հ. Աճառյանի, առաջացել է (mhr) արմատից, նշանակում է «մի կին զնել», Աճառեան Հր., Հայերին արմատական բառարան, Երևան, 1926:

[http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=7&dt=HY\\_HY&query=%D5%D4%D5%A1%D5%D0%D6%80%D5%AB%D5%A5%D5%B6&forceIndex=yes](http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=7&dt=HY_HY&query=%D5%D4%D5%A1%D5%D0%D6%80%D5%AB%D5%A5%D5%B6&forceIndex=yes), հասանելի է եղել 01.06.2021: Սահրին՝ (մեհրին պահ) բառի պարսկերեն բացատրությունը, ըստ Դեհիխոդայի բացատրական բառարանի, նշանակում է «Այն, ինչ կոտա փեսան հարսին ամուսնության համար/դիմաց» Տե՛ս և նաև Դեհիխոդայի բառարանի էլեկտրոնային տարբերակում:

<http://www.loghatnaameh.org/dekhkodasearchresultfa.html?searchtype=3&word=2YXZh9ix24zZh%2bKAjw%3d%3d>, հասանելի է եղել 02.06.2021:

<sup>38</sup> Լիսիցյան Ս., Զանգեզուրի հայերը, Հայկական ՍՍՀ գլուխությունների ականքիայի հրատ., Երևան, 1969, էջ 188:

<sup>39</sup> Խարատյ Յ. Վ., Берущие и дающие (армянские обозначения брачной пары в фолькорно-этнографическом контексте), Историко-этнографические исследования по фольклору, сост. Петрухин В. Я., Москва, 1994, стр. 257-266.

<sup>40</sup> Никитин В., Курды, Перевод с французского И.О. Фаризова Издательство «Прогресс». Москва, 1964, стр. 178-186.

մուսնությունների արգելքները: Այս արգելքները դեռևս մեծ նշանակություն ունեն և խստորեն պահպանվում են շատ եղիջական համայնքներում<sup>41</sup>: Եղիջները խիստ կարևորում են կաստայական ամուսնական տարուն: Եղիջական սոցիալական համակարգի համատեքստում, որ հենված է հստակ սահմանված խմբերի՝ կաստաների միջև խնախտուցիոնալիզացված հարաբերությունների վրա, կաստայական դերի պատշաճ կատարումը համարվում է եղիջական ինքնության կարևոր դրույթներից մեկը<sup>42</sup>: Ինչպես արդեն նշվել է, եղիջական կաստայական համակարգի առանձնահատկություններից մեկը կաստաների էնդոգամությունն է: հոգևոր դասին պատկանող շեյխների<sup>43</sup>, փիրերի<sup>44</sup>, ինչպես նաև աշխարհիկների՝ միրիդների<sup>45</sup> միջև ամուսնության արգելքը կրոնական հիմնական տարուներից է<sup>46</sup>:

<sup>41</sup> Բրյան Է., Փարյան Փ., Սարտիրոսյան Հ., Հովհաննիսյան Է., Հայաստանում թավակող ազգությամբ եղիջ աղջիկների իրավունքներին և հնարավորություններին առնչվող խնդիրները, 2020 թ., էջ 20:

<sup>42</sup> Kreyenbroek, Ph., Khanna Omarkhalil, Introduction to the special issue: Yezidism and Yezidi studies in the early 21st. century, 2014.

<sup>43</sup> Քաղաքական կազմակերպություն Իրաքի Եղիջները ճանաչում են երկու առաջնորդների՝ զվարար շեյխնի (տե՛ս «Սոցիալական կազմակերպություն») և Եմիր ալ-Ումարին (հայտնի է նաև որպես Միրզա Ֆեղ), որու նրանց ժամանակավոր իշխանությունն է և արտաքին գործերի ներկայացուցիչը: Անդրկոլլկասի եղիջների հոգևոր և աշխարհիկ առաջնորդները կազմված են շեյխի կաստայից: Cherchi, M., Platz, S. & Tuile, K. (1996). Yezidis: Encyclopaedia of World Cultures. Retrieved at

<https://www.encyclopedia.com/places/asia/iraq-political-geography/yezidis>

Баранов К., арабско-русский словарь, Москва 2001, стр. 424. Շեյխ - հոգևոր առաջնորդ, ցեղի առաջնորդ, ուսուցիչ, հոգևոր օրենսների մեկնարանող:

<sup>44</sup> Հիկитин В., Կորды. Москва, 1964, стр. 126. Հոգևորականների կլասի ներկայացուցիչ - մուլավոր խմբ:

<sup>45</sup> Myur (pl., Mrit) պատկանում է հասարակ կաստային՝ անկախ առանձին անդամների հարստությունից կամ դիրքից: Յուրաքանչյուր եղիջ որոշակի շեյխի կամ պիրի աշակերտ է, որը աշակերտի համար կատարում է որոշակի կարևոր ծեսեր: Եղիջները պետք է ամեն օր համբուրեն իրենց հոգևոր վարպետի ձեռքը: Միրիդ կատարի ենթախումը՝ Արար-Նարքան, ստիպված էր բրդե վերնաշապիկներ հազնել և պաշտպանել եղիջների սրբազն հավատայիրները:

Cherchi M., Platz, S. & Tuile, K. (1996). Yezidis: Encyclopaedia of World Cultures. Retrieved at

## Կաստայական ամուսնական տարրություն

Եզդիների շրջանում արգելվում են արտակաստայական ամուսնությունները, ինչը հայտնի է «Շարբկե Զեռին»<sup>47</sup>, անվան մամբ. օրինակ, միրիդները չեն կարող ամուսնանալ Շեյխ և Փիր դասերի անդամների հետ, վերջիններս ևս իրավունք չունեն ամուսնանալու միմյանց հետ, այսինքն, արգելվում է փիրերի և շեյխերի միջև ամուսնությունը (և հակառակը), արգելվում է նաև ամուսնությունը շեյխերի վերոնշյալ երեք խմբերի միջև<sup>48</sup>:

Մեր և այլ հետազոտողների դաշտային աշխատանքի ընթացքում կաստաների միջև խառնամուսնությունը կամ սեռական կապը որակվում էր իբրև սրբազնություն կամ մեղք: Մեր անցկացրած հարցումներից մեկի ընթացքում շեյխերի կաստային պատկանող ամուսինները նշեցին, որ արգելվի խախտման դեպքում մարդը դադարում է եզդի լինելուց, և ընդգծելու համար արտակաստայական ամուսնության անհնարինությունը՝ այն համեմատեցին մոր կամ քրոջ հետ կենակցելուն: Այնուամենայնիվ, դիտարկված երկու համայնքներում՝ Արարատի մարզի Ֆերիկ և Արազածունի մարզի Ալազյազ գյուղերում, ամուսնության ինստիտուտի և նշված սովորույթների, մոտեցումների վերաբերյալ կան որոշակի տարբերություններ: Օրինակ, եթե Ֆերիկ գյուղում կաստայական բաժանումներն առ այսօր չափազանց կարևոր նշանակություն ունեն ամուսնության ժամանակ, ապա Ալազյա-

<https://www.encyclopedia.com/places/asia/iraq-political-geography/yezidis>,  
Баранов К., арабско-русский словарь, Москва 2001, стр. 424. Սիրիակ-հետևորդ, աշակերտ:

<sup>46</sup> Domle. K., Yazidis: A Deep-Rooted Community in an Unstable Present. In Salloum, S. Minorities, 2013.

<sup>47</sup> Եզդիական արգելվերն ու հարսանելեկան կարգը. <https://www.vnews.am-culture/%D4%6B5%D5%A6%D5%A4%D5%AB%D5%A1%D5%AF%D5%A1%D5%6B6-%D5%A1%D6%680%D5%A3%D5%A5%D5%AC%D6%684%D5%B6%D5%A5%D6-80%D5%6B6%D5%B8%D6%682%D5%B0%D5%A1%D6%680%D5%BD%D5%A1%D5-6B%D5%A5%D5%AF%D5%A1%D5%6B%D5%AF%D5%A1/>, հասանել է եղել 06.07.2021թ.:

<sup>48</sup> Magazine Masarat, a special issue on Yazidism, Issue 2, 2005, p. 130.

զում կատարված որոշ հարցվածների շրջանում այս արգելվող չեղ կարևորվում<sup>49</sup>:

Եզրիական համայնքից դուրս ամուսնական տարուն:

Ամուսնությունը եղիյների, ինչպես նաև քրդերի շրջանում հիմնականում տեղի է ունենում ցեղի շրջանակներում (Էնդրամիա): Այսինքն, արգելվում էին եղիյական համայնքից դուրս այլազգիների հետ ամուսնությունները: Այս երևույթը հայտնի է «Դիսկա Դանե<sup>50</sup>» անվանմամբ: Նրանք, ովքեր ամուսնանում էին ոչ ցեղի ներկայացուցիչ կանանց հետ, հաճախ հանդիմանվում էին հետևյալ կերպ: «Ինչո՞ւ ես վերցրել ուրիշինը, այլ ոչ թե քոնք: Ավելի լավ է քո ցեղից մեկին վերցնել, քան ուրիշին»:

Էնդրամության սկզբունքը գործում է նաև կաստայից դուրս միջխմբային ամուսնությունների դեպքում: Զրուցակիցներից ումանք արտախմբային ամուսնության արգելքը բացատրում էին ինչպես ազգային ինքնուրժունք պահելու անհրաժեշտությամբ, այնպես էլ կրոնական արգելքով: Զրուցակիցներից մեկի պնդմամբ, քանի որ եղջի կարող է լինել միայն եղջի ծնողներից ծնված մարդը, եղիյական համայնքից դուրս ամուսնությամբ մարդը դուրս է զալիս համայնքից: Չնայած կրոնական արգելքին՝ ազգային խառնամուսնությունների մասին պատմությունները նույնպես հազվադեպ չեն, սակայն հիշատակված բոլոր դեպքերում այլազգին հարսնացուն էր: Ֆերիկ գյուղի կանանցից մեկը նշեց, որ «տղաները հանգիստ ամուսնություն են այլազգիների հետ, բայց եթե աղջկը ամուսնանա այլազգու հետ, վճռականորեն դեմ կլինեն բոլորը, «պատերազմ» կլինի»: Եղջիների շրջանում հաճախ հանդիպում է մոտ ազգականների միջև ամուսնու-

<sup>49</sup> Բրոյան Ի., Փարյան Փ., Հովհաննիսյան Է., Մարտիրոսյան Հ., Կովկ. աշխ., էջ 20:

<sup>50</sup> Եղիշական արգելութեն ու հարսանելկան կարգը, <https://www.vnews.am/culture/%D4%B5%D5%A6%D5%A4%D5%B8%D5%A1%D5%D4%AF%D5%A1%D5%D6%B6%D5%A1%D6%80%D5%A3%D5%A5%D5%AC%D6%84%D5%D6%B6%D5%A5%D6%80%D5%B6%D5%BB%D6%82%D5%B0%D5%A1%D6%80%D5%D5%BD%D5%A1%D5%B6%D5%A5%D5%AF%D5%A1%D5%B6%D5%AF%D5%A1/>, հասանել է եռել 06. 07.2021 թ.:

թյուն սովորույթը<sup>51</sup>: Մյուս կողմից դաշտային աշխատանքի ընթացքում գրանցվել են այլազգիների և այլ կաստայի ներկայացուցիչների հետ ամուսնության դեպքեր, ինչը կարող է պայմանավորված լինել եզրի առջիկների քանակական սակավության պատճառով կրոնական արգելքների շրջանցմամբ կամ որոշ դեպքերում թույլ արտահայտված կրոնական ինքնությամբ: Հարցազրույցի մասնակիցներից մեկը իրենց համայնքի մասին պատմեց մի դեպք, թե ինչպես եզրի երիտասարդը Շուսաստանի բուհերից մեկում ուսանելու տարիների սիրահարվում և ամուսնում է իր համակուրսեցի ուսս աղջկա հետ: Համայնքը և հարազատները երկար տարիներ չեն ընդունում նրանց: Նետո այդ աղջկը երեխաների հետ հաճախակի է այցելում զյուղ, սովորում նրանց լեզուն, սովորույթները, կենցաղը, հարազատները ընդունում և սկսում են շփվել նրա հետ<sup>52</sup>: Նետաքրքիր է, որ հարեան Վրաստանում, ըստ Խնդեփենդենթի մի հոդվածում արտացոլված նյութի, Վրաստանի եզրիները համայնքի նվազման և թուլացման պատճառ նշում են հետո այլ եթնիկ ամուսնությունները, ինչպես նաև մեջքերում այն հանգամանքը, որ վրացիների և այլ ժողովուրդների հետ ամուսնության պարագայում նրանք դադարում են եզրի լինել<sup>53</sup>: Եզրի համայնքում ևս խառը ամուսնության եզակի դեպքեր եղել են<sup>54</sup>:

### **Ներքնտանեկան ամուսնական տարու**

Եզրիների շրջանում արգելված չէ ազգակից բարեկամների միջև ամուսնության սովորույթը: Արգելվում է միայն ընտանիքի ներսում, ինչպես նաև ամուսնությունը քեռու և զարմուհու միջև, եղբորորդու և մորաքրոջ կամ հորաքրոջ միջև, սակայն զարմիկ-

<sup>51</sup> Բրոյան Ի., Փարյան Փ., Հովհաննեսյան Է., Սարտիրոսյան Հ., Կշիկ աշխ., էջ 21:

<sup>52</sup> Դաշտային հետազոտություն Արագածոտնի մարզի Շամիրամ գյուղում (Սինայան Ա.), հարցումներ միջին տարիքի եզրի կանանց շրջանում, 29.05.2021 թ.:

<sup>53</sup> <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/yazidis-georgia-kurdish-soviet-union-iraq-religion-tbilisi-ussr-a9239456.html> (հասանելի է եղել 05.06. 2021 թ.)

<sup>54</sup> Հովհաննեսյան Հ., Վրոնի ազատությունը և ազգային փորձամասնություններին պատկանող երեխաները և երիտասարդները, Երևան, 2014, էջ 34-36:

ները կարող են ամուսնանալ իրար հետ<sup>55</sup>: Այսինքն, կարող ենք փաստել, որ բացառությամբ վերը նշված դեպքերի, եզդիների մոտ ամուսնության հարցում հարազատության աստիճանը դեր չի խաղում: 19-րդ դարասկզբի «Тифлисские Ведомости»-ից քաղաք տեղեկությունը ևս հաստատում է, որ 19-րդ դարի սկզբին ևս ամուսնական վերոնշյալ տարուն գործում էր հենց այս ձևով<sup>56</sup>:

Եզդիական հարսանեկան ծեսերը այժմ կ մեծ հետարրբություն են ներկայացնում ուսումնասիրողների համար: Որպես եզդիակացություն, կարելի է ասել, որ եզդիների շրջանում հիմնականում պահպանվել են նախորդ շրջանից եկած սովորույթների զգալի մասը, երբեմն որոշ փոփոխություններով կամ պարզեցումներով: Մի կարևոր դիտարկում ևս առ այն, որ ասվածը առավելապես վերաբերում է Հայաստանի եզդիական համայնքին, և համեմատության համար հարևան Վրաստանում արդեն այս ամենը լուրջ փոփոխություններ է կրել:

Ինչպես նաև կարելի է փաստել, որ հարևան ժողովուրդների հետ փոխշփումների, մշակութային փոխազդեցությունների արդյունքում եզդիական հարսանեկան ծեսում որոշակի նորամուծություններ ևս տեղ են գտել:

ASTGHIK MINASYAN  
(ASPU)

ABOUT SOME OF THE FEATURES OF THE WEDDING RITUALS OF  
YEZIDIS

The subject of the research was the examination of the peculiarities of the Yezidi wedding ritual and customs. Existing research on the topic, historical sources, information extracted from the press, the Internet, as well as the results obtained during the field research were used to present the material in a more comprehensive way.

<sup>55</sup> Никитин В., Курды, Перевод с французского И.О. Фаризова Издательство «Прогресс», Москва, 1964, стр. 178-186.

<sup>56</sup> Тифлисская Ведомость, № 59, 1830 г., стр. 32.

The issue of extra-caste marriages, which are forbidden among the Yezidis, as well as marriages with foreigners outside the Yezidi community, were touched above. Yezidi wedding ceremonies are still has great interest among scholars. It can be said that most of the customs from the previous period have been preserved among the Yezidis, sometimes with some changes or simplifications. This refers mainly to the Yezidi community of Armenia, for comparison, all this has already undergone serious changes in neighboring Georgia.

It can be stated that as a result of cultural interactions with neighbor people, certain innovations have taken place in the Yezidi wedding ritual

ԱՐԵԳ ԲԱԳՐԱՏՅԱՆ  
(ՀՀ ԳԱԱ ԳԻ)

ԳՐԱՔՆԱՌՈՒԹՅՈՒՆԸ ԻՐԱՎԱԿԱՆ ՍՓՅՈՒՌՔԻ  
ԱՐՉԱԿԱԳԻՐՆԵՐԻ ԱԶՔԵՐՈՎ

Աշխատանքում դիտարկել ենք գրաքննությունը՝ որպես ստեղծագործական ազատության հիմնական խոչընդոտ, իրանական սփյուռքի արձակագիրների երկերում։ Անդադրձել ենք սփյուռքաբնակ իրանցիների արձակում հանդիպող մամուլի, գեղարվեստական գրականության և ֆիլմերի գրաքննությանը, ներկայացրել, թե ինչպես են գրաքննությունը հիշյալ ոլորտի նյութերը, ինչպես են հեղինակները շրջանցում գրաքննությունը և այլն։

Խոսրի ազատությունը, այդ թվում՝ տեղեկատվության հասանելիությունը մարդու անօտարելի իրավունքն է։ Այս իրավունքից լիարժեք օգտվելը մեծ նշանակություն ունի անհատի աշխարհայցքի, երկրի ժողովրդավարության, հասարակական-քաղաքական կայուն գիտակցում ունեցող քաղաքացու դաստիարակման հարցում։ Խոսրի ազատությունն նշանակում է՝ յուրաքանչյուր անհատ իրավունք ունի ունենալ սեփական կարծիքը և արտահայտել այն առանց վախի։ Գրաքննությունը այս հիմնարար իրավունքին հակասող դրսնորումն է։

Գրաքննությունը պետական վերահսկողության ձև է տեղեկատվության բովանդակության ու տարածման, իրատարակչական գործունեության, երաժշտական ու գրական ստեղծագործությունների, ուսումնական և հեռուստահաղորդումների, ինտերնետային կայքերի ու պորտալների, որոշ դեպքերում նաև անձնական հաղորդակցության նկատմամբ նպատակ ունենալով կանխել այն զաղափարների ու մտքերի տարածումը, որոնք իշխանության համար անցանկալի են<sup>1</sup>։

Պատմական գիտությունների դոկտոր Տատյանա Գորյանայի կարծիքով՝ գրաքննությունը ծագել է այն պահին, երբ պետական

<sup>1</sup> Федотов М. А., Гласность и цензура: возможность сосуществования, Государство и право : журнал, Наука, В. 7, 1989, стр. 80-89.

իշխանության գլխին կանգնած մարդկանց խումբը սկսել է իր կամքը պարտադրել հասարակությանը: Ցենզուրա բառը ծագել է լատիներեն «census» բառից, որը Հին Հռոմում նշանակում էր մարդկանց ունեցվածքի ժամանակավոր բաժանում՝ հասարակությունում դասերի առանձնացման համար: Երկրորդ իմաստը վերաբերում էր քաղաքացիության իրավունքն օգտագործելու սահմանափակմանը: Այս ձևով, ըստ Գորյանայի, հռոմեական գրաքննիչը ազդում էր քաղաքացիների քաղաքական կողմնորոշման վրա<sup>2</sup>:

Գրաքննությունը, ձևավորվելով անտիկ շրջանից, իր գարգացումն ապրեց հատկապես 20-րդ դարում՝ ամբողջատիրական համակարգում դառնալով ճնշման ապարատի, հասարակական մանհպույյացիայի ու ռեարեսիայի անբաժանելի մաս: ԽՍՀՄ-ում գրաքննությունը գտնվում էր կոմունիստական կուսակցության վերահսկողության ներքո ու կրում էր գաղափարախոսական բնույթ<sup>3</sup>: Լուսավորության և պրոպագանդայի նախարարությունը իր վերահսկողության ներքո էր պահում ամբողջ տեղեկատվական դաշտը Գերմանիայում: Յանկացած այլամսություն, որը հակասում էր ազգային-սոցիալիստական նացիոնալիստական գաղափարախոսությանը կամ իշխող համակարգին, արգելվում էր<sup>4</sup>:

Գրաքննության ամենահաս ձեռքը անմասն չի մնացել նաև Իրանից: Դետը է նկատել, որ այս երկրում գրաքննությունը շատ խոր արմատներ ունի, և այն վերաբերում է թե՝ շահական, թե՝ իւլամական վարչակարգերին: Մեր աշխատանքում գրաքննության դեպքերը կընենք իրանական սփյուռքի արձակագիրների հետևյալ երկերում՝

- «Իմ բանտը, իմ տունը» - Հայեհ Էսֆանդիարի
- «Թեհրանի տանիքները» - Մահրոդ Սերազի

<sup>2</sup> Горяева Т. М., Политическая цензура в СССР. 1917-1991, 2., Москва, «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2009, стр. 117.

<sup>3</sup> «Пережиток Средневековья» или элемент культуры? [https://magazines.gorky-media/novyi\\_mi/2008/10/perezhitok-srednevekovya-ili-element-kultury.html](https://magazines.gorky-media/novyi_mi/2008/10/perezhitok-srednevekovya-ili-element-kultury.html), (Հասանելի է առ 09.05.2021):

<sup>4</sup> Nazi propaganda and censorship. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/nazi-propaganda-and-censorship> (Հասանելի է առ 09.05.2021):

- «Իրանական կերպարանափոխություն» - Մանա Նեյես-թանի
- «Գրաքննելով իրանական սիրավեպը» - Շահրիար Ման-դանիփուր
- «Լոլիտայի» ընթերցանությունը Թեհրանում» - Ազար Նա-ֆիսի
- «Շուտով եկան իմ հետևից» - Մազհար Բահարի
- «Սալորենու ճառագայթումը» - Շորուֆեն Ազար
- «Բանտարկյալը. իմ 544 օրերը իրանական բանտում» - Զեյսն Ռեզայան
- «Ֆրանկֆուրտի օդանավի կինը» - Մոնիքրու Ռավանի-փուր

Նախահեղափոխական շրջանի գրաքննության մասին կարդում ենք Հալեհ Էսֆանիհարիի «Իմ բանտը՝ իմ տունը» և Մահբուդ Սերազիի «Թեհրանի տանիքները» վեպերում: Առաջինն իր թույթով ինքնակենսագրական է, որի հեղինակ-հերոսը շահական շրջանում աշխատել է Իրանի ամենահեղինակավոր թերթերից մեկում՝ «Քեյհան»-ում: Նա պատմում է մամուչի գրաքննության մասին «Գրաքննիչը՝ Մահրամ Ալի Խանը, այդ պաշտոնը գրադեցնում էր 1930-ականներից, և նա ամեն օր, գրաքնիչի ցուցակը ձեռքին, մի խմբագրականից մյուս էր անցնում: Ստուգում էր բոլոր էջերը և կարդում բոլոր հիմնական նյութերը: Երբեմն նա հրամայում էր հանել անուն կամ պարբերություն, երբեմն՝ մի ամբողջ նյութ: Մեզ թոյլ չտվեցին, օրինակ, հաղորդել արտասահմանցի ուսանողների ցույցերը, որպեսզի դրանք օրինակ չլինեն մեր իսկ համալսարանականների համար: Մեզ արգելեցին անդրադառնալ շահին քննադատող արտասահմանյան նյութերին<sup>5</sup>:

Մամուչի ազատության սահմանափակումներին զուգահեռ հանդիպում ենք գեղարվեստական երկերի արգելքի, մարդկանց տներից գրքերի բռնագրավման և այրման դեպքեր: Խոսքը հիմնականում կոմունիստական զաղափարներով լեցուն հեղինակների և նրանց գրքերի մասին է, օրինակ՝ Էթել Լիլիան Վոյնիչի

<sup>5</sup> Esfandiari Haleh, My Prison, My Home: One Woman's Story of Captivity in Iran, HarperCollins e-books; Reissue edition, 2009, p. 35 (թարգմ. անգլերենից՝ Ա. Բ.):

«Բոռը», կամ Էրիխ Ֆրումի, Անտոնիո Գրամշինի աշխատությունները: Սիա մի հատված «Թեհրանի տանիքները» վեպից: «....Նա խոսում էր դիալեկտիկ մատերիալզմից, դետերմինիզմից և կապիտալի կենտրոնացումից՝ գովարանելով ու մեջբերելով այնպիսի գիտնականների, ինչպիսիք էին Լուի Ալտյուսերը, Էրիխ Ֆրումը և Անտոնիո Գրամշին՝ մարքսիստ գիտնականներ, ում աշխատությունները Իրանում արգելված են»<sup>6</sup>:

Նոյն վեպում հանդիպում ենք նաև, թե ինչպես էին ՍԱՎԱՔ-ի խուզարկուները մտնում մարդկանց տներ փնտրելու և առզրավելու Իրանում այդ պահին արգելված գրքեր: «...Բժիշկը կարող է մի քանի տարով հայտնվել ՍԱՎԱՔ-ի՝ շահի զաղտնի ոստիկանական ծառայության բանտում, եթե գտնեն կառավարության կողմից արգելված իր գրքերը: Մի օր գրախանութից սուն վերադառնալու ճանապարհին նրան պատմում եմ, թե հայրս ինչպես էր արգելված գրքերը թաքցնում գուզարանում կառուցված փոքրիկ պահոցում:

- Երբ վեց տարեկան էի, ՍԱՎԱՔ-ը ներխուժեց մեր տուն-ասում եմ ես: - Մայրս փորձեց նրանց դեմ առնել դեռ բակի մոտի դունից, սակայն նրանք իրենց ճանապարհից ուղղակի մի կողմ հրեցին մորս: Հայրս իր աշխատասենյակում ընթերցանությամբ էր զբաղված, բայց երբ լսեց, թե ինչ իրարանցում է, զիրքը զցեց հատակին ու սենյակից դուրս վագեց: Գիրքը բնագդաբար վերցրի, զնացի պահոցի կողմը ու դուրս ներսից կողպեցի: Զգիտես՝ ինչու. թերևս նրա համար, որ այն ժամանակ հայրս սովորություն ուներ պահոցն անվանելու «մեր զաղտնիքը»՝ ինձնից խոստում կորզելով, որ դրա մասին ոչ մի տեղ չեմ ասի: Խուզարկուները ժամեր շարունակ տակնուվորա արեցին մեր տունը, բայց ոչինչ չգտան: Նրանք դատարկաձեռն գնացին, բայց դրանից ի վեր հայրս մեր տանն այլևս արգելված գրքեր չպահեց»<sup>7</sup>:

Իսլամական հեղափոխություննից հետո գրաքննությունն Իրանում նոր մակարդակի հասավ՝ երբեմն վերածվելով մշակու-

<sup>6</sup> Seraji Mahbod, Rooftops of Tehran; a novel, Berkley, 2009, p. 27 (թարգմ. անգլերենից՝ Ա. Բ.):

<sup>7</sup> Մերացի Ա., Խշկ. աշխ., էջ 30:

թի: Եթե շահական շրջանում գրաքննվում էին հիմնականում իշխանություններին քննադատող հոդվածները, կամ քաղաքական այլ հայցքներ տարածող գրքերը, ապա հետհեղափոխական Իրանում գրաքննությունը դարձավ ավելի բազմաճյուղ: Գրաքննության տակ են հայտնվում այն բոլոր գործերը, որոնք քննադատում են Հազրար-է Մեհիմի գոյությունը, Վելայար-է Ֆադին, Խոլամական հանրապետությունը, Խոմեյնիին, Խոլամական հեղափոխությունը, իսլամի հիմունքները, հոգևորականներին, տարածում են արևմտյան գաղափարներ, գովազդում են այլ կրոն և այլն<sup>8</sup>:

Խոլամական հեղափոխության հաղթանակից անմիջապես հետո Այաթոլլահ Խոմեյնին հայտարարեց Մշակութային հեղափոխության մասին, երբ «...վարչակարգը փորձեց մարքել ակադեմիան «Արևմտյան և ոչ իսլամական» ազդեցություններից՝ այն համապատասխաննեցնելով իսլամին»<sup>9</sup>:

Գրաքննության տակ առնվեց նախ մամուլը: Տեղի էին ունենում խմբագրականների փակում, լրագրողների անհետացումներ, ձերբակալություններ ու սպանություններ: Առհասարակ, Իրանում, պայմանավորված քաղաքական այս կամ այն դեպքերով, երբեմն գրաքննությունը մեծ ծավալներ էր ստանում, երբեմն էլ զարմանալիորեն շատ էր թուլանում: Հետհեղափոխական Իրանում եղան այնպիսի շրջափուլեր, որոնք նշանավորվեցին խիստ գրաքննությամբ: Դրանցից են 1990-ականների առաջին կեսին մտավորականների հանդեպ սկսված գործողությունները, որ Իրանում հայտնի են «Շղթայական սպանություններ» անվամբ: Հ. Էսֆանդիարին այս մասին գրում է. «...Տասը շաբաթվա ընթացքում փակվեցին ավելի քան քսան լրատվականներ, որոնք կազմում էին բարեփոխական գրեթե ամբողջ մամուլը: Սի քանի հայտնի պարբերականների լրագրողներ ու խմբագիրներ դատա-

<sup>8</sup> St. u Cultural Censorship in Iran [https://smallmedia.org.uk/old/pdf/censorship.pdf?fbclid=IwAR3jG\\_rr2A\\_8e7b3yoGdfXuEw7UTWSHwDozzawtisWw01jiFYgfgmQyz3Hk](https://smallmedia.org.uk/old/pdf/censorship.pdf?fbclid=IwAR3jG_rr2A_8e7b3yoGdfXuEw7UTWSHwDozzawtisWw01jiFYgfgmQyz3Hk) (Հասանելի է առ 09.05.2021):

<sup>9</sup> Yaghoobi Jafar, Let us water the flowers; the memoir of a political prisoner in Iran, Prometheus Book, Amherst, New York, 2011, p. 109 (թարգմ. անգլերենից՝ Ա. Բ.):

պարտվեցին բազմամյա բանտարկության՝ «պետական անվտանգությունը խաթարելու», «փսլամը վիրավորելու», հասարակական կարծիքը «շփոթեցնելու» մեղադրանքներով: Լրազրողների թվում էին Էմաղեղդին Բաղին և Աքբար Գյանջին, որոնք իրենց հետաքննող լրագրության մեջ անդրադարձել էին հետախուզության նախարարության և բարձրաստիճան անանուն պաշտոնյանների՝ 1998 թ. «Սերիական սպանություններին» և այլ սպանություններին»<sup>10</sup>: Էսֆանողիարին իր գրքում նաև անդրադառնում է 90-ականների լրագրողներից մեկի՝ Ֆարազ Սարբուհիի բոնության դեպքին մասնավորապես նշելով: «1996-ի նոյեմբերին «Աղինեհ» ամսագրի լրագրող և խմբագիր Ֆարազ Սարբուհին, որն այցելում էր Գերմանիայում բնակվող իր ընտանիքին, «անհետացավ» նախքան Թեհրանի ինքնարքիո նստելը: Յոթ շաբաթ անց նա հանկարծ հայտնվեց մամուլի ասուլիսում՝ իր բացակայության անհավանական բացատրությամբ: Ավելի ուշ երկրից դուրս հանված մի նամակում Սարբուհին հայտնեց, որ մի քանի շաբաթվա ընթացքում նա ենթարկվել է հարցաքննության, ծեծի և հոգեբանական ուժեղ ահաբեկման: Նրան ստիպել են խոստովանել, որ լրտեսել է հօգուտ Ֆրանսիայի և Գերմանիայի: Նա նաև ստիպված է եղել խոստովանել մի քանի կանանց հետ ապօրինի հարաբերությունների մասին: Սարբուհիի հանդեպ այնքան դաժան են վերաբերվել, որ նա հարցաքննողներին խնդրել է սպանել իրեն»<sup>11</sup>:

«Շղթայական սպանությունների» գագաթնակետը եղավ մի իրադարձություն, որը երկար ժամանակ ցնցեց Իրանի Իսլամական Հանրապետությունը: Խոսքը 1996 թ. օգոստոսի 6-ի մասին է, երբ իրանցի մի խումբ գրողներ պիտի մեկնեին Հայաստան՝ մասնակցելու ՀՀ Գրողների միության կողմից կազմակերպված համաժողովի: Ազար Նաֆիսիի «Լոլիտայի» ընթերցանությունը Թեհրանում վեպում կարդում ենք. «Մոտ երկու ամիս առաջ գրողների միությունը հրավեր ստացավ՝ մասնակցելու Հայաստանում անցկացվող համաժողովի: Հրավերն ուղղված էր միության բոլոր անդամներին: Սկզբում շատերը զանգեր ստացան անվտանգու-

<sup>10</sup> Esfandiari Haleh, Աշվ. աշխ., էջ 125:

<sup>11</sup> Նույն տեղում, էջ 123:

թյան ծառայություններից, և նրանց սպառնացին և հրահանգեցին չգնալ, բայց շուտով վարչակարգը կարծես հետ քաշվեց և նոյնիսկ խրախուսեց մեկնումը: Ի վերջո, քան հոգի ընդունեց հրավերը: Նրանք որոշեցին ուղևորության համար ավտոբուս վարձել: Մանրամասների հարցում որոշ հակասություններ կան. ումանք պնդում են, որ հենց սկզբից էլ կասկածում էին, որ մի բան այն չէ, մյուսներն էլ մեղադրում իրար դափաճանության մեջ մեղսակից լինելու հարցում: Բայց բոլորն էլ նշում են, որ առավոտյան քանամեկ գորոդ ճամփա ընկապ դեպի ավտոկայան: Ումանք համար մի փոքր տարօրինակ էր, որ ավտոբուսը ժամանակին շշարժվեց, և վարորդն էլ փոխվել էր: Ումանք նկատեցին, որ իրենց գործընկերների մի մասն էլ առավոտյան է մտափոխվել և հրաժարվել ուղևորությունից: Ի վերջո, նրանք ճանապարհին էին: Ուղևորությունը սահուն ընթացավ մինչև կեսգիշերն անց, կամ, ինչպես ումանք են ասում, մինչև գիշերվա ժամը երկուաը, երբ բոլոր ուղևորները քնած էին բացի մեկից, որ նկատեց ավտոբուսը կանգ է առել, և վարորդն էլ անհետացել: Նա նայեց պատուհանից և տեսավ, որ ավտոբուսը կանգնած է շատ բարձր անդունդի եզրին: Այդ պահին նա շարունակ վագում էր և բղավում, որպեսզի արքնացնի մյուսներին, մինչև հասավ ավտոբուսի առջևի մաս, ևստեց դեկին և շրջեց ավտությանը: Մյուս ուղևորները քնաթաթախ իջան ավտոբուսից՝ տեսնելով անվտանգության աշխատակիցների, որոնք այնտեղ էին իրենց Սերսեղեսներով և ուղղաթիւններով: Ուղևորներին տարան հարցաքննության տարբեր վայրեր, իսկ հետո նրանց հորդորեցին ոչ մի բառ չխոսել պատահարի մասին, այնուհետև ազատ արձակվեցին»<sup>12</sup>:

Այս ուղևորության մասնակիցներից պետք է լիներ նաև արձակագիր Սոնիրու Ռավանիփուրը, որը մեզ հետ զրույցում նշեց, որ վերջին պահին հրաժարվել է իրանահայ հասարակական-քաղաքական գործիշ ժանետ Լազարյանի խորհրդով, որն ասել է, թե ինչ-որ վտանգ է տեսնում այդտեղ:

<sup>12</sup> Nafisi Azar, Reading Lolita in Tehran: A memoir in Books, USA, Random House, 2008, pp. 202-203 (Քարզմ. անգլերենից՝ Ա.Բ.):

Ըստ իրանական սփյուռքի արձակագիրների՝ մտավորականների հանդեպ բոնաձնշումների հաջորդ ալիքը բարձրացավ 2000 թ. ապրիլի 7-9-ը Բեռլինում տեղի ունեցած «Իրանը ընտրություններից հետո» համաժողովի շրջանակներում և դրանից հետո: Այդ օրերին Գերմանիայի Կանաչների կուսակցության և Հ. Բյոլի հիմնադրամի հրավերով իրանցի ավելի քան 10 մտավորական մեկնեցին Բեռլին: Նրանք համաժողովի ընթացքում ելույթներ ունեցան կանանց իրավունքների, ազատության, ժողովրդավարության, Իրանի Խոլամական Հանրապետությունում բոնապետության և այլ թեմաներով: Թեպետ Ի՞նչ Հանրային հեռուստաընկերությունը համաժողովից ընդամենք կես ժամ հեռարձակեց Իրանում, սակայն այն մեծ իրարանցում առաջացրեց երկրում: Տեղի ունեցան բողոքի ցույցեր, հոգևորականությունը մեղադրեց Բեռլինում ելույթ ունեցողներին՝ իրենց հայրենիքի վրա քարեր նետելու մեջ: Իսկ նախագահ Խարամին մեղադրեց Հանրային հեռուստաընկերությանը՝ ասելով տարեկան հարյուրավոր նման համաժողովներ են տեղի ունենում: Մի թե իմաստ ունի գնալ և բրրել բոլոր արխիվները<sup>13</sup>:

Բողոքի ցույցերը սրվելուն պես դատական համակարգը շլուց և դատական գործեր բացվեցին համաժողովի մասնակիցներից շատերի վրա: Իսկ մի մասն էլ ուղղակի հետ չվերադարձավ Իրան: Հ. Էսֆանդիարին, անդրադառնալով այս թեմային, «Իմ բանտը, իմ տունը» գրքում նշել է. «Դատական իշխանությունները խսլամական սրբությունները իբրև թե վիրավորելու և ազգային անվտանգությունը խաթարելու մեղադրանքով ձերբակալեցին և դատեցին մի քանի գրողների, որոնք մասնակցել էին Բեռլինի Հայնրիխ Բյոլ ինստիտուտում Իրանի վերաբերյալ համաժողովին: Մտավոր համայնքին ուղղված հստակ նախազգուշացման

<sup>13</sup> بزرگ‌سی تاریخی کنفرانس برلین+ تصاویر و فیلم <https://www.mashreghnews.ir/news/298702/%D8%A8%D8%B1%D8%B3%D8C-%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D8-C%D8%AE%D8%8C-%DA%A9%D9%86%D9%81%D8%B1%D8%A7%D9%86%D8-%B3-%D8%A8%D8%B1%D9%84%D8C%D9%86-%D8%AA%D8%B5%D8%A7%D9%88%D8B%D8C%D8%B1-%D9%88-%D9%81%D8C%D9%84%D9%85> (Հասանելի է առ 09.05.2021):

արդյունքում մասնակիցներից վեցը դատապարտվեցին ազատազրկման՝ չորսից տասը տարի ժամկետով»<sup>14</sup>:

Բեռլինի համաժողովին հաջորդող դեպքերի մասին է դրան մասնակցած Ս. Ռավանիփուրի «Ֆրանկֆուրտի օդանավակայանի կինը» պատմվածքը՝ համանուն ժողովածուից: Պատմվածքի գրող հերոսուին գնացել է Բեռլինի համաժողովին, և դրան հաջորդած հայտնի դեպքերից նա վախեցած է ու տագնապած: Նա այլ ելք չունի, քան մնալ օտարության մեջ<sup>15</sup>:

Հաջորդ դեպքը, որը, ըստ իրանական սփյուռքի գրողների, անձի և նրա գործունեության հանդեպ զրաքննություն է, որը հանգեցրել է անզամ սպանության, կանադարնակ Զահրա Քազեմիի ձերբակալությունն ու սպանությունն է: Այն տեղի է ունեցել 2003 թ. որը ճիշտ է, հեռու է՝ 90-ականների «Շղթայական սպանությունների» ժամանակագրությունից և հայտնի շղթայականությունից, սակայն քանի որ, ըստ երևույթին, տրամաբանությունը նույն է, հարկ ենք համարում անդրադառնալ աշխատանքի սույն հատվածում: Լրագրող Մազիար Բահարին իր «Շուտով եկան իմ հետևից» գրում գրում է. «Զահրան, որին ընկերները Զիբա էին ասում, եռանդուն ու նվիրված լրագրող էր: Մի օր նա զանգահարեց ինձ՝ քննարկելու Իրանում ռեպորտաժներ պատրաստելու դժվարությունների մասին: Ես նրան խորհուրդ տվեցի զգովշ լինել Իրանում աշխատելիս՝ անկախ նրանից, թե ինչ թեմայով. երբեք չես իմանա, թե ինչն է վրդովեցնում իշխանություններին: Մեր զրոյցից մի քանի օր անց Զիբային ձերբակալեցին Էվինի դիմաց իրենց բանտարկյալներին սպասող ընտանիքներին լուսանկարելու համար: Հետո իմացա, որ Էվինի դեկավարությունից մեկը՝ Էլիաս անունով մի մարդ, դուրս էր եկել և փորձել վերցնել նրա տեսախցիկը: Երբ նա հրաժարվել էր հանձնել իր տեսախցիկը, Էլիասը բռունցքով հարվածել էր նրա զլիխն: Էլիասի ձեռքին հակինթե մատանի կար, մի մատանի, որ Սուհամմադ մարգարեն էր խորհուրդ տվել կրել պաշտպանվելու հավանական վտանգներից: Մատանու հարվածից կոտրվել էր Զիբայի

<sup>14</sup> Esfandiari Haleh, Խշկ. աշխ., էջ126:

<sup>15</sup> ۴۸ ماد، سان برناردينو، آذر چهارم، زن فرودگاه فرانکفورت، ۱۳۹۵ ص

գանգը: Նա ընկել էր գետնին և գլուխը հարվածել մայթին: Ըստ ինձ պատմող անձի՝ Էլիասը նպատակ չի ունեցել սպանել նրան: Բայց այն բանից հետո, երբ նրան տարել են բանտ, բժշկական օգնություն չեն ցուցաբերել, և նա շուտով մահացել է ներքին արևահոսությունից»<sup>16</sup>:

Զահրա Քազեմիի սպանությունը մեծ արձագանք է գտել համաշխարհային հանրության շրջանում: Իրանական սփյուռքի ներկայացուցիչներից շատերն են անդրադարձել նրա հետ կատարվածին, այդ թվում Հայեն Էսֆանդիարին, Մարինա Նեմաթը: Վերջինս իր «Թեհրանի բանտարկյալը» վեպում նշում է, որ աշխարհը խոսում էր Զահրայի մասին, քանի որ նա կանադացի էր: Եթե աշխարհը շատ ավելի վաղ ուշադրություն դարձրած լիներ, Զահրան մահացած չեր լինի, ինչպես նաև շատ ու շատ կյանքեր փրկված կլինեին: Նեմաթն անզամ Քազեմիի սպանությունը համարում է կարևոր շարժանիթ իր բանտային հուշագրությունը գրելու և աշխարհին մարդկանց տառապանքի մասին հաղորդակից դարձնելու համար<sup>17</sup>:

Սամուլին գուգահեռ՝ ըստ իրանական սփյուռքի արձակագիրների՝ զարգանում է գեղարվեստական գրականության զբարենությունը: Հեղինակներն իրենց երկերում նկարագրում են, թե ինչպես են Խալամական առաջնորդության նախարարության հատուկ ծառայողները տող առ տող զրաքննում յուրաքանչյուր գործ՝ թույլ տալով կամ չտալով զրատպության: Հետաքրքիր է, որ նրանք նաև ներկայացրել են, թե ինչ միջոցների են դիմում գրողները զրաքննությունից խուսափելու համար: Նրանց մեծ մասը դիմում է եղողոսյան լեզվին, կամ, այլ կերպ ասած՝ զաղտնագրերի լեզվին: Ասելիքը ներկայացվում է այլաբանորեն, փոխարեաբար, թափանցիկ ակնարկներ են արքում, զանազան կեղծանուններ են մշակվում, որոնք այս կամ այն կերպ օգնում են խույս տալ զրաքննիչից: Օրինակ՝ ինչպես նշում է զրաֆիկ մշակույթի ներկայացուցիչ Մանա Նեյեսթանին իր «Իրանական կերպարանա-

<sup>16</sup> Bahari Mazar, Then They Came for Me, Oneworld Publications, 2013, pp. 104-105 (թարգմ. անգլերենից՝ Ա.Բ.):

<sup>17</sup> Nemat M., Prisoner of Tehran, Free Press, Toronto, 2006, pp. 300-301.

փոխություն» գրքում, իր ոլորտում խոսքի ազատության և գրաքննության սիմվոլը կոտրված ծայրով մատիսն է<sup>18</sup>:

Սակայն որքան էլ կան ուղիներ՝ քիչ թե շատ խուսափելու գրաքննության ամենազոր ձեռքից, շատ ստեղծագործողներ չեն կարողանում լիովին համակերպվել այդ իրականությանն ու ցանկություն ունեն իրենց ասելիքը բացեիքաց ասել և գրաքննությունը դիտում են իրենց ստեղծագործական իրավունքների հիմնական ուժնահարում: Այդպիսի անձանցից է ավատրալարնակ երիտասարդ հեղինակ Շորուֆեհ Ազարը, որն իր «Սալորենու ճառագայթումը» վեպի բնաբանում գրում է: «Ուզում եմ շնորհակալություն հայտնել հորս, որն ինձ սովորեցրել է ազատ ճախրել գրականության երկնքում: Ես երիտասարդարտ եմ մորս, առանց որի աջակցության՝ չի կարող ապրել ազատ երկիր Ավստրալիայում՝ կարողանալով ստեղծագործել առանց գրաքննության»<sup>19</sup>:

Թերևս վերջին ժամանակաշրջանում գրաքննության նախադեպը չունեցող երևույթը կարելի է համարել Այաթոլլահ Խոմեյնիի կողմից բրիտանարնակ հնդիկ գրող Սալման Ռուշդիի դեմ 1988 թ. արձակված ֆերվան, որի պատճառը եղել է հեղինակի կողմից իր «Սատանայական այաքներ» վեպում Մուհամմադ մարգարեի կերպարը բացասաբար օգտագործելը: Իրանի հոգևոր առաջնորդ Ռուհուլլա Խոմեյնին հրապարակայնորեն անհետ Ռուշդիին և իր ֆերվայով նրան դատապարտեց մահկան՝ կոչ անելով ողջ աշխարհի մուսուլմաններին շանալ այս դատավճիռն իրագործել<sup>20</sup>: Այս դեպքն անզամ հանգեցրեց Մեծ Բրիտանիայի և Իրանի միջև դիվանագիտական հարաբերությունների խզմանը: 90-ականների սկզբներին Իրանի նախագահ Մուհամմադ Խարամին անձնապես հայտարարեց, որ Ռուշդի գործը «պետք է փակված համարել»: Սակայն 2003 թ. ԻՀՊԿ-ն հայտարարեց, որ գրողի հանդեպ կայացված մահապատճեր մնում է ուժի մեջ, իսկ 2005 թ. Այս

<sup>18</sup> Neyestani Mana, An Iranian Metamorphosis, translated by Ghazal Mosadeq, Uncivilized Books, 2014, p. 125.

<sup>19</sup> Azar Shokoofeh, The Enlightenment of the Greengage tree, Wild Dingo Press, Melbourne, Australia, 2017, p. 7. (թարգմ. անգլերենից Ա.Բ.):

<sup>20</sup> Приговор для всех <https://web.archive.org/web/20111016210338/http://www.ogoniok.com/archive/1998/4560/25-14-19/> (Հասանելի է առ 09. 05. 2021):

մենքին հայտարարեց, որ Ռուշի սպանությունը «աստվածահաճող գործողություն կլինի»: 2012 թ. «Խորդադ 15» հիմնադրամը Ռուշի սպանության պարզեավճարը բարձրացրեց մինչև 3,3 միլիոն ռուբլի<sup>21</sup>:

Իրանական սփյուռքի արձակագիրներից Շահրիար Մանդա Նիփուրի «Գրաքննելով իրանական սիրավեպը» վեպը ամբողջությամբ նվիրված է իրանական գրաքննության մշակույթին: Հեղինակը մանրամասն ներկայացնում է գրաքննության ու գրատպության ընթացակարգը: Նա Իրանի բոլոր ժամանակների գրաքննիչներին մեկտեղել է Պորֆիրի Պետրովիչի կերպարի շուրջ: Ինչպես զիտենք այդ անունն է կրել Ֆ. Դուտուսկու «Ոմիք և պատիճ» վեպում Ռասկոլնիկովի սպանության քննիչը: Մանդանիփուրը ինքն է իր վեպում վերլուծելով նկարագրել գրաքնիչ Պետրովիչի կերպարը: Ահա մի հատված վեպից. «...Նախարարության որոշակի վարչությունում Պորֆիրի Պետրովիչ մականվամբ մի մարդ (այս, Ռասկոլնիկովի սպանությունների բացահայտման համար պատասխանատու հետաքննողը) պատասխանատու է գրքերը, մասնավորապես վեպերը և պատմվածքների ժողովածուները, հատկապես սիրային պատմությունները ուշադիր կարդալու համար: Նա ընդգծում է յուրաքանչյուր բառ, յուրաքանչյուր նախադասություն, յուրաքանչյուր պարբերություն կամ նույնիսկ յուրաքանչյուր էջ, որը անպարկեշտ է և կարող է վտանգել հասարակական բարոյականությունն ու հասարակության կողմից ընդունված ժամանակի արժեքները: Եթե այդպիսի ընդգծումներ շատ են, ապա զիրքը, ամենայն հավանականությամբ, կհամարվի անպիտան տպագրության համար: Եթե այդքան շատ չինեն, հրատարակչին և գրողին կտեղեկացվի, որ նրանք պարզապես պետք է վերանայեն որոշակի բառեր կամ նախադասություններ: Պարունակությունը համար այս աշխատանքը պարզապես աշխատանք չէ: Դա բարոյական և կրոնական պատասխանատվություն է: Այլ կերպ ասած՝ սուրբ մասնագիտություն: Նա աեւոր է թույլ տա, որ անբար և ապականիչ բառերն

ازبایش ۵۰۰ هزار دلاری جایزه اعدام سلمان رشدی توسط بنیاد ۱۵ خرداد<sup>۲۱</sup>  
<https://iona.ir/fa/news/1099093/%D8%A7%D8%AA%D8%A8%D8%AF> (ژوئن ۲۰۲۱) در ۰۹.۰۵.۲۰۲۱

ու արտահայտությունները հայտնվեն պարզ և անմեղ մարդկանց, հատկապես՝ երիտասարդների աշքերի առաջ և աղտոտեն նրանց մարուր միտքը: Երբեմն նա նույնիսկ ինքն իրեն ասում է. «Նայի ր այստեղ, այ մարդ: Եթե գրիշիցդ մի բառ կամ արտահայտություն խուսափի և սաղրի երիտասարդին, մասնակիցը կդառնա նրա մեղքին, կամ, որ ավելի վատ է, նույնքան մեղավոր կլինես, որքան այն այլասերված մարդիկ, որոնք պոռնոգրաֆիկ ֆիլմեր և լուսանկարներ են պատրաստում և անօրինականորեն տարածում են դրանք հասարակության մեջ»: Ըստ նրա գրողները հիմնականում խայտառակ, անքարոյական և անհավատ մարդիկ են, որոնցից ումանք ուղղակիորեն կամ անուղղակիորեն սիրնիզմի և ամերիկյան իմպերիալիզմի գործակալներ են, և փորձում են խարել իրենց հնարքներով»<sup>22</sup>:

Վեպի մյուս հերոսները Սառան ու Դարան են, որոնք սիրահարներ են, սակայն ըստ Իրանում տարածված օրենքների՝ նախքան ամուսնությունը իրավունք չունեն միասին գրունելու, իրար ձեռք բռնելու: Հետաքրքիր է, որ նրանք ևս իրենց հարաբերություններում օգտվում են եզրպոյան լեզվից՝ այս անգամ միմյանց փոխանցելով գրքեր և հատուկ բառերի կողղին բազմակետեր դնելու միջոցով արտահայտում են իրենց զգացմունքները: Նրանք կարդում են «Քո՞ բուն», «Փոքրիկ հշխանը», «Դրակուլան», «Խոսրով և Շիրինը», իսկ նրանց ընթերցանությանը զուգահեռ՝ հեղինակը մանրամասն ներկայացնում է, թե տվյալ գրքերից որն ինչու է գրաքննվում:

Գրաքննությանը օրինակներով է անդրադարձել նաև Ազար Նաֆիսին, որն իր «Այն ամենը, ինչից ստեղծված են երազանքները» էսեում նշում է. «Ըստ Իրանի Խալամական Հանրապետության «քարոյականության պահապանների»՝ այնպիսի գրքերը, ինչպիսիք են «Լոլիտան» կամ «Տիկին Բովարին», զուրկ են բարոյականությունից: Նրանք սարսափելի օրինակներ են եղել ընթերցողների համար՝ վերջիններիս դրդելով անքար արարքներ գործել: Ինչպես բոլոր տոտալիտարները, նրանք նույնպես չեն կա-

<sup>22</sup> Mandanipour Shahriar, Censoring an Iranian Love Story, translator Sara Khalili, Vintage, 2009, p. 12 (թարգմ. անգլերենից՝ Ա. Բ.)

որդ տարբերակել իրականությունն ու երևակայությունը, ուստի փորձեցին ճշմարտության սեփական տարբերակը պարտադրել ինչպես կյանքին, այնպես էլ՝ գեղարվեստական գրականությանը։ Ուստի մենք չպետք է կարդանք «Լոյիտան», որպեսզի ավելին չիմանանք մանկապահության մասին, Կալվինոյի «Շառարնակ բարոնը» ընթերցելուց հետո հանկարծ չորոշենք ապրել ծառերի վրա»<sup>23</sup>։

Գրքերի արգելքին զուգահեռ՝ ըստ շատ հեղինակների՝ Իրանում հետհեղափոխական առաջին տարիներին սկսվում է գեղարվեստական գրականության լայնամասշտաբ ոչնչացնում։ Ծ. Ազարը իր գրքում պատմում է, թե ինչպես մի օր հայտարարվեց Մշակութային հեղափոխություն։ Բոլոր այն գրքերը, ձայնագրությունները, որ հակասում էին խալամին և Խալամական հեղափոխությանը, ենթակա էին ոչնչացման։ Հստ հեղինակի՝ զայիս են իրենց տուն և բոնագրավում իրանական ու համաշխարհային գրականության հսկայական նմուշներ, տանում են հրապարակ և այրում<sup>24</sup>։

Գրաքննությունը ճակատագրական հետոք է թողնում գրաֆիկական վեպի ժանրում ստեղծագործած Մանա Նեյեսթանիի վրա։ Նա եղել է Թավրիզում ապրող ծաղրանկարիչ, որը համագործակցում էր Իրանի ընդդիմադիր թերթերի հետ և կութերի կողքին ծաղրանկարներ անում։ 2006 թ. նա մի ուսիմ է նկարում, որը խոսում է ազարիով։ Դա վրդուեցնում է ատրպատականցիներին, տեղի են ունենում բողոքի զանգվածային ցույցեր, որին հաջորդում է Նեյեսթանիի ձերբակալությունը։ Թերևս պատահական չէ նաև Ս. Նեյեսթանիի վեպի վերնագիրը «Գրանական կերպարանափոխություն»։ Նա վեպն այնպես է կառուցել, որ իր կերպարը հիշեցնում է Ֆրանց Կաֆկայի հայտնի «Կերպարանփոխությու-

<sup>23</sup> Zanganeh Lila Azam, *My Sister, Guard Your Veil; My Brother, Guard Your Eyes: Uncensored Iranian Voices*, Beacon Press, Boston, 2006, p. 7: Հայերեն թարգմանությունը հասանելի է <http://cultural.am/hy/2020-03-09-14-27/aknark/3707-azat-nafisi-ayn-ameny-inchic-stehtsvats-en-erazanqney> հղումով։ (Հասանելի է առ 09.05.2021)։

<sup>24</sup> Azar Shokoofeh, *The Enlightenment of the Greengage tree*, Wild Dingo Press, Melbourne, Australia, 2017, p. 136.

**Նը»:** Ինչպես Կաֆկայի հերոս Գրեգոր Զամզան է ուտիճ դառնում և այդպես փակվում սենյակում, որը դառնում է նրա հոգեբանական ու ֆիզիկական ոչնչացման պատճառ, այնպես էլ Նեյեսթանի հերոսն է վերածվում մի Գրեգոր Զամզայի, որն ուտիճի պատճառով հայտնվել է բանտում, և մոտ է նրա հոգեբանական ու ֆիզիկական ոչնչացումը<sup>25</sup>:

Հաջորդիվ ցանկանում ենք խոսել Շահնրուշ Փարսիփուրի «Կանայք առանց տղամարդկանց» վեպի գրաքննության մասին: Վեպում առանցքային թեման իրանցի կանանց կուսությունն է, որի վերաբերյալ գրելու համար հեղինակը չորրորդ անգամ է հայտնվում բանտում: Իր բանտային հուշագրության մեջ՝ «Ճամբուրելով սուրը» գրքում, Փարսիփուրը պատմում է վեպում այդ տարու թեման արծարծելու վերաբերյալ իր հարցաքննությունը: Նա նշում է. «Ես բացատրեցի, որ հոգեբանական տեսանկյունից կուսությունը վճռական դեր է խաղում իրանցի կանանց կյանքում, և որ այս խնդրի ծանրությունը հուզականորեն տանջում է նրանց: Հավելեցի, որ վեպում կուսության մասին խոսող հերոսները 28 և 38 տարեկան երկու երիտասարդ կանայք են, որոնք վախի մեջ են ապրում կուսության հարցի շուրջ: Ես նրան ասացի, որ կարևոր է հասարակության մեջ քննարկել այս թեմաները, և դրանով կարող ենք խուսափել բազմաթիվ ողբերգություններից»<sup>26</sup>.

Գեղարվեստական գրականությունից բացի՝ իրանական սփյուռքի արձակում մեծ տեղ է հատկացված նաև արտասահմանյան ֆիլմերի գրաքննությանը: Շ. Մանդանիփուրի «Գրաքննելով իրանական սիրավեպը» վեպի հերոսներից Դարան ժամանակին աշխատել է արտասամյան ֆիլմերը գրաքննող և դրանք հնչյունավորել թույլատրող մի ընկերությունում: Զարմանալիորեն հեղինակը պատմում է, որ ժամանակի Իրանում ֆիլմերի գրաքննության ամենալարևոր ներկայացուցիչը եղել է կույր, որին վեպում

<sup>25</sup> Neyestani Mana, An Iranian Metamorphosis, translated by Ghazal Mosadeq, Uncivilized Books, 2014, p. 46. (թարգմ. անգլերենից՝ Ա. Բ.):

<sup>26</sup> Parsipur Shahrnush, Kissing the Sword: A Prison Memoir, Translated by Sara Khalili, New York, The Feminist Press, 2013, pp. 164-165. (թարգմ. անգլերենից՝ Ա. Բ.):

անվանում է Mr. X: Եվ ներկայացնում է, թե ինչպես էր տեղի ունենում գրաքննման գործընթացը: Նրա կողքին նստում էին մարդիկ և մի քանի վայրկյանը մեկ սեղմում դադարի կոճակը, մանրակրկիտ ասում, թե ինչեր են պատկերված, ինչ դետալներ կան, հերոսներն ինչ զգեստով են: Վեպի հերոս Դարան ընթերցողին է ներկայացնում ամերիկյան «Գայլերի հետ պարողը» ֆիլմի գրաքննությունը, որի ժամանակ նախ հանվում է վերնագրի «պար» բառը, քանի որ այն, ըստ կույր գրաքնիցի, հեռուստադիտողի մոտ սեռական գրգիռ կառաջացնի: Կանայք կարող են մնալ առանց զլաւաշորի, եթե իրանցի չեն: Ֆիլմից հանվում են հերոսների՝ իրար ձեռքեր բռնելու, համբույրի, ինտիմ բոլոր տեսարանները: Եթե հերոսուիին լանջարաց զգեստով է, պատկերն այնքան են խոշորացնում, որ միայն դեմքը երևա: <sup>27</sup>

Իր «Բանտարկյալը. իմ 544 օրերը իրանական բանտում» գրքում ֆիլմերի գրաքննությանն է անդրադարձել նաև Զեյսն Ռեզայանը: Նա գրում է, որ «Մեծ Լեռվսկի» ֆիլմի 1ժամ 57 րոպեից մնացել էր միայն 50 րոպեն: Ո՞չ սպիտակ ոռւսներ կային, ո՞չ մարիխուանա ծխել, ո՞չ միզել: Պարզապես երկու տղա և պարսկական գորգ: Ըստ հեղինակի «Անձեռնմխելիները» ֆիլմում ողջ պատմությունը զլսիվայր շրջված է, իսկ Ալ Կապոնեն դարձել է հարկերից խուսափող մարդասպան: Իսկ «Ֆիլադելֆիա» կինոնկարում Թոմ Հենքսի և Անտոնիո Բանդերասի կերպարները եղբայրներ էին<sup>28</sup>: Ազար Նաֆիսին իր էսեում ևս անդրադարձել է ֆիլմերի գրաքննությանը և նշել մի քանի օրինակներ: ««Համետի» Իրանում ոռւսերենով տարածված տարբերակում Օֆելյայի տեսարանների մեծ մասը կտրեցին, Լոուրենս Օլիվիեի «Օթելլո» ֆիլմի մեծ մասում Դեզիեմոնան ենթարկվեց գրաքննության, իսկ Օթելլոյի ինքնասպանության տեսարանը ևս ջնջվեց, քանի որ

<sup>27</sup> Mandanipour Shahriar, Censoring an Iranian Love Story, translator Sara Khalili, Vintage, 2009, p. 100.

<sup>28</sup> Rezaian Jason, Prisoner: My 544 Days in an Iranian Prison—Solitary Confinement, a Sham Trial, High-Stakes Diplomacy, and the Extraordinary Efforts It Took to Get Me Out, Anthony Bourdain, 2019, p. 96.

գրաքննիչները կարծեցին՝ ինքնասպանությունը կհուսալի և կբարոյալի մասսաներին»<sup>29</sup>:

Իհարկե, շատ իրանցիներ հաճախ կարողանում են սև շուկաներից գտնել և դիտել տարբեր ֆիլմերի չգրաքննված տարբերակները, սակայն դրանց բացահայտումը կարող է հանգեցնել ազատազրկման, ինչպես տեսնում ենք Սանդանիփուրի վեպի հերոս Դարայի դեպքում: Նա հայտնվում է բանտում հետևյալ ֆիլմերի չգրաքննված տարբերակները ձեռք բերելու և վաճառելու համար «Դատավարություն», «Թոփշը կկվարնի վրայով», «Z», «Պայթյուն», Անդրեյ Տարկովսկու «Հայելին», Բահրամ Բեյզահի «Հորդ անձրես» և «Սպիտակաձյունիկը և յոթ թզուկները»<sup>30</sup>:

Ամբողջացնելով գրաքննության մասին մեր ունեցած պատկերացնումները ըստ իրանական սփյուռքի տարբեր ստեղծագործությունների չենք կարող գուգահեռներ չանցկացնել համաշխարհային գրականության այնպիսի երկերի հետ, ինչպիսիք են Չորջ Օրուելի «1984»-ը և Ռեյ Բրեյբերիի «451 աստիճան ըստ Ֆարենհայթի»-ն: Վեպերից առաջինն այնքանով է նման սփյուռքաբնակ իրանցիների գործերին, որ երկուսում էլ արծարծվում է իշխանությունների կողմից անհատի մտավոր հորիզոնը կաղապարների մեջ դնելու, նրա վրա իշխելու, մտածել թույլ չտալու թեման: Իսկ Բրեյբերիի հայտնի վեպը պատմում է գրքերը այրելու տեսքով գրաքննելու, մարդկանց մտքերի վրա ազդելու զաղափարը, ինչը թե՝ փոխաբերական, թե՝ բարիս բուն իմաստով կարելի է տեսնել իրանական սփյուռքի արձակում:

<sup>29</sup> Նաֆիսի Ազար – «Այն ամենը, ինչից ստեղծված են երազանքները» <http://cultural.am/hy/2020-03-06-09-14-27/aknark/3707-azat-nafisi-ayn-ameny-inchic-stegehtsvats-en-erazanqneri> (Հասանելի է առ 09.05.2021):

<sup>30</sup> Mandanipour Shahriar, նշվ. աշխ., էջ 87:

**AREG BAGRATYAN**

**(IL NAS RA)**

**CENSORSHIP THROUGH THE EYES OF IRANIAN DIASPORA  
WRITERS**

In the prose of the Iranian diaspora, much attention is paid to the description and condemnation of censorship. According to Iranian prose writers living in the diaspora, this phenomenon appears both in the press and in fiction, films, and music. It has a number of nuances that sometimes allow it to present itself as a "culture". Censorship is accompanied by publications in the press or washing of works of art, sometimes erasing excerpts, destroying files, burning, sometimes arresting the author, violence against him, murder. This phenomenon has become the main reason for many authors to emigrate from their homeland, and they want to introduce their readers to the intellectual violence that they believe they have encountered in Iran.

## ԹԵՂԱՔԻ ՍԻԱԲԱՆԴԻ

(ԵՊՀ)

ՔՐԴԱԿԱՆ ԱՅԲՈՒԲԵՆԻ ԿԱԶՄԱՎՈՐՈՒՄՆ ՈՒ  
ԶԱՐԳԱՑՈՒՄԸ ԽՈՐՀՄԱՅԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ՝ 1921-1991 թթ.

Սույն աշխատությունը նվիրված է «Քրդական Այբուբենների Կազմավորմանն ու Զարգացմանը Խորհրդային Հայաստանում՝ 1921-1991թթ.» Սի շատ կարևոր թեմա է սա,որի մասին չեն խոսում կամ հպանցիկ են անդրադառնում ինչպես հայ այնպես էլ քուրդ գրողները: Բայց այս թեմայի մասին խոսելը և այն հանրությանը ներկայացնելը, հատկապես քուրդ մտածողների կողմից, կարևոր նշանակություն ունի: Թեմայի կարևորությունը կայանում է նրանում,որ հատկապես 1921-1944 թթ. ընկած ժամանակահատվածում Սովետական Հայաստանի քրդերի կյանքում տեղի ունեցած իրադարձությունները դարձան քրդական գրականության նորագույն շրջանի հիմնաքարերից մեկը: Այս կարճ ժամանակահատվածում Խորհրդային Սիությունում, մասնավորապես Հայաստանում,ապրող քրդերի կյանքում ահօնելի աշխատանք կատարվեց զիր ու գրականության ստեղծման և անզրագիտության վերացման համար: Այն տեղի ունեցավ պետության բարձր հովանափրությամբ և բարեկամ հայ ժողովրդի արժանավոր զավակների օգնությամբ: Քսաններեք տարվա ընթացքում ստեղծվեցին քրդական երեք տարբեր այբուբենները՝ հիմնված 1921թ. հայկական, 1929թ. լատինական և 1944 թ. ռուսական տառերի վրա: Այստեղ կարևոր է ուշադրություն դարձնել մի շատ կարևոր հանգամանքի վրա ևս այն է,որ սովետական քրդերի համար պատմական վճռորոշ դեպքերը տեղի ունեցան ոչ թե ասենք Խորհրդային Աղրբեջանում, Վրաստանում, Թուրքմենստանում կամ մեկ այլ երկրում,որտեղ նույնպես քրդական համայնքներ գրյություն ունեին,այլ՝ Խորհրդային Հայաստանում: Սա թերևս լավագույն կերպով արտացոլում է հայ և քուրդ ժողովուրդների դարավոր պատմական կապերի մասին: Հենց այս լուսի ներքո էլ պետք է

դիտարկենք քրդական այբուբենների կազմավորումն ու հետագա զարգացումը Խորհրդային Հայաստանում:

Քրդերը աշխարհի հնագույն այն ժողովուրդներից են,որոնք հանդես են եկել հնագույն Արևելքում: Հայ և քուրդ ժողովուրդների պատմական կապերն ու առնչությունները դարերի պատմություն ունեն: Անցնելով դարերի արհավիրքներով այս երկու դրացի ժողովուրդները շարունակել են պահպանել բարեկամական կապերը, դա է փաստում նրանց հարուստ բանահյուսությունը<sup>1</sup>: Քուրդ ժողովուրդի պատմական անցյալը, նրա կենցաղը, ազգագրությունը, ժողովրդական ավանդական բանահյուսությունը և այլն ուսումնասիրելու համար հարկավոր է որպես հավաստի աղբյուր օգտվել հայ գրողների գործերից, հայ միջնադարյան պատմիչների, ինչպես նաև հետագա դարերի բանահավաքների, ազգագրագետների ու աշխարհագրագետների աշխատություններից, ովքեր իրենց աշխատություններում բերել են նաև քուրդ ժողովուրդի լեզվի, բանահյուսության, գրականության նմուշներ հայկական այբուբենի տառադարձությամբ: Պետք է նշել, որ մեսրոպյան տառերով են գրի առնել նաև քուրդ ժողովուրդի բազմահարուստ և բազմերանգ բանահյուսության մի շարք հին ու նոր նմուշներ, որոնք փրկվելով անհետ կորստից, այսօր կարող են նյութ տալ քրդագետ բանագետներին, ազգագրագետներին և լեզվաբաններին<sup>2</sup>: Հայ բանահավաքները ականավոր ազգագրագետներ. Լալայանի գլխավորությամբ կազմակերպած գիտական արշավների ընթացքում, որոնք տեղի ունեցան 1915-1916 թթ., Արևմտյան Հայաստանից զաղթած բանաստեղծներից ոմանք մեծ բանակությամբ բանահյուսական նոր նյութեր գրի առան, այդ թվում, նաև քրդերեն լեզվով<sup>3</sup>: Ուրախությամբ պետք է նշել նաև այն բացառիկ աշխատանքը, որ կատարել է Կոմիտաս վարդապետը քրդական ժողովրդական եղանակների ձայնագրման գոր-

<sup>1</sup> Բայրության Վ., Հայ-քրդական հարաբերությունները Օսմանյան կայսրությունում, Երևան, 1989, էջ 3:

<sup>2</sup> Հաջիե Զնոյի, Հայկական ՍՍՌ գիտությունների ակադեմիայի տեղեկագիր, Հասարակական գիտություններ № 5, 1962, էջ 67-74:

<sup>3</sup> Նոյն տեղում:

ծում: «Էմինյան ազգագրական ժողովածուի» 5-րդ հատորում գետեղված են քրդական 13 վիպերգերի եղանակների Կոմիտասի ձայնագրությունները<sup>4</sup>: Հատկանշական է հատկապես հայատառ քրդերենով զրի առնված չորս՝ Մաթևոսի, Մարկոսի, Ղուկասի և Հովհաննեսի Ավետարանները, որը ստեղծվել է 1872 թ.<sup>5</sup>: Պետք է նշել, որ սա քրդական գրականության պատմության մեջ առաջին ծավալուն թարգմանություններից է: Հետաքրքրական է նաև Արևմտյան Հայաստանի, Քրդստանի և Բալույի առաջնորդ վարդապետ Մկրտիչ Տիգրանյանի հրատարակած հայատառ դասագրքերը քրդերեն և հայերեն լեզուներով՝ քրդախոս հայերի և քրդերի մեջ գրագիտություն տարածելու նպատակով: Անավասիկ մեզ հայտնի այն հայատառ քրդերեն գրականության համառու պատկերը, որը գոյություն ուներ նախատպետական շրջանում և որը, թե՛ իր հնությամբ և թե՛ իր բազմազանությամբ, անշուշտ իր արժանի տեղը պիտի ունենա քուրդ ժողովութի գրականության պատմության բնագավառում<sup>6</sup>:

Պատմության ընթացքում արևելյան և արևմտյան շատ նվաճողներ՝ հովյաները, հոռմեացիները, արարները, սելջուկ թուրքերը, մոնղոլները և ուրիշներ, ամեն կերպ ձգտել են ասխմիյացիայի ենթարկել քրդերին և վերացնել քրդերի լեզուն, սակայն դա նրանց չի հաջողվել: Պատմական փաստ է, որ քրդերին ժամանակակից շատ ժողովուրդներ պատմության ասպարեզից անհետացել կամ ձուլվել են այլ ժողովուրդների հետ, մինչդեռ պետականազուրկ քրդերը, ոիմակայելով դարերի արհավիրքներին, պահպանել են ոչ միայն իրենց գոյությունը, այլ նաև՝ լեզուն: Քրդերենը պատկանում է հնդեվրոպական լեզվաընտանիքի արևմտահրանակն ձյունին:

XX դարը քուրդ ժողովուրդի կյանքում նշանավորվեց պատմական կարևոր իրադարձությամբ: Հայաստանաբնակ քրդերը իրենց բնօրբանից հեռու, դարձան քուրդ ազգի պատմության նոր շրջա-

<sup>4</sup> Զառարի Ն., Կոմիտասը և քրդական երաժշտությունը, Պատմա-բանասիրական հանդես, № 4, Երևան, 1965, էջ 188-192:

<sup>5</sup> Փայմանն ու է Խոյե Մա Խա Էլ Մեսիհ, Ստամբուլ, 1872

<sup>6</sup> Հաջիե Զնդի, նշվ. աշխ., էջ 67-74:

Նի կերտողները, որը ինչ խոսք ամբողջ ազգի մեծ ձեռքբերումն եղավ: Ստանալով պետական աջակցություն՝ քրդերն ունեցան իրենց այբուբենը, որը հնարավորություն տվեց նրանց ոչ միայն վերակազմավորել և զարգացնել իրենց մայրենի լեզուն, այլ նաև ոչչացումից փրկել և հետաքա սերունդներին փոխանցել քուրդ ժողովրդի հարուստ պատմությունը, բանահյուսությունը, մշակույթը, ավանդույթները, երգերը և այլն: Պետականության կորստի և օտար նվաճումների մշտական սպառնալիքների տակ գոյության պահպանման միակ միջոցը քրդերեն տառերի ստեղծումն էր, որից հետո բացվեցին բազմաթիվ դպրոցներ, տպագրվեցին գրքեր և հրատարակվեց մայրենի լեզվով թերթ: Այսպիսով քուրդ ժողովուրդը թևակոխեց նոր, լուսավոր դարաշրջան:

Խորհրդային Հայաստանում քրդերեն այբուբենի կազմավորմումը և զարգացումը կարող ենք բաժանել երեք փուլերի:

1. Հայատառ քրդերեն՝ Լազոն (Հ.Ղազարյան)՝ 1921թ.
2. Լատինատառ քրդերեն՝ Ի.Մարողովակ և Ա.Շամիլով՝ 1929թ.
3. Օնուսատառ քրդերեն՝ Հ. Զնդի, Ա.Ավդալ, Վ.Նադիրի ՝ 1944թ.

### «Շամս» Այբբենարան՝ 1921թ. (Լազոն)

Հոկտեմբերյան սոցիալիստական հեղափոխությունից և Անդրկովկասի հանրապետություններում սովետական կարգերի հաստատումից հետո կեղերված քուրդ ժողովրդի համար շատ նպաստավոր պայմաններ են ստեղծվում հատկապես Սովետական Հայաստանում: Սովետական կառավարությունը և Կոմունիստական կուսակցությունը մի շարք միջոցառումներ մշակեցին

քուրդ ժողովրդի շրջանում անզրագիտությունը վերացնելու նպատակով: 1921 թ. Հայկական ՍՍՌ Լուս-ժողովում առաջ հանձնարարությամբ և հրատարակությամբ, էջմիածնում հայ գրող և մանկավարժ Լազոն (Հակոբ Դավարյան) հայկական տառերի հիման վրա մշակեց, կազմեց և հրատարակեց առաջին քրդական «Ծամս» (Արև) խորագրով այբբենարանը, որը ինչ խոսք հանդիսացավ մշակութային և պատմական խոշոր իրադարձություններում ապրող քրդերի կյանքում<sup>7</sup>: Այդ կապակցությամբ Լազոն գրել է. - «Այն, ինչ վարչունական թվականներից գրադարձը է կոլտուրական աշխարհը, հորինել քուրդերեն այբբենարան այսօր իրականանում է Հայաստանի Խորհրդային կառավարության միջոցով միայն: ՀՄԽՀ Լուս-ժողովում առաջ հանձնարարելով ինձ այդ գործը, կանգ չի առել ոչ մի դժվարության առաջ, միայն թե շուտափույթ իրականանա այն, ինչ տասնյակ տարիների ընթացքում բանակույթների նյութ է ծառայել և մնացել է լոկ խոսք: Առաջարանում խոսում է նաև այն խնդիրների ու դժվարությունների մասին որոնց հանդիպել են այբբենարանը կազմելու ճանապարհին: Նախ հարց է առաջացել, թե որ բարբառի հիման վրա պետք է այն կազմվի, այսպես է նկարագրում. - Մենք ընտրեցինք քրդական «Կուրմանջի» կոչվածը ի նկատի ունենալով, որ մյուս բարբառները աղավաղումներով ծագում են սրանից» («Ծամս», էջ 1): Լազոն սկզբում փորձում է փյունիկյան, հետո արաբական և լատինական գրերը հարմարեցնել քրդերեն լեզվի հնչուններին, սակայն տեսնելով, որ դրանք դժվարություններ կարող են առաջանել, նպատակահարմար է գտնում հայկական այրութենք, որով հնարավոր էր արտահայտել քրդերեն լեզվի բոլոր հնչունները. այդ կապակցությամբ նա գրում է. «...հայկական այրութենի մեջ ավելորդ գտանք Ճ, Ճ, Գ տառերը, որ դուրս ձգեցինք: Մերուայան ւ-ը ընդունել ենք իր նախնական հնչյունով որպես ու, Էա-ի փոխարեն գործ ենք ածել ա՝, իսկ ուէ-ի (ֆրանսերեն ես) փոխարեն ւ: Այսպես և երկ բարբառներում («Ծամս», էջ 2):

<sup>7</sup> Ծամս: Քիթաքե ավալ. Սաքա Զարիեղ կիրմանջան վե եղդիան: (Հրատարակութիւն Հ. Ա. Խ. Հ. լուսժողովում): - Էջմիածին, 1922, 56 էջ, նկ., շարվ. 17 X 10:

Սա հայկական տառերի հիման վրա քրդական այրութենի կազմավորման առաջին փուլն էր: Նոյն 1921 թվականի օգոստոսին, Հայկական ՍՍՌ Լուսավորության ժողկոմատի հանձնարարությամբ՝ Լազոն կազմակերպեց քրդական ուսուցչական առաջին դասընթացներ երկու ամիս տևողությամբ: Այնուհետև 1925 թվականին Հայաստանում և Աղբբեջանում բացվեց մոտ 55 դպրոց, իսկ Թբիլիսիում՝ մեկ գիշերօթիկ դպրոց: Եվ դպրոցներում քուրդ երեխաները սկսեցին առվորել մայրենի լեզուն «Շամս» այբբենարանով, որը դպրոցներում աշակերտական սեղաններիմ մնաց մինչև 1929 թվականը<sup>8</sup>:

### Լատինատառ Այբբենարան՝ 1929թ. (Ա.Շամիլով և Ի.Սորոգուլով)

Արդեն 1925թ. հունվար ամսին Լենինականի (Գյումրի) յոթերորդ գավառամասում (նախկին Հաջիխալիի շրջան) հրավիրվում է Անդրկովկասի քրդերի համագումար, որի ժամանակ քննության առնվեցին մի շարք հարցեր: Համագումարի որոշումներում կարդում ենք նաև անգրագիտության վերացման, ինչպես նաև աղջիկ երեխաներին դպրոց ուղարկելու անհրաժեշտության մասին<sup>9</sup>: Վերը նշված համագումարը որոշում ընդունեց խնդրանքով դիմելու Հայաստանի կառավարությանը հայկական տառերի հիման վրա կազմված քրդական այրութենը փոխարինել լատինատառ այրութենով: Թեև Լազոյի հայկական տառերի հիման վրա կազմված քրդական այրութենը միակն էր, որով քրդերը կարողանում էին ուսում ստանալ դպրոցներում, սակայն այն որոշ ժամանակ անց փորձը ցույց տվեց, որ Լազոյի այրութենում քրդական լեզուն չափազանց աղավաղված է, և այդ այրութենն ունի որոշակի թերություններ, բացքողումներ և սխալներ: Այդ իսկ պատճառով քրդերի կողմից հարց բարձրացվեց կազմելու նոր այրութեն:

<sup>8</sup> Զատոռ Խ. Մ., Սովետական Հայաստանի Քրդերը (ռուսերեն), Երևան, 1965, էջ 136:

<sup>9</sup> Տե՛ս «Խորհրդային Հայաստան» թերթի 1925թ. հունվարի 22-ի համարը:

Հայաստանի կառավարությունը չմերժեց առաջարկությունը և հանձնարարեց Լուսժողկոմատին կազմելու նոր այբուբեն: Եվ ընդամենը մեկ տարի անց 1926 թ. սովետական քուրդ գրականության հիմնադիրներից մեկը՝ Արար Շամիլովը և ասորի Խսահակ Մորոգուլովը կազմում են լատինատառ քրդական նոր (Եկրորդ) այբուբենի նախագիծը<sup>10</sup>, որը հաստատվում է 1929 թ. փետրվարի 25-ին Քարքում, Աղրբեջանի Հետազոտման և Ուսումնասիրման Ընկերության թյուրքաբանական բաժնի և թյուրքական նոր այբուբենի Համամիութենական Կենտրոնական կոմիտեի Գիտական Խորհրդի նիստի ժամանակ: Այս գործին մեծ օգնություն ցույց տվեցին Հայաստանի, Աղրբեջանի և Վրաստանի լեզվաբաններն ու գիտնականները: Այբուբենը լույս ընծայելուց հետո, 1929թ. նոյն հեղինակները (Ա.Շամիլով և Ի. Մորոգուլով) հրատարակում են «Քրդերեն լեզվի ինքնուսույց» դասագիրը: Դասագրքի նախաբանում կազմողները համառոտ կերպով ներկայացնելով Հոկտեմբերյան հեղափոխությունից հետո ճշշկած ժողովուրդների «ազատազրումն» ու զարթոնքը գրում են. «Երբեք զիր ու զրականություն չունեցող ժողովուրդները առաջին անգամ ստեղծում են զիր ու զրականություն. մյուս ժողովուրդներն այբուբենի հին ձևերից անցնում են նորերի, որոնք ավելի են համապատասխանում արդի կուլտուրայի պահանջներին: Ընդհանուր

| Թիվեայ թէց կորմանց<br>НОВЫЙ КУРДСКИЙ АЛФАБЕТ |   |   |   |   |   |   |   |   |   |
|--|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Ա  | Բ | Վ | Ջ | Շ | Չ | Ը | Ծ | Շ | Ո |
| Է  | Ձ | Ձ | Ֆ | Ջ | Շ | Ը | Ծ | Շ | Ո |
| Լ  | Ջ | Ջ | Ջ | Ջ | Ջ | Ջ | Ջ | Ջ | Ջ |
| Լ  | Ճ | Ճ | Ճ | Ճ | Ճ | Ճ | Ճ | Ճ | Ճ |
| Ր  | Ր | Ր | Ր | Ր | Ր | Ր | Ր | Ր | Ր |
| Ս  | Ս | Ս | Ս | Ս | Ս | Ս | Ս | Ս | Ս |
| Ս  | Ս | Ս | Ս | Ս | Ս | Ս | Ս | Ս | Ս |
| Հ  | Հ | Հ | Հ | Հ | Հ | Հ | Հ | Հ | Հ |
| Հ  | Հ | Հ | Հ | Հ | Հ | Հ | Հ | Հ | Հ |

շարժումից շրաժանվեց նաև քուրդ ժողովուրդը, նախկինում ամենաճնշված և ընկճված ժողովուրդներից մեկը<sup>11</sup>: Եվ խոսելով քրդական նոր այբուբեն ունենալու անհրաժեշտության մասին գրում են. «Քրդական իրականության այդ բացառիկ ծանր պայմաններում Հայաստանի Լուսժողկոմատը հարկադրված էր, որ-

<sup>10</sup> Մարոգուլ Ի., Շամիլով Ա., «Քրդերեն լեզվի ինքնուսույց», Պետական Հրատարակություն, Երևան, 1929 թ., էջ 3-5:

<sup>11</sup> Նոյն տեղում:

պես ժամանակավոր միջոց, հրատարակել քրդերի համար Լազոյի այբուբենը՝ հայկական տառադարձությամբ: Սակայն եթք փորձը ցույց տվեց, որ Լազոյի այբուբենում քրդական լեզուն չափազանց աղավաղված է, և այդ այբուբենն իր բովանդակությամբ չի համապատասխանում ժամանակակից աշխատանքային դպրոցի պահանջներին, Լուսժողկումատը վճռական միջոցներ ձեռք առավ կազմելու քրդերի համար հատուկ այբուբեն հիմնված լատինական տառադարձության վրա: Այդ այբուբենով հրատարակելու են քրդական նոր դասագրքեր՝ լիովին հարմարեցրած քրդական կենցաղին և լեզվին: Այդ հարցի շուրջ Լուսժողկումատը մի քանի անգամ առաջարկություններ արեց համամիութենական Գիտությանց Ակադեմիային և Հայաստանի Գիտությանց ու Արվեստների Ինստիտուտի ու Լուսժողկումատին կից Ազգային Փոքրամասնությունների Խորհրդին<sup>12</sup>: Արդեն, սկսած 1930 թ. ուժեղ թափ է ստանում քրդական գրականության հրատարակությունը. լույս են տեսնում բազմաթիվ թարգմանական, գեղարվեստական, հասարակական, քաղաքական, գիտական գրականություն և դասագրքեր դպրոցականների համար: 1934 թ. հուլիսի 8-14-ը Երևանում տեղի ունեցավ համամիութենական քրդագիտությանը նվիրված կոնֆերանս: Այդ կոնֆերանսը ամփոփեց սովորական քուրդ ժողովրդի կյանքում տասնչորս տարվա ընթացքում ձեռք բերած հաջողությունները կյանքի բոլոր ասպարեզներում: Կոնֆերանսը ընտության առավ հետևյալ հարցերը.

1. Քրդական միասնական գրական լեզվի մշակման խնդիրը:
2. Քրդերեն լեզվի ուղղագրության և այբուբենի հարցը:
3. Քրդերեն լեզվի քերականության հարցը:
4. Քրդերեն տերմինարանության և բառակազմության հարցը:

Կոնֆերանսը Սովետական Միության քրդերի հիմնական լեզուն ձանաչեց քրդերի Կուրմանչի բարբառը: Ըստ Հայպետհրատի տվյալների 1921-1937 թթ. ընկած ժամանակահատվածում

<sup>12</sup> Նոյն տեղում:

բրդերեն լեզվով հրատարակվել են 70 անուն գիրք՝ 142.400 տպա-  
րանակով<sup>13</sup>:

### Առևտառ բրդերեն՝ 1944թ. (Հ. Զնդի, Ա. Ավդալ, Վ. Նադիրի)

1938 թ. հարց դրվեց բրդական լատինատառ այբուբենը փո-  
խարինել ոռւսատառ այբուբենով: 1941 թ. ՀՍՍՌ Լուսժողկոմա-  
տին առընթեր տերմինաբանական կոմիտեն հանձնարարում է ՍՍՌՄ Գիտությունների ակադեմիայի հայկական ֆիլիալի գրա-  
կանության ինստիտուտի գիտական աշխատող Հաջիե Զնդուն,  
կազմելու բրդական այբուբենը ոռւսական տառերի հիման վրա: Հայկական ՍՍՌ Ժողկոմսովետը 1941 թ. հունիսի 3-ին իր 909 ո-  
րոշումով հաստատում է բրդական այբուբենը, որը կազմված էր  
ոռւսական տառերի հիման վրա ավելացրած նաև հայկական ութ  
(դ, հ, թ, փ, ո, թ, ջ, ձ) և լատինական (g, w, i) տառերը: Հայկական ՍՍՌ  
Լուսժողկոմատը մեկ ամսվա ընթացքում մշակում և հաստա-  
տում է բրդական լեզվի ուղղագրական կանոնները: Հետագա ու-

| Թ Ա Ի Փ Բ Ա |     |     |     |
|-------------|-----|-----|-----|
| Ան          | Յա  | Ծ Շ | Խ Ձ |
| Ան          | Ան  | Ան  | Ան  |
| Բա          | Բա  | Բա  | Բա  |
| Եր          | Եր  | Եր  | Եր  |
| Շր          | Շր  | Շր  | Շր  |
| Շր'         | Շր' | Շր' | Շր' |
| Ջա          | Ջա  | Ջա  | Ջա  |
| Էն          | Էն  | Էն  | Էն  |
| Ճա          | Ճա  | Ճա  | Ճա  |
| Չա          | Չա  | Չա  | Չա  |
| Զա          | Զա  | Զա  | Զա  |
| Ջա          | Ջա  | Ջա  | Ջա  |

Մշակում այբուբենը հայկական այբուբենի համապատասխան առաջնային այբուբենը է:

սումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ երեք լեզուների այբուբենի հիման վրա կազմած այբուբենը անարդյունավետ կլինի, այդ պատճառով էլ որոշվեց վերանայել 1941 թվականին մշակած այբուբենը: 1944 թ. այբուբենը վերանայելու համար Հայկական ՍՍՌ Լուսավորության նախարարությունը կազմում է հատուկ հանձնաժողով, նախարարի տեղակալ Արամ Ղազախեցյանի նախագահությամբ, որի կազմի մեջ մտնում էին Գ. Ղափանցյանը, Հ. Աճառյանը, Ա. Զավարյանը, Ա. Ղանայանը, բուրդ գլուխներ Հաջիե Զնդին, Վեզիրե Նադիրին, Ամինե Ավդալը և Նադյ Մախմուդովը: Հանձնաժողովը հանձնարարեց Հաջիե Զնդուն, Ամինե Ավդալին և Վեզիրե Նադիրին վերամշակել

13 Մախմուդով Ն. Խ., Քուրդ ժողովությը. Հայաստանի Պետական Հրատարակու-  
թյուն, Երևան, 1959 թ, էջ 234, 239:

գոյություն ունեցող այբուբենը, ավելացնել մի քանի լատինական տառեր, որոնք չկային ոուսական այբուբենում: 1944 թ.-ից սկսած այդ այբուբենով պարբերաբար լույս են տեսել քրդական դպրոցի առաջին դասարանի այբբենարանը, 2-4-րդ դասարանների դասազրերը, ինչպես նաև գիտական, գեղարվեստական, քաղաքական ու մանկական բազմաթիվ գրքեր: Քուրդ հեղինակները իրենց մշակութային հարուստ ժառանգությունից վերցված նյութերը (առածներ, երգեր, հերթարներ, վիճակներ և այլն) օգտագործեցին իրենց կազմած մայրենի լեզվի դասագրքերի համար: Դրանով իսկ միաժամանակ սկիզբ գնելով քրդական հարուստ բանահյուսության գրառման և հրատարակման գործին<sup>14</sup>:

Ամփոփելով աշխատանքը կարող ենք արձանագրել, որ Խորհրդային Հայաստանում 1921-1991 թթ. գրական քրդերենի կազմավորման և հետագա զարգացման համար, ինչպես նաև քրդական մշակակույցի, պատմության և բանահյուսության պահպանման համար ամուր հիմք հանդիսացած քրդական այբուբենների հիմնումը, որը կազմվեց հայկական (1921), լատինական (1919) և ոուսական (1944) տառադարձումների հիման վրա:

TENGIZ SIABANDI  
(YSU)

### THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF THE KURDISH ALPHABET IN SOVIET ARMENIA IN 1921-1991

This work is dedicated to the formation and development of the Kurdish alphabet in Soviet Armenia in 1921-1991. This is a very significant topic which hasn't been discussed by either Armenian or Kurdish writers. This work is significant because there were incidents that impact Kurdish lives who lived in Soviet Armenia in 1921-1944. These incidents had a great influence on Kurdish late modern period literature. During this short period in Soviet Union particularly in Armenia a lot of

<sup>14</sup> Հաջիե Զենի, Քրդական Սովետական Ժողովրդական Բանահյուսությունը, Տեղեկագիր Հայկական ՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի Հասարակական Գիտություններ, № 10, 1951թ.:

work had been done in order to create alphabet and literature and to eliminate illiteracy. It occurred with the help of deserving Armenian people and under the auspices of the State. Kurdish three alphabets were created during twenty-three years; the first alphabet was based on Armenian letters and it was created in 1921, the second one was based on Latin letters and it was created in 1929, the third one was based on Russian letters and was created in 1944. Kurds created their own alphabet under the auspices of the government. The alphabet gave the Kurds not only the opportunity to reorganize and develop their mother tongue but also the opportunity to rescue from annihilation and pass the next generation the history, folklore, traditions and songs of Kurdish people. It is important to mention that many significant historical events were occurred in Soviet Armenia not in Soviet Azerbaijan, or in Soviet Georgia, or in Turkmenistan whereas there were also Kurdish communities. It shows that Kurdish and Armenians have ancient historical relations.

## ԿԱՐՈՒԼԻՍԱ ՍԱՀԱԿՅԱՆ (ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ)

### ԹԵՌՔԵՆԵՐԸ ՈՐՊԵՍ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԿԱՅՍԵՐՈՒԹՅԱՆ ԿՐԹԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆՆԵՐ

Այս աշխատանքի շրջանակներում ուսումնասիրում ենք 19-րդ դ. առաջին կեսին մայրաքաղաք Կ. Պոլսում սուֆիական օթյակների սոցիալ-կրթական պատմությունը և, հենվելով ժամանակի աղբյուրների վրա, փաստում, որ կրոնական և միստիկ, կեցության, արվեստի, հանրային առողջության կենտրոններ լինելու հետ մեկտեղ դրանք հանդիսացել են նաև այլընտրանքային կրթության յուրօրինակ կառույցներ՝ իրենց ներդրումն ունենալով օսմանյան կրթական գործընթացներում:

1925 թ. նորաստեղծ Թուրքիայի Հանրապետությունում սուֆիզը պաշտոնապես արգելվեց<sup>1</sup> և սուֆիական օթյակները հանձնվեցին Վարչքների գլխավոր վարչությանը (Vakıflar Genel Müdürlüğü): Թեպետ սուֆիական մի քանի միաբանություններ, ինչպես օրինակ Նարշքենդիականները, պահպանեցին իրենց գոյությունը ոչ պաշտոնական՝ ընդհատակյա ձևով, սակայն հիմնական մասը լրեցին իրենց կացարանները և աստիճանաբար անհետացան՝ դատարկ թողնելով իրենց օթյակները:

Այս հոդվածի շրջանակներում մենք ներկայացնում ենք սուֆիական օթյակները՝ թէրքենէրը որպես կրթական կենտրոններ 19-րդ դ. առաջին կեսին Օսմանյան կայսրության մայրաքաղաք Կ. Պոլսում բարենորդումների՝ թանգիսար շրջանի նշանավոր պետական գործիչ և աստվածաբան-օրենսգետ Ահմետ Զեղեր փաշայի (1822-1895) անցած կրթական ուղու<sup>2</sup> միջոցով, որի մի

<sup>1</sup> Սուլթանա Քեմալ Աթաթյուրքի հայտնի Քասթամոնուի ելույթն է՝ <http://www.kastamonu.gov.tr/ataturkun-kastamonuya-gelisi—sapka-ve-kiyafet-devrimi>: Ավելի մակրամասն օսմանյան իշխանությունների վարած բաղադրականության մասին տե՛ս Mustafa Kara, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul, İletişim, 1985:

<sup>2</sup> Ահմետ Զեղեր փաշայի կրթության անդրադարձել ենք հետևյալ հոդվածում՝ Տարեկիր Ահմետ Զեղեր փաշան Օսմանյան Կայսրության կրոնական ուսուցման

հատվածը կապված է Կ. Պոլսի օթյակների հետ: Կրթության մասին փաշայի գրառումները ամփոփված են նրա «Հուշագրեր» (Te'zakir)<sup>3</sup> աշխատության մեջ, որը նա գրի է առել պաշտոնական տարեգիր՝ վարաա նյուլիս<sup>4</sup> (vak'a-a-nüvis), եղած տարիներին (1855-1866): Այս և մյուս աշխատությունները, ինչպես «Զեկուցագրերը» (Ma'ruzat), որը նա գրի է առել սուլթան Աբդուլ Համիդ II-ին (1876—1909) հանձնելու համար, հանդիսանում են 19-րդ դ. օսմանյան պատմության հիմնարար սկզբնաղբյուրները: Հողակածի աղբյուրագիտական հիմքը կազմում են նաև նրա դստեր՝ Ֆաթմա Ալիյեի հուշերը<sup>5</sup>:

Ահմեդ Ջեղեթ փաշան տարրական կրթությունը ստացել է ծննդավայր Լոֆչայում (Լովեց)<sup>6</sup>, որը Օսմանյան կայսրության Վիդինի Էյալեթի<sup>7</sup> սանջաքներից (գավառ) մեկն էր, ապա 1839 թ. մեկնել է մայրաքաղաք Ռուսումը շարունակելու համար: Այս ժամանակշրջանում Կ. Պոլսի պահպանում էր կայսրության կարսորագույն գիտական և կրթական կենտրոնի համբավը, ուր սովորելու էին գալիս կայսրության տարբեր ծայրերից:

---

մասին, Արևելագիտության հարցեր, հ. X, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2015 թ., էջ 122-136:

<sup>3</sup> Այս աշխատությունը լատինատառ օսմաներենի է տառադարձվել պրոֆ. Զ. Բայսունի կողմից և հրատարակվել մի քանի անգամ: Մեր ձեռքի տակ եղած օրինակը տպագրվել է 1991 թ.:

<sup>4</sup> Վարա (արար.) դեպք, իրադարձություն և նյուլիս (պարս.) գորոդ, գրիշ բառերի համայնքությամբ կազմված տերմին: *Skt. Kütükoğlu B., Vak'anüvis Գործ, Խորհ, İslâm Ansiklopedisi*, 2012, c. 42, ss. 457-461.

<sup>5</sup> Aliye F., Cevdet Pasa ve Zamanı, İstanbul, 1332 [1914].

<sup>6</sup> Լովեցը (Lovech) գտնվում է ներկայիս Բուլղարիայի հյուսիսում՝ Օսման գետի վրա:

<sup>7</sup> 1864 թ. «Վիդիների մասին» օրենքով Օսմանյան կայսրության եվրոպական տիրույթներում գտնվող Վիդինի, Նիշի և Սլիխայթեի Էյալեթները (Էյալեթը ամենամեծ վարչական միավորն էր նախքան 1864 թ. օրենքի ընդունումը) միավորվում են նոր վարչական միավորի մեջ և ստեղծվում է Դանության (օսմաներենով Թունայի) վիլայեթը (Vilâyet-i Tuna): Նոր վիլայեթի վայի (նախանազապէտ) է նշանակվում Ահմեդ Սլիխայթ փաշան: *Skt. u Ahmed Cevdet Paşa, Ma'rûzât, hazir. Halaçoğlu Y., İstanbul, 1980, ss. 110-112, Сафрастян Р., Доктрина османализма в политической жизни Османской империи (50-70 гг. XIX в.), стр. 63-79.*

Մինչև 19-րդ դ. առաջին կեսը օսմանյան կրթական համակարգը կարելի է բաժանել երկու մասի՝ հատուկ բարեգործական կազմակերպությունների (vakıf) հոգածության տակ գտնվող հաստատություններ՝ տարրական դպրոց (sibyan) և բարձրագույն խւամական դպրոց (medrese), պետության հոգածության տակ գտնվող քաղաքացիական ու վարչական ծառայողներ պատրաստող պալատական դպրոց (enderun) և ուսումնական դպրոցներ:

Ահմեդ Զևդեթ փաշան բավական երիտասարդ հասակում մեկնում է Վ. Պոլիս ուսումը շարունակելու համար: Հետևելով պապի՝ Հաջը Ալի Էֆենդիի խորհրդին<sup>8</sup>, ընտրում է իսլամակաման բարձրագույն կրթության ուղին և հաստատվում է Զարշամբափազարը թաղամասում գտնվող Փափազողլու մեղրեսեռում: Վերջինը, ինչպես և մեղրեսեներն առհասարակ, կրթական կառույց լինելու հետ մեկտեղ նաև հանրակացարան էր ուսանողների (softa) համար<sup>9</sup>: Ապագա բարենորոգիչ փաշան սկսում է հաճախել Ֆաթիհ մզկիթի (camii) դասերին, որի շրջակայրում էր գտնվում ժամանակի լավագույն կրթական համալիրներից մեկը՝ հայտնի Սահն-ի սեմանը<sup>10</sup>, որը հիմնադրվել էր սուլթան Մեհմետ ֆաթիհի (Նվաճող) կողմից Վ. Պոլսի գրավումից հետո: Այդ իրադարձությունից հետո է հատկապես կրթության մեղրեսենական համակարգը լայն տարածում ստանում Օսմանյան կայսրությունում:

Ուսման տարիները մեղրեսեռում հստակ սահմանված չեն: Կախված յուրաքանչյուր ուսանողի ընդունակություններից՝ ուսումը կարող էր տևել տասը տարի կամ ավելի: Դա պայմանա-

\* Ահմեդ Զևդեթ փաշայի պապը ցանկանում էր, որ թոռը հետևեր նրա պապի՝ Խսմայիլ Էֆենդիի օրինակին, ով եղել էր Լոխայի մյութիթին: Ինչպես նշում է Զևդեթ փաշայի դուստրը՝ Ֆաթիմա Ալիյեն, ուսանք խորհուրդ են տվել երիտասարդ Ահմեդին կրթությունը շարունակել Ռազմական դպրոցում (Mekteb-i Harbiyye): Տե՛ս Aliye F., Ahmed Cevdet Paşa, նշվ. աշխ., էջ 23. Ռազմական դպրոցի մասին՝ Ergin O. N., Türkiye Maarif Tarihi, c. I-II, s., 331, İstanbul, Eset Matbaası, 1977.

<sup>9</sup> Желтяков А. Д., Петросян Ю. А., История просвещения в Турции, Москва, 1965, стр. 8.

<sup>10</sup> Unan F., Sahn-i Semân, İslâm Ansiklopedisi, c. 35, 2008, ss. 532-534.

վորված էր այն մեթոդի հետ, որը հիմնված էր անզիրի վրա և անփոփոխ կիրառվում էր մի քանի դար շարունակ: Ինչպես նշում է ուսուս հայտնի թյուրքագետ Վ. Դ. Սմիրնովը, ով 1875 թ. եղել էր Կ. Պոլսում, յուրաքանչյուր սովորական պետք է հերթով սերտեր առարկաները և չեր կարող ուսումնասիրել որևէ այլ դասագիրք, քանի դեռ տվյալ դասագիրքն անզիր չեր սովորել<sup>11</sup>: Այս հանգամանքով էր պայմանավորված նաև գրագիտության ցածր մակարդակը Օսմանյան կայսրությունում, որի մասին բազմիցս նշվել է ժամանակակիցների կողմից:

Ուսուցումն իրականացվում էր երեք փուլով: Առաջին փուլում Դուրանի սերտումն էր և պարզ հաշիվ սովորելը, երկրորդ փուլում դասավանդվում էր արաբերենի քերականությունը, հոետորություն, տրամաբանություն, և ամենակարևոր՝ աստվածաբանություն, իսկ երրորդ փուլում՝ աստվածաբանություն, իսլամական իրավունք (fikih), հաղիսներ, տրամաբանություն, մաթեմատիկա և փիլիսոփայություն<sup>12</sup>:

Ուսումն ավարտվում էր քննությամբ (icazet), ապա հանձնվում էր վկայական (icazetname), որում նշվում էր ուսուցչի անունը և տրվում էր համառոտ նկարագրությունը ուսումնասիրված առարկայի<sup>13</sup>:

*Մեյրեսէի շրջանավարտները համալրում էին իսլամի աստվածաբանների և օրենսգետների (ulema) շարքերը, ովքեր ավանդաբար իրենց ձեռքում էին պահում հոգևոր-կրոնական, դատական, կրթական-մշակութային ոլորտները:*

19-րդ դ. առաջին կեսին մեյրեսէեական ուսուցումը լինելով կրոնական ուսուցման հիմնական համակարգը՝ այնուամենայնիվ չեր կարողանում ապահովել այն կրթական մակարդակը, որի պահանջը կար նոր ժամանակներում: Անզամ իսլամական աստվածաբանության ոլորտում լավ մասնագետ լինելու համար հարկ

<sup>11</sup> Смирнов В. Д., Турецкая цивилизация, ее школы, софта, библиотеки, книжное дело, Вестник Европы, СПб., 1876, кн. 8, стр. 553.9

<sup>12</sup> Желетяков А. Д., Петросян Ю. А., նշվ. աշխ., էջ 8:

<sup>13</sup> Doğan R., Osmalı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1997, с. 37, с. 1, с. 421.

Էր զբաղվել ինքնակրթությամբ և գտնել այլընտրանքային կրթության տարրերակներ: Այդ բացը մասամբ լրացնում էին *թերքեները*, ինչպես նաև ժամանակի խոշոր գիտնականների դասախոսությունները:

19-րդ դ. վերջերին Կ. Պոլսում գործում էին 253 *թերքեներ* ըստ հրապարակված գրանցամատյանի (İstanbul Tekkeleleri Nüfus Vuku'ati Defteri)<sup>14</sup>, որում մանրամասն նշված են դրանց անունները, կարգավիճակը (կենտրոնական են կամ ոչ), սուֆիական միաբանությունները, որոնց պատկանում էին, ինչպես նաև տեղեկություններ գլխավոր առաջնորդի՝ Հեյփի, նրա որդիների կամ հարազատների, աշակերտների և սպասավորների մասին, եթե կային:

Թերքեներում ուսուցումը կամընտրովի էր, չկար սահմանված տարիքային շեմ կամ տևողություն: Բացառությամբ որոշակի խմբակային դասերի/դասախոսությունների, հիմնականում պարապմունքները անհատական էին, ուստի շատ կարևոր էր *մյուրշիդի*՝ առաջնորդի ընտրությունը: Կրթության և կեցության հետ կապված բոլոր ծախսերը հոգում էին *վաքրֆները*: Այստեղ դասավանդվում էին իսլամի երեք լեզուները՝ թուրքերեն, արաբերեն և պարսկերեն, ընթերցվում էին սուֆիզմի դասականների, ինչպես Մուհիջի աղ-Դին ալ-Արաբիի և մևլանա Զելալեդինի Ռումիի գործերը: Այս առումով կարևոր տեղ են ունեցել *թերքեների* գրադարանները, որտեղ սուֆիական գրականության հետ մեկտեղ կային նաև զգալի թվով գրքեր ֆիկիի, Ղուրանի մեկնության՝ թափսիր, նույնիսկ աստղագիտության վերաբերյալ: Այս առումով, հայտնի էր Կ. Պոլսի Մուրադ Մոլլա *թերքեն*, որի գրադարանում 1893 թ. գրանցված էր 1836 անուն զիքը<sup>15</sup>:

Սուրադ մոլլա *թերքեն* իր գրադարանով գտնվում էր Զարշամբագազարի հարևանությամբ: Նարշինության<sup>16</sup> այս հաս-

<sup>14</sup> Yüksek A. Y., Sufis and the Sufi Lodges in Istanbul in the Late Nineteenth Century: A Socio-Spatial Analysis, Journal of Urban History 1-30, 2021, p. 4.

<sup>15</sup> Erünsal İ. E., Murad Molla Kütüphanesi, TDVIA, c. 31, İstanbul, 2006, s. 188.

<sup>16</sup> Ամենատարածված միստիկական ուղղություններից մեկն է իսլամում: Ste' u Algar H., Nakşibendiyye, İA, 2006, c. 32, ss. 335-342.

տատությունը հիմնադրվել էր 1769 թ. Անատոլիայի քաջարեր Դամադզադե Մեհմեդ Սուլադ Էֆենդիի կողմից, ով ծագումով Բուրսայի հեղինակավոր ուլեմների ընտանիքից էր<sup>17</sup>: Գրադարանը կառուցվել էր ավելի ուշ՝ 1775 թ.: 19-րդ դ. առաջին կեսին այս թերթեն համարվում էր համալսարան (darülfünun) և ժամանակի գիտնականների ու գրական դեմքերի սիրելի հավաքատեղին էր: Բարձրաստիճան տարբեր դեմքեր մասնակցել են այնտեղ անցկացվող դասախոսություններին և գիտական քննարկումներին: Այնքան տարածված էր թերթեի համբավը, որ անգամ շատ հեռու վայրերից էին գալիս այստեղ ուսանելու: Սուլադ Մոլլա թերթեն և նրա շեյխը (seyh) վայելում էին սուլթան Աբդուլմեչիդի (1839-1861) բարեհաճությունը, և նա ամեն տարի ուսմազանի (Ramazan)<sup>18</sup> երեկոներից մեկն անցկացնում էր այնտեղ որպես շեյխի հատուկ հյուր<sup>19</sup>:

Ահմեդ Էֆենդին երիտասարդ տարիքում նույնպես հաճախել է Սուլադ Մոլլա թերթե, որի շեյխը Մեհմեդ Սուլադ Մոլլան էր, ով իր անունը ստացել էր ի պատիվ թերթեի հիմնադրի: Նա ուներ մեծ հեղինակություն և հարգանք Սուլամբուլի վերնախավի շրջանում: Ինչպես նշում է Զևդեր փաշան, «այդ տարիներին Սուլամբուլում «Մեսնիկի»<sup>20</sup> աշխատության երկու հայտնի գիտակ կար», և մեկը հենց Սուլադ Մոլլան էր<sup>21</sup>: Սահմանված օրերին նա ուսանողների հետ «Մեսնիկ» էր կարդում, իսկ այլ օրերի դասավանդում էր տարբեր առարկաներ:

Սուլադ Մոլլան հանդես էր գալիս որպես կրթության հովանավոր: Անգամ նա միաժամանակ սուլթան Ահմեդ մզկիթի քարոզիչն (faiz) էր ուրբաթ օրերին և հայտնի էր նրանով, որ այդ ամբի-

<sup>17</sup> Çankırılı bir ulemâ ailesi: Damad-Zâdeler, Çankırı Araştırmaları Dergisi, Kasım 2009, ss. 85-90.

<sup>18</sup> Ուսմազանը հիջրեթի օրացույցի 9-րդ ամիսն է, որի ընթացքում հավատացյալ մուսուլմանները պահրի մեջ են գտնվում:

<sup>19</sup> Aliye F., Խշվ. աշխ., էջ 33:

<sup>20</sup> Մեսնիան Զելալերին նումիրի (մ. 1273 թ.) 6 հատորից բաղկացած «Masnavi-I Ma'navi» (թուրքերեն՝ Mesnevi) աշխատությունն է:

<sup>21</sup>Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, c. IV, s. 17.

ոնից հաճախ հնչեցնում էր խիստ քննադատություններ որոշ պաշտոնատար անձանց հասցեին<sup>22</sup>:

Թերեւում Ահմեդ Էֆենդիին պարսկերեն էր ուսումնասիրում Հաֆըզ Թևֆիք Էֆենդիի հետ<sup>23</sup>, ով շեյխ նախկին ուսանողներից էր և դարձել էր նրա զիսավոր օգնականը: Մեսնի դասերը Մեմեդ Մուրադ մոլլան անձամբ էր անցկացնում:

1844 թ. հունվարին հասուկ «Մեսնիի» ուսումնասիրության համար նախատեսված շենքի (mesnevihâne) բացման հանդիսավոր արարողության ժամանակ, որին ներկա էր սուլթան Աբրուլմեշիդը, Մուրադ մոլլան Ահմեդ Էֆենդիին է հանձնում ավարտական վկայական, որով նրան տրվում էր որակավորում դասավանդելու «Մեսնիի»<sup>24</sup>:

Ահմեդ Զենդիք փաշան մասնակցել է նաև «Մեսնիի» մյուս խոշոր գիտակ հոջա Հյուսամուրդին Էֆենդիի դասախոսություններին, որը դասավանդում էր Քյուջութմուսթափափաշայում: Հետագայում նա ստիպված է լինում թողնել հոջայի հետ ուսուցումը, քանի որ վերջինս տեղափոխվում է Եյուփ<sup>25</sup>:

Հետաքրքրվածությունը իւլիամական միստիցիզմով Ահմեդ Զենդերին բերում է սուֆիզմի խոշոր դեմքերից Քուշադաշի (Kuşadası) Իբրահիմ Էֆենդիի<sup>26</sup> հետ հանդիպմանը, ում քոնարը՝ առանձնատուն, գտնվում էր Փափազողլու մելրեսեի դիմաց և հանդիսանում էր կրթված անհատների հավաքասեղի<sup>27</sup>: Ահմեդ Զենդերը նույնպես ներկայանում է Իբրահիմ Էֆենդիին՝ ցանկանալով քննարկել մի շարք հարցեր, որոնք առաջացել էին նրա

<sup>22</sup> Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetimme, s. 15. Խոսքը մասնավորապես Կրոնական հաստատություններով զբաղվող նախարարության (Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti) ղեկավարի մասին է Նախարարության մասին տե՛ս Öztürk N., Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti, İA, 1995, c. 11, ss. 521-524.

<sup>23</sup> Çiğdem R., Ahmed Cevdet Pasha (1823-1895) ..., s. 80.

<sup>24</sup> Baysun M. C., Cevdet Paşa Şahsiyetine ve ilim sahasındaki faaliyetine dair, TÜRKİYAT Mecmuası, vol. XI, 1954, s. 215, Tanman M.B., Mesnevihâne tekkesi, İslâm Ansiklopedisi, 2004, c. 29, s. 335.

<sup>25</sup> Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, c. IV, s. 13.

<sup>26</sup> Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, 40-Tetimme, s. 15. Նա մահացել է 1845/46 թ.:

<sup>27</sup> Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, c. IV, s. 15.

մոտ սուֆիական գրականություն ուսումնասիրելու ժամանակ։ Ինչպես նշում է Զնդեթ փաշայի դուստրը՝ Քուշաղալը, Էֆենդին տպավորված է լինում երիտասարդի պատրաստվածությամբ և զիտելիքներով և նրան է տրամադրում «իր ժամանակը և զիտելիքները անվճար»<sup>28</sup>:

Ինչպես նշում են ուսումնասիրողները, Ահմետ Զնդեթ փաշայի հետաքրքրությունը միստիցիզմով ակադեմիական էր։ Չնայած այն հանգամանքին, որ Սուրադ Սոլլա թեքքեյում բավականին ժամանակ էր անցկացրել և նրա շեյխի նկատմամար հարգանք ուներ, ուսումնասիրել էր սուֆիական գրականություն և *հոջա* Հյուսամուդդին Էֆենդիի և Քուշաղալը Իբրահիմ Էֆենդիի հետ ծանոթություն ուներ, Զնդեթը երբնէ չի դառնում որևէ շեյխի հետևորդ կամ միաբանության անդամ։ Այնուամենայնիվ իր հուշերում ապագա Կրթության նախարար Զնդեթ փաշան բարձր է զնահատում թեքքեների դերը օսմանյան կրթական համակարգում ուսման հնարավորություններ առաջարկելու, ինչպես նաև ինտելեկտուալ առողջ բանավեճ վարելու առումով<sup>29</sup>:

Այսպիսով, ուսումնասիրելով 19-րդ դ. առաջին կեսին մայրաքաղաք Կ. Պոլսում թեքքեների սոցիալ-կրթական պատմությունը և, հենվելով ժամանակի խոշոր պետական գործիչ, *այխու* և պաշտոնական պատմագիր Ահմետ Զնդեթ փաշայի աշխատությունների վրա, գալիս ենք այն եղրակացության, որ նշված ժամանակաշրջանում սուֆիական օրյակները եղել են կարևոր կրթական և զիտական կենտրոններ՝ առաջարկելով մեղրեսեականից տարբեր, այն լրացնող կրթություն, միաժամանակ հանդիսացել են մտավորականների հավաքատեղի՝ իրենց զգալի ազդեցությունն ունենալով մայրաքաղաքի կրթական գործընթացների վրա։

<sup>28</sup> Aliye F., Աշվ. աշխ., էջ 36:

<sup>29</sup>Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir, c. IV, s. 16.

KAROLINA SAHAKYAN  
(IOS NAS RA)

TEKKES AS AN EDUCATIONAL CENTERS IN THE OTTOMAN  
EMPIRE

This study investigates the socio-educational history of the Sufi lodges in Constantinople in 19th century. It claims that Sufi lodges were space of religion and spirituality, art, housing, and health, as well as unique centers of education and intellectual gatherings.

## ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ

(ԵՊՀ)

ԶՐԱՅԻՆ ԳՈՐԾՈՒԸ ԹՈՒՐՔ-ԻՐԱՔՅԱՆ  
ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ 1980-1990 ԱԿԱՆ ԹԹ.

Թուրք-իրաքյան հարաբերություններում 20-րդ դարի երկրորդ կեսին գոյություն ունեին բազմաթիվ խնդիրներ: Այս խնդիրներից կարևորագույնը Եփրատ և Տիգրիս գետերի ջրային ռեսուրսների կիրառման հարցն էր: Այս խնդիրը մշտապես գոյություն է ունեցել տարածաշրջանում, սակայն պատմական որոշակի ժամանակահատվածներում, տարածաշրջանի միևնույն տիրապետության կամ մանդատի տակ լինելը օգնել է խնդիրները լուծել առանց որևէ խոչընդոտների, սակայն 20-րդ դարում տեղի ունեցած իրադարձությունները մեծապես ազդեցին այս խնդիրների ակտիվացման վրա: Դա կապված էր անկախ երկրների ձևափորման հետ, ինչը հանգեցրեց երկրների միջն որոշակի լարվածության ձևափորման: Փաստացի, ջրային խնդիրը ազդեցություն ունեցավ ոչ միայն Իրաքի, այլ նաև Թուրքիայի, Միջազգային հարակից երկրների համար: Զրային հիմնահարցը մինչ օրս էլ մնում է չլուծված, ինչը շարունակում է մնալ երկկողմ հարաբերությունների կարգավորման կարևորագույն գործոններից մեկը:

Մերձավոր Արևելքը, ի տարբերություն իր էներգետիկ պաշարների (հատկապես նավթի) առատության և հսկայական լինելու հանգամանքի, աչքի է ընկնում ջրային ռեսուրսների սղությամբ և սակավությամբ: Տարածաշրջանում տեղի ունեցող հակամարտություններում բավականին կարևոր դեր է խաղում ջրային ռեսուրսների համար պայքարը և դրանց տիրապետումը: Պատահական չեն նաև մի շարք հետազոտողների կարծիքը առաջն, որ ապագայում Մերձավոր Արևելքում ոչ թե նավթն է լինելու ամենաթանկ և աժեքավոր ռեսուրսը, այլ ջուրը: Մերձավոր Արևելքի տարածաշրջանին, որը համարվում է աշխարհի ամենախիտ բնակեցված տարածաշրջաններից մեկը, բաժին է ընկ-

նում մոլորակի քաղցրահամ ջրի շատ ցածր տոկոսը: Այն ջրային ռեսուրսների տեսանկյունից ամենաաղքատ տարածաշրջանն է: Մերձավոր Արևելքում ջրի հիմնախնդիրը պայմանավորված է ոչ միայն ջրային ռեսուրսների սակավությամբ, այլ նաև տնտեսական, քաղաքական և իրավական բազմաթիվ դժվարություններով: Իրավիճակն ավելի է բարդանում տարածաշրջանային հարատև հակամարտությունների առկայության և շարունակվող արտաքին միջամտությունների պայմաններում: Իհարկե, Մերձավոր Արևելքում ջրային հիմնախնդիրը ոչ միայն պայմանավորված է նոյն արարա-իսրայելական հակամարտություններով, այլև այս տարածաշրջանի էներգակիրների աշխարհաքաղաքական նշանակությամբ: Եթե համաշխարհային նավթային պաշարների օգտագործումը ու արդյունավետ վերահսկումը դեռևս 20-րդ դարից սկսած գտնվում են գիտնականների ու քաղաքական գործիչների ու շահության կենտրոնում, ապա ջրային խնդիրը, որոշակիորեն անտեսվելով, 21-րդ դարում պետությունների խոշորածավալ հակամարտությունների հիմնական պատճառներից մեկը կարող է դառնալ: Զրային հիմնախնդիրը Մերձավոր Արևելքում բավականին բարդ և երկար պատմություն ունի: Այստեղ բոլոր գետերը և հիմնական ջրավազանները գտնվում են միջազգային վերահսկողության տակ<sup>1</sup> և համատեղ օգտագործվում են տարբեր երկրների կողմից: Զրային ռեսուրսների սակավությունը խոչընդոտ է հանդիսանում նաև տարածաշրջանի տնտեսական զարգացման համար: Զրային հակամարտությունը Մերձավոր Արևելքում բարդանում է նաև արարա-իսրայելական հակամարտության առկայությամբ, ուազմական բախումների, անապատների և կլիմայական բարդ պայմանների գոյությամբ:

1980-ական թթ. սկսված մերձավորարևելյան խաղաղ կարգավորման գործընթացում<sup>2</sup> առաջնահերթ խնդիր էր հանդիսա-

<sup>1</sup> Այստեղ խոր է գնում ՄԱԿ-ի կողմից կամ այլ միջազետական համաձայնագրերով ջրային պաշարների դեկավարման մասին:

<sup>2</sup> Սա այն ժամանակահտվածն է, երբ երկրները փորձում էին խաղաղ կարգավորման երեր գտնել, հատկապես արարա-իսրայելական հակամարտության լուծման վերաբերյալ:

նում ջրային ռեսուրսների տիրապետման հարցը, նույնիսկ եղան որոշակի պայմանավորվածոթյուններ, սակայն ընդհանուր առմամբ լուծումներ չեղան երկարաժամկետ կտրվածով, այլ եղան ուղղակի տեղային, արագ լուծումներ:

Մերձավոր Արևելյում ջրային խնդիրները կապված են երեք հիմնական՝ Տիգրիս-Եփրատյան, Հորդանան գետի ջրավազանների և Արևմտյան ափի արտեզյան աղբյուրների ջրային համակարգերի շուրջ:

Եփրատ և Տիգրիս գետերի ջրերի օգտագործումն ունի ավելի քան հինգ հազարմյա պատմություն՝ սկսած շումերական և աքադական քաղաքակրթությունների<sup>3</sup> ի հայտ գալուց: Ջրային ռեսուրսների կիրառման ավելի կոնկրետ գործողությունները այս ջրային համակարգում տեղի ունեցան 20-րդ դարի սկզբին, երբ այս գետերի վրա կառուցվեցին մի քանի կարևոր ջրամբարներ, որի հիմնական նպատակը միջնադարից եկած ջրամբարների գործածում էր, հատկապես Բրիտանիայի կողմից Իրաքի մանդատը ստանձնելուց անմիջապես հետո, լրջագույն քայլեր կատարվեցին Միջազգեստում ոռոգման ցանցը կարգավորելու հարցում:

Երկրորդ աշխարհամարտից հետո Եփրատ և Տիգրիս ավազանների գործածումը կարելի է բաժանել երկու հիմնական փուլերի. առաջինը դա մինչև 20-րդ դարի 60-ական թթ. ընկած ժամանակահատվածն է, երբ ջրային մեծ ծրագրեր որպես այդպիսին չկային, իսկ երկրորդը 60-ական թթ.-ից հետո: Սա ջրային խոշոր ծրագրերի իրականացման սկիզբն էր, որը պետք է շարունակվի մինչև մեր օրեր:

Տարածաշրջանում ջրի շուրջ հակասությունները միջազետական հարաբերությունների առարկա դարձան Երկրորդ աշխարհամարտից հետո, երբ տարածաշրջանում ի հայտ եկան նոր պետություններ, որոնք սկսեցին իրականացնել տարբեր ջրային ծրագրեր<sup>4</sup>: Մինչև Առաջին աշխարհամարտը Եփրատ և Տիգրիս գետերը հոսում էին մեկ պետության՝ Օսմանյան կայսրության

<sup>3</sup> Woods Ch., On the Euphrates, Zeitschrift für Assyriologie, 2005, s. 7–45.

<sup>4</sup> Allan J. and Mallat Ch., eds, Water in the Middle East: Legal, Political and Comercial Implications (Tauris Publishers, London, 1995) pp. 190-198.

տարածքում և միջազգային ջրահոսքեր չեն համարվում, և այդ գետերի ջրերի օգտագործման շուրջ հակասություններ չկային: Պատերազմից հետո Եփրատն ու Տիգրիսը, փաստորեն, դարձան միջազգային ջրահոսքեր, որովհետև Ֆրանսիան, Մեծ Բրիտանիան համապատասխանաբար ստանձնեցին Սիրիայի և Իրաքի կառավարման մանդատները: Սակայն երկու աշխարհամարտերի միջև ընկած ժամանակահատվածում Եփրատի և Տիգրիսի շուրջ միջպետական հակասություններ չեն առաջանում, քանի որ ներքին հոսքի երկրների անունից հանդես են գալիս Թուրքիայից շատ ավելի հզոր Ֆրանսիան և Անգլիան:

Հստ էության, անկախ պետությունների ձևավորումից հետո ի հայտ եկան ջրային ռեսուրսների կառավարման նոր խնդիրներ, որոնք իրենց հերթին պիտի նոր հակասությունների տեղիք դառնային տարածաշրջանում: Այդպիսին էր հենց թուրք-իրաքյան հարաբերությունները: Դեռևս 1946 թ. Իրաքն ու Թուրքիան ստորագրեցին «Բարեկամության և Դրացիության մասին» համաձայնագիրը<sup>5</sup>, որի շուրջ վեց դրույթներ վերաբերում են ջրային ռեսուրսների հատկապես Տիգրիս և Եփրատ գետերի և նրանց վտակների կառավարմանը<sup>6</sup>: Սա, փաստացի, շրջադարձային իրադարձություն էր երկու երկրների համար և, որոնք հույս ունեին դրական տեղաշարժեր ունենալ ջրային ռեսուրսների կառավարման ոլորտում: Այս փաստաթուղթը համարվում է առաջին իրավական փաստաթուղթը երկու երկրների միջև, որը պետք է կարգավորեր ջրային խնդիրները, սակայն բացառելով երրորդ կողմի՝ Սիրիայի դերակատարումը այս գործընթացում, ի չիք դարձավ հետագա համագործակցությունը դարձնելով այն անհնարին:

Սհա 1960 թ.-ից Եփրատի վրա զարգացման նոր ծրարգը եր մշակվեցին և սա կարելի է համարել ջրային ռեսուրսների կառավարման ճգնաժամի սկիզբը: Արդեն 1960-ականների սկզբին

<sup>5</sup> Protocol Relative to the Regulation of the Water of the Tigris and Euphrates and of their Tributaries, annexed to Treaty of Friendship and Neighbourl Relations between Iraq and Turkey, 29.03.1946, UN Treaty Series, <http://untreaty.un.org>

<sup>6</sup> Նույն տեղում:

ձեռք բերվեցին պայմանավորվածություններ տեխնիկական հանձնախմբերի ձևավորման համար: Սա, իհարկե, կապված էր Տիգրիսի և Եփրատի ավազաններում ամբարտակների կառուցման հետ, որոնք լուրջ քննարկումների առիթ դարձան տարածաշրջանում:

Հանձնախմբի առաջին հանդիպումներից մեկի՝ 1965 թ. եռակողմ հանդիպման նպատակներից էր Թուրքիայում՝ Քերանիի, Սիրիայում՝ Թարքայի, Իրաքում՝ Հայիսա ամբարտակների կառուցումը: Սակայն հենց այս հանդիպումներից ակնհայտ դարձավ որոշակի ելքեր գտնելու անհնարինությունը: Ուստի, երեք երկրները միմյանց նկատմամբ ներակայացնում էին հակասական պահանջներ, ինչը անհնարին էր դարձնում հետազա համագործակցությունը, իհարկե, եռակողմ հանդիպումները շարունակվում էին նաև 1970-ականն թթ, սակայն հանձնախումբը չկարողացավ լուծում գտնել ոչ միայն ջրային ռեսուրսների կառավարման, այլ նույնիսկ Թուրքիայում՝ Քերանիի, Սիրիայում՝ Թարքայի ամբարտակների կառուցման վերաբերյալ: Շուրջ 10 ամյա անօգուտ բանակցություններից հետո 1980 թ. Թուրքիան և Իրաքը ստորագրեցին նոր արձանագրություններ, որոնց միջոցով հնարավոր եղավ վերսկսել բանակցությունները Համատեղ տեխնիկական հանձնախմբի գործունեության համատեքստում: Առաջնահերթ նպատակը սահմանվում էր յուրաքանչյուր երկրի՝ Տիգրիսի և Եփրատի ջրային մասնաբաժինը որոշելով: Երեք տարի անց հանձնախմբի կազմ իրավիրվեց նաև Սիրիան և մինչև 1993 թ. Հանձնախումբը իրականացրեց 13 հանդիպում, սակայն սրանցից ոչ մեկը հաջողություն չունեցավ: Իրաքն ու Սիրիան Հանձնախմբի գործունեության ձախողման մեջ մեղադրում էին միմյայն Թուրքիային:

Իրավիճակը մերթ ընդ մերթ սրվում էր կապված կողմերից մեկի, հատկապես Թուրքիայի կողմից որոշակի պայամանվորվածությունների խախտում իրականացնելու պատճառով: 1980 թ. Թուրքիայում տեղի ունեցած պետական հեղաշրջումը ևս որևէ փոփոխություն չբերեց իրենց կողմից իրականացված քաղաքականությունում: 1987 թ. Թուրքիան կառուցում է Կարակայայի

ճրամբարը, որի ջրային պաշարները հավաքվում էին Եփրատից: Սա նոր լարվածության առիթ հանդիսացավ տարածաշրջանային երկրների համար:

Այս ժամանակահատվածում ջրի հարցում Թուրքիայի և Իրաքի միջև հակասությունները, կարծես երկրորդ պլան էին մղվել իրենց հարաբերություններում: 1980-1988 թթ. իրաք-իրանյան պատերազմի ժամանակ Թուրքիան հայտնվեց բավականին լավ վիճակում: Իրաքի և Իրանի միջև ուղղմական գործողությունների վերածած կոնֆլիկտը մեծացնում էր Թուրքիայի դերակատարումը տարձաշրջանում: Երկու երկրները ցանկանում էին ստանալ Թուրքիայի նաստավոր դիրքորոշումը, ուստի քաղաքականապես և տնտեսապես կախվածության մեջ էին ընկնում Թուրքիայից: Պատահական չեր, որ դեպի Իրաք արտահանումը կազմում էր մոտ 961մլն դոլլար<sup>7</sup>: Սա նաև մեծ հեռանկար բացեց Թուրքիայի համար ակտիվ ջրամբարաշինությամբ զբաղվել տարձաշրջանում, քանի որ խոշոնդոտ գործոններ չկային:

Հատկանշական է պատերազմից հետո տեղի ունեցած գործընթացները, որով այս ջրային հակամարտությունը կրկին թափ ստացավ: 1989 թ. Սիրիայի և Իրաքի միջև ստորագրված երկկողմ համաձայնագիրը<sup>8</sup>, որով հստակ բաժանվում է ջրային պաշարները երկու երկրների միջև, սակայն այս համաձայնագրից դուրս էր մնում Թուրքիան, որը չստորագրեց այն, այլ ավելին՝ մեծ թափով իրականացրեց Արաբյուրքի ջրամբարի կառուցման աշխատանքները:

Իրականում, այս խնդրի համակարգային լուծման վերաբերյալ պատկերացում ստանալու համար անհրաժեշտ է հասկանալ այն մոտեցումները, որոնք ունեին երկու երկրները Տիգրիսի և Եփրատի ջրային ավազանների կիրառման վերաբերյալ: Նախառաջ իրացները առաջ էին քաշում իրենց պատմական իրա-

<sup>7</sup> Barkley H. J., Hemmed in by Circumstances: Turkey and Iraq since the Gulf War, Middle East Policy, Vol. VII, № 4, October 2000, p. 111.

<sup>8</sup> Joint Minutes Concerning the Provisional Division of the Euphrates Waters between The Republic of Iraq and The Arab Republic of Syria, signed in Baghdad on 17 March 1989.

վունքները ջրային ռեսուրսների կիրառման համար, ըստ իրացիների, այս երկու գետերի կիրառման իրավունքները ձեռք են բերվել դարերի ընթացքում<sup>9</sup>: Երկրորդ՝ այն համարում են կենսական նշանակություն ունեցող զյուղատնտեսության զարգացման համար Իրաքում: Պատահական չէ, որ իրաքյան իշխանությունները կոչ են արել Թուրքիային ջրային մեծ ծրագրեր իրականացնելուց առաջ համաձայնության զալ Իրաքի և Սիրիայի հետ: Հատկանշական է այն, որ Թուրքիան Եփրատ և Տիգրիս գետերը դիտարկում է որպես մեկ ավազան՝ ի տարբերություն Իրաքի: Այսինքն, ստեղծվում է այն մտայնությունը, որ օրինակ Իրաքի պարագայում, Եփրատի ջրերն օգտագործելու փոխարեն ավելի շատ ջուր բաց կթողներու Տիգրիսից, սակայն Թուրքիան առ ընդունում է որպես մեկ ամբողջական ավազան, ուստի զիջումները կարծես կատարվելու էին Միակողմանի կերպով, ինչը դեմ էր Իրաքի շահերին: Ավելին, Թուրքիան չէր ընդունում միջազգային ջրահոսքերի վերաբերյալ միջազգային կոնվենցիաները, ուստի նա դիտարկում է հարցը իր սուվերեն տարածքում որպես ներքին և միջին հոսքի երկիր բացարձակ իշխանությունն տիրապետող ջրային ռեսուրսների կիրառման նկատմամբ: Ուստի, կարելի է եղակացնել, որ Թուրքիայի իրականացրած քաղաքականության հետևանքով Սիրիան և Իրաքը կանգնում են ծայրահետ խնդիրների առաջ ջրային ռեսուրսների հետ կապված, ուստի անհնար է պատկերացնել այս հարցի լուծումը առանց թուրքական քաղաքականության որոշակի փոփոխության:

Թուրք-իրաքյան հարաբերություններում ջրային գործոնը չէր կարելի համարել առաջնային, ըստ եռթյան, այն գործիք էր Թուրքիայի ձեռքում իրականացնելու իր քաղաքականությունը տարածաշրջանում: Այսինքն, այս խնդիրը զուտ հումանիստական խնդիր չէր, այլ այն դարձել էր նաև երկրների արտաքին քաղաքականության իրականացման կարևորագույն բաղադրիչ: Այս ժամանակահատվածում տեղի ունեցող իրանա-իրաքյան պատե-

<sup>9</sup> The Division of Waters in International Law: On the Joint Waters with Turkey, Ministry of Foreign Affairs and Ministry of Irrigation, Baghdad, Iraq, 1999.

բազմում<sup>10</sup> մեծ կարևորություն էր տրվում կողմերի կողմից Թուրքիայի նպաստավոր դիրքորոշումը իրենց կողմը, ուստի Իրաքյան իշխանությունները այդ ուր տարվա ընթացքում փորձում էին ջերմ հարաբերություններ կառուցել Թուրքիայի հետ<sup>11</sup>:

1989 թ. իրավիճակը լարվեց կապված Աթաթյուրքի ջրամբարի կառուցման հետ: Ըստ Էռլյան, թուրքերը պետք է ջրամբարը լցնեն մոտ երկու շաբաթում, սակայն գործընթացը շարունակվեց մոտ մեկ ամիս, ինչը ծայրահեղ իրավիճակի հասցրեց Սիրիայի և Իրաքի տնտեսություններին: Իհարկե, Թուրքիան կարծում էր, որ իրաք-իրանյան պատերազմից հետո հնարավոր էր հարաբերությունները վերականգնել Իրաքի հետ, սակայն Իրաքի կողմից իրականցվող հաջորդ արկածախնդրությունը՝ ներխուժումը Քուվեյթ<sup>12</sup>, ամբողջովին փոխեց իրավիճակը տարածաշրջանում:

1990-ական թթ.-ից սկսած Թուրքիան սկսեց ջրային ավագանների վրա կառուցել բազմապիսի ճրամբարներ: Սա միմիայն

<sup>10</sup> Իրակ-իրաքյան պատերազմ, Առաջին պատերազմը Պարսկական ծովածոցում կամ Առաջին պատերազմը ծովածոցում (սեպտեմբերի 22, 1980 թ. օգոստոսի 20, 1988 թ.), զինված բախում Իրաքի և Իրակի միջև: Պատերազմին նախորդել են մի շարք տարածքային վեճեր՝ Իրակի և Իրաքի միջև, որոնք մոտիվացված էին Իրաքի ցանկությամբ Իրանից խլելու նույզիստան և ավագային պրովինցիան՝ արաքական թագավորության հետ միասին և Շատ ակԱրաք գետի արևելյան ափը, ինչպես նաև 2 պետությունների միջև վեճեր՝ Պարսկական ծովածոցի պետությունների միջև լիդեր լինելու համար: Իրակիրաքյան պատերազմը հանդիսանում էր վերջին խոշոր բախումը՝ սառը պատերազմիշրջանակներում և XX դարի ամենաերկարատև զինված բախումներից մեկը:

<sup>11</sup> Հովհաննեսիայան Ն., Իրան, Այաքովան Խոմեյին դարաշրջանը, Երևան, 2004, էջ 70-80:

<sup>12</sup> Իրաք-Քուվեյթյան պատերազմ կամ Ծոցի առաջին ճգնաժամ, հակամարտություն Իրաքի և Քուվեյթի միջև 1990-1991 թթ., որն ավարտվեց միջազգային ուժեղ ներզարմամբ ու Իրաքի պարտությամբ: Տևել է 1991 թ. հունվարի 17-ից մինչև փետրվարի 28-ը: Հակամարտությունը հայտնի է ողային ուժերի և գերճշգրիտ զենքի անսախալեայ օգտագործման համար, ինչը, ըստ մասնագետների կարծիքի, վկայել է ոզգամական արվեստում նոր դարաշրջանի բացման մասին: Նաև, ինքորմացիոն միջոցներում պրոցեսի լայն նկարագրման շնորհիվ, հակամարտությունը ստացել է «հեռուստատեսական պատերազմ» անվանումը: 20-րդ դարի երկրորդ կեսի ամենահայտնի ոզգամական հակամարտություններից մեկն է:

տնտեսական ակտիվության էր բերում Թուրքիային, սակայն այդ ջրային հոսքերից օգտվող երկրները ուղղակիորեն «ցամաքում» էին այդ ռեսուրսների պակասից, հատկապես Իրաքը, որի ջրային պաշարների մոտ 90% կազմում են միայն Տիգրիսի ջրերը, իսկ Թուրքիայի կողմից Տիգրիսի վրա իրականացվող ջրամբարաշխ-նությունը ուղղակիորեն նվազեցնում է դեպի Իրաք սնուցվող ջրային հոսքերը:

Տարածաշրջանում իրավիճակը էլ ավելի բարդացավ, եթե Թուրքիան փաստացի միացավ կոալիցիոն ուժերին և մասնակցեց Իրաքի դեմ մարտերին: Թուրքիայի միացումը ուներ մի քանի պատճառներ. նախ այսուեղ կար քրդական գործոնը, ուստի նրանց անջատողական միտումները Իրաքում կարող էր բերել նաև Թուրքիայում քրդերի ակտիվացմանը: Նաև Իրաքի պարտությունով Թուրքիան կրդանար տարածաշրջանում էլ ավելի կարևոր գործոն թէ տնտեսական, թէ քաղաքական առումներով: Սակայն սա միայն դրական չափեց Թուրքիայի վրա, ուստի եղան տնտեսական կորուստներ սկսած ապրանքաշրջանառության ծավալներից մինչև նավի մատակարարում:

Զարամանալի կարող է թվալ նաև ճգնաժամից հետո Իրաքի վերաբերմունքը Թուրքիայի նկատմամբ: Ըստ Էռլյան, նրանք Թուրքիային ընկալել էին որպես գործիք ԱՄՆ-ի ձեռքում և նրա ճնշման ներքո էր, որ Թուրքիան միացավ այդ դաշինքին: Իհարկե, չի կարելի մոռանալ Թուրքիայի կողմից Իրաքի տարածքային ամբողջականության պահպանման մասին կոչերը, որոնք վերահսատատվեցին տարբեր պաշտոնյաների կողմից միջազգային ամենաբարձր հարթակներում: Սակայն պաշտոնապես թուրքիայան հարաբերությունները վերականգնվեցին 1993թ.. Եթե տեղի ունեցավ թուրք-սիրիա-իրաքյան եռակողմ հանդիպումը արտգործնախարարների մակարդակով<sup>13</sup>: Սա չփոխեց իրավիճակը տարածաշրջանում, սակայն ակնհայտ էր առաջին քայլերը պետք է որոշակի տրամադրությունների փոփոխություններ բեր տարածաշրջանում, սակայն Մերձավոր Արևելքում փիրուն

<sup>13</sup> Turkish-Syrian Relations, Turkish Review of Middle East Studies, Vol. 8 (1994-1995), p. 15.

կայունությունը թույլ չէր տալիս հասնել որոշակի համաձայնությունների: Դրա վառ վկայություններն են 1995 թ. և 1998 թ. տեղի ունեցած հանդիպումները<sup>14</sup> նախարարների մակարդակով, ինչը կարող էր բերել որոշակի տնտեսական ակտիվություն երկու երկրների միջև:

Ծոցի ճգնաժամը Իրաքի և Թուրքիայի հարաբերություններում ավելացրեց նոր խնդիրներ, ուստի ջրային հարցերը ընկան երկրորդ պլան, և պատահական չէ նաև Իրաքի պասիվ դիրքը այս խնդրում, ուստի երկկողմ հարաբերություններում ունեցած որոշակի շահերը ևս ի նպաստ դարձան Իրաքի պասիվ կեցվածքի համար: Չնայած Դամասկոսի մշտական բողոքներին Արաբյուրքի ծրամքարի հետ կապված, Իրաքը շարունակում էր ակտիվություն չդրսենորել: Ուստի, մինչև 2003 թ. տարածաշրջանում տեղի ունեցող իրադարձությունները ուղղակի ստիպեցին Իրաքին չանդրադառնալ ջրի խնդիրն այն համարելով որպես ապակառուցդական թուրքիայի հետ հարաբերությունների ձևավորման համար: Ուստի կարելի է ենթադրել, որ ջրի հարցը երկկողմ օրակարգում կարևոր տեղ է զբաղեցրել դեռևս 1980-1990-ականն թթ., եթե այն կարևոր տնտեսական բաղադրիչ կարող էր հանդես գալ Իրաքի համար: Սա այն ժամանակահատվածն էր, եթե Իրաքը կարող էր ի նպաստ իրենց լուծել հարցը, սակայն տարածաշրջանում ընթացող գործընթացները մեծապես խոչընդոտեցին այս ծրագրերի իրականացմանը:

Այսպիսով, չնայած թուրք-իրաքյան հակամարտությունում բազմաթիվ կնճռոտ հարցերի, այստեղ իր կարևոր դերակատարումը ունի ջրային ավազանների օգտագործման խնդիրը: Համատեղ տեխնիկական հանձնախմբի ստեղծումը դիտարկվում էր որպես այս հարցի լուծման կարևորագույն բաղադրիչ: Սակայն այս հանձնաժողովը չկարողացավ կատարել իր առաքելությունը հաշվի առնելով այն, որ չհաջողվեց ձևավորել երկկողմ մի համաձայնագիր, որով հնարավոր կլիներ կառավարել ջրային ռեսուրսները: Ակնհայտ էր, որ երկար ժամանակ չէր հաջողվում գալ հա-

<sup>14</sup> Syria and Iraq Stress Historical Rights to Waters of Tigris and Euphrates, 04.12.1998, [www.arabicnews.com](http://www.arabicnews.com)

մածայնության, կապված երկու երկրների հակադիր մոտեցում-ների պատճառով: Իրականում այս տարածայնություններն ունեին իրենց պատճառները, որոնք ամբողջովին կախված են Թուրքիայի և Իրաքի տեսակետների հետ:

- Իրաքը պաշտոնապես առաջ է քաշում պատմական փաստարկը՝ Տիգրիս և Եփրատ գետերը համարելով պատմականորեն Իրաքի տարածքի մեջ գտնվող և իրաքցիների կողմից օգտագործվող գետեր: Իրաքցիները շարունակում են պնդել, որ Թուրքիան ներքին հոսքի շրջանում իրականացնող ջրային ծրագրերը պետք է իրականացնի Իրաքի մասնակցությամբ, ավելին համատեղ մեծ ջրային ծրագրերը միմիայն կաջակցեն ջրային խնդիրների լուծմանը տարածաշրջանում:

- Թուրքիան բացարձակ վերահսկողություն է փորձում հաստատել Եփրատ և Տիգրիս գետերի վրա: Ակնհայտ է, որ այս ջրային ավազանների շահագործման հարցերը ամբողջովին կապում է արտաքին քաղաքական գործընթացների հետ որպես միջոց: Իրաք-իրանյան պատերազմը (1980-1988 թթ.), հետագայում Իրաքի կողմից Քուվեյթ ներխուժումը (1990-1991 թթ.) ամբողջովին բեկեցին իրավիճակը, Թուրքիան ջրային խնդիրները մեծ բափով սկսեց օգտագործել Իրաքին թուլացնելու համար:

1990 թ. Թուրքիան որոշեց Արաբյուրքի ջրամբարի պաշարները ավելացնել, ըստ էռության, կտրուկ կրծատելով Եփրատի ջրերը, ինչը պիտի ծանր տնտեսական հետևանքներ հասցներ Սիրիային և Իրաքին: Թուրքիան արդեն 1990-ականներին շարունակում է իր քաղաքականությունը ջրամբարներ կառուցելով Եփրատ և Տիգրիս գետերի վրա, ինչը տնտեսական աղետ կլիներ Իրաքի համար, քանզի ջրային պաշարների մոտ 90 տոկոսը ապահովում է Տիգրիսը: Թուրքիայի կողմից իրականացվող քաղաքականությունը մեծ խնդիրներ առաջացրեց ոչ միայն այս երկրների համար, այլ ողջ տարածաշրջանի: Ակնհայտ էր Թուրքիան փորձում էր «ջրային» քաղաքականության միջոցով իրականացնել իր թե՛ քաղաքական և թե՛ տնտեսական ծրագրերը տարածաշրջանում: Պատահական չէ, որ ջրային հոսքերի պա-

Չարների ներքին հոսքերին տիրապետելը թույլ է տալիս ուղղակիորեն անել այն, ինչը ուղղակիորեն բխում էր իր շահերից:

HARUTYUN MATEVOSYAN  
(YSU)

THE WATER FACTOR IN TURKISH-IRAQI RELATIONS IN THE 1980s  
AND 1990s.

There were many problems in Turkish-Iraqi relations in the second half of the 20th century. The most important point of these issues is the use of water resources in the Euphrates-Tigris rivers. This problem has always existed in the region, but at certain historical times, being under the same rule or mandate in the region helped to solve the problems without any obstacles, but the events of the 20th century greatly influenced the activation of this problem, it was connected with the emergence of independent countries which led to a certain tension between the countries. In fact, the water problem affected not only Iraq, but also Turkey, Syria and neighboring countries. The water issue remains unresolved up to this day, which remains one of the key factors in normalizing bilateral relations.

## ՀՐԱՉՈՒՃԻ ԹՈՒՐՎԱՆԴԱՍ (ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ)

2006 թ. ՊԱՂԵՍԻՆԻ ՕՐԵՆՍԴՐԱԿԱՆ ԽՈՐՃՐԻ  
ԸՆՏՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՃԳՆԱԺԱՍԸ. ԳԱԶԱՅԻ  
ԳՐԱՎՈՒՄԸ ՀԱՍՍԱԻ ԿՈՂՄԻՑ

Անցած տասնամյակների ընթացքում Մերձավոր Արևելքը եղել և այսօր էլ շարունակում է մնալ աշխարհի ամենաանհանգիստ տարածաշրջաններից մեկը:

Պաղեստինյան խնդիրը, որը համարվում է Մերձավոր Արևելքի ամենաթեժ խնդիրներից մեկը, մինչ օրս լուծված չէ:

Պաղեստինյան երկու հիմնական շարժումների՝ Ֆարհի<sup>1</sup> և Համասի<sup>2</sup> դիմակայությունն, իր հերթին, խանգարել է պաղեստինյան խնդրի կարգավորմանը:

Երկու շարժումների միջև դիմակայությունը սրվեց Պաղեստինում 2006 թ. հունվարի 25-ին կայացած խորհրդարանական ընտրություններից հետո, որի արդյունքում՝ Ֆարհի ժողովրդականության անկման ֆոնին, Համասը համոզիչ հաղթանակ գրանցեց: Ներքին պառակտումը հանգեցրեց զինված բախումների 2006-2007 թթ. և երկու անկախ անկավերի ստեղծմանը Արևմտյան ափին և Գազայում:

1960 թթ. սկսած Պաղեստինի քաղաքական ասպարեզում գերիշխող ուժն էր աշխարհիկ ազգայնական Պաղեստինի ազատագրման կազմակերպությունը (ՊԱԿ) և նրա Ֆարհ խմբակցությունը: Այդ գերակշռությունն ամրագրվեց 1993 թ. Օսլոյի գործընթացի շրջանակներում Խսրայելի և ՊԱԿ-ի միջև համաձայնագրերի կնքմամբ, որով նախատեսվում էր հինգ տարվա ընթացքում

<sup>1</sup> Ֆարհ՝ հապավում է, որը ստացել է արաբական անվան սկզբնատառերից՝ Harakat Tahrir Filistin (Պաղեստինի ազատազրական շարժում)

<sup>2</sup> Համաս՝ (Harakat al-Muqawama al-Islamiyya) Խսլամական դիմադրության շարժում: Նրա զարդարախոսությունը հիմնված է Եզիդյոսոսի տևնելի խլամիստական շարժման «Սուսուլման եղայրների» զարդարախոսության վրա և ներառում է պաղեստինյան ազգայնականության տարրեր:

հասնել Արևմտյան ափին և Գազայում պաղեստինյան անկախ պետության ստեղծմանը ճանաչելով Իսրայել պետությունը:

Սուննի իսլամիստական շարժումը Համասը, առաջին անգամ հայտնվեց որպես Ֆարհի քաղաքական և ուզմական մրցակից 1980-ականների վերջին՝ պաղեստինյան առաջին Ինթիֆադայի ժամանակ: Համաս շարժումն Արևմտյան ափին և Գազայում իրականացնում էր սոցիալական բարեկեցության լայնածավալ ծրագրեր, ինչի արդյունքում շարժումը կարճ ժամանակահատվածում պաղեստինյերի շրջանում սկսեց վայելել մեծ ժողովրդականություն: Որոշ վերլուծաբաններ կարծում են, որ իսլամիստների ի հայտ գալն ի սկզբանե խրախուսվել է Իսրայելի կողմից, որը Համաս շարժմանն ընկալում էր որպես ազգայնական ՊԱԿ-ի հավանական հակակշիռ: Այնուամենայնիվ, շարժման ժողովրդականության աճի և նրա քաղաքական և ուզմական լիազորությունների ընդլայնման հետ մեկտեղ, այս սկսեց դիտվել որպես սպառնալիք ինքնին Իսրայելին:

Համասի մարտավարությունը գնահատելու համար հարկ է հիշեցնել, որ այս կազմակերպությունը ոչ միայն չի ճանաչում Իսրայելի գոյության իրավունքը, այլև հակադրվում է Պաղեստինյան ազգային ինքնավարությանը մեղադրելով վերջինիս դեկավար Յասեր Արաֆաթին Իսրայելի հետ համագործակցության և Օսլոյի համաձայնագրերի կնքման մեջ: Այդ պատճառով էր Համասը բոլոտեց 1996 թ. ընտրությունները:

Պաշտոնական Ռամալլան, երկար տարիներ փորձում էր սանձել Համասին՝ ստիպելով այս կազմակերպությանը խաղալ իր կանոններով: Ավելին, 1996 թ. Պաղեստինի անվտանգության ուժերը իսկական պատերազմ սկսեցին այս շարժման կառուցների դեմ Հորդանան գետի Արևմտյան ափին, հատկապես՝ Գազայի հատվածում: Բազմաթիվ մզկիթներ, որոնց մեջ թաքնվում էին զրոհայինները, զրավվեցին, տարբեր մակարդակի շուրջ 1000 գործիչներ բանտարկվեցին:

Երավիճակը սրբեց 2006 թ. հունվարի 25-ին, եթե Պաղեստինի օրենսդրական խորհրդի ընտրություններում վճռական հաղթա-

նակ տարավ Համաս քաղաքական խմբավորումը՝ ստանալով ընտրողների 56% ձայները<sup>3</sup>:

Վերջնական արդյունքների համաձայն՝ Համաս շարժմանը հասավ 132 պատգամավորական մանդատից 74-ը, իսկ Ֆաթ խմբակցությանը՝ 45-ը:

Համասի հաջողությանը նպաստեց այն փաստը, որ այն դիրքավորվեց որպես կազմակերպություն, որն ունակ է լուծել սոցիալական խնդիրներ<sup>4</sup>: Կազմակերպությունը շատ հաճախ փոխարինում էր պետությանը: Հենվելով բնակչության վստահության վրա՝ Համասն ակտիվորեն մասնակցում էր անհրաժեշտ ենթակառուցվածքների՝ դպրոցների, հիվանդանոցների և մզկիրների զարգացմանն ու վերականգնմանը: Շարժումն օգնություն էր տրամադրում այն ընտանիքներին, ովքեր Արևմտյան ափի և Գազայում ահաբեկչությունների կամ իսրայելական գործողությունների արդյունքում կորցրել էին ընտանիքի աշխատող ուժին<sup>5</sup>: Համասի կրոնական պահպանողականությունը Գազայում համընկնում էր տեղի բնակիչների աղքատության և կրթական ցածր մակարդակի հետ, որոնք ապավիճում էին տոհմ-ընտանիք կապերին<sup>6</sup>:

Համասի առաջնորդներն իրենց հաղթանակն էին համարում 2005 թ. օգոստոսին Գազայի հատվածից Իսրայելական զորքերի դուրս բերումը՝ նշելով, որ միայն իրենց հետևողական ճնշումների շնորհիվ իրականացավ պաղեստինցիների այդ երազանքը:

<sup>3</sup> Հուսկարի 25-ին Պաղեստինում կայացած երկրորդ խորհրդարանական ընտրությունների արդյունքների վերաբերյալ վիճակագրական և քաղաքական հետազոտություն՝ 25 بنایر (الثانية كاثرون 2006) [حصلتة دراسة 25 بنایر (الثانية كاثرون 2006)]

(الثانية الفلسطينية للشرعية الانتقالية في و السياسي)

(Հորդանակ՝ Ամման) 01.2006. URL:

[http://www.mesc.com.jo/Studies/Studies\\_3.html](http://www.mesc.com.jo/Studies/Studies_3.html)

<sup>4</sup> Долгов Б.В., Исламизм в контексте межцивилизационного взаимодействия // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность, № 4, 2007. стр. 87.

<sup>5</sup> Fürtig H., The Arab Authoritarian Regime between Reform and Persistence. Cambridge Scholars Publishing, 2009. p. 109.

<sup>6</sup> Milton-Edwards B., Prepared for Power: Hamas, Governance and Conflict. Civil Wars, Vol. 7, 2005, p. 324.

Ի տարբերություն Ֆաթհի բարձրաստիճան ներկայացուցիչների՝ Համաս շարժման քաղաքական թևի առաջնորդ Իսմայիլ Հանիան բացառում էր կառավարությունում նեպոտիզմը և կոռուպցիան<sup>7</sup>, ինչպես նաև մատնանշում էր, որ անհրաժեշտ է սահմանել քաղաքական գործունեության թափանցիկություն: Պաղեստինցիները քվեարկել էին Համասի օգտին՝ բողոքելով Ֆաթհի անգործության դեմ, որը երկար տարիների ընթացքում չէր կարողացել հասնել Պաղեստինի բարեկեցությանը և նրա անկախության ձանաշմանը:

Ֆաթհի ֆիասկոն բացատրվում է ոչ միայն Յասեր Արաֆաթի մահից հետո դրա թուլացմամբ և անկախ Պաղեստինի ստեղծման շուրջ բանակցություններ վարելու անկարողությամբ: Ֆաթհը չկարողացավ վերափոխվել իր անդամների լիակատար հավատարմության վրա ստեղծված դիմադրության շարժումից դեպի քաղաքական կուսակցություն՝ հիմնված կարծիքների բազմակարծության վրա<sup>8</sup>:

Պարզվեց, որ այս կազմակերպությունն ի վիճակի չէ ներկա պայմաններում առաջարկել արդյունավետ սոցիալ-քաղաքական բարեփոխումներ՝ ուղղված ինքնավարության բնակչության կյանքի որակի բարեկավմանը:

Համասի հաղթանակը ցնցում առաջացրեց Իսրայելում, որտեղ չէին ակնկալում իրադարձությունների նման ավարտ: Ի վերջո, իսրայելցիների դեմ տասնյակ ահաբեկչությունների հետևում կանգնած արմատական խմբավորման իշխանության գալը կարող էր հանգեցնել կտրուկ փոփոխությունների ոչ միայն Իսրայելում և Պաղեստինում, այլև ամբողջ Մերձավոր Արևելքում<sup>9</sup>:

Այսպիսով, 2006 թ. ընտրությունները վերածվեցին պահեստինյան հասարակության մեջ Համասի որպես քաղաքական սուբյեկտի էվոլյուցիայի կարևոր փուլի: Այն դադարեց լինել ընդ-

<sup>7</sup> Usher G., The Democratic Resistance: Hamas, Fatah, and the Palestinian Elections // Journal of Palestine Studies Vol. 35, № 3, 2006. p. 26.

<sup>8</sup> Roy S., The Crisis Within: The Struggle for Palestinian Society // Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East. Vol. 9, № 17, 2000. p. 17.

<sup>9</sup> Ուստի զարմանալի չէ, որ իսրայելցի վերընծաբանները Համասի հաղթանակն անվանեցին «Մերձավոր Արևելքի ցւցում և տարածաշրջանային մթնշաղ»:

դիմադիր թե, նրա գաղափարները համապատասխանում էին պաղեստինցիների նկրտումներին: Համասը, սակայն, չկարողացավ իրեն այնքան փոխակերպել, որ միջազգային հանրությունը համաձայներ ընդունել այն որպես Պաղեստինի քաղաքացիների ձայն:

Համասի հաղթանակից հետո ԱՄՆ-ը և ԵՄ-ը հայտարարեցին Պաղեստինյան ազգային ինքնավարությանն իրենց ֆինանսական օգնությունը դադարեցնելու մասին, Խրայելն ամբողջական շրջափակման մեջ դրեց Գազան և սառեցրեց ամսական 50 միլիոն ԱՄՆ դոլարի միջոցներ Ռամալլահին փոխանցելը, որը նախատեսված էր Օսլոյի համաձայնագրերով<sup>10</sup>, իսկ նրա անվտանգության ուժերն արգելեցին Համասի նորընտիր պատզամավորներին ճանապարհորդել Գազայի և Հորդանան գետի Արևմտյան ափի միջև: Ավելին, 2006 թ. օգոստոսին Համասի 49 բարձրաստիճան պաշտոնյաներ ձերբակալվեցին Հորդանան գետի Արևմտյան ափին, որոնց թվում էին՝ 33 պատզամավորներ: Փաստորեն, Համասի իշխանության գալը կաթվածահար արեց Պաղեստինյան ինքնավարության տնտեսական և քաղաքական համակարգերը: Օգնության կասեցման նպատակն էր, որ կամ Համասն արագ ճանաչի Խրայելի գոյության իրավունքը, կամ հրաժարվի իր իշխանությունից:

Միևնույն ժամանակ, Համասի քաղբյուրոյի նախազահ Խալել Մաշալը նշում էր, որ շարժումը «չի ճանաչում խրայելական օկուպացիայի օրինականությունը», և «դիմադրությունը օրինական է, քանի դեռ կա խրայելական օկուպացիա»<sup>11</sup>:

Պաղեստինի օրենսդրական խորհրդի առաջին նիստը տեղի ունեցավ փետրվարի 18-ին Ռամալլահ քաղաքում:

Պաղեստինի նախազահ, Ֆաթհի առաջնորդ Մահմուտ Աբբասը փետրվարի 21-ին Խամայիլ Հանիային հանձնարարեց կազմել

<sup>10</sup> Erlanger S., U.S. and Israelis Are Said to Talk of Hamas Ouster , 14 Feb, 2006 <https://www.nytimes.com/2006/02/14/world/middleeast/us-and-israelis-are-said-to-talk-of-hamas-ouster.html>

<sup>11</sup> SPIEGEL Interview with Hamas Leader Khaled Mashaal, 06. Feb.,2006 <https://www.spiegel.de/international/spiegel/spiegel-interview-with-hamas-leader-khaled-mashaal-our-people-will-never-rest-a-399153.html>

նոր կառավարությունը: Ըստրություններից հետո Համասը պետք է միանար Պաղեստինյան ինքնավարությանը, բայց Համասի և Ֆաթհի միջև վստահության պակասը, ինչպես նաև պաղեստինյան խնդրի լուծման իր տեսլականն անհաղթահարելի խոչընդուռ ստեղծեցին պաղեստինյան շարժումների միջև: Ավանդաբար, Ֆաթհը հանդես էր գալիս Իսրայելի հետ խաղաղության հաստատման և երկխոսության միջոցով անկախ պետության ձևավորման օգտին, իսկ Համասը չէր ճանաչում Օւլոյի համաձայնագրերը և պնդում էր, որ ցանկացած ուժի կիրառմամբ պետք է պայքարել սիոնիզմի դեմ<sup>12</sup>:

Ֆաթհի և այլ խմբակցությունների հետ կոալիցիոն կառավարություն ստեղծելու շուրջ բանակցությունները ձախողվեցին և 2006 թ. մարտի 27-ին վարչապետի պաշտոնում նշանակված Իսմայիլ Հանիան Պաղեստինի խորհրդարանին ներկայացրեց իր կառավարության ծրագիրը, ինչպես նաև կառավարության ցուցակը, որը պարունակում էր միայն Համասի ներկայացուցիչներ: Արարողությունը տեղի ունեցավ Գազայի հատվածում, որտեղից այն հեռարձակվում էր Ռամալլահ, որտեղ ներկա էին կառավարության մյուս անդամները<sup>13</sup>:

Ըստրությունների արդյունքում, Պաղեստինյան ինքնավարությունը բաժանվեց Մահմուդ Աբբասի ղեկավարած Ֆաթհի կողմից վերահսկվող նախագահության և Համասի նոր Կառավարության միջև, որը պաշտոնը ստանձնեց 2006 թ. մարտին:

Ըստրություններում Համասի տարած հաղթանակը սրեց լարվածությունը Ֆաթհի և դրան հարակից կիսառազմականացված ուժերի միջև, և անմիջապես դրանից հետո տեղի ունեցան բռնություններ:

Միջազգեստինյան առաջին լուրջ բախումները սկսվեցին 2006 թ. ապրիլի կեսերին<sup>14</sup>: Շուտով հայտնվեցին զինված հարձա-

<sup>12</sup> Caridi P., Hamas: From Resistance to Government. Seven Stories Press, 2012. p. 226.

<sup>13</sup> Ինչպես նշվեց, Իսրայելն արգելել էր Համասի ներկայացուցիչներին ճանապարհորդել Արևմտյան ափի և Գազայի հատվածի միջև Իսրայելի տարածությունը:

<sup>14</sup> Barzak I. F., Hamas Gunmen Clash in Gaza, The Washington Post. 22. April.2006.  
URL: <http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/04/22/AR2006042200481.html>

կումների առաջին գոհերը: 2006 թ. մայիսին հարաբերություններն արագորեն սկսեցին վատքարանալ, քանի որ Համասն անցավ սեփական անվտանգության ուժերի ստեղծմանը՝ չկարողանալով իր լիազորություններն իրականացնել ֆաթհում գերակշռող Պաղեստինյան Ինքնավարության անվտանգության հաստատությունների նկատմամբ: Նախազահ Արքասը դատապարտեց այդ քայլը համարելով այն որպես անօրինական և հակասահմանադրական՝ պնդելով, որ անվտանգության ուժերի վերահսկողությունը պետք է միասնական մնա նախազահի վերահսկողության տակ:

Մայիսի վերջին գրամարվեց համաժողով, որին մասնակցում էին Ֆաթհի, Համասի և Իսլամական ջիհադի ներկայացուցիչները՝ նպատակ ունենալով լրտել իրենց խմբակցությունների միջև տարածայնությունները և միասնական դիրքորոշում ձևավորել Իսրայելի նկատմամբ: Համասի և Ֆաթհի մի շարք առաջատար դեմքեր, որոնցից շատերը գտնվում էին իսրայելական բանտերում, համաձայնության եկան այսպես կոչված 18 կետից բաղկացած «Բանտարլյալների փաստաթղթի» շուրջ, որը սահմանում էր 1967 թ. ի վեր Իսրայելի կողմից օկուպացված տարածքներում պաղեստինյան պետություն ստեղծելու հիմնական սկզբունքները, այդ տարածքներում դիմադրությունը շարունակելու նպատակահարմարությունը<sup>15</sup>: Այն հետազոտում վերանայվեց Եզիադուսի միջնորդությամբ ինտենսիվ բանակցությունների ընթացքում, որոնք հանգեցրին 18 կետից բաղկացած Ազգային հաշտեցման փաստաթղթի ընդունմանը:

Իսրայելի դեմ բոնությունն ակտիվացավ 2006 թ. հունիսի վերջին, երբ Համասի մարտիկները գրոհեցին Իսրայելական ուժերի դեմ, սպանեցին երկու զինվորի և գերեվարեցին իսրայելցի ժամկետային զինծառայողը, կապրալ Գիլադ Շալիտին: Իսրայելը պատասխանեց Համասի արշավանքին ուժեր ուղարկելով Գազա և Հորդանան գետի Արևմտյան ափ, որտեղ նրանք բեր-

<sup>15</sup> The Full Text of the National Conciliation Document of the Prisoners Date posted: May 26, 2006 <https://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/CE3ABE1B2E1502B58525717A-006194CD>

ման ենթարկեցին Համասի կառավարության 8 նախարարների և օրենսդիր խորհրդի ավելի քան 20 անդամների: Պաշտոնական մակարդակով Խորայելից պահանջվում էր ազատել 1000 պաղեստինցիների խորայելական բանտերից, ինչպես նաև կանանց ու դեռահասներին: Խորայելը մերժեց այս պահանջը:

2006 թ. հուլիս-նոյեմբեր ամիսներին Խորայելը Գազայում իրականացրեց «Ամառային անձրևներ» և «Աշնանային ամպեր» գործողությունները, որին մասնակցում էին Խորայելի օդային և ցամաքային ուժերը<sup>16</sup>:

Միայն 2006 թ. նոյեմբերին ուժի մեջ մտավ բռնության դադարեցումը՝ վերջ դնելով Գազայում խորայելական հինգ ամիս տևած գործողություններին:

Սրան զուգահեռ՝ 2006 թ. հոկտեմբերին Ֆարեհի և Համասի զինյալների միջև զինված բախումները շարունակվեցին նոյյն տեմպով, որի հետևանքով կային տասնյակ զոհեր:

Սառույցն Արաբիայի և Եգիպտոսի ուժեղ դիվանագիտական ճնշման ներքո երկու կողմերի միջև տարածայնությունները կամրջելու նոր փորձ կատարվեց, որն ավարտվեց 2007 թ. Փետրվարի 8-ին՝ Սառույցն Արաբիայի Մերքա քաղաքում կուլիցիոն գործարքի կնքմամբ<sup>17</sup>:

Կողմերը վերահաստատեցին ազգային միասնության կարևորությունը որպես ազգային կայունության հիմք, դիմադրություն՝ բռնազավթմանը և համաձայնության եկան համատեղ ձևավորել Պաղեստինի ազգային միասնության կառավարությունը:

Կողմերը նաև վերահաստատեցին քաղաքական գործընկերության սկզբունքը Պաղեստինի ազգային վարչակազմում գործող օրենքների, ինչպես նաև քաղաքական բազմակարծության հիման վրա՝ հաստատված երկու կողմերի համաձայնությամբ:

<sup>16</sup> Israel Defence Forces official website <https://www.idf.il/en/minisites/wars-and-operations/operation-autumn-clouds/>

<sup>17</sup> Մերքայի պայմանագիր, [https://unSCO.unmissions.org/sites/default/files/the\\_meca\\_agreement.pdf](https://unSCO.unmissions.org/sites/default/files/the_meca_agreement.pdf)

Մեքքայի պայմանագրի եզրափակիչ հատվածում նշվում էր. «Այս համաձայնագիրը ուղղված է պահեստինյան, արաբական և մուսուլման ազգերի ներկայացուցիչներին, աշխարհի մեր բոլոր ընկերներին, որով վերահաստատում էին իրենց հավատարմությունը սույն համաձայնագրով ազգային նպատակներն իրականացնելու՝ Երուսաղեմի, ֆախստականների, Ալ-Աքսայի մզկիթի, ինչպես նաև բնակավայրերը բաժանող խնդրահարույց պատերի, բանտարկյալների հարցերի վերաբերյալ<sup>18</sup>:

2007 թ. մարտի 17-ին տեղի ունեցավ Պահեստինի «ազգային միասնության» կառավարության առաջին նիստը, որը ղեկավարում էր վարչապետ Իսմայիլ Հանիխան: Այն բաղկացած էր 16 նախարարներից, որոնք ներկայացնում էին Հորդանան գետի Արևմտյան ափը, և 8 նախարարներ՝ Գազայի հատվածից:

Սակայն ազգային միասնության կառավարությունը երկար կյանք չունեցավ և պահեստինյան երկու ուժերի միջև հակամարտությունը նոր բափ ստացավ:

2007 թ. մայիսին Գազայի հատվածում մարտերը սրվելուն պես, ակնհայտ դարձավ, որ Համասը շուտով ի վիճակի կլինի ամբողջությամբ վերահսկել տարածքը: Փորձելով վերականգնել ուղմական հավասարակշությունը Բարայելը մայիսի կեսերին թույլ տվեց, որ նախագահական գվարդիայի Ֆաթի շուրջ 500 մարտիկներ Եգիպտոսից անցնեն Գազա, որտեղ նրանք վերապատրաստում էին անցնում: Շնայած որոշ տեղական հաջողություններին՝ Գազայի Ֆաթի ստորաբաժնումները գնալով ավելի անկարող էին համակարգում իրենց գործողությունները իրենց հրամանատարական կազմի մասնաւության և առանցքային ղեկավարների բացակայության պատճառով:

Հակամարտության նախօրեին Պահեստինյան ինքնավարության ղեկավար Մահմուտ Աբբասի կողմից վերահսկվող ուղմական ուժերը կազմում էին նախագահական գվարդիան, պահեստինյան ինքնավարության ոստիկանությունն ու անվտանգու-

<sup>18</sup> Satloff R., The Mecca Accord (Part I): The Victory of Unity over Progress , The Washington Institute, 12, Feb. 2007, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/mecca-accord-part-i-victory-unity-over-progress>

թյան ուժերը, ինչպես նաև «Ալ-Աքսա» նահատակների բրիգադների և մի շարք այլ կիսառազմական կազմավորումների գինյալ ստորաբաժնումներ:

Համասի գինված կազմավորումներն եին «Իզ աղ ոյին Քասամ բրիգադների» գինյալները. Համասի իշխանության զալոց հետո Պաղեստինի ՆԳՆ-ի ներքո կազմավորված ծառայողներն և անվտանգության ուժերի ջոկատները, որոնք Մահմուդ Աբբասի կողմից պաշտոնապես շճանաշվեցին: Այս ուժերի հիմնական մասը Գազայի հատվածում էր:

2007 թ. հունիսի 7-ին Համասը սկսեց ռազմական հարձակումը Գազայի հատվածը նվաճելու համար: Համասի վճռական քայլը սկսվեց հունիսի 11-ին և հաղորդվեց, որ հաջորդ օրը Գազայի կենտրոնական և հյուսիսային մասի մեծ մասը գտնվում է նրա վերահսկողության տակ: Ֆաթհը հայտարարեց Ազգային միասնության կառավարությանն իր մասնակցությունը դադարեցնելու մասին՝ ի նշան բողոքի Ֆաթհի կողմից վերահսկվող մի շարք անվտանգության կետերի գրավման դեմ, և կվերսկսի մասնակցությունը միայն հրադադարի ռեժիմի հաստատումից հետո: Հունիսի 13-ին Համասի ուժերը վերահսկում եին Պաղեստինյան ինքնավարությանը ենթակա փողոցներն ու շենքերը, ներառյալ՝ նախազահական նատավայրը և ալ-Սուլայյա հետախուզական համալիրը, որոնք ստեղծվել եին ԱԱՆ-ի աջակցությամբ: Վաշինգտոնը և Արևմտյան Երուսաղեմը մտավախություն ունեին, որ Համասը ստանում է զաղտնի փաստաթղթեր և ժամանակակից գենքեր, որոնք փոխանցվել եին Պաղեստինյան ինքնավարությանը: Հունիսի 14-ին պարզ դարձավ, որ Գազայի ամբողջ հատվածը գտնվում է Համասի վերահսկողության տակ: Զգուշելով Գազայի հատվածում վերականգնել իր ուժերը՝ Մահմուդ Աբբասը կոչ արեց անցկացնել արտահերթ խորհրդարանական ընտրություններ:

Համասի անդամները պնդում եին, որ նրանց ձեռքում են հայտնվել ԽՍՀՄ հետախուզական փաստաթղթեր<sup>19</sup>, որոնք բա-

<sup>19</sup> Hamas to Show an Improved Hand Israel News, The Wall Street Journal, 14 June 2007 <https://www.wsj.com/articles/SB118575064310581669>

ցահայտում են Ֆաթհի «համագործակցության» չափը Իսրայելի ներքին անվտանգության ծառայության Շաբարի և արտաքին հետախուզական գործակալությունների հետ, ինչպիսին էր՝ ԿՀՎ-ն:

Ինչպես ցույց տվեց իրադարձությունների ընթացքը, Համասը և նրա զինված կազմն առավել լավ էին պատրաստ Գազայի հատվածի վերահսկմանն ուղղված ռազմական մարտերին, մինչդեռ Ֆաթհի հիմնական ուժերը հաստատված էին Արևմտյան ափին:

Կարևոր գործոն, որը նպաստեց Գազայում Համասի արագ հաղթանակին, Համաս գրոհայինների բարոյահոգեբանական գերազանցությունն էր հակառակորդի նկատմամբ, կովելու նրանց գաղափարական բարձր դրդապատճառն ու խալամիստների շրջանում փորձառու և հմուտ հրամանատարների առկայությունը: Միևնույն ժամանակ, անկլավում գտնվող Ֆաթհի ուժերը հիմնականում բարոյալրվել էին մինչև ընթացիկ հակամարտության սկիզբը, տեղի էին ունեցել բազմաթիվ դեպքեր, երբ Մահմուտ Աբբասի կողմից վերահսկվող ուժերի մարտիկներն ու աշխատակիցներն անցնում էին հակառակորդի կողմը, հանձնելում, ուժային ստորաբաժանումների անձնակազմը չէր հավատում իրենց հրամանատարներին, ընդհանուր առմամբ Ֆաթհի դեկապարությանը:

2007 թ. հունիսի 14-ին նախագահ Աբբասն արձագանքեց Գազայի իրադարձություններին՝ աշխատանքից ազատելով վարչապետ Իսմայիլ Հանիային և լուծարելով Ազգային միասանության կառավարությանը: Նա հայտարարեց Արտակարգ կառավարության ձևավորման մասին՝ ֆինանսների նախկին նախարար Սալամ Ֆայադի վարչապետությամբ: Կառավարության մնացած մասը կազմված էր հիմնականում անկախներից և տեխնոլոգատներից<sup>20</sup>: Համասը մերժեց Արտակարգ կառավարության ձևավորումը՝ համարելով այն որպես անօրինական գործողություն:

Պաղեստինյան ինքնավարության դեկավար Մահմուտ Աբբասը, հասկանալով, որ կորցնում է իր իշխանությունը Գազայի հատվածի վրա, շտապեց օգնություն խնդրել ՍՍԿ-ից՝ առաջար-

<sup>20</sup> Profiles: Palestinian interim cabinet, BBC, 17 June 2007  
[http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle\\_east/6761613.stm](http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/6761613.stm),

կելով խաղաղապահ գորախումբ ուղարկել անկալավ: ՄԱԿ-ի գլխավոր քարտուղար Պան Գի Մունը պատասխանեց Աբբասի խնդրանքին, քայլ խաղաղապահներ տեղակայելու զաղափարը նույնիսկ Ֆիլադելֆիայի միջանցքում<sup>21</sup> անմիջապես մերժվեց Համասի կողմից, որին հաջորդեց Համասի խոսնակ Սամի Աբու Զուհրիի հայտարարությունը, որ «Գազայի հատվածում ցանկացած օտարերկրյա գորք կղիտարկվեն որպես օկուպացիոն ուժեր»<sup>22</sup>: Այսպիսով, ՄԱԿ-ի միջամտությունն ուղղված խնդրի լուծմանն ապարդյուն էր, քանի որ, ըստ ՄԱԿ-ի Գլխավոր քարտուղարի խաղաղապահ գործողությունների գծով տեղակալ Ժան-Մարի Ռենոտի, խաղաղապահ ուժերի տեղակայումը պահպանությունը է երկու պատերազմող կողմերի համաձայնությունը:

Իսրայելը հայտարարում էր, որ մտադիր չէ միջամտել պահեստինյան տարածքներում տեղի ունեցող իրադարձություններին: Անվտանգության նկատառումներից ելնելով Իսրայելի իշխանությունները փակել էին Գազայի հատվածի հետ սահմանը, ինչը նշանակում էր պահեստինյան անկալավ վառելիքի և մարդասիրական պաշարների մատակարարման ընդհատում: Միևնույն ժամանակ, Իսրայելը հայտարարել էր, որ չի դադարեցնի ջուր մատակարարել Պաղեստինի անկալավին: Հունիսի 18-ին ԱԳ նախարար Ֆիպի Լիվին հայտարարեց, որ նոր իրավիճակը «հնարավիրություններ» է առաջարկում՝ հավելելով, որ Իսրայելի և «աշխարհի» ուղղմավարությունն է «քուլացնել ծայրահեղականներին, նրանց լեզիտիմություն չտալը և Համասին որպես այլընտրանը առաջարկել չափավոր քաղաքականություն վարող ուժերին»<sup>23</sup>:

<sup>21</sup> Հայտնի է նաև որպես Սալահ աղ-Դին միջանցք Գազայի հատվածի Եզիդանոսի հետ սահմանին.

<sup>22</sup> Хамас обещает считать миротворцев в Газе оккупантами, Лента, 14 июня 2007, <https://lenta.ru/news/2007/06/14/nokeepers/>.

<sup>23</sup> Press statement by FM Livni at the EU General Affairs and External Relations Council 18 June 2007

<https://www.mfa.gov.il/mfa/pressroom/2007/pages/press%20statement%20by%20fm%20Livni%20at%20the%20eu%20general%20affairs%20and%20external%20relations%20council%202018-jun-2007.aspx>

Իրանը, որը լայնածավալ ֆինանսական, քաղաքական և (որոշ պնդումների) ռազմական աջակցություն էր ցուցաբերում Համասին, Ազգային միասնության կառավարության լուծարման գլխավոր քննադատն էր: Իրանցի բարձրաստիճան պաշտոնյաները նշում էին, որ Հանիայի կառավարությանը խարխլելու միջները չեն օգնի պաղեստինցիներին և միայն կծառայեն առաջ մղել Իսրայելի շահերը<sup>24</sup>:

Հարևան արաբական պետությունների արձագանքը Համասի կողմից Գազայի գրավմանը հիմնականում քննադատական հնչեղություն ուներ, թեև կար նաև երկու կողմերի լայնածավալ դատապարտում դրան նախորդած խմբակային բռնությունների համար: Սաուդյան Արաբիայի կառավարությունը, որը միջնորդել էր Մեքքայի համաձայնագիրը փետրվարին, բազմից կոչ էր արել դադարեցնել մարտերը և վերադառնալ երկխոսությանը զգուշացնելով, որ լարվածությունը վնասում է պաղեստինյան հարցին:

Պաշտոնական Դամասկոսն առավել զգուշավոր էր իր հայտարարություններում: Զաշվի առնելով Սիրիայի կողմից Համասի քաղաքական բյուրոյին ընդունելու հանգամանքը այնուամենայնիվ, Համասի և Ֆարիհի միջն ռազմական գործողությունների առնչությամբ ափսոսանք արտահայտելուց և «իսրայելական պաշարման և ազրեսիայի» դիմաց միասնության կոչից բացի Դամասկոսից այլ արձագանք չեղավ:

Եզիդոսուր, որը Մերձավոր Արևելյան խաղաղ կարգավորման գործընթացի հիմնական հովանավորն է, չեր կարող կրավորական դիրք ընդունել և ճգնաժամի հենց սկզբից հստակ ուրվագծեց իր դիրքերը դատապարտելով Համասի գործողությունները Գազայում, անվերապահորեն աջակցելով երկրի դեկավարին՝ Սահմուդ Աբբասին և նրա ստեղծած նոր «արտակարգ» Պաղեստինյան կառավարությունը: Եզիդոսուրի դեկավարության հրահանգով փակ էր Ռաֆայի անցակետը:

<sup>24</sup> Iran urges Palestinian factions to get united', Islamic Republic News Agency, 16 June 2007

Հունիսի 25-ին Շարմ էլ-Շեյխում Եգիպտոսի նախաձեռնությամբ կայացավ զագաթնաժողով, որին մասնակցում էին Պաղեստինյան ինքնավարության նախագահ Մահմուդ Աբբասը, Իսրայելի վարչապետ Էհուդ Օլմերտը, Եգիպտոսի նախագահ Հուսի Սուրարարը և Հորդանանի թագավոր Աբդալլահը<sup>25</sup>:

Շարմ էլ-Շեյխում կայացած հանդիպման հիմնական արդյունքներից մեկը Եգիպտոսի նախագահ Հուսի Սուրարարի կոչն էր՝ Համասի և Ֆաթհի միջև երկխոսության: Ավելին, նա հայտարարեց, որ «Համասի վերահսկողությունը Գազայի հատվածի վրա վտանգ չի ներկայացնում Եգիպտոսի ազգային անվտանգության համար»: Պաշտոնական Կահիրեի դիրքորոշման մեջմացումը Համասի նկատմամբ, ակնհայտորեն, պետք է դիտարկել որպես դիվանագիտական քայլ, որը կոչված է պահպանել Եգիպտոսի դերը՝ որպես խաղաղության գործընթացի տարածաշրջանային գլխավոր դերակատար: Խնդրի ներքաղաքական կողմը նույնպես կարևոր էր պաշտոնական Կահիրեի համար: Համաս շարժումը, որը զաղափարացես մոտ է Եգիպտոսի ամենամեծ և ամենատարածված ընդդիմադիր ուժին՝ «Սուսուլման եղբայրներ» կազմակերպությանը, վայելում էր բազմաթիվ Եգիպտացիների համակրանքը: Ուստի, Եգիպտոսի իշխանությունները, չափազանց մեծ ճնշում գործադրելով Համասի վրա և հստակ դատապարտելով դրա գործողությունները, ոխակի էին դիմում խեղաթյուրել իրենց հեղինակությունը բնակչության շրջանում՝ կորցնելով կարևոր քաղաքական միավորներ և էլ ավելի վատացնելով «Սուսուլման եղբայրների» հետ արդեն սրված հարաբերությունները:

### Եգրակացություն

Ֆաթհը և Համասը, միևնույն ժամանակ, ունենալով տարբեր և նման զաղափարական հատկանիշներ, 2006 թ. խորհրդարանական ընտրություններից հետո Պաղեստինում դարձան առանցքային ուժերը: Խորհրդարանական ընտրությունները

<sup>25</sup> Косач Г. Г., Палестинцы: Шарм-аш-Шейх и взаимные обвинения, 23 июня, 2007 <http://www.iimes.ru/?p=5905>

Ֆաթի կուսակցության թուլացման պայմաններում հանգեցրին նրա ֆիասկոյին, Համասի վերահսկմանն առանձին տարածքի վրա և ամրապնդեցին նրա զաղափարական ազդեցությունն ինքնավարությունում: Համասի դեկավարները սկսեցին Գազայում ստեղծել իրենց սեփական ինստիտուտները, որոնք, սակայն, ժողովրդավարության բացակայության պայմաններում, մնում են թույլ և կախված շարժման առաջնորդներից: Ֆաթի շարունակում է պահպանել մենաշնորհային վերահսկողությունը Հորդանան գետի արևմտյան ափի պաղեստինյան մասում՝ չցանկանալով այն կիսել պաղեստինյան այլ կուսակցությունների հետ, ինչպես նաև ձգտում է վերադարձնել Գազայի իշխանությունը:

Չնայած Գազայի հատվածի տարանջատմանը երկու շարժումները ստիպված են եղել ժամանակ երկխոսություն սկսել ազգային միասնության կառավարության ձևավորման շուրջ: Նման բանակցություններ 2008-2019 թթ. բազմիցս են կազմակերպվել Եզիջտոսի, Կատարի, Սիրիայի և Ռուսաստանի միջնորդությամբ, որոնք հաճախ ավարտվում են համաձայնագրերի կնքմամբ:

2009 թ. իսրայելական «Թափվող արձիճ» և 2014 թ. «Անխախտելի ժայռ» գործողություններից հետո Ֆաթի և Համասը մի քանի անգամ վերահստատեցին իրենց նվիրվածությունը «միասնության դարաշրջանին»:

Այնուամենայնիվ, համերաշխության պայմանագրերի ստորագրումից հետո ամեն անգամ կողմերից մեկը հրաժարվում էր կատարել վերջինիս պայմանները՝ անվստահության և քաղաքական գործընթացներից դուրս մնալու վախի պատճառով:

Իր հերթին, բաժանումը բացասարար է անդրադարձել խաղաղ բնակչության կյանքի վրա, հատկապես Գազայի հատվածում, որտեղ աճեց գործազրկությունը և աղքատությունը:

Պաղեստինյան ինքնավարության բաժանումից հետո արտասահմանյան դուռը կազմակերպությունները, ինչպես նաև մի շարք գերտերություններ, վերականգնեցին օգնության տրամադրումը Արևմտյան ափին՝ հուսալով, որ այն նաև կնպաստի Իսրայելի հետ խաղաղ բանակցությունների շարունակմանը:

Սակայն բաժանումը զգալիորեն նվազեցրել է Իսրայելի հետ հակամարտության խաղաղ կարգավորման հնարավորությունները: Միջպահեստինյան բանակցությունների դինամիկան ցույց տվեց, որ յուրաքանչյուր կողմ ունի իր սեփական «կարմիր գծերը»: Ֆաթհը չի ցանկանում պահպանել անկառավարելի անկլավ, որն ունի իր զինված ուժերը և ֆինանսավորման անկախ աղբյուրները: Նա պատրաստ է Համասը ներառել Պաղեստինյան ինքնավարության կազմում միայն դրա լիակատար զինարարման, Իսրայելի հետ միջազգային պայմանագրերի ճանաչման և քաղաքական գործընթացում առաջատարի համար մրցակցությունից հրաժարվելու դեպքում: Իր հերթին, Համասը ցույց է տվել, որ պատրաստ է վերահսկողության մի մասը փոխանցել Գազայում, բայց չի նախատեսում գենքը վայր դնել և իշխանության մենաշնորհը փոխանցել Պաղեստինյան ինքնավարությանը: Միևնույն ժամանակ, նա պատրաստ չէ հրաժարվել քաղաքական ասպարեզում ակտիվ մասնակցությունից և անվիճելիորեն ինտերվել Աբբասի դեկավարությամբ բրգանման համակարգին:

Այսպիսով, հաշվի առնելով փոխակիցման անհրաժեշտությունը, հնարավոր է Համասին ներառել ինքնավարության կազմում, սակայն իր զինված ուժերի պահպանելու իրավունքով: Դրա դիմաց նրա դեկավարությունը պետք է ճանաչի միջազգային բոլոր պայմանագրերը և հրաժարվի ահաբեկչությունից: Ապագայում նորացված Պաղեստինյան ինքնավարությունը պետք է կենտրոնանա իր ինստիտուտների ամրապնդման, նոր նախագահական և խորհրդարանական ընտրությունների անցկացման վրա, որոնք վերջին անգամ տեղի են ունեցել, համապատասխանաբար, 2005 և 2006 թթ. ինչը կնպաստի ոչ միայն Պաղեստինի ժողովրդավարացմանը, այլ նաև Իսրայելի հետ հարաբերությունների բարելավմանը:

HRACHUHI TURVANDYAN  
(IOS NAS RA)

## 2006 PALESTINIAN LEGISLATIVE COUNCIL ELECTIONS AND POLITICAL CRISIS: HAMAS AND THE OCCUPATION OF GAZA

The occupation of Gaza came a year and a half after Hamas broke Fatah's ten years of political supremacy by winning the parliamentary elections of January 2006. The elections left Hamas in control of the government of the Palestinian Authority, but with the Presidency in the hands of Fatah's Mahmoud Abbas. The two movements were unable to hold the National Unity Government for long due to disagreements.

On June 14, 2007, the Palestinian movement Hamas completed its occupation of Gaza, ending months of rivalry with elements of the nationalist Fatah movement's paramilitary forces. The development effectively left the Palestinian territories divided into two separate units, with the Hamas Islamists in control of Gaza Strip and Fatah control of the West Bank.

МАРГАРИТА ИВАНОВА  
(КГУ)

АРМЯНСКАЯ ДИАСПОРА В КРАСНОДАРСКОМ КРАЕ

**Аннотация.** Статья посвящена исследованию роли армянской диаспоры в Краснодарском крае. Эта диасpora является одной из самых крупнейших. На Кубани армяне являются второй по численности после русских этнической общностью. Местами их проживания в основном являются города, расположенные на черноморском побережье, а также столица Юга. Армяней Юга можно отнести к трём этническим группам: закубанские армяне (черкесоган), амшенские армяне и переселенческие армяне («новые»). В Краснодарском kraе сегодня действует несколько общественных организаций, которые имеют свои автономии и отделения. Роль этих организаций очень значительна. При их участии нам удалось провести своё исследование армянской диаспоры, узнать, насколько сохранились традиции до наших дней. Какое наследие в виде памятников архитектуры осталось после известных армянских династий. И как воспитывают молодёжь, на примере подвигов известных людей.

Около половины российских армян проживают в Южном федеральном округе. В Краснодарском kraе располагается крупнейшая армянская община России. Всего на территории kraя проживает почти 6 миллионов человек, из них по данным официальной переписи населения 2010 год 281680 человек составляют армяне. На сегодняшний день по неофициальным данным это количество намного выше. Армяне являются второй по численности после русских этнической общностью Краснодарского kraя. Местами их компактного проживания являются Причерноморская (города Сочи, Геленджик, Анапа, Новороссийск, Туапсинский район) и Центральная (города Краснодар, Армавир, Апшеронский, Белореченский, Динской районы) зоны Краснодарского kraя.

Армянское население Кубани представляет собой различные субэтнические группы, имеющие свою историю появления в kraе. Таких групп можно назвать три:

Закубанские армяне (черкесогаи) – появились в крае в 10-15 веках, имеют особый этнолект из-за многовекового проживания в адыгской языковой среде. Несмотря на это они сохранили принадлежность к Армянской церкви.

Амшенские армяне – появились на территории края в начале 20 века после геноцида армян.

Переселенческие армяне («новые») – появились в крае в 1990-е гг, в основном беженцы или вынужденные иммигранты из Азербайджана, Нагорного Карабаха, Грузии, Армении и т.д.

Рост численности армянской диаспоры в крае связан с активным переселением её представителей из Армении и центральной части России, в том числе из-за воссоединения семей и организации совместного бизнеса. Основной сферой деятельности диаспоры является торговля, посреднические услуги, строительство и перерабатывающая промышленность.

Сегодня на территории края зарегистрированы: общественная организация «Региональная армянская национально-культурная автономия Краснодарского края» и региональное отделение общероссийской общественной организации «Союз армян России». Каждая организация имеет свои автономии и отделения, которых на территории края зарегистрировано 46.

Роль этих организаций довольно обширна. Ими оказывается поддержка вновь прибывшим соотечественникам в части оформления документов временного и постоянного пребывания, аренды жилья, кредитования. Содействие межрелигиозному диалогу. Осуществляется деятельность, направленная на социальную и культурную адаптацию и интеграцию мигрантов. Развитие языка, образования и национальной культуры. Сохранение самобытности. Гуманитарное сотрудничество и т.д.

Одной из главных задач армян, проживающих в Краснодарском крае, является сохранение национальной культуры и её передача из поколения в поколение.

Группой учёных Кубанского государственного университета, с целью изучения работы общественных организаций в данном направлении проводится социологическое исследование на территории Краснодарского края. Исследование выполнено при финансовой

поддержке РФФИ и КН РА 20-511-05017 «Армянская диаспора в системе межэтнических отношений в полигетничном регионе (на примере Краснодарского края)».

В рамках исследования проводятся интервью и фокус-группы с молодёжью, с респондентами старшего поколения и священнослужителями.

В данной статье рассмотрим результаты интервью председателя одной из общественных организаций, настоятеля церкви, собственные наблюдения и др.

В своём интервью настоятель армянской церкви рассказал нам о христианстве. Что значит быть христианином, как правильно себя вести в армянской церкви и как готовиться к церковным таинствам, каждое из которых имеет своё предназначение и смысл. Об этом и других вопросах говорил настоятель церкви.

Таинство крещения. Таинство, это событие или действие, которое имеет два уровня. Видимый – это молитвы, обряды, ритуалы. Невидимый (небесный) – где происходит таинство. Христианская церковь принимает семь таинств, первое из которых – крещение. В основе всех христианских таинств лежит священное писание. Церковь говорит о том, что детей нужно крестить в 40 дней, почему же это так важно. Крещение, это духовное рождение. 40 дней ребёнок находится под защитой ангелов, а после остаётся один на один с миром. В случае если ребёнок рождается больным, то уже на 8 день можно его крестить. К таинству крещения готовятся до его рождения и даже до его зачатия. Родители уже должны быть воцерковлёнными. Выбрать крёстных. У первого ребёнка обязательно должны быть крёстные, потому что по их традициям всех последующих детей те же крёстные крестят. Крёстные не должны быть близкими родственниками, желательно чтобы вообще не родственниками были (*примечание: в русской церкви крёстными могут быть родственниками*). Имя при крещении менять не нужно. С точки зрения христианства последнее слово в выборе имени для ребёнка должно быть за крёстным. Если человек крещён в армянской церкви, то исповедоваться и причащаться он может только в армянской церкви, но посещать при этом может любую. Рекомендовано ходить в одну церковь. Без крещения никакое другое таинство не возможно в христианстве. Оно наклады-

вает огромные обязательства на человека. Крещение, это начало христианства, а дальше важна роль крёстного отца, которые ребёнка учат выполнять божьи заповеди, водить в церковь и т.д. В купель наливается святое мира.

Таинство миропомазания. Неразрывно связано в армянской церкви с таинством крещения. Миропомазывается 9 мест у христианина: лицо, глаза, уши, ноздри, уста, руки, сердце, спина и ноги. В течение 3-х дней нельзя смыть миру. Спустя три дня крёстные приходят к крестнику, наливают тазик с водой и омывают все 9 мест. Воду после выливают под цветок или под дерево. И тем же полотенцем, которое использовали при крещении, вытирают. Полотенце лучше не стирать, а вышить в уголочке имя и дату крещения, и хранить у родителей. Если ребёнок заболевает, то родители должны протереть ребёнка этим полотенцем и положить его под подушку. Полотенце считается такой святыней, что в случае пожара вначале спасают полотенце, а потом всё остальное. Когда ребёнок вырастает и у него рождается мальчик, на этом же полотенце вышивают его имя. Если девочка, то мать приносит свою полотенце. Второму ребёнку уже нужно второе полотенце. Мира для армян очень важно. Армянская церковь варит его из оливкового масла раз в 7 лет, смешивая с более 70-ю разных трав. В новое мира всегда добавляют старое.

Таинство покаяния (исповеди). Покаяние, это тот важнейший шаг в жизни христианина. Это признание своего несовершенства перед богом. Перед исповедованием нужно попоститься и прочитать специальную молитву. После этого натощак прийти к священнику исповедаться. В армянской церкви есть два вида исповеди: общая, когда каждое воскресенье во время литургии становятся на колени и читают специальную молитву и индивидуальная исповедь. В армянской церкви идёт диалог глаза в глаза. Священник слушает и если есть необходимость, что-то добавляет. Человек должен осложнить исповедь, указать на грехи. Таинство исповеди не разгласимо.

Таинство причастия. Таинство причастия связано с тайной вечери. К причастью готовятся молясь, поститься, исповедовать грехи, натощак и во время литургии подходишь к причастию. В армянской церкви рекомендуется причащаться не менее пяти раз в году (5 великих праздников). Детей на причастие нужно приводить, чем

раньше, тем лучше. Но заставлять ребёнка нельзя. Его нужно подготовить и показать, как это делают взрослые. Но с 7 лет точно. Во время болезни или перед смертью человеку желательно причащаться. В армянской церкви причащают пресным хлебом и цельным вином, православные квасным хлебом и разбавленным вином.

Таинство венчания. Одно из самых популярных таинств. Сегодня к этому таинству люди подходят неподготовленными и это беспокоит. Молодые должны понимать, что происходят, причащаться, индивидуально исповедоваться. Их не должны заставить родители, они должны осознанно к этому прийти. Сейчас даже появился термин «развенчаться». Но это невозможно. Возможно в крайних случаях «вдовство» или «прелюбодеяние» одного из супругов получить разрешение на повторное венчание. При венчании кольца обязательно должны быть золотые и простые. Золото означает драгоценность жизни, кольцо — вечность, поэтому кольцо должно быть простым, чтобы жизнь была простой. Кольца освящаются, надеваются на левую руку (это рука сердца) (*примечание: русские одевают обручальные кольца на правую руку, которая ассоциируется в христианском мировоззрении с добром, светом, согласием*). Желательно, чтобы молодые жили раздельно с родителями, но это нетипично для современной жизни. С 18 лет юноши могут венчаться и с 16 лет девушки. Сейчас требуется, чтобы вначале шли в ЗАГС, потом в церковь. Сожительство вне гражданского брака, конечно же, считается блудом, но в современной жизни появились пары, которые не придерживаются традициям, и живут совместно до вступления в брак.

Сегодня армянский народ пытается сохранить свои традиции, передавая их из поколения в поколение. Традиции армян во многом перекликаются с традициями русских.

В моей жизни был период, когда не знаешь, чем себя занять, потому что свободного времени слишком много. Когда я осталась без работы и долгое время не могла найти новую, в моём ежедневном графике появилось много времени для того, для чего катастрофически не хватало его ранее. Появилась возможность встретиться с родственниками и друзьями. Очередная встреча состоялась с давней знакомой, с которой мы вместе учились. Знакомая была из потрясающе интеллигентной, большой и дружной армянской семьи, которая

когда-то приехала в Россию из Армении. Жили они в своё время в съёмной однокомнатной саманной хатке без удобств: мать, отец, трое детей, и бабушка с дедушкой. Спустя лет 10 их благосостояние улучшилось, дети учились, родители работали и строили дом. Дом достроен, все приглашены на новоселье, на которое попала и я. Ни для кого не секрет, что любой семейный праздник у армян всего мира не обходится без хоровац, так они называют шашлык, приготовление которого является формой мужского творчества и танцев. На мой взгляд одним из самых популярных танцев армян является кочари. Он является массовым мужским танцем. Но его прекрасно танцуют и женщины. Мне предложили встать со всеми в круг и потанцевать. Я в недоумении сказала, что не умею и мне доставляет эстетическое удовольствие наблюдать со стороны. Конечно же, все дружно решили меня быстро научить танцу. И к моему удивлению у меня получилось. Несмотря на это, большую часть времени я была наблюдателем. В разговоре узнала, что большая часть молодёжи ходила в армянский культурный центр, где обучаются языкам, игре на музыкальных инструментах и танцам.

Впечатлившись танцами, имея много свободного времени, подумав, что край у нас многонациональный и для общего развития мне это может пригодиться, я приняла решение поехать в армянский культурный центр и записаться на занятия.

В центре меня встретила милая девушка с вопросом «Чем я могу Вам помочь?». Я ответила, что хотела бы обучиться танцам, но прежде узнать об условиях обучения. После, как мне показалось она немного нахмурила брови и спросила сколько мне лет. А мне на тот момент было 27, о чём я без стеснения сообщила. И добавила, что танцевать не умею совсем.

Она с серьёзностью стала рассказывать мне о том, что есть две группы: младшая, куда ходят дети с 3-х до 10 лет и старшая, куда ходят все остальные. Рассказала о том, что на уроках все одинаково одеты и отступать от правил нельзя. Оплата за месяц обучения была чисто символической (500 рублей).

Побеседовав с девушкой, она проводила меня к руководителю центра. Он же оказался учителем. Рассказал мне о культуре танца, о том, что каждый танец это история.

После бесед были обозначены дни и время проведения уроков. Я приобрела форменную футболку с логотипом, на котором были изображены флаги Армении и России.

В первый день занятия преподаватель познакомил меня с группой. Я бегло осмотрела все лица и поняла, что русских не много, точнее нас двое. Вторым русским человеком был юноша очень высокого роста. И каково же было моё удивление, когда я увидела, как он танцует. Совсем не было отличий от ребят армян, у которых как мне кажется это в крови. Конечно же, у меня сразу созрел вопрос, почему русский человек пришёл на армянские танцы. Такой же вопрос созрел у всех группы в отношении меня. Прозанимавшись пол занятия нам дали отдохнуть, преподаватель куда-то ушёл. Меня сразу завалили вопросами: сколько мне лет, кто я по образованию и т.д.. Как оказалось я самая взрослая в коллективе, но внешне это не бросалось в глаза.

Конечно же, молодёжь туда ходила из благополучных семей, по поведению было видно, что все воспитанные, постоянно говорят о мнении родителей и строят планы на будущее. Девочки почти все хотели выучиться на юристов, фармацевтов и психологов. Мальчики хотели стать адвокатами, врачами или иметь свой бизнес и зарабатывать много денег. Танцы конечно для многих были лишь хобби, а для кого-то доход, полученный от выступления на свадьбах. Так я познакомилась с группой, занятия продолжались, и через пару недель я выучила основы всех танцев, представленных в программе обучения. На фоне всех танцевала я далеко не идеально, но мне очень нравилось. Кстати в процессе занятия преподаватель разговаривал и на армянском и на русском. Так я выучила несколько слов.

Довелось мне поприсутствовать на занятиях, которые проводились с младшей группой. До чего я была удивлена, когда увидела детей 3-4 лет, танцующих танец Лорке, причём очень уверенно. Вот уж здесь точно можно убедиться в том, что у них это в крови.

Помимо занятий, центр регулярно организовывал различные поездки на природу, праздники, которые, проводились на территории, прилегающей к церкви.

Первый праздник, на который я попала это Вардавар («праздник роз»). Праздник в честь Преображения Господня. Отмечается через 14 недель после Пасхи. Известен своим обычаем взаимного обливания

водой и установлением алых цветов перед домом. От части, этот праздник похож на российский праздник День Ивана Купала. Наверное, у армян Вардавар, это самый весёлых праздник, который особенно любят дети и молодёжь.

Ещё один известный праздник армян – Теренdez. Армянский традиционный праздник в честь Сретения Господня, который славится особыми гуляниями. Влюблённые, молодожёны, одинокие мужчины и женщины, которые хотят встретить свою половинку, собираются во дворе церкви и разжигают костёр. Считается, что если в этот день влюблённые перепрыгнут через костёр и не расцепят руки, то непременно поженятся, одинокие встретят свою любовь, а те кто не мог родить ребёнка, познают радость материнства. В период, когда молодые прыгают через костёр, люди постарше чем-то их осыпают и танцуют вокруг костра. В Армении, когда костёр гас, пепел собирали и рассыпали по полям, по поверьям это приносит урожай. Теренdez напоминает русскую Масленницу, с элементами Дня Святого Валентина.

Очень широко отмечается День памяти жертв геноцида армян (24 апреля). Этот день отмечается в память о жертвах геноцида армян в Османской империи. Дата выбрана не случайно, потому что именно 24 апреля 1915 года были умерщвлены более 800 представителей армянской интеллигенции. Вслед за этим последовала ещё череда убийств и выселений армян. В это день все скорбят, читают стихи, поют грустные песни, звучит музыка дудук, танцуют танец «Арцах» и одевают значок армянской фиолетовой незабудки.

Так прошёл год моих занятий в центре, моя жизнь стала возвращаться в прежнее русло, я устроилась на новую работу и конечно уже не смогла совмещать её с танцами. Но занятия в центре оставило хорошие впечатления. Сейчас спустя несколько лет, благодаря соцсетям я продолжаю общаться с некоторыми ребятами. Многие из них поженились благодаря совместному пребыванию в центре, кто-то встретил свою любовь в другом месте. Большая часть девочек, получив образование, так и не построили свою карьеру, так как рано вышли замуж и уже имеют по несколько детей.



Рисунок 1 Особняк купцов Тарасовых

В рамках исследования нашей научной группы уделено внимание тому, как Региональная армянская национально-культурная автономия края поставила перед собой цель – создать условия для обеспечения сохранности культурного наследия армянского сектора Всесвятского кладбища Краснодара. Это кладбище является

самым старым в городе и сейчас уже недействующее. История кладбища начинается в 1830-х годах. На нём погребены известные учёные, общественные и государственные деятели, герои войн и др. Некоторые объекты кладбища являются объектами культурного наследия регионального значения. В январе 1965 года Всесвятское кладбище было закрыто для захоронения и получило статус мемориального<sup>1</sup>. Одним из самых крупных секторов кладбища является – армянский сектор. На нём похоронены представители многих знатных армянских семейств, оставивших свой след, как в истории, так и в архитектуре города. При входе на кладбище есть две сохранившиеся часовни, одна из которых является фамильной усыпальницей рода Тарасовых<sup>2</sup>.



Рисунок 2 Фамильная усыпальница усыпальница династии Тарасовых

<sup>1</sup> Урицкий Н.И. По страницам истории Кубани. Краеведческие очерки. - 1993. - стр. 11-13.

<sup>2</sup> Дюкарев А.В., Дюкарева И.А. Всесвятский некрополь: забытые имена – порушенная память // Научно-методический электронный журнал «Концепт». - 2016. - Т. 15. - стр. 1366-1370.



Рисунок 3 Фамильная усыпальница рода Богарсуковых

оставили наследие в виде шикарных особняков (Рисунок 1), один из которых находится в центре Краснодара<sup>4</sup>. Сейчас этот особняк является памятником архитектуры. В его стенах располагается прокуратура Краснодарского края. Фамильная усыпальница династии построена в стиле средневековья (Рисунок 2). На решётках часовни был изображён голубь символ Святого Духа<sup>5</sup>.

Вторая сохранившаяся часовня-склеп, является фамильной усыпальницей

Тарасовы (Тарасян) – российская армянская купеческая династия. Происходили из черкесогаев («закубанских» армян). Христиане по вероисповеданию. Представители этой династии активно развивались и открыли свою сеть складов и магазинов в Армавире, Екатеринодаре (сегодня Краснодар) и т.д. В 1875 году у них уже была своя ватная фабрика в Армавире<sup>3</sup>.

Тарасовы были щедрыми меценатами, жертвовавшими значительные суммы денег на развитие местной культуры. Со временем Тарасовы переехали в Москву, а потом и вовсе эмигрировали в Париж. После себя они



Рисунок 4 Особняк рода Богарсуковых

<sup>3</sup> Дьяков И.Н. Всесвятское кладбище // Кубанский сборник/ под ред. О.В. Матвеева, Г. В. Кокунько. Т IV (25). Краснодар, - 2012. - стр. 436

<sup>4</sup><https://krd.ru/o-krasnodare/istoriya-goroda/ekaterinodar-xix-xx/> - [дата обращения: 08.07.2021].

<sup>5</sup> Опарин, Д., Особняк купцов Тарасовых // Большой город. - 2011. - № 29 декабря, стр. 21.



Рисунок 5 Особняк рода Аведовых

Екатеринодаре шикарный особняк, который сейчас отреставрирован, является памятником архитектуры<sup>7</sup>. Сейчас в нём располагается краевой музей им. Е.Д. Фелицина (Рисунок 4).

В 1913 году скончался глава дома, после чего на Всесвятском кладбище для членов семьи был построен склеп в византийском стиле. К сожалению, памятник истории был разграблен, красовавшиеся когда-то на его окнах решётки с изображением якоря, символа христианской надежды, украдены. Но даже после этого, склеп выглядит впечатляюще.

Ещё одна не менее известная династия Аведовых. Персидско-подданные армяне. В начале 1890-х годов они открыли в Армавире «Торговый дом Аведовых», занимались хлебной торговлей. В 1899 году они построили новый маслобойный завод в Екатеринодаре. Помимо предпринимательства братья Аведовы уделяли большое внимание благотворительности. Они выделяли немалые средства образовательным, религиозным и другим организациям.

Со временем Аведовы эмигрировали во Францию, оставив после себя культурное наследие в виде купеческого дома и усадьбы,

рода Богарсуковых (Рисунок 3). Происходили из черкесогаев («закубанских» армян)<sup>6</sup>. Представители этой династии занимались промышленностью и предпринимательством. Основным местом проживания династии был город Армавир и Екатеринодар. Семья Богарсуковых оставила после себя в

<sup>6</sup> Бондарь В.В., Историческое Всесвятское кладбище в Краснодаре // Фелицынские чтения (XV): Провинциальный город в социокультурном пространстве XVIII - XXI вв. Материалы региональной северокавказской научно - практической конференции (Краснодар, 29-31 октября 2013 года). Краснодар, 2014, стр. 30.

<sup>7</sup> Колесов В.И., Леусян О.А. «Один род, две генеалогии: загадки семейной истории черкесогаев Богарсуковых» – Режим доступа URL: <http://www.myekaterinodar.ru/ekaterinodar/articles/ekaterinodar-odin-rod-dve-genealogii-zagadki-semeiynoiy-istorii-cherkesogaev-bogarsukovykh/> - [дата обращения: 31.05.2021].

расположенные в центре города (Рисунок 5). На Всесвятском кладбище сохранилось захоронение сына главы семейства Аведовых, младенца Арама (Рисунок 6). На надгробье старинная надпись на двух языках: армянском и русском. Это лишь малая часть известных людей, захороненных в армянском секторе, который занимает территорию около 2,5 гектар.



Рисунок 6 Захоронение сына Аведова, младенца Арама

реставрационных работ.

Ещё одна не менее известная история для Кубани, это история об армянке Аршалуйс Ханжиян. В 30 км. от г. Горячий Ключ находится урочище Поднависла. В годы ВОВ в этих местах советские войска держали оборону против фашистов в течение полугода. У солдат практически не было возможности нормально питаться, они были плохо вооружены, и практически не было боеприпасов. Но, несмотря на все трудности, враг был побеждён и г. Горячий Ключ освобождён.



Рисунок 7 Мемориальный комплекс «Поднависла»

В ходе боёв было убито и ранено много советских солдат, медикаментов не хватало. За ранеными ухаживали местные жители, среди которых была армянка Аршалуйс, которая дала клятву солдатам, что никогда не оставит их (Рисунок 10). Погибших солдат хоронили на широкой поляне, многих хоронила сама Аршалуйс. Так появилось около 2000 могил (Рисунок 7), из них около тысячи солдат 89-го армянского полка 30-й Иркутской дивизии, 26-го пограничного полка НКВД и 76-й морской бригады.

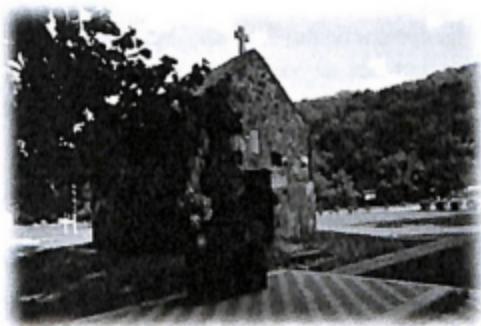


Рисунок 8 Армянская часовня "Сурб Хач"  
(Святой Крест) в «Поднависла»

После того как закончилась война, люди из хутора уехали и место оказалось заброшенным. Лишь одна Аршалуйс осталась там. Она жила без благ цивилизации и питалась тем, что есть в лесу. Иногда ей помогали родственники, которые также покинули эту землю.

Уже в мирное время женщине пришлось взяться снова за оружие. На её землю позарились чиновники и хотели сравнять бульдозером всё вокруг. Смелая Аршалуйс взяла ружьё и выстрелила в бульдозер (Рисунок 9). Как оказалось, власти даже не знали, что здесь были могилы и жила одинокая женщина.



Рисунок 9 Аршалуйс Ханжиян

ухаживала за могилами солдат.

Там на территории также находятся армянская (Рисунок 8) и русская часовня, дом-музей где жила Аршалуйс и пара жилых домов.

Про подвиг Аршалуйс снято несколько фильмов<sup>9</sup>. Сегодня, в это место возят группы детей и взрослых, рассказывают про подвиг армянской женщины.



Рисунок 10 Аршалуйс Ханжиян

Она прожила в одиночестве до конца своих дней. В урочище «Поднависла» и в г. Горячий Ключ открыли два памятника легендарной Аршалуйс. В открытии принимали участие представители власти, правоохранительных органов, представители Союза армян России, ветераны, студенты и жители города. На протяжении 50 лет Аршалуйс ухаживала за могилами солдат, как и обещала им. В 1997 году ЮНЕСКО признали Аршалуйс «Женщиной года» в номинации «Жизнь-судьба, а в 1998 году она умерла от рака лёгких. Её могила находится там же<sup>8</sup>.

Сейчас в Поднависле живёт её племянница, которая продолжает

ухаживать за могилами солдат.

О подвиге армянки, родители которой поселились в урочище «Поднависла», спасаясь от Геноцида армян, знает практически каждый школьник. Она стала символом, олицетворяющим память милосердия, мужества и верности.

Некоторое время назад в память об Аршалуйс, студент Крас-

<sup>8</sup> <https://kuban-arm.ru/asvk/> - [дата обращения: 02.06.2021].

<sup>9</sup> <http://krasnodarfilmschool.ru/filmy/> - [дата обращения: 02.06.2021].

нодарского института культуры Эрнест Арутюнов (режиссёр), снял документально-игровую картину. Масштабность души Аршалуйс сравнили с душой Матери Терезы. Автор фильма посетовал на то, что о Матери Терезе знает весь мир, а об армянской Матери Терезе знают лишь единицы. Конечно же, съёмка фильма оказалась не дешёвой, автору пришлось обратиться к общественности и предпринимателям за помощью. На призыв о помощи откликнулись многие, в том числе и местные предприниматели армянского происхождения. Благодаря этому фильму, об Аршалуйс узнало больше людей.

Уже несколько десятков лет студенты из университетов поддерживают порядок у мемориального комплекса, оказывают помощь племяннице Аршалуйс Галине, которая после смерти женщины переняла её святую клятву<sup>10</sup>.

Поисковые работы в последние годы ведутся все активнее, каждый год производятся дозахоронения, всё новые и новые бойцы снова обретают свои имена.

Патриотическое воспитание молодёжи неразрывно связано с историей нашей Родины. Уверена, что примеры подвигов выдающихся людей позволяют воспитать в человеке любовь к своей Родине, народу, мужество и нравственные идеалы.

MARGARITA IVANOVA  
(KSU)

#### ARMENIAN DIASPORA IN KRASNODAR TERRITORY

Krasnodar Territory is a multinational region. Interethnic relations have always been difficult to manage. Each nation has accumulated invaluable experience over hundreds of years, which has found its expression in traditions, rituals, etc. Over time, some traditions have transformed, but even despite this, the Armenian people living in the Kuban try to observe their traditions and pass them on from generation to generation. Of course, public organizations play an important role in this.

<sup>10</sup> Аршалуйс Ханжиян: хранительница солдатской памяти (5 фото) (рус.), За городом что-нибудь интересное (6 мая 2017). – Режим доступа URL: <https://ribalych.ru/2017/05/06/arshalujs-xanzhiyan/> - [дата обращения: 04.06.2021].

## ՄԱՐԻԱՄ ՌԵՎԱԶՅԱՆ (ԵՊՀ)

ՀԱՐՍԱՆԵԿԱՆ, ԱԶԳԱՅԻՆ ԽՈՂԱՍՈՑԻ, ՀՅՈՒՐԱԽԻՌՈՒԹՅԱՆ  
ԵՎ ՀՅՈՒՐԾԿԱԼՈՒԹՅԱՆ ԱՎԱՆԴՈՎՅԹՆԵՐԸ  
ԹՈՒՐՔԻԱՅՈՒՄ ԲՆԱԿՊՈՂ ՎՐԱՑԻՆԵՐԻ ՇՐՋԱՆՈՒՄ

Դարեր շարունակ, չնայած թուրքական իշխանությունների կողմից իրականացվող ձուլման քաղաքականությանը, վրաց մուհաջիրները չեն մոռացել իրենց ավանդույթները, այլ դրանք ընդամենը որոշ փոփոխությունների են ենթարկել: Ընդհանուր առմամբ՝ Թուրքիայում բնակվող Վրացիների ազգային ինքնազիտակցության մասին խոսելիս հարկ է նշել, որ դա պահպանվել է գույտ կովկասյան որոշ ավանդույթների, հատկապես հարսանյաց արարողակարգի, ինչպես նաև հյուրասիրության և հյուրընկալության սովորույթների տեսքով:

Հողվածում, վրաց ազգագրագետների և պատմաբանների ուսումնասիրությունների հիման վրա, կներկայացվի ներկայում Թուրքիայում քնակվող վրաց մոլոխացիների շրջանում՝ ինքնության պահպանման գլխավոր տարեր հանդիսացող հարսանեկան, ազգային խոհանոցի և Կովկասի հյուրընկալությանը բնորոշ ավանդույթներն ու սովորույթները:

Ավանդույթների ուսումնասիրության շրջանակում մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում հարսանելան ավանդույթների ուսումնասիրությունը: Հարսանելան ավանդույթների և արարողակարգերի ուսումնասիրությունը ցույց է տվել, որ դրանք թույլ են տալիս պատկերացում կազմել տարբեր պատմական փուլերում տվյալ հասարակության կենսակերպի մասին: Ըստ վրացի ազգագրագետ Ն. Փուտկարաձեի՝ ամուսնության ինստիտուտի ուսումնասիրության աստիճանը կախված է նախ և առաջ տվյալ ժամանակաշրջանում հասարակական հարաբերությունների զարգացման հետապորություններից<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> უკატკარამე ნ., ქართველი მუჰაკირები თურქეთის შავიზღვისპირეთში (ეთნომიწირალური მარტორები და პოლიტიკურ-კულტურული მეხსიერების

Թուրքիայում բնակվող վրացիների հարսանեկան արարողակարգերի և հարսանեկան ծեսերի մասին շատ տեղեկություններ են պահպանվել: Այս հանգամանքով պայմանավորված, հետաքրքիր տվյալներ ենք գտնում պատմական աղբյուրներում, գեղարվեստական գրականությունում, իրավաբանական փաստաթղթերում, բայց նշված հարցի կարևոր աղբյուրը մարդկանց հավաքած ազգագրական նյութերն են: Թուրքիայում բնակվող վրացիների հարսանեկան ծեսերի կարևորությունը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ այստեղ կան վրացական բնակավայրեր, որոնք պահպանել են իրենց ազգային ավանդույթները:

Հարսանեկան ավանդույթները բավականին պահպանողական են և ժամանակի ընթացքում փոփոխությունների չի ենթարկվել: Դրանց վրա որպես կանոն ազդեցություն է ունենում ոչ միայն էթնոսի համար բնութագրիչ ավանդույթային միջավայրը, այլ նաև կրոնը: Օրինակ՝ Աջարիայից դեպի Թուրքիա գնացած հազարավոր վրացիների ընտանեկան և հարսանեկան ավանդույթների վրա յուրահատուկ ազդեցություն ունի ինչպես վրացկովկայան, այնպես էլ թուրքական-մահմեդական միջավայրը<sup>2</sup>: Հատկանշական է, որ երեմն այս կամ այն հարսանեկան ծեսը ունի թուրքական անուն, սակայն բովանդակությամբ վրացական է: Տեսնաբար պետք է ամրագրել, որ այդպիսի ծեսերը և սովորույթները Վրաստանում փոխվել են կամ վերացել են ամբողջությամբ, սակայն պահպանվել են Թուրքիայում հաստատված վրացիների շրջանում:

Մինչև 20-րդ դարի սկիզբը հարսանեկան գործընթացում կարևոր նշանակություն ուներ կրոնական, տիտղոսային, գոյքային և էթնիկ պատկանելիությունը: Սուհաջիր վրացիները անընդունելի էին համարում ամուսնությունը օտարների հետ,

Տայոտեղօթօ), Տագոյթօրո Գուշրժացօ, Ցառումօ Շոտա Ռյաստազելու Տաելմիջոյթ Մնօցերն ու Ծերություն, Ցառումօ, 2017, ց3.209.

<sup>2</sup> Թյորուսցարմօ Ե., ոչշան և Տառչան յորբա տարբեյտը յարտցըլցիմօ (օնցցողու Շառուն Տառցը Յարություն, Տագոյթօրո Գուշրժացօ, Ցառումօ, 2014, ց3.176).

մասնավորապես քրիստոնյաների, քանի որ նրանք տարբեր կրոնների էին պատկանում: Նրանք խուսափում էին թուրքերի հետ ամուսնությունից, թեև, այսուամենայնիվ այդպիսի դեպքեր տեղի են ունեցել<sup>3</sup>: Անցյալում վրացիները, իրենց աղջկներին ամուսնացնում էին միայն մուսուլման վրացիների հետ և միայն շատ հազվադեպ դեպքերում օտարազգիների: Գյուղերում այս ավաղույթը ժամանակակից կենսակերպի փոփոխությամբ պայմանավորված խախտվել է: Եթե նախկինում վրացի մուհաչիրները փորձում էին դիմակայել օտարներին, ապա այսօր նրանք չեն հետևում այս ավանդույթին:

Վրաց մուհաջիրների շրջանում վրաց ազգագրագետների կողմից անցկացված հարցման արդյունքում գրանցվել է հետևյալ թևավոր խոսքը. «Նախկինում մենք թուրքերին աղջիկ չենք տալիս»<sup>4</sup>: Սակայն դեռ կան շրջաններ, որտեղ դեռ պահպանվել է այս սովորույթը: Օրինակ՝ Ռեշադիկ զյուղում բնակվում է 150 վրացի ընտանիք և այստեղ թուրքեր չեն բնակվում: «Եթե վրացիները բնակություն հաստատեցին այս տարածքում, նրանք օրենք ընդունեցին, արգելել այլազգիների մուտքը զյուղ: Կինը պետք է վրացուիի լիներ, արգելված եք ամուսնանալ թրքուհու հետ»<sup>5</sup>:

Այսպիսով, մինչև 20-րդ դարի վերջը վրացիները խուսափում էին տարբեր ազգերի ներկայացուցիչների հետ ամուսնությունից՝ ազգային մտածելակերպը և տեղական փոխգործունակությունը պահպանելու համար։ Այդ կերպ վրացի մուհաջիրների ժառանգները փորձում էին պահպանել վրացական ընտանիքը և վրաց-

<sup>3</sup> ფუტკარაძე ნ., ქართველი მუჰაჯირები თურქეთის შავიზზღვისპიროვანი (ეთნომეტნალური მარკერები და პოლიტიკურ-კულტურული მესახიერების საკითხები), სადოქტორო დისერტაცია, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ბათუმი, 2017, გვ. 127.

#### **4 Նոյն տեղում:**

<sup>5</sup> თოფქიაშვილი რ., ისტორიულ-ეთნოგრაფიული სამხრეთი საქართველო და ქართველობა თურქეთში, „წიგნებისალი“, თბილისი, 2017, გვ.204.

<sup>6</sup> ფუტკარაძე ნ, ქართველი მუჟაჯირები თურქეთის შავიზდევისპირეთში (ეთნომენტალური მარკერები და პოლიტიკურ-კულტურული მეხსიერების საკითხები), სადოქტორო დისერტაცია, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ბათუმი, 2017, გვ.128.

թեն լեզուն: Այս առիթով ամերիկացի գիտնական Պ. Մազնարելան գրում է. «Վրացիները նախընտրում են ամուսնությունը վրացիների հետ: Նրանց կտրականապես արգելված է ամուսնանալ զարմիկների հետ: Այդ իսկ պատճառով վրացիների մեծ մասն ամուսնացած է նույն շրջանի այլ զյուղերում ապրող վրացիների հետ»<sup>7</sup>: Այստեղ կարող ենք հիշատակել Ամասիայում բնակվող երկու վրացի եղբայրների<sup>8</sup>, ովքեր վրացի հարս բերելու նպատակով գնացել էին Օւնիեր, քանի որ այստեղ չեին գտել համապատասխան հարս:

Վերջին ժամանակներս իրավիճակը մի փոքր փոխվել է: Արդեն զրանցվում են խաղը ամուսնություններ, որոնք տարեց վրաց մուլհաջիրների շրջանում դեռևս բացասաբար են, ընդունվում: Ըստ պաշտոնական և ոչ պաշտոնական տվյալների՝ 20-րդ դարի վերջին այլազգիների հետ ամուսնությունների տոկոսը տատանվում էր 20-25-ի միջակայքում: Այսօր, ըստ վրացական աղյուրների՝ այդ թիվը մեծացել է: Հիմնականում ավանդույթները պահպանվել են Թուրքիայի վրացական գյուղերում: Չնայած որ այսօր այդ գյուղերի հիմնական մասը դատարկ են և վրացիները մեծամասամբ ապրում են Թուրքիայի տարբեր մեծ քաղաքներում, սակայն նրանցից շատերը՝ ըստ հարցումների, նախընտրում են ամառային արձակուրդները անցկացնել իրենց ծննդավայրերում՝ հարազատների հետ<sup>9</sup>: Այս սովորույթի համաձայն, վրացիները ոչ միայն պահպանում են ազգակցական կապերը, այլ նաև ամրապնդում են էթնիկ գիտակցությունը: Հարսանիքները թույլ չեն տալիս թուրք վրացիներին մոռանալ նաև ազգային պարերը:

Թուրքիայի սեծովյան շրջանում և ընդհանրապես Թուրքիայում բնակվող վրաց մուհաջիրների ժառանգները հարսանիքը բնորոշում էն «Դուզունի» տերմինով: Հարսանելիան ավանդույթ-ները մի քանի փուլերի են բաժանված:

## 7 Նոսի տեղում:

<sup>9</sup>Նոյն տեղում, էջ 209:

- հարսանելիան հարաբերություններից առաջ՝ գույգերի ընտրություն,
  - հարսանելիան տոն և արարողություն,
  - հարսանիքից հետո՝ ընտանիքների փոխհարաբերությունների հաստատման և հրավերների շրջան<sup>10</sup>:

Նախկինում՝ Աջարիայում, հարսնացուին երեկոյան էին տուն բերում: Փեսացուի կողմից տղամարդկանց մի խումբ էր գնում աղջկա տուն, նրան բերելու համար: Փեսացուն այս արարողությանը չեր մասնակցում: Հարսի տուն գնում էին քեռիները, հորեղբայրները, եղբայրները, բարեկամները և ընկերները: Նրանց հետ գնում էր նաև մի կին կամ «դադեն», ով պետք է բերեր հարսին, ինչպես նաև նվերներ: Թուրքիայում այն հայտնի է որպես «հարսին բերելու» արարողություն, որը թուրքերենում արտահայտվում է “gelin alma”, “kız alma”, “gelin götürme”: Սակայն, այսօր այս ավանդույթը, ինչպես Աջարիայի բնակչության շրջանում, այնպես էլ այստեղ բնակվող բնակչության շրջանում աստիճանաբար մոռացվել է և հարսին սպառաբար փեսացուն է գնում բերելու<sup>11</sup>:

Ըստ պահպանված տեղեկությունների՝ Գիրեսունի նահանգի վրացական զյուղերում, եթե մի աղջիկ և տղա հավանում են իրար, ապա տղայի կողմը ստվորույթի համաձայն որպես դեպան (միջնորդ) ուղարկում է հորեղբորը: Դեպանի հետ կապված ծիսակարգի առանձին տարեր (Շավշեթի, Կլարչեթի և այլ զյուղերում տարածված ավանդույթ), որոնք նույնպես պահպանվել են Աշօրիայում, մասրամասնորեն ներկայացված է մասնագիտական գրականությունում և մանրակրկիխու ուսումնասիրված է:

Երիտասարդ տղայի ճակատազրի հարցում մեծ դեր ունի մոր եղայրը, ով որպես միջնորդ գնում է աղջկա ընտանիք: Առաջին հանդիպումից հետո աղջկա կողմը ասում է, որ պետք է բանակցի իրենց տարեց մարդկանց հետ, որից հետո պետք է խոսեն

<sup>10</sup> ფუტკარაძე ნ., ქართველი მუჰაჯირები თურქეთის შავიზღვისპირეთში (ეთნომენტალური მარკერები და პოლიტიკურ-ეკოლოგიურ მეხსიერების საკითხები), სადოქტორო დისერტაცია, შათუმი, 2017, გვ.129.

## "Նույն տեղում:

աղջկա հետ: Երկրորդ հանդիպմանը աղջկա կողմը տալիս է պատասխանը: Եթե պատասխանը բացասական է, ապա միմյանց վրա չեն զայրանում: Այս պարագայում, վերջնական որոշում կայացնելուց առաջ, աղջիկն ու տղան խուսափում են երկու կողմի ժողովրդից: Երկու կողմերի համաձայնության դեպքում, երրոդ հանդիպման ժամանակ որոշում են նշանդեքի և հարսանիքի տարեթվերը: Մինչև հարսանիքը, տղան և աղջիկը միմյանց տեսնելու իրավունք չունեին, այս համարվում էր ամորթալի: Այսօր, սակայն այս ավանդական սովորույթները այլևս չեն պահպանվում, դա միայն հիշվում է մեծահասակների կողմից:

Նախկինում հարսին ձիռվ էին տանում, բայց այժմ՝ մերենայով: Հարսանիքի հյուրերի գալու ժամանակ, «բազուիխն» (հարսնացուն) խոհանոցում է նստում, իսկ ընտանիքի անդամները, հարազատները արտավելով հրաժեշտ են տալիս: Լացի արարողությունը հարսանիքի ժամանակ էլ էր անցկացվում, ինչը դրա բաղկացուցիչ մասն էր կազմում<sup>12</sup>: Այսպիսի ավանդույթ տարածված է նաև Շալշեթիում: «Կատարվում է հոր, մոր և հարսի լացի ծիսակատարությունը: Հարազատները նույնպես լացում են: Հարսի հայրը ևս մեկ անգամ ծածկում է իր զավակի գլուխը»<sup>13</sup>:

Նախկինում ընդունված ավանդույթ էր՝ հարսանիքի մասնակիցների դիմաց ճանապարհ փակել և գումար վերցնել: Այս ծեսը կոչվում է «դրան ծախս» ("kari harci") կամ «դրան գումար»<sup>14</sup>: Նման դեպքեր ավելի վաղ տարածված էին Աջարիայում: Ըստունված ավանդույթ էր, եթե հարսի հայրը մտնելով սենյակ կատարում էր ծիսական արարողություն, որը խորհրդանշական նշա-

<sup>12</sup> ոյժրուսցարումը 6., ոչշան և սառչած ցողոյաց տարրեյթել յարտցըլցի՛ն (օնցյալուն բառուն օնցյալուն մագալունություն), սագոյերորու գուշրժացա, տծունուն, ց3.177.

<sup>13</sup> ցւըյարամյ 6, յարտցըլու մշակչորդու տարրեյթուն մազոնցանանորյութի (յոնոմենթալուրու մարյերեն և პոլուէկուր-կուլուրուլու մշեսուրչենս սացութեցի), սագոյերորու գուշրժացա, նատուն բառուն բառուն սացելունուց սենցըրունություն, ծատուն, 2017, ց3.131.

<sup>14</sup> ոյժրուսցարումը 6., ոչշան և սառչած ցողոյաց տարրեյթել յարտցըլցի՛ն (օնցյալուն բառուն օնցյալուն մագալունություն), սագոյերորու գուշրժացա, տծունուն, 2014, ց3.178.

նակուրյուն ունի: Հարսնացուի հայրը երեք անգամ ասում էր. «Կանգնիր, նստիր»: Այնուհետև բարձր ձայնով ասում է. «աջ ոտքը առաջ»: Սա նշանակում էր, որ հայրը պետք է նրան պարզեցնի: Այս գումարը կոչվում է «կաթի գումար»<sup>15</sup>: Վերջում հարսին բերում են դրան մոտ: Այդ ժամանակ ևս մեկ այլ ծես է կատարվում: Աղջկա եղբայրը կամ զարմիկը փակում է դուռը և այն բացելու դիմաց գումար խնդրում հարսի սկեսրայից: Այս արարողությունը կոչվում է «Դուն ծախս»<sup>16</sup>: Այս ավանդույթը տարածված էր Շավշերիի վրացիների շրջանում:

Տրապիզոնի նահանգի Ֆարսա շրջանի՝ գյուղ Բուլղաղիում այսպիսի ավանդույթ է տարածված. «Երբ հարսանիքի հյուրերը մոտենում են թագուհու տանը, բակում՝ ծատի վրա կախված է լինում ձու: Տղաներից մեկը կրակում է, եթե ձուն չի ընկնում, ապա թագուհին սենյակից չպետք է դուրս գա»<sup>17</sup>: Ավանդույթի համաձայն հարսին տանելու իրավունքը տրվում է ձուն զցելու դեպքում: Հակառակ դեպքում տղայի կողմը պետք է վճարի հարսնացուի համար<sup>18</sup>: Սա այն հետաքրքիր ավանդույթներից մեկն է, որը մինչև այսօր տարածված է վրաց մուհաջիրների և նրանց ժառանգների շրջանում, իսկ վրացական միջավայրում այն չի պահպանվել:

Ընդունված ավանդույթ է, երբ հարսնացուն ժամանում է փեսացուի ընտանիք, նա անպայման պետք է աջ ոտքով մտնի և կոտրի ապակե ափսեն: Այսօր, որոշ գյուղերում այս ավանդույթը պահպանվել է: Այդպես էր Աջարիայում: Վրաց ազգագրագետ Բե-

<sup>15</sup> ՊՇՅԱՐԱՋԵ ճ., յարտցելու մշկաշորշօն ուրբեյտօն Շազօթզուսկորյութի (շետական պատճեն), մարզական պատճեն, հայ անպայման պետք է աջ ոտքով մտնի և կոտրի ապակե ափսեն: Այսօր, որոշ գյուղերում այս ավանդույթը պահպանվել է: Այդպես էր Աջարիայում: Վրաց ազգագրագետ Բե-

<sup>16</sup> ԹԺՐՈՒՍՑԱՐՈՋԵ ճ., ոչգած ու սառչած պատճեն ուրբեյտօն յարտցելու ժամանակակից մարզական պատճեն, հայ անպայման պետք է աջ ոտքով մտնի և կոտրի ապակե ափսեն: Այսօր, որոշ գյուղերում այս ավանդույթը պահպանվել է: Այդպես էր Աջարիայում: Վրաց ազգագրագետ Բե-

<sup>17</sup> ՊՇՅԱՐԱՋԵ ճ., յարտցելու մշկաշորշօն ուրբեյտօն Շազօթզուսկորյութի (շետական պատճեն), մարզական պատճեն, հայ անպայման պետք է աջ ոտքով մտնի և կոտրի ապակե ափսեն: Այսօր, որոշ գյուղերում այս ավանդույթը պահպանվել է: Այդպես էր Աջարիայում: Վրաց ազգագրագետ Բե-

<sup>18</sup> Նոյս տեղում:

իիան գրում է. «Թագուհին, առաջին հերթին աստիճաններին պետք է դնի ազ ոտքը»<sup>19</sup>: Շավշեթիում էլ ընդունված է. «Մինչև տուն մտնելը, հարսնացուն ազ ոտքով պետք է կոտրի սուրճի բաժակը»<sup>20</sup>: Այս ձեսից հետո, սկսուրը հարսին քաղցրավենքիով է հյուրախրում: Հարսնացուի գրկին նատեցնում են բարեկամներից մեկի տղա երեխային, որպեսզի առաջին երեխան տղա ծնվի: Նման ավանդույթ տարածված է Մարմարա ծովի շրջանում գտնվող Հայրի գյուղում<sup>21</sup>: Նկատենք, որ այս ավանդույթը տարածված է նաև հայկական միջավայրում, ինչը ևս մեկ անգամ ցույց է տալիս տարածաշրջանի ազդեցությունը այստեղ ապրող ազգերի վրա:

Մեծ նշանակություն ունի հարսին օջախ բերելու արարողությունը: Նա պետք է խմոր պատրաստի և ձեռքերով բուխարուն խփի: Եթե խմորից պատրաստված շերտը բուխարու պատից չի կտրվում ընկնում, ապա դա լավ նշան է: Այսօր խմորի փոխարեն կոնֆետ են օգտագործում<sup>22</sup>: Ունիեթի վրացական բնակչության շրջանում տարածված է հետևյալ ավանդույթը, եթե հարսը նոր օջախ է մտնում, նրա ձեռքին հաց և Ղուրան են դնում<sup>23</sup>:

Թուրքիայի սեծովյան շրջանում և ընդհանուր առմամբ Թուրքիայում վրացիների կողմից բնակեցված գյուղերի հարսանեկան ավանդույթները չնայած իսլամական ազդեցությանը, դեռևս պահպանել են վրացական, մասնավորապես աջարական տար-

<sup>19</sup> ბერება მ., ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974, გვ.65.

<sup>20</sup> ფუტკარაძე ნ., ქართველი მუჭავირები თურქეთის შავიზღვისპირეთში (ეთნომერნალური მარკერები და პოლიტიკურ-კულტურული მეხსიერების საკითხები), საღვეულო დისერტაცია, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახლმწიფო უნივერსიტატი, ბათუმი, 2017, გვ.132.

<sup>22</sup> ფუტკარაძე ნ., ქართველი მუსიკორები თურქეთის შეიტყობისის მიზანის დროის განვითარების მიზანები და პოლიტიკურ-კულტურული მეცნიერების საკითხები), სადოქტორო დასტერტაცია, ბათუმის შეითა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ბათუმი, 2017, გვ.133.

<sup>23</sup> ქურნალი „ჩვენებური“, №30, 2005, გვ.6.

բերը, այդ իսկ պատճառով վրացիները տարբերվում են այլ էթնիկ խմբերից կամ նշում են՝ մենք և ուրիշները։ Հարսանեկան ավանդույթների վրա մեծ է վրացական ավանդական գործոնների ազդեցությունը, սակայն ժամանակակից կյանքում շատ փոփոխություններ են կատարվել։ Այսօրվա հարսանեկան հարաբերություններում ծնողների որոշումները չեն կարող գերակշռել։ Զույգերի ամուսնությունը հիմնված է տղայի և աղջկա հարաբերությունների վրա, պարզեցվել են հարսանիքի հետ կապված միշտը տարրեր։

Վրացական ամուսնությունների համակարգը ազգային և էթ-նիկ ինքնազիտակցության միավորում է, ինչի շնորհիվ թուրքիա տեղափոխված վրացիները, ինչպես նաև վրաց մուհաջիրների ժառանգները կարողացան պահպանել ինը վրացական ավանդույթները, որոնք շատ հաճախ տարածված են տարածաշրջանի ժողովրդների, այդ թվում հայերի շրջանում:

Հարսանեկան արարողակարգում մեծ տեղ է հատկացվում հյուրասիրությանը, հատկապես Թուրքիայի տարբեր վրացարնակ շրջաններում մուհաջիրների ժառանգների կողմից պահպանվել են բազմազան ազգային ուտեսաների պատրաստման և օգտագործման սովորությունները: Ազգային խոհանոցը կարևոր մաս է կազմում հարսանեկան արարողակարգում, ինչպես նաև չվեներուրիների ինքնուրժյան պահպանման ամենակարևոր գործուներից մեկն է: Սուհաջիրները և նրանց ժառանգները տարբերվում են նրանով, որ իրենց ազգային խոհանոցը առանձնանում է բազմազանուրժյամբ և ամբողջովին տարբեր է թուրքական ազգային խոհանոցից: Թուրքիայի տարբեր շրջաններում բնակվող վրաց մուհաջիրների կողմից պատրաստվող ուտեսաների հիմնական մասը նման են միմյանց, սակայն որոշակի տարբերություններ կան նախապատրաստման կանոններում<sup>24</sup>:

Սուհաջիրների ժառանգների շրջանում սննդամթերքից առավել տարածված էր կարնամթերքը, որը պատրաստում էին

<sup>24</sup> ჩოხარაძე თ., ჩვენებულის სამშარეულო, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართველოლოგიის ინსტიტუტის კრებული, VII, ბათუმი, 2013, გვ.115.

կաթի մշակման համար նախատեսված սենյակում, որտեղ համապատասխան միջավայր էր ստեղծված: Կաթից պատրաստում էին մածուն (մաճոն), պանիր (ցցելո), իաղի (օձո), կախմաղի (զամաղո), նադուղի (նաջողո), կղուրութի (ցյրութո) և այլն: Նշված ուստեսութիւնը պատրաստում շատ դժվար աշխատանք է, որը պահանջում է մեծ գիտելիքներ և մեծ փորձ: Կաթնամթերքը հաճախ պատրաստվում է ընտանիքի ավագ կնոջ կողմից:

Սուլաջիրների ժառանգների շրջանում յուրահատուկ տեղ են գրավում այնպիսի ուստեսութերք, ինչպես օրինակ՝ չիլքուրի (ჩոլոնյուրո), որը պատրաստում են ընկույզից, կարագից և ձվից, գլուխքի (ցցրյացի), որոշ ցուլերում այն կոչվում է խաղլիճաղի (օձողոյթացօ), խապիջորվա (խաճօնորշա), պատրաստվում է ցորենից, կաթից և այսուրից, էրիշտա (յրօնժճա), հացի այսուրից թխում են շերտեր և հետո մանր կտրուում ու եփում<sup>25</sup>, դոխավիճի (գործազօֆի), պատրաստում են սերուցքից և այսուրից:

Դամուդերե ցուլում պահպանվել է վայրի բույսերի հին ձևերով օգտագործման ավանդույթը, որի պատրաստման կանոնները մնացել են միայն տարեց մարդկանց հիշողության մեջ՝ դրանք են «աջորիկա (աշշորոյցա), դվալուրի (քաջուրյո), կոկոմժավա (զոշոմժյացա)»<sup>26</sup>: Նշված շրջանի բնակիչ Սուլթան Իլյիզին (Բերիձեն) պատմում է. «Այժմ երիտասարդները չեն կարողանում վրացական ուստեսութեր պատրաստել»<sup>27</sup>:

Վրաց ազգագրագետ Մ. Փաղավան հարցման արդյունքում հետաքրքիր տվյալներ է հաղորդում լորիի և այլ ճաշատեսակների պատրաստման մասին: Վրացի մուլաջիրները նշել են. «Մենք ուստելիքի մեջ շատ սոխ, սխտոր, պղպեղ և քինձ ենք օգտագործում, որոնք բուրքերը չգիտեն: Այստեղ մենք պատրաստում ենք այնպես, ինչպես ձեր մոտ (Վրաստանում) էին պատրաստում: Պատրաստելուց պետք է լինի լորի, սոխ, սխտոր, քինձ, պղպեղ և

<sup>25</sup> Հանդիպում եկը նաև հայկական միջավայրում:

<sup>26</sup> Ցա՛քարածյ ճ, յարտցելո մշշաշորշեծ ուղրյետօն մազութալուրյո մարցերջո և ձուլութուշուր-շուլուրյուլո մշենուրյունու սակուտեցինո), սագոյերորո գուշըրժացու, ծատումուն նորու բայցուացու սահելմիցու սինուցըրնությունո, ծատումու, 2017, ց.133.

<sup>27</sup> Նույն տեղում:

մեկ թթու վարունգ»<sup>28</sup>: Թուրքիայի վրացիները համարում են, որ դրանք ավելի լավն են և համեռ, թուրքերի կողմից պատրաստված բազմազան ուտեսատերից:

Մուհաջիր վրացիների ժառանգների մի մասը մինչ օրս էլ պահում է մճառի թխելուց առաջ խմորը չորս մասի բաժանելու ավանդույթը: Թեփերոնի գյուղի բնակիչ Զենուրե Իլմազին (73 տարեկան) պատմում է. «Եզիպտացորենի այսուրը թասի մեջ կլցնես, ապ կանես, մի քիչ տաք ջուր կլցնես, լավ ու շատ կիունցես, որ ավելի համեռ լինի, կրակի վրա կլնես, եթե կուզես չորս մասի բաժանի, կթնես ու տաք պանրի հետ միասին կուտես»<sup>29</sup>: Տապակած մճառի ուտելու ավանդույթը մինչ օրս էլ պահպանվում է վերին լեռնային Աջարիայում. Մճառին այսօր բուխարիի փոխարեն վառարանի մեջ են թիսում:

Հետաքրքիր է, որ Աջարիայի ցանկացած շրջանում պատրաստված կերակուրը մի փոքր տարբերվում է այն նույն ճաշատեսակից, որը պատրաստում են միևնույն շրջանի մուհաջիրների ժառանգները: Սա զարմանալի չէ, քանի որ նրանք ճաշատեսակների պատրաստման ավանդույթները վերցրել են իրենց հայրենիքից և պահպանել են նոր միջավայրում: Սա հստակ երևում է Քոբուկերիի, Չակվիի, Վերին և Ներքին Աջարիայի, Մաճախելի շրջաններից եկած մուհաջիրների ժառանգների ազգային խոհանոցում: Այս առիթով կարենոր է թ. Չոխարաձեի կողմից պահպանված տեղեկությունները Աջարիայի և Մաճախելիի մուհաջիրների կողմից պատրաստվող «Փխալ-լորի» (գեալ-լործօա) ուտեստի մասին<sup>30</sup>:

<sup>28</sup> Գալազա մ., յարտցելու մշակուրեցու որդույսա და სամსუնու շუնչերնուցիչ (ոլղյօն), ծատումու Շոտա Ռյանտացելու սանցլմինգու շնորհըրևսօւրեւու (յարտցելուլուցօն) օններություն կրյենու, VII, ծատումո 2013, ց.188.

<sup>29</sup> Ծյուբարամյ ն, յարտցելու մշակուրեցու տշրյետօս մազօնցումուրյեթո (յտնոմյնը ալլուրու մարզուրյեցու և პոլություն-կուլուրյունու մեխսուրյեցու սակոտեցու), սագություրու գուշորդացա, ծատումու Շոտա Ռյանտացելու սանցլմինգու շնորհըրևսօւրեւու, ծատումո, 2017, ց.133.

<sup>30</sup> Բոխարամյ თ., Բյեղեթյուրտա սամշարյուլու, ծատումու Շոտա Ռյանտացելու սանցլմինգու շնորհըրևսօւրեւու (յարտցելուլուցօն) օններություն կրյենու, VII, ծատումո, 2013, ց.116.

Այժմ էլ թուրք վրացիների սնունդը զգալիորեն տարբերվում է թուրքերի սնունդից: Նրանք պատրաստում են այնպիսի ուտեսուներ, որոնք թուրքերը չգիտեն: Պատրաստում են չվեներուրիական սացիվի (ჩვենցնոր սացօցօ)<sup>31</sup>, բայց նրանք դա զեթիանի (Թյուրքանո) են անվանում: Պատրաստում են մալախոս (մալահեռ). այն պատրաստվում է եգիպտացորենի այսուրից, որը հայտնի է լեռնային Աջարիայում:

Վրաց մուհաջիրները նոյնպես օգտագործել են վրացական պտղատու ծառեր: Դրանք են՝ սասելափ (Սանցլաօ), բորշվափ (Ցոլիշվաօ), խեճեճուրիփ (Եղջշվարո),<sup>32</sup> տանձի տեսակ, սելափի վաշլի (Նյուրաձօ Յամլո),<sup>33</sup> խնձորիփ տեսակ, տղինմալի (Ծցյմալո),<sup>34</sup> սալորիփ տեսակ, պոպոր (Ցոշոზօ), ծկղավիփ (Ցցազօ), ժոլիփ (Ժոլօ), բալ (Ցալօ): Նրանց համար բարձր արժեք ունի խաղողի տեսակները: Այս շրջանում տարածված է խաղողի սև տեսակներ, որոնք բերել են վրաց մուհաջիրները: Մրգերից բազմաթիվ կերակրատեսակներ են պատրաստում: «Խաղողի հյութից շիլա են պատրաստում: Մոշից, խնձորից և խաղողից բերմեզ են անում: Սերկելիի լչերին լավն է: Թուրից լչերի են անում, շատ լավն է»<sup>32</sup>:

Հատկանշական է, որ չվեներուրիները պատրաստում են ավանդական և բազմազան վրացական ուտեսուներ, միմյանց խառնելով մեկ կամ երկու կերակրատեսակներ, ինչը մեծապես տպավորել է օտարերկրյա այցելուներին: Հատկանշական է նաև, որ սննդամթերքի պատրաստման համար նախատեսված պարագաները վրաց մուհաջիրները իրենց հետ բերել են Վրաստանից:

Վրաց մուհաջիրների ժառանգների միջավայրում հասուկ տեղ է գրավում հյուրընկալության ավանդույթը: Հենց այստեղ է լավագույն կերպով դրսնորվում ժողովովի ինքնությունը, նրա

<sup>31</sup> "თურქეთში თუ զոնմეյ შავ სამუშაოზე დაინახავთ, ესე იგი ქართველია, ნაցագშიც ქართველები იქექებიაն", 15 თებეրვարი, 2014, [https://for.ge/view/29408/TurqeTSi-Tu-vinmes-Sav-samuSaoze-dainaxavT-es-e-igi-qarTvelia-nagavSic-qarTvelebi\\_iqeqebian.html?fbclid=IwAR36KMJo2ZxvflidVaxnqO4pm3Plp7q1GIYsU\\_xuTZ7CqSckc6XNhpdEzk7yw](https://for.ge/view/29408/TurqeTSi-Tu-vinmes-Sav-samuSaoze-dainaxavT-es-e-igi-qarTvelia-nagavSic-qarTvelebi_iqeqebian.html?fbclid=IwAR36KMJo2ZxvflidVaxnqO4pm3Plp7q1GIYsU_xuTZ7CqSckc6XNhpdEzk7yw)

<sup>32</sup> Ֆալազա թ., ქართველու მუპաշირებու ռოდզսա და საմსუნის გუმერნიიტში (იღებში), ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერսიტეტის ქართველოლოგის ინსტիტუტის კრებულո, VII, ბათუმი, 2013, გვ.181.

ազգային պատկերը<sup>33</sup>: Կարելի է ասել, որ վրացիների կողմից հյուրի նկատմամբ հարգանք դրսնորելը, վրացական ազգային ինքնության առանձնահատկությունն է: «Հյուրընկալությունն իր բնույթով համընդիանուր երևույթ է, քանի որ այն բնորոշ երևույթ է բոլոր ազգերի սոցիալական կյանքի համար, մարդկային հասարակության ծագումից մինչև այսօր»<sup>34</sup>: Թեև հյուրընկալությունը բնորոշ երևույթ է բոլոր ժողովուրդների համար, այն հատկապես կարևոր նշանակություն ունի Թուրքիայում ապրող վրացիների համար և մինչև այսօր հանդիսանում է ամենակարևոր ավանդույթներից մեկը: Հյուրընկալության ավանդույթը վրացական հոգևոր մշակույթի կարևոր բաղադրիչներից մեկն է, որի մեջ լավագույն կերպով արտացոլվում է այստեղ ապրող վրացիների բնավորությունը և հանրային հարաբերությունների զարգացման գործնականությունը: Հյուրընկալության ավանդույթն այսօր էլ պահպանվում է Թուրքիայում ապրող վրացիների շրջանում: Թեև ժամանակակից կյանքը փոխվել է և շատ ավանդույթներ փոխվել են, սակայն չի փոխվել հյուրի վերաբերմունքը:

Հյուրընկալության ավանդույթը հիմնականում հիմնված է վստահության գործոնի վրա: Հյուրն ընդունվում է ընտանիքում և ընդունվում վստահության սկզբունքով: Դա հյուրի և հյուրընկալող կողմից միմյանց հանդեպ ցուցաբերած վստահության և հարաբերությունների ամենաբարձր ձևն էր: Վրաց մուհաջիրների ժառանգները հատուկ վերաբերմունք են դրսնորում հյուրի հանդեպ: Վրացիների համար Վրաստանից եկած հյուրերը հանդիսանում են լավագույն հյուրերը: Նրանց համար մեծ պատիվ է հյուրընկալել վրաց այցելուի: Քանի որ վրացին մուհաջիրներին արյունակից է հանդիսանում, այդ իսկ պատճառով մուհաջիրները նախընտրում են հյուրընկալել ազգությամբ վրաց հյուրեր: Նրանք Գյուրջիստանից (Վրաստանից) եկած հյուրի նկատմամբ դրսնորում են

<sup>33</sup> Սոռնշանություն ու., Տէղական ազգային մշակույթի պահպանության վեհականության մեջ գործությունների մասին օրենք, 2009, ՁՅ. 3.

<sup>34</sup> Մողերելուա թ., Տէղական ազգային մշակույթի պահպանության վեհականության մասին օրենք, 2009, ՁՅ. 4.

յուրահատուկ վերաբերմունք: Վրացիները հյուրեր ընդունում են նովսիսկ ան ժամանակ, եթե տանը նրանք ոչինչ չունեն<sup>35</sup>:

Ինչպես Լեռնային Աջարիայում, այնպես էլ Թուրքիայի վրացական գյուղերում հյուրընկալող ընտանիքներում հյուրի համար առանձնացված սենյակ կա: Թուրքիայում ապրող Վրացիները հյուրի համար առանձնացված սենյակն անվանում են «Մուսաֆիր» (մշյացոր)՝<sup>36</sup>, իսկ Վերին Աջարիայում այն կոչում են «Մեդան օդա» (մյօջան ոճան)՝<sup>37</sup>: Հյուրընկալության աջարական ավանդույթները գրավում են զբոսաշրջիկների և հետազոտողների ուշադրությունը: Դ. Բարբաձեն գրում է. «Յուրաքանչյուր տուն ունի հյուրասենյակ: Հյուրընկալությունն այստեղ սուրբ գործ է համարվում, անկախ այն փաստից, թե ինչ ազգության է պատկանում հյուրը: Հյուրն իրավունք ունի առաջին հանդիպմանը մնալ այդ տանը: Հուրընկալողը պարտավոր է ընդունել հյուրին, տրամադրել սնունդ և մաքուր անկողին»՝<sup>38</sup>: Պետք է նշել, որ վրաց մուհաջիրների ժառանգներն այսօր ել շարունակում են հյուր ընդունել և հարգանքով վերաբերվել անկախ ազգությունից և կրոնական համոզմություններից:

Այսպիսով վրաց մոլիաջիրները, տեղափոխվելով Թուրքիա, իրենց հետ տարել և դարերով պահպանել են իրենց ազգային ինքնությունը նկարագրող ավանդույթները: Վրացական ավանդույթները դարերի ընթացքում փոփոխությունների ենթարկվելով փոխանցվել են նոր սերունդներին: Հատկանշական է, որ վրաց մոլիաջիրների ժառանգները այսօր են շարունակում են պահպանել իրենց ազգային ավանդույթները: Դեռև է փաստել, չնայած թուրքերի կողմից իրականացվող ձուլման քաղաքականությանը վրացիները չեն մոռացել իրենց ավանդույթները, այլ որոշակի

<sup>35</sup> ფულტარაძე ნ., ქართველი მუჰაკირები თურქეთის შავიზღვისპირეთში (ეთნომენტრალური მარკერები და პოლიტიკურ-პულტურული მეხსიერების საკითხები), საფოქტურო დისერტაცია, მათუმის შოთა რუსთაველის სახლმწიფო უნივერსიტეტი, ბათუმი, 2017, გვ.142.

<sup>36</sup> Թուրքենում Misafir նշանակում է հյուր:

<sup>37</sup> ბაქრაძე დ., აწყოლოვიური მოგზაურობა, გურიასა და აჭარაში, ბათუმი, 1987.

22-44

83-44

փոփոխությունների ենթարկելով պահպանել դրանք, որոնց անվանումները թեև թուրքական են, սակայն բնույթով վրացական են: Դետք է արձանագրել, որ վլաց մուհաջիրները երկար տարիներ շարունակ խուսափել են այլազգի ներկայացուցիչների հետ ամուսնությունից՝ փորձելով պահպանել ազգային ինքնությունը: Սակայն ներկա շրջանում կարող ենք հանդիպել այնպիսի ընտանիքների, որտեղ նշված ավանդույթը վաղուց խախտվել է, և ընտանիքներում գերակշռում են օտարազգիների հետ ամուսնությունը: Սակայն պետք է արձանագրել, որ վլաց մուհաջիրները երբեք չեն մոռացել իրենց հայրենիքը, հիշողության մեջ պահպանելով թե՛ հարսանեկան ավանդույթները, թե՛ ազգային խոհանոցը և թե՛ կովկասյան իրականության համար բնորոշ հյուրընկալության կանոնները:

MARIAM REVAZYAN  
(YSU)

### THE TRADITIONS OF WEDDING, NATIONAL CUISINE, AND HOSPITALITY AMONG GEORGIANS OF TURKEY

Much information has been preserved about the traditions and customs of Georgians who are living in Turkey. We find interesting data in historical sources, fiction, legal documents, especially the ethnographic materials collected from the settlers are still a possible source of the mentioned questions. Georgian traditions have been changed over the centuries and have been transformed to new generations. It is noteworthy that the descendants of Georgian Muhajirs continue to preserve their national traditions. It should be noted that despite the policy of assimilation pursued by the Turks, the Georgians have not forgotten their traditions, but have made some changes to their traditions, the names of which are Turkish, but Georgian in nature.

## ՄԵԼՍԻԴԱ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ (ԵՊՀ)

**ԻԻՀ ՌԱԶՄԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԻ ԽՆԴԻՐԸ  
ՀԵՏՀԵՂԱՓՈԽԱԿԱՆ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄՆԵՐԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ**

Ի տարբերություն շատ այլ երկրների, Իրանի Իսլամական Հանրապետությունը երբեք որևէ կոնկրետ փաստաթուղթ չի հրապարակել՝ մանրամասներով իր ռազմական հայեցակարգը, սակայն վերջերս ԻԻՀ իշխանությունները ավելի հաճախ և ավելի բացահայտ են խոսում դրա շուրջ: Նման հայեցակարգերից մեկը իրանցի պաշտոնյաները կոչում են «առաջանեմ պաշտպանություն» կամ «հարձակողական պաշտպանություն»<sup>1</sup>: Արևմտյան որոշ վերլուծաբաններ պնդում են, որ ԻԻՀ ռազմավարությունն իր բնույթով հարձակողական է, որն ուղղված է ԻԻՀ ազդեցության ընդլայնմանը և տարածաշրջանային «թելադրողի» դիրքի ամրապնդմանը. մյուսները այն համարում են հիմնականում պաշտպանական: Երկու պնդումներն ել ճշգրիտ չեն ներկայացնում ԻԻՀ ռազմական հայեցակարգը, որն իր մեջ ներառում է պաշտպանական տարրեր, որոնք հիմնականում կենտրոնացած են հակառակորդի զավանական վրա<sup>2</sup>: 1979 թ. հեղափոխությունից հետո պատժամիջոցների պատճառով իր ռազմական հնարավորությունների խիստ սահմանափակումից, ինչպես նաև Իրան-իրաքյան պատերազմի արդյունքում ռազմական հսկայական կորուստեր կրելուց հետո, ԻԻՀ-ը դիմել է ոչ ավանդական մոտեցումների (ներառյալ գործընկերություննը ոչ պետական խմբավորումների հետ), և չկարողանալով ուղղակիորեն դիմակայել արտաքին աշխարհից եկող մարտահրավերներին և սպառնալիքներին, ԻԻՀ քաղաքա-

<sup>1</sup> Ajili Hadi, Iran's Military Strategy, Survival: Global Politics and Strategy December 2019–January 2020, <https://bit.ly/3b8OjIe>

<sup>2</sup> Զազման առաջնահերթությունը հստակ նշված է մի քանի այլ ռազմավարական փաստաթուղթերում: Իրանի քանամայա տեսլականի փաստաթուղթը, որը հրապարակվել է 2003 թվականին որպես երկրի զարգացման քարտեզ, «համապարփակ զարումը» ներկայացնում է որպես Իրանի պաշտպանական ռազմավարության հիմք:

կանությունը կենտրոնացել է հիմնական հակառակորդներին խոցելու վրա, ստեղծելով արտաքին պայմաններ, որոնք անհնար են դարձնում Իրանի վրա հարձակման հետագա հնարավորությունը: Այս զաղափարը ձևավորել է Իրանի բազմաշերտ ռազմավարությունը զսպելու ռազմական գործողությունները և հարձակումը՝ հակառակորդ ուժերի համար պատերազմի արժեքը մեծացնելու միջոցով: Ուստի հարց է առաջանում՝ ի՞նչ բազմաշերտ հայեցակարգ է որդեգրել Իրանը և որոնք են դրա բաղադրիչները: Սույն հոդվածի նպատակն է վերլուծել ԻԻՀ ռազմական հայեցակարգի շուրջ առկա մոտեցումները և ցուց տալ համապարփակ պատկեր՝ հիմնվելով մի քանի հեղինակների վերլուծությունների վրա: Խնդիրը ավելի հստակ պատկերացնելու համար հարկ ենք համարում կատարել պատմական ակնարկ և քննարկել արտաքին աշխարհում տեղի ունեցող փոփոխությունները, որոնք նպաստում են ԻԻՀ ռազմական հայեցակարգի ձևափոխմանը և զարգացմանը:

Իր ժամանակակից իմաստով, Իրանի ռազմավարության արմատները կարելի է գտնել մոտ մեկ դար առաջ Իրանում ժամանակակից բանակի ստեղծման մեջ: 1901 թ. Ռեզա Փեհլիկին սկսեց իր ռազմական բարեփոխումները ստեղծելով միասնական բանակ<sup>3</sup>: Որպես Իրանի թագավոր զահ բարձրանալուց հետո նա շարունակեց այդ բարեփոխումները, ներառյալ գորակոչի կարգավորումը, ռազմական պատրաստության մեթոդների արդիականացումը և սպաների գործուղումը Եվրոպա վերապատրաստման նպատակով: Ռեզա շահը, բանակի ամրապնդմամբ երեք հիմնական նպատակ էր հետապնդում. նախ՝ ուժեղացնել բանակի դերը ներքին ընդրիմության, ապատամբական խմբերի և անջատողական ուժերին դիմակայելու համար. երկրորդ ամրապնդել Իրանի ինքնավարությունը ոուսական և բրիտանական կայսրություններից, և, երրորդ, դիմակայել հնարավոր արտաքին սպառնալիքներին:

Ռեզա շահի որդին և իրավահաջորդը՝ Սոհամմադ Ռեզա Փեհլիկին, ով ռազմական կրթություն էր ստացել Շվեյցարիայում,

<sup>3</sup> Բայբուրդյան Վ., Իրանի պատմություն, Երևան, 2005, էջ 598

ևս շահագրգոված էր Իրանի ռազմական դիրքի ամրապնդմամբ: 1953 թ. ԱՄՆ-ի գլխավորած հեղաշրջումից և իր իշխանությունը ամրապնդելուց հետո, նա հենվեց Արևմուտքի և մասնավորապես Միացյալ Նահանգների հետ ավելի սերտ համագործակցություն ստեղծելու վրա: Սառը պատերազմի ժամանակաշրջանում Իրանը ԱՄՆ-ի հիմնական դաշնակիցն էր և, որպես այդպիսին, Իրանը Խորհրդային Միությանը «զսպելու» ԱՄՆ-ի ռազմավարության հիմնական հենակետն էր:

Իրանի Խալամական հեղափոխությունը<sup>4</sup> նպաստում է Իրանի ռազմական հայեցակարգի փոփոխությանը, սակայն ռազմական մտածելակերպի ձևավորումը պայմանավորված է Իրան-իրաքյան պատերազմի հետ: Իրանի հրթիռային ծրագիրը հիմնականում այդ պատերազմի հետևանքն էր: 1980 թ. Իրաքի ներխուժումից հետո Իրանը փորձեց Խորհրդային Միությունից գնել Scud-B հրթիռներ, իրաքյան հարձակումներին պատասխանելու համար: Սովետական միությունը հրաժարվեց հրթիռներ տրամադրել Իրանին, որի պատճառը Իրաքի հետ կնքված դաշնակցային պայմանագիրն էր: Միջազգային պատժամիջոցները ևս արգելեցին Իրանին հրթիռներ ձեռք բերել այլ երկրներից: Իրանը Scud-B հրթիռներ ձեռք բերեց Լիբիայից և Սիրիայից, այնուհետև Հյուսիսային Կորեայից:

Այս շրջանում Իրանը մշակել է ասիմետրիկ ռազմավարություն, որի հայեցակարգային հիմքը, հակառակորդի մուտքի արգելափակումն է, որը կոչված է կանխելու հակառակորդ ուժերի մուտքը տվյալ պետության տարածք վերջիններիս կարողությունների սահմանափակմամբ: Այսպիսով, Իրանի զսպման ռազմավարությունը հիմնված է հինգ հիմնական զործառնական այուների վրա ֆիքսված և շարժական հակաօդային պաշտպանություն,

<sup>4</sup> Խալամական հեղափոխությունը կարևոր կետ է Մերձավոր Արևելքում իսլամական (շիայական) զաղափարների տարածման համար: Այն իր հետ բերեց զաղափարներ, ինչպիսին է «Ճնշված» և «անապահով» մուտքմանների ազատազրումը «անարդար դեկազրներից», որը իրականանալու էր վերոնշյալ ուժերի հավաքագրման և նրանց միասնական պայքարի տեսրով: Սա ընդհանուր առմամբ վերաբերում էր բոլոր մուտքմաններին և չեր տարանշատում շիաներին և սուննիներին:

հրետանային և բալիստիկ հրթիոներ, էլեկտրոնային և կիբեր պատերազմ, օդային ուժի սահմանափակ օգտագործում և ծովային մարտեր:

**Ռազմավարական խորություն.** Իրանի «առաջադեմ պաշտպանության» աշխարհագրությունը

Մյուս հայեցակարգը, որն էական նշանակություն ունի Իրանի «առաջապահ պաշտպանական» ռազմավարությունը հասկանալու համար, «ռազմավարական խորությունն» է (omgh)<sup>5</sup>: Ըստ հանրապետության դեպքում մարտը հնարավորինս թշնամու տարածքին մոտեցնելուն:

Իրանի բարձրաստիճան պաշտոնյաները, ներառյալ Այարոլլա Խամենեին, առաջարկել են այս հայեցակարգի սահմանումների լայն շրջանակ, որը հաճախ ներառում է ոչ միայն ռազմական տարրեր, այլև մշակութային և տնտեսական ասպեկտներ: Այնուամենայնիվ, գրեթե բոլոր այդ սահմանումներում խսլամական երկրները, հատկապես Մերձավոր Արևելքում, ապահովում են Իրանի ռազմավարական խորությունը: 2008 թ. իր ելույթում Խամենեին ռազմավարական խորությունը անվանել է «ազգի հենարանը՝ հավելելով, որ «մահմեդական ազգերը ապահովում են Խսլամական Հանրապետության ռազմավարական խորությունը»: Նա խսլամը, պարսկերենը և շիայական դպրանանը համարել է գործոններ, որոնք Իրանը կարող է օգտագործել ընդլայնելու համար իր ռազմավարական խորությունը: Նա, այնուհետև Իրանի ռազմավարական խորության ընդլայնումը համարել է Խսլամական հեղափոխության պահապանների կորպուսի (ԲՀՊԿ) խնդիրը:

Այս սահմանման մեջ Իրանի ռազմավարական խորության աշխարհագրական տարածքը հաճախ սահմանվում է Իրաքի

<sup>5</sup> Israel's Peace Deals Are a Strategic Nightmare for Iran, <https://foreignpolicy.com/2020/09/14/israels-peace-deals-are-a-strategic-nightmare-for-iran/>

<sup>6</sup> Ելույթը՝ <https://farsi.khamenei.ir/news/part-index?tid=1034&p=2#186>

հետ երկրի արևմտյան սահմաններից մինչև Սիրիա և Լիբանան<sup>7</sup>: Իրաքը ուզմավարական խորություն և բուֆերային գոտի է տրամադրում Սաուդյան Արաբիայի և արաբական այլ պետություններին դիմակայելու համար, որոնք մրցակցում են Իրանի հետ Պարսից ծոցում գերիշխանության հաստատման համար: Իրանցի դիվանագետ Նուրաթռողահ Տաջիկը կարծում է, որ «Իրանի համար Իրաքը արաբական աշխարհի արևելյան դարպասն է, ինչը նշանակում է, որ Իրանը կարող է օգտագործել Իրաքի ներուժը արաբական աշխարհի հետ քաղաքական, տնտեսական, սոցիալական և մշակութային փոխազդեցությունների համար»<sup>8</sup>: Նրա կարծիքով՝ ունենալով ազդեցության գոտի Իրաքում, Իրանը կարող է ազդեցություն տարածել Օման ծովից մինչև Իրաք և Սիրիայից ու Հորդանանից մինչև Միջերկրական և Կարմիր ծով:

Ինչ վերաբերում է Սիրիային և Լիբանանին, ապա 2017 թ. փետրվարին Սիրիայի նախագահ Բաշար Ասադի հետ հանդիպման ժամանակ Խամենեին նշել է, որ Իրանն ու Սիրիան միմյանց համար ապահովում են ուզմավարական խորություն<sup>9</sup>: Իրանցի վերլուծաբանները մասնավորապես երկու երկրների հարաբերությունների խորությունը կապում են Իրաքի հետ պատերազմի ժամանակ Իրանին աջակցելու Սիրիայի փորձի, երկու երկրների Լիբանանում Հեղբոլլահի հետ սերտ կապերի և Խորայելի նկատմամբ ընդհանուր թշնամանքի հետ: Լիբանանի պարագայում էական գործոն է Հեղբոլլահի դերը, որը թույլ է տալիս Իրանին արդյունավետ դիմակայել Խորայելից եկող սպառնալիքին:

Թեհրանի համաշարանի միջազգային հարաբերությունների պրոֆեսոր Նասեր Հայյանն նշում է, որ Իրանը սահմանել է իր ուզմավարական խորությունը հիմնվելով տարածաշրջանի սպառնալիքների սեփական ընկալման վրա՝ հավելելով, որ Իրանի համար այդ սպառնալիքներն են Խորայելը, Միացյալ Նահանգ-

<sup>7</sup> Hamidreza Azizi, The Concept of "Forward Defence": How Has the Syrian Crisis Shaped the Evolution of Iran's Military Strategy?, German Institute for International and Security Affairs, 2021

<sup>8</sup> ایران و عراق؛ عمق استراتژیک مضائق، <https://bit.ly/3mdTzuJ>

<sup>9</sup> رهبر معظم انقلاب در دیدار بشار اسد: ایران و سوریه عمق استراتژیک پکنیگرند، <https://www.magiran.com/article/1350140>

ները, ներկայիս գլոբալ կարգուկանոնը, ինչպես նաև տարածաշրջանային խառնաշփոթ իրավիճակը: Այս առումով, Իրանի իշխանությունները կարծում են, որ Արաբական գարնանից հետո Իրաքում և Սիրիայում վերջինիս ներգրավվածությունը, զգալիորեն ընդլայնել են Իրանի ռազմավարական խորությունը<sup>10</sup>: Այնուամենայնիվ, Իրանի Իսլամական Հանրապետության հիմնադրումից ի վեր, Թեհրանի ընկալումը իր ռազմավարական խորության ստույգ տիրույթի վերաբերյալ տարբեր փոփոխությունների է ենթարկվել, որը պայմանավորված է մի քանի գործոններով: Նախ մերձավորարենեյան անվտանգային իրավիճակը՝ տարածաշրջանում կայունության և անկայունության տեսանկյունից, երկրորդ՝ Իրանի տնտեսական և ռազմական ներուժը՝ իր տարածաշրջանային շահերը առաջ մղելու համար. և, երրորդ, Իրանի ընկալումը տարածաշրջանային սպառնալիքների շուրջ:

Ի՞նչ պաշտպանական հայեցակարգի մեջ է մտնում նաև «խճանկարային պաշտպանության հայեցակարգը»: Այն ապակենտրոնացված-պարտիզանական հայեցակարգ է, որը համադրում է ավանդական և հիբրիդային գործողությունները: Խճանկարային պաշտպանություն ենթադրում է Իրանի հակառակորդներին ներքաշել տարածաշրջանային հիմնախնդիրների մեջ՝ նախքան Իրանի հետ ուղղակի հակամարտության մեջ մտնելը<sup>11</sup>:

Ամբողջանելով վերը նշվածը կարելի է եզրակացնել, որ չնայած Իրանի ռազմավարական հայեցակարգի շուրջ առկա տարակարծություններին, Իրանը որդեգրել է զայման մարտավարությունը, որը իր մեջ ներառում է բազմաթիվ տարրեր և հարուստ գործիքակազմ: Հայեցակարգը ժամանակի ընթացքում ենթարկվել է փոփոխությունների, որը պայմանավորված է արտաքին աշխարհում տեղի ունեցող փոփոխություններով: Այն հիմնականում պաշտպանական է, որը ենթադրում է հակառակորդին ապաշրջափակման և պատերազմի գոտիները թեժացնելու միջոցով հեռու պահել Ի՞նչ սահմաններից: Այս ռազմավարության

<sup>10</sup> چرا لبنان عمق اسیر اتیک ایران تعریف می شود؟، <https://bit.ly/2ZdHT6N>

<sup>11</sup> Major D.W., Smith, Iran: an examination of the “mosaic defence” in a conflict with the west, [https://www.cfc.forces.gc.ca/259/290/299/286/smith\\_d.pdf](https://www.cfc.forces.gc.ca/259/290/299/286/smith_d.pdf)

զիսավոր բաղադրիչը ուազմավարական խորությունն է, որը ունի ընդարձակ աշխարհագրություն և տարածվում է Իրանի արևմտյան սահմաններից դեպի Սիրիա և Լիբանան: Այն ևս բազմաշերտ է, որի զիսավոր բաղադրատարրերն են շիայական դավանանքը և պարսկերենը: Սույն մարտավարությունը հնարավորություն է տալիս Իրանին կիրառել «փափուկ ուժի» մարտավարությունը և ազդել տարաբնույթ խմբերի վրա, որոնք հանդես են գալիս, որպես անուղղակի ուժեր: Ի՞նչ «մեծ ուազմավարության» մաս է կազմում նաև «խճանկարային պաշտպանությունը», որը ենթադրում է ավանդական և հիբրիդային միջոցներով հակառակորդներին ներքաշել տարածաշրջանային մարտի մեջ և հյուծել: Ի՞նչ ուազմավարական խորության սահմանները ենթակա են փոփոխությունների, որը տրամաբանորեն պայմանավորված է արտաքին սպառնալիքի հետ:

MELSIDA GRIGORYAN  
(YSU)

## THE PROBLEM OF THE MILITARY CONCEPT OF IRAN IN THE CONTEXT OF POST-REVOLUTIONARY DEVELOPMENTS

Summarizing the above, it can be concluded that despite the differences over Iran's strategic concept, Iran has adopted a deterrent strategy, which includes many elements. The concept has undergone changes over time due to changes in the outside world. It is mainly defensive, which means keeping the enemy away from the borders of Iran by unblocking and tightening the war zones. The main component of this strategy is a "strategic depth", which has a wide geography, extending from the western borders of Iran to Syria, Lebanon. It is multi-layered, the main components of which are the Shiite religion and Persian. This tactic allows Iran to use the "soft power" to influence various groups that act as indirect forces or proxies. "Mosaic defense" is also a part of IRI's "big strategy", which assumes to involve the opponents in the regional battle by traditional and hybrid methods. The borders of Iran's strategic depth can be changed, which is logically conditioned by the external threat.

## ՆԱՏԱԼՅԱ ՍԱԿՎԱՆՅԱՆ (ՀՀ ԳԱԱ ԳԿՄԿ)

### ԿԱՍՊԻՑ ՇՈՎԻ ԿԵՆՍԱԶԱՆԳՎԱԾԻ ԽՆԴԻՐԸ ԻՐԱՆ-ՌՈՒՍԱՍՏԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Ըսդունված է կարևորել Կասպից ծովի նավթազագային ռեսուրսները, սակայն ոչ պակաս կարևորություն ունի Կասպից ծովի ձկնային կենսազանգվածը: Սույն հողվածում փորձել ենք ներկայացրել ինչ կենսաբանական պաշարներով է հարուստ Կասպից ծովը: Կասպից ծովը հարուստ է կիլո տեսակի ձկներով, սուրակով, կեֆալով, կարպով, սալմոնով, թառափի տարրեր տեսակներով, սակայն մեր աշխատանքի հիմնական նպատակը թառափ ձկան կարևորությունը ներկայացնելը ընդգծելն ու գնահատելն է: Փորձել ենք թառափի կարևորությունը եղած հիմնավոր փաստական նյութերի հիման վրա համակարգել, ուսումնասիրել, վերլուծել և ներկայացնել: Անդրադարձել ենք նաև Կասպից ծովի կենսազանգվածի նշանակությանը Իրան-Ռուսաստան հարաբերություններում, ինչպիսի խնդիրներ ունեն կենսաբանական ռեսուրսների ոլորտում, ինչպես և կարողանում երկրի ներսում նպաստել ձկնաբուծության ավելացմանը, ինչու և ինչով է կարևորվում թառափի և խավիարի արտահանումը, ինչ խնդիրներ է առաջացնում թառափի արտահանումը և ինչպիսի լուծման մեխանիզմներ է առաջարկվում տվյալ խնդիրը լուծելու համար:

Հիմնականում ուսումնասիրության համար որպես աղբյուր հանդիսացել են օտարազգի հեղինակների ուսումնասիրությունները, քանի որ հայկական աղբյուրներում չկան հիշատակումներ:

Ի տարրերություն հայ ուսումնասիրողների, մի շարք օտարերկրյա մասնագետներ անդրադարձել են թեմային և վերջինիս շուրջ քննարկումներ իրականացրել, կարծիքներ ու տեսակետներ արտահայտել:

Կասպից ծովը իր բնկական պաշարներով և հատկապես կենսաբանական ռեսուրսներով կարևոր նշանակություն ունի տարածաշրջանի երկրների համար: Վերջինիս ձկնային պաշարների ցանկում առանձնահատուկ կարևորություն և նշանակու-

թյուն ունի թառափը, որը կազմում է համաշխարհային ձկնային պաշարների ավելի քան 70%-ը:

Ծովի համար էկոլոգիական առումով մեծ վտանգ է ներկայացնում Ադրբեյջանի, Ղազախստանի և Ռուսաստանի կողմից նավթի արդյունահանումը, ինչպես նաև Հյուսիսային Կասպից ծովի արգելոցային գոտու կարգավիճակի թուլացումը, որը իրական սպառնալիք է ներկայացնում ծովի ավազանի լայնածավալ աղտոտման համար, ինչն էլ հանգեցնում է ավազանում ձկների ոչնչացման վտանգին: Այս ամենին նպաստել է նաև Վոլգայի, Կուրի, և Արաքս գետերի հոսքերի կարգավորումը, որը զգալիորեն վատթարացրել է ձկների և հատկապես թառափի բազմացման գործընթացը: Այս առումով բնապահպանական փորձարնությունը, ծովում նավթի արդյունահանման առավել անվտանգ մեթոդների ներդրումը, ձկնաբուծությանը հնարավոր վնասի գնահատումը, փոխհատուցման միջոցառումների իրականացումը Կասպից ծովի էկոլոգիական համակարգի պահպանման հիմնական պահանջներն են: Եվ դա իրականացնելու համար ձեռնարկվում են մի շարք քայլեր Կասպից ծովի բնական կենսաբանական պաշարները պահպանելու ուղղությամբ<sup>1</sup>: Սակայն բացի կենսաբանական խնդիրներից ու հակասություններից, Իրանի ու Ռուսաստանի միջև գոյություն ունեցող հակասությունները ունեն նաև քաղաքական բնույթը: Այդ հակասությունները պայմանավորված են Կասպից ծովի իրավական կարգավիճակով և մշտապես անդրադարձել են մերձկասպյան երկրների հարաբերությունների վրա<sup>2</sup>: Այնուամենայնիվ տնտեսական գործունին ավելի առաջնահերթություն տալով Իրանի ու Ռուսաստանի փորձում են գտնել փոխշահավետ ու միմյանց շխոջնդոտող պայմաններ, որպեսզի տնտեսական հարաբերությունները մնան կայուն<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Каспийское море, под ред. Добровольский А. Д., Косарев А. Н., изд. Московского университета, 1969.

<sup>2</sup> Ирано-российское сотрудничество: текущее состояние и будущие перспективы, под ред. Дунаева Е.В., Сажин В.И., Москва, ИВ РАН, 2015, стр. 124

<sup>3</sup> Абдуллаев И.А., Проблемы безопасности в каспийском регионе в контексте изменения геополитической обстановки, Политология, №2, Москва, 2016, стр. 21

Կենսաբանական ռեսուրսները, ի տարբերություն հանքային ռեսուրսների, պատկանում են սպառվող, բայց վերականգնվող բնական պաշարների կատեգորիային: Կենսաբանական ռեսուրսների պաշտպանության հիմնական սկզբունքը դրանց խելամիտ օգտագործումն է՝ պահպանելով բնական կամ արհեստական վերաբերության օպտիմալ պայմանները:

Կասպից ծովի ջրային բիոցենոզը<sup>4</sup> կազմում են ջրիմուտները, կասպյան փոքրը, խեցգետինները, թառափը և այլն: Սակայն Կասպից ծովում բնական բուսական և կենդանական աշխարհը այս տարիների ընթացքում ենթարկվել է մի շարք փոփոխությունների՝ ծովի աղակալման, ջրային զանգվածի նվազման, ձկնորսության պատճառով:

Կասպից ծովը կենսաբանական ռեսուրսներով կարևոր նշանակություն ունի տարածաշրջանի երկրների համար և հատկապես կարևոր ու հատկանշական է առևտրի առումով: Վերջինիս հետ կապված քազմանշանակ ու ընգծված կարևորություն ունի թառափի ձուկը<sup>5</sup>: Կասպից ծովը ավանդաբար համարվել է թառափի ծով, չնայած վերջին տարիների ձկան քանակի անկմանը, թառափին աշխարհին տալիս է սև խավիարի 70 %ը<sup>6</sup>: Դեռևս անցյալ դարի սկզբին նախկին Խորհրդային Միությունը աշխարհին տալիս էր 29 միլիոն տոննա թառափ, սակայն համաշխարհային պատերազմից հետո ձկնորսությունը կտրուկ նվազեց, թառափի արհեստական ձկնաբուծարաններ ստեղծվեցին նախկին Խորհրդային Միության և Իրանի Իսլամական Հանրապետության ջրային տարածքում թառափի ձվադրման համար: Իրանի տարածքում 2000-ականներից սկսվեց թառափի արհեստական բուծումը ուստի մասնագետների օգնությամբ: Ռուսաստանում թառափի բուծման համար ստեղծվեց շուրջ 11 կենտրոններ, իսկ Իրանի

<sup>4</sup> Բիոցենոզը ցամաքի կամ ջրի որոշ հատվածներում բնակվող բույսերի, կենդանիների, միկրոօրգանիզմների համախումբն է:

<sup>5</sup> Թառափ ձուկը հիմնականում տարածված է քաղցրահամ ջրերում, հիմնականում ունենում է 6 մ երկարություն և մոտ 200 կգ քաշ:

<sup>6</sup> Махмудова М.З., Биологические ресурсы каспийского моря, Экономический аспект, 2005

տարածքում այդ կենտրոնները երեքն էին<sup>7</sup>: Կասպից ծովում գոյություն ունի հինգ տեսակի թառափ, սակայն առավել կարևորվում է ոռոսական և պարսկական թառափը, քանի որ այս երկու տեսակներն են հիմնականում ապահովում սև խավիարը<sup>8</sup>: Պարսկական թառափի խավիարը հիմնականում ունի մուգ մոխրագույն երանգավորում, իսկ ոռոսական թառափինը մուգ շականակագույն, գրեթե «ոսկե»<sup>9</sup>: Սակայն առավել քիչ է հանդիպում սպիտակ խավիարը, քանի որ թառափի այս տեսակը գրեթե բացակայում է Կասպից ծովում, ի դեպ, այս ձկնատեսակի խավիարի գինը մեծ է համաշխարհային շուկայում<sup>10</sup>:

Կասպից ծովում թառափի ձկնորսությունը նպաստում է ինչպես սննդամթերքի մատակարարմանը, այնպես էլ Իրանի հյուսիսային հատվածում աշխատանքի ապահովմանը. Ըստ իրանական ձկնորսության կառավարման պլանի, Հարավային Կասպից ծովի առևտրային շահագործվող բոլոր ձկները բաժանված է երեք խմբի:

- Առաջին խումբը հեռավոր ջրային ձկնորսությունն է, որը հիմնականում ծովատառելիսի ձկնորսությամբ է զբաղվում: Ծովատառելիսի ձկնորսությունը Կասպից ծովի հարավում սկսվել է դեռևս 1939 թ.:

- Երկրորդ տեղում ափամերձային ձկնորսությունն է, որը հիմնվում է ձկնային վեց խմբերի վրա սաղմոն, տառեխ, կարպ, կեֆալ և այլն:

- Երրորդ տեղում թառափի ձկնորսությունն է, ինչպես նշեցինք թառափի ձկնորսությունը Կասպից ծովում ամենաթանկն է, և խոշոր տնտեսական ռեսուրս է համարվում, այն զգալի դեր ունի իրանական եկամուտների զամբյուղում:

<sup>7</sup> T. De Meulenaer, *Sturgeons of the Caspian Sea and The International trade in caviar*, London, 1995, pp. 11-16

<sup>8</sup> Чичкин А., Вкусное эмбарго, Международные чиновники любят только иранскую икру, Российская Бизнес-газета, № 0(553), 25.04.2006, <https://rg.ru/2006/04/25/ikra.html>

<sup>9</sup> Խավիարի գույնը հիմնականում կախված է թառափի տարիքից, սակայն սա հիմնականում անվանում են մարբեթինգային գործառույթ և երբեմն խավիարին ավելացնում են գունային պիզմենտներ:

<sup>10</sup> Այս ձկնատեսակի խավիարը ամենաթանկն է համաշխարհային շուկայում:

• Թառափի որսը Կասպից ծովում սկսվել է անցյալ դարի վերջին, նախկինում թառափը որսվում էր գետերում: Կասպից ծովի հարավային մասում՝ իրանական կողմում, թառափի որսագողության մեծ մասը կատարվում է գետերի շրջակայքում<sup>11</sup>: Արդյունքում Իրանը օրենսդրական փոփոխություններ մտցրեց, ըստ որի օրենքով արգելում էր թառափի որսը: Թառափի ձկնային ռեսուրսները հիմնականում պատկանում է Իրանի երեք շրջանին՝ Մազանդարանին, Գիլանին և Գյուլհատանին: Իրանի Ձկնորսության ընկերությունը կառավարում է այս երեք շրջանի ձկնաբուծությունը, արտահանումը, յուրաքանչյուր մարզում ունի իր գրասենյակը և կատարում է անհատական հետազոտություններ ձկների վերաբարության վերաբերյալ<sup>12</sup>: Կասպից ծովի իրանական մասում թառափի ձկնորսության համար օգտագործվում է տարբեր քանակի ցանցեր, ցանցերի քանակը կախված է տվյալ շրջանից և ձկնորսական սեզոնից: Սովորաբար ցանցերի քանակը տատանվում է 100-200-ի սահմաններում, սակայն պետք է նշել նաև, որ ըստ Ձկնորսության ընկերության մշակած քաղաքականության ձկնորսները ստիճանաբար են բաց թողնել որսացած ցանկացած շհատունացած ձուկ, և նրանց թույլ չեն տալիս որսալ միայն շիա թառափ ձկան տեսակը, քանի որ այն Կասպից ծովում քանակությամբ թիզ է և ամենաթանկ ձկնատեսակներից է համարվում:

Իրանում թառափի ձկնորսության մենաշնորհը պատկանում է կառավարությանը: Ամեն տարի Իրանի կառավարության վճարած ձկնորսը ծով է մեկնում թառափը որսալու համար նախապես պլանավորված ժամանակացուցով: Իրանում որսվող ձուկը կազմում է Ռուսաստանի որսված ձկան ընդամենը 6-10 %<sup>13</sup>: Սակայն Իրանի և Ռուսաստանի միջև մշտապես հակասություններ են առաջանում թառափի ձկնորսության շուրջ, քանի որ Ռուսաս-

<sup>11</sup> Abdolhay H., Sturgeon stocking programme in the Caspian Sea with emphasis on Iran, Tehran, 1998, pp., 135-137

<sup>12</sup> Իրանի ձկնորսության ընկերությունը ստեղծվել է Իրանի կառավարության կողմից, որպեսզի փորձի կանխարգելել թառափի որսը Կասպից ծովում և նպաստի թառափի բուծումը Իրանում:

<sup>13</sup> Гусейнов М.К., О биологических ресурсах каспия, 2015, Том 10, № 2, с 38-53

տանը ևս զբաղվում է թառափի բուծմամբ<sup>14</sup>: Կասպից ծովի Ռուսաստանին պատկանող հատվածը ջերմային և բնակչիմայական պայմաններով տարբերվում է իրանական հատվածից: Ռուսաստանը թառափի ձկնային պաշարները հարստացնելու նպատակով մեծ քանակությամբ թառափ է բաց թողնում Կասպից ծովի<sup>15</sup>: Սակայն Եղանակային պայմանների պատճառով թառափի պաշարի մեծ մասը անցնում է իրանական հատված, որտեղ ջրերը ավելի տաք են, ինչն էլ իր հերթին հանգեցնում է ռուս-իրանական շահերի բախմանը<sup>16</sup>: Քանի որ թառափը տաք ջրային պաշարների պայմաններում է բազմանում, Ռուսաստանը քայլեր է ձեռնարկում հարցին լուծում տալու համար և այդ հատվածում փորձում է հիդրոկելիտրակայաններ կառուցել, որն էլ քիչ թե շատ կկարգավորի խնդիրները երկու երկրների միջև: Սակայն շահերի բախումն այսրանով չի սահմանափակվում: Ռուսաստանը Իրանին մեղադրում է նաև ափամերձ տարածքից դուրս ձկնորսություն կատարելու, այն է՝ ձկնային պաշարները գողանալու մեջ և պնդում, որ դա իրականացվում է հասուկ նավերի և ցանցերի օգնությամբ: Ռուսաստանի Դաշնության և Իրանի Խալամական Հանրապետության Կասպից ծովի ձկնային պաշարների հետ կապված հարցերը կարգավորելու կոնվենցիայի համաձայն հստակեցվում են երկու երկրների սահմանները՝ ապօրինի ձկնորսությունը, ձկնագողությունը կանխելու համար<sup>17</sup>: Ամփոփելով նշենք, որ մերձկասայան երկրները փորձում են իրականացնել թառափի պաշարները կառավարելու ծրագիրը, որի ուղղությամբ քայլերը իրականացվում են դեռևս 2001 թ.-ից: Ստեղծվել են բաժնետոմսային, ինչպես նաև ֆոնդային ծրագրեր, որի նպատակն է պահպանել ձկադրման պաշարները արտահանվող բերքի համար, ողջ Կասպից ծովի տարածքում: Կասպյան տարածաշրջանի երկրների միջև 2002 թ. ստորագրվել է Կասպից ծովում

<sup>14</sup> Ռուս տեղում, էջ 139:

\* Ռուսաստանը թառափը Կասպից ծով է բաց թողնում Վոլգա գետի հունով:

<sup>16</sup> <http://fish.gov.ru/>, հասնելի է 10.06.2021

<sup>17</sup> Aladin N. V., Chida T., Chuikov Yu. S., Ermakhanov Z. K., The history and future of the biological resources of the Caspian and the Aral Seas, Journal of Oceanology and Limnology Vol. 36, 22 December, 2018, pp. 2061–2084.

ձկնորսությունն արգելող համաձայնագիր, սակայն այս համաձայնագիրը ևս չկարգավորեց հակասությունները: Թառափը Եվրոպական շուկա արտահանելու համար, ըստ միջազգային առևտորի մասին կոնվենցիայի, կասպյան տարածաշրջանի երկրները պետք է արտահանման թույլտվություն ունենային:

Այսայսուպ կարող ենք եզրակացնել, որ Կասպից ծովը ունենալով էներգակիրներ նավթ և գազ, սակայն պակաս չի կարևորվում նաև կենսաբանական ռեսուրսները: Թառափը կասպյան տարածաշրջանի երկրների առևտորի համար ունի կարևոր նշանակություն, քանի որ մասնավորապես Իրանն ու Ռուսաստանը գրադարձում թառափի արտահանմամբ աշխարհին տալիս են թառափի 70% և սպահովում իրենց եկամտի որոշակի մասնաբաժիր:

NATALYA SAKVANYAN  
(ISEC NAS RA)

#### THE ISSUE OF CASPIAN SEA BIOMASS IN IRAN-RUSSIA RELATIONS

It is accepted to exploit the oil and gas resources of the Caspian Sea, but the fish biomass of the Caspian Sea is no less important. In this article we have tried to present the biological resources of the Caspian Sea. The Caspian Sea is rich in kilka, sturgeon, mullet, carp, salmon, sturgeon, but the main purpose of our work is to present and evaluate the potential of sturgeon. We have tried to systematize, study, analyze and present the potential use of sturgeon based on the available factual materials. We also touched upon the importance of the Caspian Sea biomass in Iran-Russia relations: what problems do they have in the field of biological resources?, how can they contribute to the increase of fish farming in the country, why is it possible to export sturgeon caviar? What solution mechanisms are proposed to solve this problem? Unlike Armenian researchers, a number of foreign experts have addressed the topic, held discussions on the latter, expressed opinions and views.

## ՈՈՒԶԱՆՆԱ ՄԻՔՍՅԵԼՅԱՆ (ՀՀ ԳԱԱ Արք)

ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԲԱԶԻԼԻԿՈՒԵՐԻ ՎԵՐԱԱՐՏԱԴՐՈՒՄԸ  
«ԶԵՐՄՈՒԿ» ԵՎ «ԷԶՄԻԱՄԻ» ԿԻՆՈԹԱՏՐՈՒՆԵՐԻ  
ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ ԵՎ ԻՆՏԵՐԻԵՐ ԴԻԶԱՅՆՈՒՄ

Զերմուկ բաղարի ճարտարապետական դիմագիծը հիմնովին փոխվեց 1950-ական թթ: Բաղարը դարձավ հանրահայտ առողջարան: Բացի հյուրատներից, առողջարաններից կառուցվեցին նաև մշակութային հաստատություններ: Մինչև 1991թ. Զերմուկում գործում էր մեկ առանձին կառուցված կինոթատրոն և մշակույթի պալատի ունիվերսալ դահլիճը, որը ծառայում էր նաև ֆիլմեր դիտելու համար<sup>1</sup>: Զերմուկի առանձին կինոթատրոնի շենքը 1951թ. հեղինակել է ճարտարապետ՝ ճարտարապետների պալատի նախագահ, Հովհաննես Բարաջանյանը<sup>2</sup>: 1955-1958 թթ. ճարտարապետների միության նախագահի պաշտոնն է գրադեցրել, հետագայում ստանձնել է Երևաննախագիծ ինստիտուտի արվեստանոցներից մեկի ղեկավարի պաշտոնը: Նրա նախագծով է կառուցվել նաև Էջմիածնի նախկին կինոթատրոնի շենքը, որը այժմ ծառայում է որպես Հայաստանի ազգային պատկերասրահի մաս՝ և ամերիկահայ քանդակագործ Խորեն Տեր-Հարությունյանի թանգարան: Զերմուկ կինոթատրոնի շենքը իրենից ներկայացնում է եռանակ բազիլիկի օրինակ՝ զլիավոր ճակատի և կողապատերի հատվածում զարդարված արտաքին սյունասրահներով: Կարևոր առանձնահատկություններից է բազիլիկյան կտրվածք ներկայացնող համակարգը, որը ներառյում է կենտրոնական նավի բարձրության և լայնության գերազանցումը կողայինների նկատմամբ: Սյուները դիմային հատվածում կատարված են

<sup>1</sup> Օրդուխանյան Է., «Զերմուկի Կուտայլը», <https://urbanista.am/jermuk-cultural-center>:

<sup>2</sup> Բարաջանյան Հ., <https://avproduction.am/?ln=am&page=person&id=3173&name=%D5%80%D5%B8%D5%BE%D5%B0%D5%A1%D5%B6%D5%B6%D5%A5%D5-B-D%D4%B2%D5%A1%D5%A2%D5%A1%D5%BB%D5%A1%D5%B6%D5%B5%D5%A1%D5%B6>

դորիական օրդերի ձևով իսկ դեպի կողային հատվածներ գնացող մասում հոնիական այսներով: Ի տարբերություն խորհրդային Հայաստանում այդ շրջանում գերակա ազգային ոռմանսիզմի կամ ազգային նեոդասականության ոճով կառուցված այլ շինությունների, Բարձանյանը այստեղ կիրառել է խոյակի վոյուտաների դեպի դուրս աղեղաձև ձգվածք ունեցող տարբերակը, օրինակ, ի տարբերություն Գառնու տաճարի, որտեղ դրանք ուղիղ են և հարթ: Ի տարբերություն Զերմուկի կինոթատրոնի, Էջմիածնի կինոթատրոնի շենքը չունի արտաքին սյունասրահ, սակայն նույնպես կատարված է բազիլիկի օրինակով, Էջմիածնի կինոթատրոնի ճակատային հատվածում առկա են որմնախորշեր: Երկու կինոթատրոնների համար ել ընդհանուր են աստիճանների բազրիքները, որոնք ակնհայտորեն հիշեցնում են հայկական եկեղեցական ճարտարապետության մեջ հանդիպող պահունակային աստիճանների ձևերը, ինչպես օրինակ, կարելի է հանդիպել Նորավանքի Բուրթելաշեն երկիարկ դամբարան-եկեղեցու արտաքին ճակատի վրա:<sup>3</sup> Այսուհանդերձ, Էջմիածնի դեպքում հորիվածքային առումով հեղինակը կիրառել է ավելի արդիականացված տարբերակը:

Զերմուկ կինոթատրոնի մուտքը իրենից ներկայացնում է ապակեպատ պլաստիկ սպիտակ դրոներով ուղղանկյունաձև ծափալ, որի անմիջապես վերևում փակցված է ոռուալեզու ցուցանակ՝ կինոթատրոնի անվանումով: Ցուցանակից գրեթե ոչինչ չի մնացել: Էջմիածնի մուտքը կորած է և ունի եռաշերտ կամարաձև պորտալ՝ ճակատի նախարարի հատվածում երկու ուղղանկյունաձև պատուհաններով: Առավել հետաքրքրական է կինոթատրոնների ինտերիերների կազմակերպումը: Ինքեւս արդեն նշվեց, Էջմիածնի կինոթատրոնը վերածվել է թանգարանի<sup>4</sup> և պահպանել է միայն ինտերիերի որոշ էլեմենտներ և հատակագծումը, բոլորովին այլ պատկեր է Զերմուկ կինոթատրոնի դեպ-

<sup>3</sup> Հարությունյան Վ., Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Երևան, 1992, էջ 327

<sup>4</sup> Խորեն Տեր հարությունյանի թանգարան <https://www.derharootian.com/public-portfolio/index.php?path=01%20Museum%20in%20Echmiadzin%20%28Armenia%29>

բում, երկու կինոթատրոններն էլ կառուցվել են մեկ տիպային նախագծով և ունեն նոյն հատակագծումը: Ձերմուկ կինոթատրոնը ամբողջովին պահպանել է իր տեսքը, և իրենից ներկայացնում է 400 տեղանոց դիտադահիճային շինության հրաշալի օրինակ: Բարձր վարպետորթյամբ կատարված կինոթատրոնը առանցքային կարևորություն ունի գիտահետազոտական աշխատանքի համար: Կինոթատրոնն ունի երկու հարկ և հավելյալ նկուղային հարկ: Նախարարի հատվածին կից են դեպի նկուղային և երկրորդ հարկ տանող միամարշ աստիճանները, որոնք տանում են դեպի կինոդահիճ: Աստիճանավանդակի մասը առանձնացված է նախարարի հատվածից և լավ տեսանելի է զինավոր ճակատի կողմից: Սա հազվադեպ հանդիպող երևոյթ է, որ կինոդահիճ տանող աստիճանները գտնվում են նաև դիմային մասում: Երկրորդ հարկի և առաջին հարկի միջև առկա են կամարաձև լուսամուտներ, որոնք բնական լույսի աղբյուր են միջանցքի համար: Վինոթատրոնի դռները այժմ ունեն դարչնագույն երանգավորում, բայց ակնհայտ է, որ նախնական վիճակով եղել են սպիտակ: Կաղնու փայտից կատարված երկփեղի կորած շրջանակով դուռը հրաշալի պահպանվել է, իր ոճով նա վառ կերպով արտահայտում է կինոթատրոնի ոճային առանձնահատկությունը: Այսպիսի դռներ են տեղադրված նաև է. Տիգրանյանի հեղինակած Երևանի կայարանի (1955 թ.) մուտքի հատվածում<sup>5</sup>: Նախամուտքն ունի խորը հագեցված դեղնավուն պատեր, որոնք ներդաշնակում են մուգ կաղնու փայտից պատրաստված դրան հետ: Նոյն դարչնա-օխրայագույն երանգավորումն ունեն նաև աստիճանավանդակի բազրիքի վերին մասը: Բազրիքի ընդհանուր հորիվածքը հասարակ է և պարզ, և ավելի շուտ հիշեցնում է հասարակական շենքերի ճաղավանդակներ, իսկ աստիճանները գրանիտե են: Միջանքների ներ կամարաձև պատուհանները ունեցել են երկու տիպի ապակեպատում, քանի որ նախկին պատուհանների մնացորդները դեռևս շարված են ներսի կողմից: Դրանք իրենցից ներկայացնում էին խորհրդային ժամանակաշրջանում կառուցված կապույտ ապակե բլոկեր, որոնք հետագայում փոխ-

<sup>5</sup> Արցույնյան Բ., Ասրատյան Մ., Մելիքյան Ա., Երևան, Մոսկվա, 1968, ստ. 185

վել են: Բարձ վարպետությամբ է իրականցված ճեմասրահը: Ճեղինակը հավատարիմ մնալով բազիլիկ տաճարի ներքին հորինվածքին՝ ճեմասրահը նախագծել է այնպես, որ ինչպես բազիլիկ տաճարը, այնպես էլ ճեմասրահները բաժանված լինեն երեք մասի՝ կենտրոնական և կողային «նավերով»: Միակ տարբերությունը կայանում է նրանում, որ այս դեպքում հեղինակը կամարամույթային բաժանումները փոխարինում է ուղղանկյուն ծավալով կամ այունահեծանային տարբերակով, ինչպես սովորաբար լինում է, կենտրոնական նավը ավելի լայն է և զբաղեցնում է ճեմասրահի կենտրոնական մասը, իսկ մյուս երկու՝ աջ և ձախ կողմերը ավելի նեղ են: Ճեմասրահի առանցքն է կազմում նվազախմբի համար նախատեսված բեմը: Ճեմասրահի ողջ երկայնքով առաստաղի վրա կիրառված են լայն կետոններ: Դրանք բաժանված են ըստ սյուների դասավորություն: Առավել հետաքրքրական է, որ անգամ սյուների քանակը, ինչպես հաճախ լինում է աղորասրահում, նոյնպես երեքն են: Ճեմասրահի սյուները կոր են, ունեն հաստ բուն: Այստեղ հեղինակը նոյնպես հավատարիմ է մնում բազիլիկ տաճարի հիմնական բնույթին: Երկու կինոթատրոնների դեպքում էլ մուտքին հաջորդում են ճեմասրահները: Տարբերությունը միայն կայանում է նրանում, որ Զերմուկի կինոթատրոնի դեպքում մինչ ճեմասրահը առկա է փորբիկ նախասրահ, որը բաժանում է մուտքի և ճեմասրահի գոտին: Ճետաքրքիր է կատարված խոյակի բարձիկը՝ արակը, սովորաբար դրանք լինում են շրջանաձև, այստեղ դրանք ունեն հարթ սալիկի ձև, որը հավանաբար համապատսխանեցվել է կետոնների հորիվածքի համար: Ճեմասրահի երկու կողապատերն էլ զարդարված են նոյնառն որմնասյուներով, երկու ճեմասրահներում էլ երկու կողմից առկա են կամարաձև պատուհաններ, որոնք ապահովում են ճեմասրահի բնական լուսավորությունը: Ճեմասրահի բեմի երկու կողային աստիճանները տանում են դեպի երկորդ հարկում գտվող կինոդահիճը:

Հ. Բարձաշանյանի նախագծած այս երկու կինոթատրոնները ուսումնասիրելով հատկապես ուրվագծվում է մի փաստ, որ իհարկե այդ շրջանում կառուցված բազմաթիվ հասարակական

տիպի շինություններ, իրենց վրա կրում են եռանավ բազիլիկների ազդեցությունը, ինչպես օրինակ, արդեն վերընշված Գ. Աղաքաբայանի Հայրենիք կինոթատրոնը<sup>6</sup>, սակայն դրանց բազիլիկ կարելի է անվանել մեծ հաշվով գլխավոր ճակատների ձևավորման համար, իսկ Հ. Բաբաջանյանի հեղինակած երկու կինոթատրոններում ի հայտ է գալիս բոլորովին այլ մոտեցում. Ճարտարապետող ոչ միայն կիրառել է բազիլիկին բնորոշ ճարտարապետական տարրեր կամ հատկանշական կոմպոզիցիոն մոտիվներ, այլ վերաբերաբեր է բազիլիկը ամենաուղիղ կերպով՝ թե դրամց և թե ներսից ըստ եռթյան ստեղծելով ոճական առումով նոր տեսակ, որը կարելի է կոչել նեռբազիլիկ: Կինոթատրոնի ընդհանուր ծավալատարածական հորիվածքը ուղիղ կերպով արտահայտում է եռանավ բազիլիկի օրինակ, ընդունակ է շրջանում (17-18-րդ դարեր)<sup>7</sup> տարածում գտած եռանավ բազիլիկի օրինակի մասին, որը ներկայացնում էր ավելի փոքր եռանավ տաճար, քան նախկինում էր, ընդունակություններից մեկը այն էր, որ երեք նավերն էլ արտաքին ճակատում կարծես սեղմված լինեն:

## ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Խոսելով Հ. Բաբաջանյանի նախագծած այս երկու կինոթատրոնների մասին՝ կարելի է մատնանշել հետևյալը, որ իհարկե այդ շրջանում կառուցված բազմաթիվ հասարակական տիպի շինություններ իրենց վրա կրում էին եռանավ բազիլիկների ազդեցությունը, ինչպես օրինակ, Գ. Աղաքաբայանի, Մարկ Գրիգորյանի, Գևորգ Թամանյանի աշխատաքննությունները, սակայն, «Զերմուկ» և «Էջմիածին» կինոթատրոնները տարբերվում են այդ ժամանակաշրջանի բազիլիկ եկեղեցիների տիպից ազդված այլ շինություններից, քանի որ ուղղակիորեն վերարտադրվում են որպես բազիլիկ-

<sup>6</sup> Նույն տեղում, էջ 191:

<sup>7</sup> Հասրթյան Վ. Մ., Հայաստանի 12-18-րդ դարերի ճարտարապետության գեղարվեստական արտահայտչականության միջոցները, Տարեգիրք թիվ 4, 2016, Երևան, էջ 40-54

ներ, ինչն էլ այս շինությունները դարձնում է եզակի իր տեսակի մեջ<sup>8</sup>:

Հ. Բաբաջանյանի հեղինակած երկու կինոթատրոններում ի հայտ է զալիս բոլորովին այլ մոտեցում. Ճարտարապետը ոչ միայն կիրառել է բազիլիկին բնորոշ ճարտարապետական տարրեր կամ հատկանշական կոմպոզիցիոն մոտիվներ, այլ վերարտադրել է բազիլիկը ամենաուժի կերպով՝ թե դրսից և թե ներսից ըստ էռթյան ստեղծելով ոճական առումով ստեղծելով նոր տեսակ, որը կարելի է կոչել ներքազիլիկներ:

Տեղինակը միախառնել է նաև վաղմիջանդարյան և ուշմիջնադարյան եռանավ երկմույթ տիպերին պատկանող եռանավ և եռանավ երկմույթ տիպի կառույցների շինարվեստը: Վերջինս ի հայտ եկավ ուշ շրջանում (17-18-րդ դարեր), որը իրենից ներկայացնում էր ավելի փոքր եռանավ տաճար, քան կառուցում էին նախկինում, ընդ որում դրա առանձնահատկություններից մեկն այն էր, որ երեք նավերն էլ արտաքին ճակատում կարծես սեղմած վիճեն: Մեծ վարպետությամբ են կատարված կինթատրոնների ինտերիերները, որոնք իրենց սյունաբաժանումներով, ընդհանուր հայեցակարգով դարձյալ հիշեցնում են հայկական ճարտարապետության «ոսկե շրջանը»:

Շինությունները պահպանվել են գերազանց վիճակում, հատկապես կարևոր է Զերմուկ կինոթատրոնի ինտերիերը, որը մնացել է անփոփոխ դեռևս 1950-ական թթ.-ից և ներկայացնում է այդ շրջանի համար բնութագրական ուշագրավ նմուշներ: Տվյալ շինությունները զիտական համալիր վերլուծության երքսէ չեն-թարկվել:

<sup>8</sup> Mikayelyan R., Jermuk cinema interior design, European Science № 3(59), Ivanovo, pp. 53-56

RUZANNA MIKAYELYAN  
(IA NAS RA)

## REPRODUCTION OF MEDIEVAL BASILICS IN ARCHITECTURE AND INTERIOR DESIGN OF JERMOTK AND CEJMIADZIN CINEMAS

Speaking about these two cinemas designed by H. Babajanyan, we can point out the following that, of course, many public buildings built in that period were influenced by the three-aisled basilicas, such as the works of G. Aghababyan, Mark Grigoryan, Gevorg Tamanyan, but Jermuk "Echmiadzin" cinemas differ from other buildings influenced by the type of basilica churches of that period, as they are directly reproduced as basilicas, which makes these buildings unique in their kind.

H. In the two cinemas authored by Babajanyan, a completely different approach appears. The architect not only used architectural elements or characteristic compositional motifs typical of the basilica, but also reproduced the basilica in the most direct way, both from the outside and inside, creating a stylistically new direction, which can be called neo-basilicas.

The author also mixed the construction art of three-nave-three-nave two-nave structures belonging to the early medieval-medieval three-nave types. The latter appeared in the late period (17th-18th centuries), which was a smaller tricolor temple than previously built, and one of its features was that all three ships seemed to be compressed on the outer front. The interiors of the cinemas are made with great skill, which with their columns and general concept again remind of the "Golden Age" of Armenian architecture.

The buildings have been preserved in excellent condition, especially the interior of the Jermuk Cinema, which has remained unchanged since the 1950s and presents remarkable specimens typical of that period. These buildings have never undergone a comprehensive scientific analysis.

The aim of the study is to identify the stylistic innovations that were formed with the creation of "Jermuk" and "Etchmiadzin" cinemas, essentially creating a new sub-branch of the Armenian neoclassical style. for the design and construction of structures.

## ՍԱԼՎԻՆԵ ՄԱՐԿՈՍՅԱՆ (ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ)

ՕՍՄԱՆՑԱՆ ԲԱՐԵՓՈԽՈՒՄՆԵՐԸ ԵՎ ՀՐԵԱԿԱՆ ՀԱՄԱՅՆՔԻ  
ԻՐԱՎԱԿԱՆ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԸ 19-ՐԴ ԴԱՐԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍԻՆ

### Ներածություն

XIX դարի 30-50-ական թթ. Օսմանյան Թուրքիայում առաջ էին եկել արտաքին և ներքին մի շարք գործոններ, որոնք նախադրյալ հանդիսացան բարեփոխումներ անցկացնելու համար: Դրանց անհրաժեշտությունը պայմանավորված էր Օսմանյան կայսրության ճգնաժամի, տնտեսական և քաղաքական անկման, խորացող ներքին հակասությունների աճով, և եվրոպական ուժեղի Բալկաններում և Մերձավոր Արևելքում գերակայության պատճառով:

Պակաս կարևորություն չուներ մեկ այլ հանգամանք. կայսրությանը պետք էր պետական գաղափարախոսություն, որը կարող էր միավորել երկրի բազմազգ բնակչությունը:

Բարեփոխումների (թանգիմարք)<sup>1</sup> երկրորդ փուլը սկսվեց 1856 թ. փետրվարի 18-ին հրապարակված հրովարտակով (հաթթ-ը հյումայուն), որով Գյուլհանյան արձանագրության հիմնական դրույթների կրկնության հետ մեկտեղ սուլթանը խոստացել էր նաև զարգացնել երկրի տնտեսությունը:

Այս հրովարտակը ներքին բարեփոխումների լայն ծրագիր էր, որը մի փոքր հույս էր ներշնչում քրիստոնյաների վիճակի բա-

<sup>1</sup> Թանգիմարք (արաբերեն թանգիմ բառի հոգնակի ձևն է, որ նշանակում է կարգադրել, բարեփոխել: Այս ժամանակագրորեն ընդունված է երկու փուլ՝ 1839-1856 և 1856-1876 թթ., երբ հոչակվեց Օսմանյան առաջին սահմանադրությունը: Թանգիմարքի դարաշրջանը Օսմանյան կայսրությունում սկսվեց 1839 թ. նոյեմբերի 3-ին, երբ Կ. Պոլսի սուլթանական Գյուլհանե պալատում Սուստաֆա Ռեշիդ փաշան (1800-1858) կարդաց Գյուլհանեի Հաթթը շերիֆը (Վարդաստանի հրովարտակ): Այս հրովարտակը խոստանում էր անվտանգ կյանքի պահպան, անկախ կրոնական պատկանելությունից պատմի և ունեցվածքի հավասարություն, հարկերի հավաքագրում, զինվորական ծառայության ժամկետի կրծատում և այլն:

թելավման համար: Սակայն կարևոր է շեշտադրել, որ բարեփոխումների այս ծրագրով կառավարությունը փորձում էր կանխել քրիստոնյա ազգերի բողոքն օսմանյան կեղեցումների դեմ: Թեև հրովարտակով հայտարարվեց օրենքի առաջ մահմեդականների և այլաղավան ժողովուրդների իրավունքների հավասարության մասին, սակայն ազգերի իրավահավասարության վերաբերյալ այդ օրենքը կայսրությունում չգործեց:

Սույն հոդվածում քննարկվում և վերլուծության են ենթարկվում հրեական համայնքում տեղի ունեցող իրավական գործընթացները՝ օսմանյան բարեփոխումների համատեքստում:

Ուսումնասիրության ընթացքում փորձ է արվել վերհանել հետևյալ խնդիրները.

- հրեական միլլեթի դերակատարումը Օսմանյան Թուրքիայի ներքին կյանքում,
- բարեփոխումների նշանակությունը ոչ մահմեդական համայնքների համար,
- հրեական համայնքի իրավական կարգավիճակին առևսվող իրողությունները:

Հետազոտության ընթացքում կիրառվել են պատմահամեմատական և օրենսդրական փաստաթղթերի վերլուծության մեթոդները:

### **Հրեաները միլլեթ համակարգում. պատմական ակնարկ**

1453 թ. Կոստանդնուպոլիսի գրավումից հետո, սուլթան Մեհմեդ II-ը (1451–1481 թթ.) կրոնական փորրամասնություններին տեղաբաշխեց ըստ միլլեթների կամ ջամիաթների համակարգի<sup>2</sup>:

Ըստ այդ համակարգի՝ հրեաների, հայերի և հույների հոգևոր և մի շարք քաղաքացիական գործերով (ամուսնության, ամուսնալուծության, գույքային, ժառանգության հարցերի և այլն) պետք է գրաղվեին նրանց կրոնական համայնքները՝ միլլեթները: Այլ կերպ ասած՝ միլլեթները ինքնակառավարվող կրոնական համայնքներ են, որոնք ունենալու էին իրենց սեփական օրենքները և կառավարվելու էին տվյալ կրոնական փորրամասնության

<sup>2</sup> Eroğlu A., Osmanlı Devleti'nde Yahudiler, Ankara, 2013, s. 77.

առաջնորդի կողմից, որը պատասխանատու էր կենտրոնական իշխանության առջև իր դեկավարած համայնքի համար: Հստ էության՝ միլլերների համակարգը կրոնական փոքրամասնությունների կարգավիճակի երաշխիքների մի համակարգ էր<sup>3</sup>: Սակայն իրականում միլլերներին տրված էր միայն եկեղեցական-կրթական ինքնավարություն՝ առանց քաղաքական իրավունքների:

Այս պարագայում հրեական համայնքի գլխավոր կրոնապետը (խախամապետ), հույն-ուղղափառ և հայ-առաքելական համայնքների պատրիարքները հանդես էին գալիս միջնորդի դերում սուլթանի և ոչ մահմեդական բնակչության միջև: Սուլթաններն ամեն կերպ հովանավորում էին նրանց ցուցաբերելով որոշակի աջակցություն, որի դիմաց համայնքապետները պարտավոր էին թույլ չտալ որևէ անհնազանդություն կառավարության դեմ:

Ինչպես վերը նշվեց, հրեաները, քրիստոնյաները և այլ կրոնների հետևորդները հնարավորություն ստացան նաև իրականացնել իրենց սեփական օրենքները որոշակի ոլորտներում: Ոչ մահմեդականներին իրավունք էր տրվել անձնական կարգավիճակի հարցերով դիմել իրենց կրոնական դատարաններին, ինչպես նաև օսմանյան դատարաններին:

Կ.Պոլիսը գրավելուց հետո Մեհմեդ II-ը հիանալի հասկանում էր, որ պարտվածները կարող են օգտակար լինել իր պետության համար, քանի որ նրանց մոտ զարգացած էին առևտուրը, արհեստները և այլն:

Այս հանգամանքի շուրջ գերմանացի գիտնական Ֆրանց Բաբինգերը վկայակոչում է մեկ այլ գերմանացի հեղինակի՝ Հայնրիխ Ֆոն Թրեյչքեի կարծիքն այն մասին, որ Մեհմեդ II-ի հանդուրժողականությունը ռայաների նկատմամբ արյունքն էր «ստրկացնելու նրբին արվեստի»<sup>4</sup>:

Սուլթանի առջև կանգնած կարևորագույն խնդիրներից էր Ստամբուլն իր բնականոն կյանքին վերադարձնելը: Նա խոստացավ աջակցել բոլոր նրանց, ովքեր լրել էին քաղաքը, պաշտպանել նրանց սեփականությունը միաժամանակ երաշխավորելով

<sup>3</sup> Բայրության Վ., Օսմանյան կայսրության պատմություն, Երևան, 2011, էջ 150:

<sup>4</sup> Լույն տեղում, էջ 151:

իրենց կրոնը դավանելու ազատ իրավունքը: Արդյունքը եղավ այն, որ շուտով Սալոնիկից և Եվրոպայից Ստամբուլ տեղափոխվեցին մեծ թվով հրեաներ:

Կարճ ժամանակահատվածում հրեաներն իրենց բնակչության թվաքանակով դարձան նոր մայրաքաղաքի երրորդ խոշոր խումբը մասմեղականներից ու քրիստոնյաներից հետո:

Հրեաների մեծ ներդրությունը եղավ հատկապես Մեհմեդի իրավահաջորդի՝ Բայազիդ II-ի (1481-1512 թթ.) օրոր, 1492-ին Խաղանիայից վտարվելուց հետո: Խաղանացի հրեաները բնակություն հաստատեցին հիմնականում Վ. Պոլսում և բյուզանդական այլ կենտրոններում<sup>5</sup>:

Եվրոպական լեզուներով խոսելու ունակության շնորհիվ՝ հրեաները հիմնականում զբաղվում էին միջազգային առևտորով և քաղաքացիական ծառայություններով՝ նշանակալի դեր ունենալով թե՝ տնտեսության և արտաքին կապերի մեջ, թե՝ ֆինանսների և առևտորի բնագավառում<sup>6</sup>: Հրեաները հիմնականում ապրում էին քաղաքային վայրերում, քանի որ նրանց հմտությունները համապատասխանում էին քաղաքային գործունեությանը, մինչդեռ հույներն ու հայերը ապրում էին ինչպես զյուղական, այնպես էլ քաղաքային վայրերում<sup>7</sup>:

Իրենց հմտությունների շնորհիվ՝ նրանք կարողացան արտոնյալ դիրք ստանալ քազմաքայլ ոլորտներում: Սուլթաններ և այլ կառավարիչներ օգտագործում էին հրեաների ներուժը օտար քանակություններում, միջազգային հարաբերությունների և առևտորի ոլորտներում: Սակայն, որոշ ժամանակ անց, նրանց դիրքերը թուլացան, և պետական պաշտոններում նրանց փոխարինելու եկան հույներն ու հայերը:

Ամփոփելով և ի մի բերելով՝ պետք է ընդգծել այն հանգամանքը, որ միլլերների համակարգը մի կողմից ապահովում էր

<sup>5</sup> Ebubekir C., The Millet System in the Ottoman Empire. In book: The Millennium Perspectives in the Humanities (pp.245-266), 2002, p. 257.

<sup>6</sup>Hidayat S., Minority groups in Ottoman Turkey before 1856: different arrangements of the Jews and the Christians under Millet system, Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies, Vol. 4, № 1, 2014, p. 46.

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 34:

կրոնական, մշակութային և էթնիկ շարունակականության աստիճանը համայնքների ներսում, իսկ մյուս կողմից թույլ էր տալիս դրանց ընդգրկումն Օսմանյան վարչական, տնտեսական և քաղաքական համակարգերում:

### Համայնքների վերակազմավորումը և հրեական համայնքում տեղի ունեցող իրավական գործընթացները

Տաթր-ը հյումայունը արտացոլված էր Փարիզի հաշտության պայմանագրի<sup>8</sup> 9-րդ հոդվածում և դրանով իսկ ձեռք էր բերում միջազգային պարտավորության բնույթ: Այդ հոդվածը ճանաչում էր Օսմանյան Թուրքիայի տիրապետության տակ գտնվող քրիստոնյաների իրավունքները, և դրանով թուրքական իշխանությունը հանձն էր առողում առանց որևէ կրոնական խորականության հոգ տանել բոլոր հպատակների բարեկեցության համար<sup>9</sup>: Բարեփոխումների հրովարտակում տեղ գտած շատ դրույթներ ենթադրում էին օրենքի առաջ բոլոր հպատակների հավասարություն,<sup>10</sup> որը, ինչպես հետազոտում կտեսնենք, այդպես էլ շիրականացավ:

Բարեփոխումների դրույթները հիմնականում ուղղված էին խոշընդուտելու համայնքների ինքնավարությանն ու անկախության ձգումանը<sup>11</sup>. այս կերպ Օսմանյան կայսրությունը փորձում էր նաև կանխել այլ պետությունների միջամտությունն իր ներքին գործերին:

Այսպիսով՝ սկիզբ է դրվում միլեթների ներքին կյանքում ոչ մահմեդական ժողովուրդների ինքնավարությունը ապահովող

<sup>8</sup> Փարիզի հաշտության պայմանագիրը ստորագրվել է 1856 թ. մարտի 30-ին Ռուսաստանի, Ավստրիայի, Ֆրանսիայի, Ստենքիանիայի, Սարդինիայի, Թուրքիայի և Պրուսիայի ներկայացուցիչների կողմից: Ըստ այս պայմանագրի կողմերը պարտավորվում էին չխախտել Օսմանյան կայսրության տարածքային ամրող շականությունը և չմիջամտել իրա ներքին գործերին:

<sup>9</sup> Bebiroğlu M., Tanzimattan II. Meşrutiyete Ermeni nizamnameleri, İstanbul, 2003, s. 40.

<sup>10</sup> Shaw S. J., Shaw, E. K., History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. 2, Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808–1975, London, New York, Melbourne, Cambridge university press, 1977, p. 127.

<sup>11</sup> Նոյն տեղում, էջ 125:

համակարգի վիլուգմանը և դրա փոխարինմանը զուտ հոգևոր կազմակերպությունների համակարգով՝ զուրկ քաղաքացիական որևէ արտոնություններից<sup>12</sup>:

Ըստ Փարիզի պայմանագրի՝ Բ. Դուռը պարտավորվում էր փոփոխել հպատակ միջլեթների (հրեա, հայ, հույն) կանոնադրությունները, և ենեկով համապատասխան դրույթից ոչ մահմեղական համայնքների գլխավորներին հանձնարարվեց հանձնաժողովներ կազմել ազգային կանոնադրություններ մշակելու համար:

Ստորև առավել հանգամանալից կանդրադառնանք հրեական համայնքի կանոնադրության մշակման հանգամանքներին:

Դեռևս 1841 թ. Աբրու Մեջիդը հրեաների իրավունքները պաշտպանող ֆերման (կանոն) է հրապարակում, որով ճանաչում է հրեա համայնքին տրված առանձնաշնորհումները և սահմանում նրանց վարչության կազմության ձևն ու եղանակները<sup>13</sup>: Իսկ արդեն բարեփոխումների շրջանակում, ինչպես այլ փոքրամասնությունների պարագայում, Ֆուադ փաշայի գլխավորությամբ աշխարհիկ և հոգևոր մարդկանցից մի հանձնախումբ կազմավորվեց հրեաների համար համապատասխան փաստաթուղթ մշակելու նպատակով:

Այդ փաստթուղթը հանդիսացավ «Հրեական համայնքի կանոնադրությունը» (Yahudi Milleti Nizamnamesi), որը Բ. Դուռն կողմից հաստատվեց 1865 թ. մարտի 19-ին<sup>14</sup>:

Հրեաների կանոնադրությունը բաղկացած էր 5 մասից և 48 հոդվածից: Ազգային բոլոր կառույցների կազմավորման հիմքում ընկած էր ընտրական սկզբունքը: Կանոնադրության մեջ բավական մեծ տեղ էր հատկացված քաղաքացիական ու կրոնական ժողովների գործառույթներին: Կարևոր է ընդգծել ազգային վարչությունների աշխարհիկացման իրողությունը:

<sup>12</sup> Safrastyan R., Modernizing Ottoman Policy Towards Christian Subjects during Tanzimat: Concept of Merger: Paper Represented to the International Conference of Asian and North-African Studies ICANAS-38, Ankara, 2007, pp. 9-10.

<sup>13</sup> Kaya Ö., Tanzimattan Lozana azınlıklar, İstanbul, 2004, s. 124.

<sup>14</sup> Նույն տեղում, էջ 124:

Հարկ է շեշտել այն փաստը, որ հրեաների կանոնադրությունը համապատասխանեցված էր օսմանյան օրենքներին:

Կանոնադրության համաձայն՝ կազմվում էր 80 հոգանոց ընդհանուր երեսփոխանական ժողով՝ կրոնական և քաղաքացիական անդամներով, որոնց ընդհանուր նախագահը խախամապետն էր: Խախամապետը հանդիսանում էր հրեա ազգի առաջնորդը և կատարում միջնորդի դեր՝ հրեա ազգի ու թուրքական պետության միջև<sup>15</sup>: Խախամապետի պաշտոնի թափուր մասլու դեպքում ընտրությունն անց էր կացվում աշխարհիկ ժողովի կողմից ընտրված հինգ թեկնածուների միջև, որոնք ներկայացվում էին հոգևոր խորհրդին: Հոգևոր խորհրդուրդը ըննարկում էր այդ թեկնածուներին, և ամենաշատ քվեներ ստացողն ընտրվում էր խախամապետ: Այս ընտրության համար ժողովին մասնակցում էին նաև քառասուն պատվիրակներ՝ տարբեր մարգերից<sup>16</sup>:

Քանի որ յուրաքանչյուր տեղական համայնք կազմակերպում և ընտրում էր իր խախամապետին, այդ պարագայում Ստամբուլի խախամապետը բացարձակ հոգևոր իշխանություն չէր իրականացնում՝ բացառությամբ մայրաքաղաքի հրեաների: Սակայն Բ. Դուռը նրան ճանաչեց որպես ողջ կայսրության հրեաների առաջնորդ, ուստի անհրաժեշտ դարձավ նաև զավառական պատվիրակների ավելացումն ընտրական ժողովին<sup>17</sup>:

Խախամապետը պետք է պետականամետ լիներ և Բ. Դուռն կողմից հավանություն ստանալուց հետո էր միայն հաստատվում սուլթանի կողմից:

Ամփոփելով՝ կարող ենք զալ այն եզրահանգմանը, որ աշխարհիկ սկզբունքի և համապատասխան կառույցների գործառույթները պետք է հանգեցնեին կամ նպաստեին հպատակների

<sup>15</sup> Reyhan C., Osmanlı'da Millet Nizamnameleri: Avrupa ile Uyum Sürecinde Rum-Ermeni-Yahudi Cemaat Düzenlemeleri, Ankara, 2007, s. 44.

<sup>16</sup> Kursar V., "Non-Muslim communal divisions and identities in the early modern Ottoman Balkans and the millet system theory," in: Maria Baramova, Plamen Mitev, Ivan Parvev, Vania Racheva, eds., Power and Influence in South-Eastern Europe, 16-19th century (Berlin: Lit Verlag.), 2013, p. 265.

<sup>17</sup> Davison R., Reform in the Ottoman Empire 1856-1876, Princeton, 1963, p.130.

մեջ ազգային ինքնազիտակցության զարգացմանը և քաղաքացիական դիրքորոշումներում ազգային տեսակետի ամրապնդմանը: Հենց վերջինի մեջ էլ պետք է տեսնել ազգային կանոնադրությունների բերած դրական տեղաշարժերը ոչ մահմեղական հանրությունների հոգևոր և մտավոր կյանքում:

Այսպիսով՝ հրեաները, Օսմանյան Թուրքիայում իրենց հմտությունների շնորհիվ, կարևոր դերակատարում են ունեցել տնտեսության եւ միջազգային հարաբերությունների մեջ և այդ կերպ կարողացել են արտոնյալ դիրք ստանալ բազմաթիվ ոլորտներում:

Հրեական համայնքի կանոնադրությունը Բ. Դուան կողմից հաստատվել է 1865 թ. մարտի 19-ին համապատասխան բարեփոխումների հրովարտակի և հպատակ միլլեթների վերակազմավորման ընդհանուր գործընթացի:

Կանոնադրության հիմքում ընկած էր ընտրական իրավունքը, որը կարևոր նորույթ էր միլլեթների ավանդական բովանդակության մեջ:

Հրեական միլլեթում իշխանությունը պատկանում էր կրոնապետին, որը հրեա ազգի առաջնորդն էր և միջնորդ էր հանդիսանում հրեա ազգի ու թուրքական պետության միջև:

Կարող ենք արձանագրել այն փաստը, որ թանգիմաթր խթանեց օսմանահպատակ ոչ մահմեղական ժողովուրդների ազգային զարգացմանը, ինչն անխուսափելիորեն տանում էր դեպի ազգային ինքնորոշման գաղափարը: Հենց սրանում է կայանում թանգիմաթրի դրական նշանակությունը կայսրության փոքրամասնությունների, այդ թվում՝ հրեաների կյանքում:

SALVINE MARKOSYAN  
(IAE NAS RA)

THE OTTOMAN REFORMS AND THE LEGAL STATUS OF THE  
JEWISH COMMUNITY IN THE SECOND HALF OF THE 19<sup>TH</sup>  
CENTURY

Thus, the Jews, due to their skills, had an important role in the economy and in the international relations of the Ottoman Empire and in that way they were able to get a privileged position in many fields.

The charter of the Jewish community was approved by the Sublime Porte on March 19, 1865 according to the reform edict and the general process of reorganization of the subject millets.

At the core of the charter was the suffrage, which was an important novelty in the traditional content of millets.

In the Jewish millet the authority belonged to the religious leader, which was the leader of the Jewish nation and was a mediator between the Jewish nation and the Ottoman Empire.

We can record the fact, that Tanzimat stimulated the national development of non-Muslim people of the Ottoman Empire, which inevitably led to the idea of national self-determination. This is where lies the positive significance of Tanzimat for the minorities of the Ottoman Empire, including in the life of Jews.

## ՔԱՄԻԿ ՍԱՐԳԱՆ (ՀՀ ԳԱԱ ԱԲ)

### ԿԱՏԱՐԻ ՄԻԶԱՆՈՐԴԱԿԱՆ ԱՌԱՔԵԼՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ «ՓԱՓՈՒԿ ՈՒԺԻ» ԳՈՐԾԻՔԱԿԱԶՄ

Անկախությունից ի վեր Կատարի արտաքին քաղաքականությունը էական կերպափոխումների է ենթարկվել: Դեռևս ոչ վաղ անցյալում համաշխարհային ասպարեզում աննշան ազդեցություն ունեցող այս երկրին հաջողվեց վերջին տասնամյակների ընթացքում միջազգային հարթակում դառնալ ազդեցիկ գործոն, ինչպես նաև հայտ ներկայացնել՝ որպես միջնորդ պետություն: Վարելով ճկուն արտաքին քաղաքականություն Կատարը միջնորդել է մի շարք հակամարտությունների կարգավորմանն իցույց դնելով միջազգային խաղաղությանն ուղղված իր ջանքերը: Միջնորդական առաքելությունը դարձել է Կատարի արտաքին քաղաքականության «փափուկ ուժի» գործիքակազմ, որը ծառայել է երկրի ազգային շահերին: Փաստագիորեն, Կատարին հաջողվել է մրցակցել արաբական առաջատար երկրների հետ և ամրապնդել տարածաշրջանում իր ազդեցությունն ու դիրքերը:

Հոդվածի նպատակն է ներկայացնել տարածաշրջանային և միջազգային հարթակներում Կատարի միջնորդական ջանքերի պատճառները, դրսնորման ձևերն և գործիքակազմը: Աշխատանքի խնդիրներից է լուսաբանել, թե ինչպես Կատարի նման զամած պետությանը հաջողվեց դառնալ Մերձավոր Արևելյում և կրասահմաններից դուրս ամենաակտիվ միջնորդ դերակատարներից մեկը, և որքանով է Կատարի միջնորդական առաքելությունը հաջողված: Հոդվածում դիտարկվում են երեք հիմնական պատումներ Լիբանանի, Սուդանի և Եմենի օրինակով, որոնցում արտացոլվում են Կատարի միջնորդական ջանքերի հաջողություններն ու ձախողումները:

## Ներածություն

Աշխարհի ամենապայթունավտանգ և հակամարտություններով լեցուն տարածաշրջանում՝ Մերձավոր Արևելքում, ինչպես նաև Հյուսիսային Աֆրիկայում, Կատարը կիրառեց միջնորդական քաղաքականության բոլոր հմտությունները և հանդես եկավ որպես ազդեցիկ խաղացող:

2000-ականների կեսերից սկսած՝ Կատարը դարձավ ամենաակտիվ դիվանագիտական միջնորդներից մեկը մերձավորարևելյան և աֆրիկյան տարածաշրջանային և ներազգային հակամարտությունների կարգավորման գործում: Հակամարտող կողմերի համար Դոհան ընկալվեց որպես չեզոք խաղաղարար, որը պատրաստ էր հսկայական ֆինանսական միջոցներ տրամադրել միջնորդական առաքելության հաջողության համար: Կատարը տարաբնույթ ներդրումներ էր առաջարկում հակամարտող կողմերին նրանց միջև համաձայնության հասնելու դիմաց<sup>1</sup>: Դոհան միջազգային հարթակում ձեռք բերեց հուսալի միջնորդի և խաղաղարարի հեղինակություն՝ շնորհիվ գրագետ արտաքին քաղաքականության: Կատարի միջնորդական քաղաքականության սուրյեկտներն էին Սուլանը, Եմենը և Լիբանանը: Արարական ուղղությամբ միջնորդության առաջին շրջանում Կատարի ձգուում առաջացնում էր տարածաշրջանի առաջատար խաղացողների դժկամությունը: Խոսքը Սաուդյան Արաբիայի և Եգիպտոսի մասին էր, որոնք ավանդականորեն ընկալվում էին որպես տարածաշրջանում բազմակի օրակարգեր և շահեր հետապնդող երկրներ<sup>2</sup>: Սուլանը, որը համարվում էր Եգիպտոսի արտաքին քաղաքականության գերակա ուղղություններից մեկը՝ դարձավ դիմակայության դաշտ Եգիպտոսի և Կատարի համար: Նոր խա-

<sup>1</sup> Букин А. В., Посредническая политика Катара в арабских странах, Кафедра политических наук Российской Университет Дружбы Народов, Москва, стр. 96 <https://cyberleninka.ru/article/n/posrednickeskaya-politika-katara-v-arabskih-stranah/viewer>, Доступ: 14.05.2021.

<sup>2</sup> Kamrava M., Mediation and Qatari Foreign Policy, The Middle East Journal 65(4), The Middle East Institute, 2011, p. 540 file:///C:/Users/ACER/Desktop/must%20read/-Kamrava-Mediation\_and\_Qatari\_Foreign\_Pol.pdf. Accessed: 18.05.2021

դացողի հայտնվելը Սառւյան Արաբիայի և Եգիպտոսի ծրագրերի մեջ չեր մտնում: Կահիրեն կտրականապես դեմ էր Կատարի միջամտությանը Սուլանի հակամարտությանը, սակայն ԱԱՆ-ի աջակցությամբ Կատարին հաջողվեց ամրապնդել իր դիրքերը Սուլանում՝ որպես միջնորդ<sup>3</sup>: Կատարը բախվեց նաև Սառւյան Արաբիայի դիմադրությանը Եմենի հարցում, սակայն կրկին հաջողեց հաստատել իր ազդեցությունը: Դոհան կարողացավ շահել այն վստահությունը, որ վայելում էին Սառւյան Արաբիան և Եգիպտոսը: Վերջիններս իրենց միջնորդական առաքելությունն իրականացնում էին Արաբական պետությունների լիգայի (ԱՊԼ) խողովակով<sup>4</sup>: Կատարի դեպքում նոր և տարբերվող էր այն հանգամանքը, որ Մերձավոր Արևելքի ամենափոքր երկրներից մեկը, որը մինչև 1990-ականների կեսերը դիտվում էր որպես Սառւյան Արաբիայի վասալ, կարողացավ ստեղծել անկողմնակալ և արդյունավետ միջնորդի կերպար: Պետություն, որը ներկայացավ որպես տարածաշրջանային խաղաղության և կայունության աջակցության կողմնակից<sup>5</sup>:

Խնչաես նշեցինք, Կատարի միջնորդական առաքելության բնորոշ գծերից դարձավ հակամարտող կողմերին փոխհատուցումների տրամադրումը, ներդրումների իրականացումն ու նյութական պարզեցները՝ հակամարտության լուծման դիմաց: Նմանօրինակ քաղաքականությունը ստացավ «բիզնես դիվանագիտություն» անվանումը, եքը դիվանագիտությունը հենվում է մեծաքանակ ներդրումների վրա՝ հակամարտության կարգավորման գործընթացն առաջ տանելու համար: Կատարը խոշոր չափերի ներդրումներ է կատարել բոլոր այն երկրներում, որտեղ իրականացրել է միջնորդական առաքելություն: Կատարը նախապես գնա-

<sup>3</sup> Green R., "Solving the Darfur Crisis: The U.S. Prefers Qatar to Egypt as Mediator," The Middle East Media Research Institute (MEMRI), August 19, 2009, <https://www.memri.org/reports/solving-darfur-crisis-us-prefers-qatar-egypt-mediator>, Accessed: 24.05.2021

<sup>4</sup> Բյուկին Ա.Վ., Աշվ. աշխ., էջ 97

<sup>5</sup> Kamrava M., Աշվ. աշխ., էջ 541

<sup>6</sup> Gulbrandsen B. A., Bridging the gulf: Qatari business diplomacy and conflict mediation, Washington, DC April 27, 2010, p. 40.

հատել է հաջողության հասնելու իր հնարավորությունները և նոր միայն խնամքով ընտրել հակամարտությունները<sup>7</sup>:

Կատարը՝ Սուդանի հակամարտության «զիսավոր միջնորդ»

2008 թ., երբ Կատարը միջամտեց Սուդանի հակամարտությանը<sup>8</sup> իրավիճակը Սուդանում ծայրաստիճան լարված էր: Կատարի ակտիվ ներգրավվածությունը Սուդանում պայմանավորված էր Դոհայի ռազմաքաղաքական շահերով, ինչը պայմանավորված էր նաև Օմար Ալ Բաշիրի կառավարության հետ Կատարի սերտ կապերով և Կատարում սուդանական համայնքի գործունությամբ: Նախքան բացահայտ կերպով որպես միջնորդ հանդես գալը, Կատարի կառավարությունը կատարեց մի շարք մտածված քայլեր միջնորդական առաքելության հանդեպ հակամարտող կողմերի հավանությունը ստանալու ուղղությամբ: Բացի այդ, Կատարը շանում էր, որպեսզի միջազգային հանրության շահագրգիռ կողմերն ընդունեն Դոհային որպես միջնորդ և աջակցեն իրենց շանքերին: Երկրորդ քայլը փաստահավաք առաքելությունն էր, որն իրականացվում էր երկրի արտաքին գործերի նախարարին և մի շարք պաշտոնյաներին գործուղելով այնպիսի վայրեր, որտեղ մինչ այդ չկին եղել նախորդ միջնորդ կողմերի Աֆրիկյան միության (ԱՄ), ԱՊԼ-ի, Ֆրանսիայի, Լիբիայի, ԱՄՆ-ի

---

<https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/552827/gulbrandsenAnders.pdf>, Accessed: 26.05.2021

<sup>7</sup> Kamrava M., նշվ. աշխ.,էջ 544

<sup>8</sup> Սուդանի Դարֆուր նահանգում զիսված բախումները սկսվել են 2003 թ., երբ Սուդանի «Ազատագրական շարժումը» և «Արդարություն ու հավասարություն շարժումն» ընդլայնեցին Սուդանի կառավարության դեմ՝ մեղադրելով վերջինիս Դարֆուրի ոչ արար բնակչության դեմ իրականացվող խորականության մեջ: Ի պատասխան երկրի կառավարությունն էթնիկ զուումեր սանձազերծեց Դարֆուրի ոչ արար ազգաքանակության նկատմամբ: Ըստ ՄԱԿ-ի զնահատականների՝ հակամարտությունը խլել է 450.000 մարդու կյանք և դարձել գրեթե երեք միլիոն մարդու տեղահանության պատճառ:

<sup>9</sup> Barakat S., Qatari Mediation: Between Ambition and Achievement, Brookings Doha Center Analysis Paper, Number 1, November 2014, p. 18. <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/Final-PDF-English.pdf>, Accessed: 02.06.2021

ներկայացուցիչները<sup>10</sup>: Կատարի արտաքին գործերի նախարար Ահմադ բեն Աբդուլլահ Ալ Մահմուդը՝ նախարարության ղիվա-նազետներից կազմված մի քանի խմբերի հետ միասին, բազմա-թիվ հանդիպումներ ունեցավ հակամարտող և հակամարտու-թյան կարգավորման գործընթացում ներգրավված կողմերի հետ, որոնց մեջ էին նաև ՍԱԿ-ի, ԱՊԼ-ի, Ֆրանսիայի, Լիբիայի, ԱՍ-ի և ԱՄՆ-ի ներկայացուցիչներ: Հանդիպումների նպատակն էր հա-վաքել անհրաժեշտ տեղեկատվություն ընթացիկ իրադարձու-թյունների վերաբերյալ և ստանալ որպես միջնորդ դրանց մաս-նակցելու հավանություն: Արտգործնախարար Ալ Մահմուդն ան-ձամբ ձեռնամուխ եղավ փաստահավաք առաքելությանը Խար-թումում և Դարֆուրի շրջանում, ինչպես նաև Սուդանի հարեւան երկրներում: Հատկապես խոսուն էր նրա ուղևորությունը դեպի Չադ, որը գտնվում էր հակամարտությունից տուժած փախստա-կանների ճամբարը<sup>11</sup>:

ԱՊԼ-ն և ԱՄ-ը պայմանավորվեցին միասին աշխատել Դար-ֆուրի հակամարտության լուծման ուղղությամբ. ձեռք բերվեց համաձայնություն Դոհան ճանաչել որպես հյուրընկալող վայր բանակցությունների համար: Կատարը ՍԱԿ-ի և ԱՄ-ի զիսավոր միջնորդ Ջիբրիլ Բասսուլի հետ միասին, մեծապես ներգրավվեց բանակցությունների գործընթացում<sup>12</sup>. Ապատամբ խմբավորում-ների առաջնորդները Կատարի միջամտությունը սկզբում համե-մատում էին Եգիպտոսի և ԱՊԼ-ի ջանքերի հետ, որոնք նույնպես նաև կիսում փորձեր էին կատարել Սուդանում հակամարտու-թյան կարգավորման ուղղությամբ: 2004 թ. Ադիս Աբեբայում, իսկ 2004-2005 թթ. Արուցայում ստորագրվեցին մի շարք հայտարա-րություններ, որոնք, սակայն, չտվեցին երկարատև արդյունք-

<sup>10</sup> Букин А.В., նշվ. աշխ., էջ 97

<sup>11</sup> Kamrava M., նշվ. աշխ., էջ 545

<sup>12</sup> Karamalla-Gaiballa N., The Qatari efforts to resolve the armed conflict IN Darfur – The challenges and obstacles, Int. J. Sudan Research, Vol. 7, № 1, 2017, pp. 5-6  
file:///C:/Users/ACER/Downloads/qatar.pdf, Accessed: 04.06.2021

ներ<sup>13</sup>: Եզիպտոսը, որը պատմականորեն Սուլանը համարում էր իր ազդեցության գոտի, դեմ էր կատարական միջնորդական առաքելությանը Սուլանում: Այն պահին, երբ հայտնի դարձավ, որ Դոհան վարում է «Արդարություն և հավասարություն շարժման» և պաշտոնական Խարթումի բանակցությունները՝ Եզիպտոսը շտապեց հրավիրել հակամարտող կողմերին Կահիրե: Մինույն ժամանակ, Եզիպտոսը զգուշավորություն էր ցուցաբերում իր միջնորդական քաղաքականությունն առաջ տանելու հարցում: Ժամանակի ընթացքում պարզ դարձավ, որ «Արդարություն և հավասարություն շարժման» հետ համագործակցությունը ձևական բնույթ էր կրում: Կահիրեն նրանց հյուրընկալեց կատարական միջնորդական առաքելության նկատմամբ իր դժգոհությունը ի ցույց դնելու համար: Եթե Եզիպտոսն ու ԱՊԼ-ն ընկալվում էին որպես սուլանական կառավարության աջակիցներ՝ Կատարը դիրքավորվեց որպես չեղոր կողմ: Դոհան կարողացավ օգտվել տարածաշրջանում իր մրցակիցների՝ երբեմն հակասական, կողմնակալ ու ոչ վճռորոշ վարքագծից և դարձավ հակամարտության կարգավորման հիմնական դերակատարը: Դոհային հաջողվեց տարբեր հանդիպումներ կազմակերպել հակամարտող կողմերի, միջազգային դիտորդների, միջնորդների և տարբեր բանագնացների ներգրավվածությամբ Սուլանում խաղաղության հասնելու նպատակով:

2008 թ. կողմերի միջև ստորագրվեց փոխըմբռնման հուշագիր, որով Կատարը ճանաչվեց Սուլանի հակամարտության կարգավորման «գլխավոր միջնորդ»: Միայն այն բանից հետո, երբ Դոհան ճանաչվեց գլխավոր միջնորդ Սուլանի հակամարտության լուծման գործնթացում, Կատարը սկսեց ակտիվորեն հրավիրել հակամարտող կողմերի ներկայացուցիչներին Դոհա<sup>14</sup>: Բանակցությունների արդյունքում Սուլանի կառավարության և Դարֆուրի ապստամբների շրջանում ամենամեծ խմբավորման՝

<sup>13</sup> Shinn David H. Addis Ababa Agreement: was it destined to fail and are there lessons for the Current Sudan Peace Process?. In: Annales d'Ethiopie. Vol. 20, année 2004., p. 246 <https://www.cmi.no/file/1867-Addis-Ababa-agreement.pdf>. Accessed: 07.06.2021

<sup>14</sup> Բյուն Ա.Վ., Աշվ. աշխ., էջ 98

«Արդարություն և հավասարություն» շարժման ներկայացուցիչների միջն Դոհայում 2009 թ. փետրվարի 17-ին ստորագրվեց համաձայնագիր, որով կողմերը պարտավորվում էին «քարի կամք և վստահություն դրսերել» Դարֆուրի հակամարտության կարգավորման ճանապարհին: Կողմերը համաձայնեցին Դոհան ճանաչել բանակցությունների անցակցման վայր՝ Շեյխ Համադ բեն Խալֆա Ալ Թանիի հովանու ներքո, Դոհան դարձավ այն հիմնական վայրը, որտեղ հանդիպում էին Սուդանի կառավարության և Դարֆուրի տարբեր ապստամբ խմբերի ներկայացուցիչներ<sup>15</sup>:

Հարկ է նշել, որ բանակցությունները չափազանց բարդ էին, որոնք հաճախ ընդհատվում էին անհամաձայնությունների պատճառով, երբեմն՝ երկար ժամանակով։ Բազմաթիվ առիթներով, երբ բանակցությունները մտել էին փակուղի, Կատարի միջնորդները զարմացնում էին կողմերին բանակցություններն իրենց վերջնական նպատակին հասցնելու հարցում ցուցաբերած վճռականության և համբերության համար։ Մյուս կողմից, Դոհան շոայլ էր հակամարտող երկու կողմերի հանդեպ ել հատկապես ապստամբ խմբերի, որոնք ամիսներ շարունակ ապրում էին Դոհայի շրջանումներում։

2011 թ. մայիսին Կատարում կայացած համաժողովի արդյունքում, որին մասնակցում էին հակամարտության շահագրգիռ բոլոր կողմերը, վերջնական տեսքի բերվեց «Դարֆուրի խաղաղության համար Դոհայի փաստաթուղթը», ինչը հակամարտող կողմերը ստորագրեցին նոյն թվականի հուլիսի 14-ին<sup>16</sup>. Փաստաթղթում անդրադարձ էր կատարվում հակամարտության առաջացման պատճառներին ու դրա հետևանքներին, մարդու իրավունքներին ու հիմնարար պատություններին, Դարֆուրի կարգավիճակին, իշխանության բաժանմանը, կողմերի հաշտեցմանը, փոխհատուցումներին, փախստականների վերադարձին և

<sup>15</sup> Goodwill and confidence-building agreement to resolve Darfur conflict, Sudan Tribune, Plural News and Views on Sudan, 18.02.2009 <https://www.sudantribune.com/TEXT-Goodwill-and-confidence,30199>, Accessed: 08.06.2021

<sup>16</sup> UN welcomes accord signed between Sudan and Darfur rebel group, United Nations News, 14 July 2011 <https://news.un.org/en/story/2011/07/381652-un-welcomes-accord-signed-between-sudan-and-darfur-rebel-group>, Accessed: 10.06.2021

ներքին երկխոսությանը: ՄԱԿ-ի գլխավոր քարտուղար Պան Գի Մունը ողջունեց Դոհայի խաղաղության փաստաթուղթը՝ որպես Արևմտյան Սուլդանում հակամարտությանը վերջ դնելու հիմք<sup>17</sup>:

Մյուս կողմից, Կատարի Ազգային բանկը սկսեց բացել իր մասնաճյուղերը Խարթումում հենց այն ժամանակ, երբ Դոհան սկսեց միջամտել Դարֆուրի հակամարտությանը: «Իսլամական զարգացման ընկերության» միջոցով Կատարի Իսլամական բանկն ու կատարական այլ բանկեր ևս սկսեցին գործունեություն ծավալել Սուլդանում: Բացի այդ, Դոհան լայնածավալ մարդասիրական օգնություն է ցուցաբերել Դարֆուրի բնակչությանը, մեծ ներդրումներ կատարել Սուլդանում՝ հատկապես զյուղատնտեսության ոլորտում՝ նպաստելով դրա զարգացմանը<sup>18</sup>:

Սուլդանում Կատարի առաքելությունը միջնորդական հարթակ դուրս գալու Դոհայի առաջին փորձն էր, որտեղ հստակ էր «բիզ-նես դիվանագիտության» նշանակությունը և արձանագրած հաջողությունը:

### Կատարի միջնորդական ջանքերը լիբանանյան ճգնաժամի ժամանակ

Կատարի համար իր քաղաքական հավակնությունները լյանքի կոչելու մեկ այլ քայլ էր 2007 թ. Լիբանանի ճգնաժամի կարգավորման գործընթացում որպես միջնորդ հաստատվելը: Լիբանանում քաղաքական ճգնաժամը սկսվել էր 2007 թ. նոյեմբերին՝ նախագահի պաշտոնում թեկնածուի շուրջ ծավալված անհամաձայնության պատճառով: Շիայական կրոնաքաղաքական և ռազմաքաղական շարժման՝ «Հիզբալլահ» լիազորությունները նվազեցնելու կառավարության փորձերը ճգնաժամը հասցրեցին զագարթնակետին: 2008 թ. մայիսի 6-ին Լիբանանի աշխատավորների համադաշնության կազմակերպած գործադրությունների հիմաշաշնության կազմակերպած գործադրությունների և ընդդիմադիր ուժերի՝ հիմնականում «Հիզբալլահ» շարժման զինյալ-

<sup>17</sup> Doha document for peace in Darfur, <https://unamid.unmissions.org/doha-document-peace-darfur>, Accessed: 10.06.2021

<sup>18</sup> Gulbrandsen B.A., Աշվ. աշխ., էջ 64

ների միջև: Բախումները բռնկվեցին արևմտյան Բեյրութում, ապա ընդգրկեցին հյուսիսային Լիբանանը, Բեքաայի հովիտը և Լեռնալիբանանը: Ըսդդիմությունը շատ արագ իր վերահսկողությունը հաստատեց արևմտյան Բեյրութում և Լեռնալիբանանի որոշ շրջաններում: «Հիզբալլահի» զինված մարտիկները փակեցին նաև Բեյրութի միջազգային օդանավակայանը և նավահանգիստ տանող մայրուղիները: Երկրի կառավարության որոշմամբ՝ պետական, մասնավոր և հասարակական հաստատությունների անվտանգության ապահովումը հանձնվեց բանակի զորամիավորումներին<sup>19</sup>:

Տարածաշրջանի խաղացողների մեջ Կատարն ամենապատրաստակամ պետությունն էր հակամարտող կողմերին հյուրընկալելու և բանակցություններ նախաձեռնելու տեսանկյունից: Սառւյան Արաբիայի վաղեմի կապերը լիբանանյան մի շարք քաղաքական ուժերի հետ, «Հիզբալլահի» և Իրանի հանդեպ թշնամանքն ու մի շարք այլ գործոններ ցույց տվեցին, որ Սառւյան Արաբիան ստեղծված իրավիճակում չի կարող անաշառ միջնորդ լինել: Ի տարբերություն Սառւյան Արաբիայի՝ Կատարը համեմատաբար նոր խաղացող էր, որն ուներ սերտ կապեր նաև Սիրիայի, Իրանի և «Հիզբալլահի» հետ: Էմիր Համադը միակ արար առաջնորդն էր, ով այցելեց թե՝ «Հիզբալլահի» կողմից վերահսկվող Բեյրութի տարածքներ, թե՝ հակամարտությունից սուժած լիբանանի հարավ՝ Կատարի կողմից իրականացվող վերակառուցման ծրագրերի շրջանականերում նվիրաբերելով շուրջ 300 միլիոն դոլար վնասված շինությունների վերանորոգման և վերակառուցման համար անկախ դրանց սեփականատերերի քաղաքական հայցըներից<sup>20</sup>: Հենց այստեղ օգտագործվեց Կատարի միջնորդական և ընդհանրապես արտաքին քաղաքականության տարբերակիչ գործոնը՝ «Ալ Զագիրան», որը լայնորեն

<sup>19</sup> Հարությունյան Լ., Լիբանանը քաղաքական ճգնաժամերի և հարաբերական կայսնության միջև, Ժամանակակից Եվրասիա=Contemporary Eurasia, 1 (2). ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ, 2012, էջ 9. <https://arar.sci.am/dlibra-publication/278862>. Հասանելի է՝ 12. 06. 2021:

<sup>20</sup> Barakat S., Աշվ. աշխ., էջ 16-17

լուսաբանեց Լիբանանի իրադարձությունները, ինչը ևս նպաստեց ցանկալի արդյունքների ձեռքբերմանը<sup>21</sup>:

Լիբանանում զինված բախումների խորացումն ու հնարավոր քաղաքացիական պատերազմի բոնկումը կանխելու նպատակով մայիսի 11-ին Կահիրեում ԱՊԼ արտաքին գործերի նախարարների խորհրդի նիստում կազմակորվեց հանձնախումբ, որի ղեկավարումը ստանձնեց Կատարի վարչապետ և արտաքին գործերի նախարար Համադ բեն Զասեմ բեն Զաքար Ալ Թանին: Հակամարտող կողմերը համաձայնության եկան զինված բախումները դադարեցնելու վերաբերյալ<sup>22</sup>:

Արաբական լիգայի հովանու ներքո 2008 թ. մայիսի 17-ին Լիբանանի քաղաքական ուժերը ներկայացնող 14 ներկայացուցիչներ Դուայում բանակցություններ վարեցին երկու հիմնական կետերի շուրջ՝ երկրի նախագահի միասնական թեկնածուի և հաջորդ խորհրդարանական ընտրություններին ընդառաջ ընտրական օրենսգրքի բարեփոխումների հարցի շուրջ<sup>23</sup>: Չնայած բանակցություններն ընթանում էին Արաբական լիգայի հովանու ներքո, այնուամենայնիվ, Կատարն ընկալվում էր որպես այն առաջնային ուժը, որը հնարավոր դարձրեց գործընթացն առաջ շարժելու: Բանակցությունների ընթացքում Սիրիան և Իրանն աջակցում էին «Հիզբաղակին», մյուս կողմից Եզիդոսուն ու Սաուդյան Արաբիան կառավարող ուժերին: Չնայած բանակցություններին ներկայացված էին լիբանանյան տարբեր խմբակցությունների՝ ներկայացուցիչներ՝ հիմնական պայքարը ընթանում էր «Հիզբաղակի» և «Մարտի 14-ի շարժման» միջև, որը զիսավորում էր վարչապետ Ֆուադ Սինիորան<sup>24</sup>: Կատարի վարչապետ և արտգործնախարար Համադ բեն Զասեմն առանցքային դեր խա-

<sup>21</sup> Kamrava M., նշվ. աշխ., էջ 549

<sup>22</sup> Հարությունյան Լ., նշվ. աշխ., էջ 11-12

<sup>23</sup> Bakri N. Cowell A., Lebanese reach agreement to resolve 18-month political crisis, The New York Times, May 21, 2008 <https://www.nytimes.com/2008/05/21/world/africa/21iht-lebanon.4.13105564.html>, Accessed: 18.06.2021.

<sup>24</sup> Blanford N., "Qatari Deal Defuses Lebanese Crisis," Christian Science Monitor, May 22, 2008 <https://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2008/0522/p01s05-wome.html>, Accessed: 20.06.2021

դաց բանակցությունների ընթացքում՝ ստեղծելով բարեկամական միջավայր և նվազեցնելով հակամարտող կողմերի միջև առկա լարվածությունը։ Բանակցությունների ժամանակ ցանկացած հարցի շուրջ կողմերից յուրաքանչյուրին տրվում էր երկու րոպե խոսքի և երկու րոպե պատասխանի համար՝ ապահովելով ընսարկումների անաշառությունն ու արդյունավետությունը<sup>25</sup>։

Մայիսի 21-ին Դոհայում հայտարարվեց ԱՊԼ-ի հովանու ներքո լիբանանյան ազգային երկխոսության հաջող ավարտի մասին։ Արդյունքում, կողմերը ընդունեցին «Դոհայի համաձայնագիրը», որի առաջին կետի համաձայն առաջիկա շաբաթվա ընթացքում խորհրդարանի խոսնակը պետք է հրավիրեր նիստ, որում Լիբանանի նախագահ էր ընտրվելու համաձայնեցված թեկնածու Լիբանանի բանակի գլխավոր հրամանատար, գեներալ Միշել Սուլեյմանը<sup>26</sup>։ Բացի այդ, ընդունվեցին մի շարք փոփոխություններ ընտրական օրենսգրքում, «Հիգբալլահին» տրվեց խորհրդարանի 30 տեղերից 11-ը և 3 նախարարական պաշտոններ կառավարությունում։ Երկու կողմերը պայմանավորվածություններ ձեռք բերեցին 2009 թ.-ի խորհրդարանական ընտրությունների վերաբերյալ<sup>27</sup>։

Համաձայնագիրը Կատարի դիվանագիտության մեջ բեկում մտցրեց։ Դառնալով ազգային երկխոսության հարթակ՝ Կատարը կարողացավ լիբանանյան խրին ուղղության մեջ դիվանագիտական հաղթանակ տանել՝ շնորհիկ իր հավասարակշռված քաղաքականության, ինչը նպաստեց Դոհայի միջազգային հեղինակության բարձրացմանը։

### Կատարի միջնորդական առաքելությունը Եմենում

Եմենի հակամարտությունը, որն ընթանում էր Եմենի կառավարական ուժերի և հուրիների միջև, նույնպես հայտնվեց Կա-

<sup>25</sup> Barakat S., նշվ. աշխ. էջ 17

<sup>26</sup> Հարությունյան Լ., նշվ. աշխ., էջ 14

<sup>27</sup> Schenker D., Lebanese Crisis Ends: Hizballah Victory or Temporary Truce?, May 21, 2008 <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/lebanese-crisis-ends-hizballah-victory-or-temporary-truce>, Accessed: 20.06.2021

տարի քաղաքական շահերի տիրույթում: Հութիների ապստամբությունը սկսվել էր 2004 թ. Հուսեյն Ալ-Հութիի առաջնորդությամբ: Հուսեյն Ալ-Հութին տեղի բնակչության հարգանքը վայելող մուշթահիդ էր և ուներ 3000-4000 հետևորդ զեյդիական ուսանողներ<sup>28</sup>: Համակցելով հասարակության շրջանում հակամամերիկյան տրամադրությունները և գերյականության վերածննդի գաղափարները Հուսեյն Ալ-Հութին հանդես եկավ կառավարական ուժերի դեմ: Շնայած Հուսեյն Ալ-Հութիի սպանությանը 2004 թ. նրա առաջնորդած շարժումը չմարեց: Եմենի մամուլը հաճախ բախումներն անվանում էր պատերազմներ՝ հատկապես Սաադա նահանգում տեղի ունեցած արյունալի իրադարձություններից հետո<sup>29</sup>:

Կատարը միջամտեց Եմենի հակամարտությանը 2007 թ. մայիսին, եթե լարվածությունը հասել էր իր գազարնակետին: Եմենի նախագահ Ալի Աբդուլա Սալեհի հրավերից հետո Էմիր Համադը պաշտոնական այցով ուղևորվեց Սանաա<sup>30</sup>: Էմիր Համադը ստանձնեց միջնորդի դեր Եմենի կառավարական ուժերի և ապստամբների միջև, նա արտաքին գործերի նախարարության պաշտոնյաներից կազմված մի խումբ ուղարկեց Սաադայի նահանգ՝ ապստամբների հետ բանակցություններ վարելու համար: Եմենի պարագայում նույնպես Կատարի միջնորդական առաքելության մեխանիզմները կապված էին հսկայական ֆինանսական միջոցների հետ, որոնք Կատարը հատկացրել էր երկրի հատկապես Սաադա նահանգի ռչնչացված ենթակառուցվածքները վերականգնելու նպատակով Էմիր Համադը հայտարարեց պատրաստակամություն ֆինանսական միջոցներ տրամադրել Սաադա նահանգի վերականգնման համար կողմերի միջև համաձայնության հասնելու դեպքում<sup>31</sup>: Կատարի կառավարությունը կազմակերպեց կանոնավոր հանդիպումներ հակամարտող

<sup>28</sup> Yemen crisis: Why is there a war?, BBC News, 19 June 2020 <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-29319423>, Accessed: 20.06.2021

<sup>29</sup> Kamrava M., Աշվ. աշխ., էջ 549

<sup>30</sup> Barakat S., Աշվ. աշխ., էջ 15

<sup>31</sup> Kamrava M., Աշվ. աշխ., էջ 549

կողմերի հետ թե՝ Եմենում և թե՝ Կատարում: Այս հանդիպումների ընթացքում մշակվեցին մի շաբթ ընդհանուր սկզբունքներ, որոնց հիմք դարձան 2007 թ. հունիսի 17-ի հրադադարի համաձայնագրի համար<sup>32</sup>:

2007 թ. հունիսի 17-ին հակամատող կողմերը մեծ ոգևորությամբ ընդունեցին Կատարի առաջարկներն ու կնքեցին զինադադարի համաձայնագիր, որից հետո կողմերը սկսեցին բանակցել միմյանց հետ հետագա անելիքների շուրջ: Կատարի միջնորդությամբ կնքված այս համաձայնագիրը ենթադրում էր կրակի դադարեցում, ապստամբներին պատկանող տարածքների վերականգնում և վերակառուցում, ապստամբների առաջնորդների աքսորի դադարեցում և մի քանի այլ կարևոր քայլեր<sup>33</sup>:

Կատարի միջնորդական ջանքերի արդյունքում Դոհայում 2008 թ. փետրվարի 1-ին ստորագրվեց խաղաղության համաձայնագիր: Դոհայի համաձայնագիրն ի սկզբանե ընդունվեց մեծ ոգևորությամբ և սպասումներով, երկու կողմերը շուտով սկսեցին քայլեր ձեռնարկել համաձայնագրի հիմնական դրույթների իրականացման ուղղությամբ: Համաձայնագրի հիմքում ընկած էր Կատարի ֆինանսական աջակցությունը ենթակառուցվածքների վերականգնման համար, որը կազմում էր 300-500 մլն. դոլար<sup>34</sup>: Համաձայնագրի կետերը վերաբերում էին ուղմական գործողությունների դադարեցմանը, ապստամբների հավատարմությանը պետական համակարգին, փախստականների վերադարձին իրենց տարածքներ, որտեղ պետք է ապահովվեր նրանց բնական կյանքը, խոսքի ազտությանը ու ազատ գործելու իրավունքին, սահմանադրությանը համապատասխան քաղաքական կուսակցությունների ստեղծմանն ու մի շաբթ այլ հարցերի: Երկու

<sup>32</sup> Barakat S., Եշլ. աշխ., էջ 17

<sup>33</sup> Sudam M., Yemeni rebels agree truce with government, Reuters, June 16, 2007, <https://www.reuters.com/article/us-yemen-rebels-ceasefire-idUSL1651527520070616>, Accessed: 22.06.2021

<sup>34</sup> Palik J., Rustad S., Mediation in the Yemeni Civil War, Actors, outcomes, and lessons learned, Peace Research Institute Oslo (PRIO), Conflict Trends, 2019, pp. 2-3 <https://mideast.prio.org/utility/DownloadFile.ashx?id=2&type=publicationfile>, Accessed: 24.06.2021

համաձայնագրերն էլ ներառում էին կառավարության կողմից ապստամբ բանտարկյալներին ազատ արձակելու, համաներում կիրառելու, պատերազմից տուժած տարածքները վերականգնելու մասին դրույթներ<sup>35</sup>:

Կատարի միջնորդական շանքերի արդյունքը, սակայն, երկար չպահպանվեց: Զինադադարը թղթի վրա մնաց. Եմենի փողոցներում արյունահեղությունը չէր դադարում: Հութիների մի շարք առաջնորդներ հրաժարվում էին մասնակցել Դոհայի բանակցություններին: Ապստամբների տիրապետության տակ գտնվող տարածքների հյուսիսային շրջաններում սկսվեցին կատաղի մարտեր, որոնք ընդհատումներով շարունակվեցին մինչև 2009 թ., իսկ 2009 թ. ամռանը Եմենի կառավարությունը լայնամասշտաբ գրոհներ սկսեց հութիների հենակետային տարածքների վրա: Եմենի կառավարական կողմն ավելի ու ավելի շատ չէր համաձայնվում կատարական դիվանագետների հետ: Կատարը քաղաքական ապաստան էր հատկացրել ապստամբ մի շարք առաջնորդների, ինչը ևս նպաստեց Եմենի կառավարության շրջանում անվաստակության առաջացմանը: Ընդդիմադիր ուժերը մեղադրեցին կառավարությանը խաղաղ համաձայնագրի կետերը չկատարելու մեջ, ինչը հանգեցրեց խաղաղ գործընթացի սառեցմանը: Կատարը մերժվեց որպես միջնորդ և ստիպված էր մինչև 2010 թ. դադարեցնել իր միջնորդական առաքելությունը<sup>36</sup>:

Սառւյան Արաբիան, որ Եմենում պատմականորեն ուներ իր հետարքրությունները, չէր կարող գերծ մնալ այս գործընթացներից: Եմենում սկսված հակամարտությունը անհանգստությունների ալիք էր բարձացրել Սառւյան Արաբիայում, ինչը ստիպեց Ռիադին անցնել Եմենի կառավարության կողմը: Սառւյան Արաբիան, օգտվելով Կատարի դիվանագիտական ձախողությացից, ձեռնարկեց բոլոր միջոցները դիմադրելու կատարական

<sup>35</sup> Conflict Ceasefire Conditions, Doha Agreement, 2007–2008, <https://www.peaceagreements.org/viewmasterdocument/1433> Accessed: 24.06.2021

<sup>36</sup> Yemen: Defusing the Saada time bomb, Middle East Report, International Crisis Group (ICG), №86, 27 May 2009, pp. 21-22 [http://www.observatori.org-paises/pais\\_64/documentos/86\\_yemen\\_defusing\\_the\\_saada\\_time\\_bomb.pdf](http://www.observatori.org-paises/pais_64/documentos/86_yemen_defusing_the_saada_time_bomb.pdf), Accessed: 26.06.2021

«փափուկ ուժին»՝ ահոելի ֆինանսական օգնություն տրամադրելով Եմենին: Սառւյան Արաբիան խոստացավ մեկ միջիարդ դոլարի ներդրումներ կատարել պատերազմից ավերված երկրում<sup>37</sup>: Հետագայում Սառւյան Արաբիայի հակակատարական ողջ քաղաքականությունը հիմնվել է ֆինանսական ներդրումների վրա: Սառւյան Արաբիան փորձեց ամբողջովին դրւս հանել Կատարին Եմենից և պարտադրել իր համար նպաստավոր պայմանագրեր հակամարտող կողմերին:

Համեմատելով Կատարի և Սառւյան Արաբիայի միջնորդական քաղաքականությունն այդ ժամանակաշրջանում, կարելի է նշել մի քանի կետեր, որոնք ի ցույց են դնում կողմերի մոտեցումների տարբերությունները: Նախ, կարևոր է, թե ինչ դիրք ունեին այդ ժամանակաշրջանում երկու երկրները միջազգային հարաբերությունների և հատկապես մերձավորարելեյան համակարգում: Կատարը բարեկամական կապեր էր ստեղծել հակամարտող բոլոր կողմերի հետ և այդ հարաբերությունները պահպանելու համար մեծ ջանքեր էր գործադրում՝ առանց որևէ կողմին նախապատվություն տալու: Սառւյան Արաբիայի դիրքորոշումը հստակ էր այնքանով, որ նա որպես կանոն աջակցում էր իշխող թեկին: Մինչդեռ բոլորի հետ ջերմ հարաբերությունները պահպանելու իր ջանքերում Կատարը հաճախ դժվարանում էր ճնշում գործադրել կողմերից որևէ մեկի վրա՝ ցանկալի արդյունքի հասնելու և այդ արդյունքը պահպանելու համար, այլ կերպ ասած՝ Կատարն այս պարագայում չուներ ազդեցության անհրաժեշտ լծակներ: Ի տարբերություն Կատարի՝ Սառւյան Արաբիան ուներ լծակներ թե՝ դաշնակից կողմի, թե՝ հակառակորդ կողմի նկատմամբ, ինչը հնարավորություն էր տալիս զիջումներ՝ կորզել ցանկալի արդյունքի համար: Ի տարբերություն Կատարի՝ Սառւյան Արաբիայի միջնորդական քաղաքականությունն ավելի ինստիտուցիոնալ բնույթ ուներ, ինչը միջազգային հարաբերությունների համակարգում ավելի մեծ ներգրավվածության և փորձառու դիվանագիտության արդյունք էր: Բացի այդ, միշտ չե, որ Սառւյան Արաբիայի արտաքին քաղաքականությունը նույնականաց-

<sup>37</sup> Kamrava M., Խշ. աշխ., էջ 551

վում էր «Ալ Արաբիա» լրատվական ցանցի լուսաբանումների հետ, այնինչ, Կատարի դեպքում արտաքին քաղաքականությունը սերտորեն կապված էր «Ալ Զագիրայի» լուսաբանումների հետ:

Հաջորդ տարբերությունն այն էր, որ կատարցիները նախընտրում էին հրապարակայնացնել իրենց միջնորդական գործունեությունը, որի ապացույցն էին աղմուկ հանող զագաթնաժողովները շրեթ հյուրանոցներում և դրանց լուսաբանումը «Ալ Զագիրայով» և այլ լրատվամիջոցներով: Մինչդեռ սառուցիներն ընդհանուր առմամբ հակված էին ավելի կուլիսային դիվանագիտության, ինչը նախընտրում էին հակամարտող կողմերից շատերը: Կատարի արագ հանրայնացվող դիվանագիտությունը շատ հաճախ չէր ընդունվում բոլորի կողմից: Մյուս կողմից, Ռիադը զգուշավոր քաղաքականություն էր վարում խուսափելով բուն հակամարտությունների մեջ ներքաշվելու հնարավոր որոգայթներից: Սառույան Արաբիան միջազգային հեղինակության բարձրացման կամ բրենդինգի խնդիր ըստ էության չուներ, նրա առաջնային խնդիրն էր պետության և վարչակարգի անվտանգության ապահովումը և տարածաշրջանում առաջնորդի իր դերի պահպանումը:

Փաստացիորեն, Կատարը դրսորեց դիվագիտական ձկունություն և կարողացավ կրկին վերադառնալ Եմենի հակամարտության կարգավորման դաշտ: Կատարն իր միջնորդական առաքելությունը Եմենում վերսկսեց 2010 թ. ամռանը, երբ Կատարի եմիրը հուլիսին այցելեց Սանաա, որին հաջորդեցին օգոստոս ամսվա հանդիպումները Դոհայում Եմենի կառավարություն և հութիների ներկայացուցիչների միջև<sup>38</sup>: Այս հանդիպումների արդյունքում՝ Դոհայում օգոստոսի 26-ին կնքվեց մեկ այլ համաձայնագիր: Ըստ այդմ՝ հութիները պարտավորվում էին կատարական կողմին հանձնել այն ռազմամթերքը, որն առզրավվել էր բախում-

<sup>38</sup> Barakat S., The Qatari Spring: Qatar's emerging role in peacemaking, Kuwait Programme on Development, Governance and Globalisation in the Gulf States, The London School of Economics and Political Science, July 2012, pp. 15-16 <http://eprints.lse.ac.uk/59266/1/The-Qatari-Spring%20-%20Qatars-Emerging-Role-in-Peacemaking.pdf> Accessed: 27.06.2021

ների ժամանակ, և ազատել Սաուդյան Արաբիայի սահմանին մոտ Սաադայի լեռներում գտնվող ուզմավարական կարևոր դիրքերը: Եմենի կառավարությունն, իր հերթին, պարտավորվում էր այդ ամենի դիմաց ազատ արձակել ապստամբ բանտարկյալ-ներին: Համաձայնագրով նախատեսվում էր, որ ապստամբների առաջնորդ Աբդել-Մալիք Ալ-Հութին և նրա երկու եղբայրները կապրեն արտորում, որոնց կընդունի Կատարը: Սակայն այս համաձայնագրի դրույթները ևս չպահպանվեցին և մարտերը նորից վերսկսվեցին: 2010 թ.-ի փետրվարին, արդեն առանց կատարական կողմի, հայտարարվեց զինադադար Եմենի կառավարության և հութիների միջև<sup>39</sup>:

Դոհան կարողացավ Եմենում ատեղել դրական պատկեր, սակայն գործադրված ջանքերը բավարար չէին հակամարտության վերջնական կարգավորման համար, ավելին՝ Եմենում բախումները նոր թափ ստացան 2011 թ.-ին:

### Եզրակացություն

Միջնորդությունը վաղուց ի վեր Կատարի արտաքին քաղաքականության «փափուկ ուժի» կարևոր գործիքակազմն է, որով Դոհան իր վճռական տեղն է զբաղեցնում միջազգային հարաբերությունների համակարգում: Տարածաշրջանային հակամարտություններում որպես միջնորդ հանդես գալու Կատարի դրդապատճառը մրցակցության մեջ առաջատար դիրքեր զբաղեցնելու ցանկությունն է: Միջնորդությունը Կատարի համար խնամքով ազգային ուզմավարության հայեցակարգի մի մաս է, որը ծառայում է պետության շահերին: Միջնորդական առաքելությունը նպաստեց Դոհայի միջազգային հեղինակության բարձրացմանը: Նոյնքան կարևոր էր Դոհայի մրցակցային քաղաքականությունը

<sup>39</sup> The political scene: Qatar tries to revive Doha deal to end Yemen fighting, The Economist, September 8, 2010, [http://country.eiu.com/\(F\(i0UUUGWxsL0\\_SY9i14p-pbl\\_I3Q9MsTrkHN4LFvW3ZRSMYHjD7ZOscCe3QAeuOcOMsGuqVlr2xRsjlrvaN43lxbV1JMSQeIsJZlOB2YwliOWA1\)\)/article.aspx?articleid=827427667&country=Qatar](http://country.eiu.com/(F(i0UUUGWxsL0_SY9i14p-pbl_I3Q9MsTrkHN4LFvW3ZRSMYHjD7ZOscCe3QAeuOcOMsGuqVlr2xRsjlrvaN43lxbV1JMSQeIsJZlOB2YwliOWA1))/article.aspx?articleid=827427667&country=Qatar)  
Accessed: 28.06.2021

տարածաշրջանում և ձեռնոց նետելը Սառւյան Արաբիային և Եգիպտոսին, որոնք տարիներ շարունակ չեն զիջել իրենց դիրքերը, Ռիադը Եմենում և Կահիրեն՝ Սուլանում:

Կատարի միջնորդական քաղաքականության մեջ առանցքային դեր ունեցավ Էմիր Համադ բեն Խալֆա Ալ Թանիի անձնական ներգրավվածությունն ու նրա անմիջական մասնակցությունը բանակցություններում, ինչը նպաստեց գործընթացի հանդեպ վստահության բարձրացմանը: Մյուս կողմից, միջնորդական գործունեության անձնավորված բնույթը ապացուցում էր, որ Կատարը միջնորդական առաքելության ինստիտուցիոնալ ավանդույթներ չուներ և հիմնականում ապավինում էր անձնական կապերին ու ֆինանսական ռեսուրսներին:

Միջնորդական առաքելության կատարական փորձի մեջ կարևոր նշանակություն ունեցան նաև ժամկետները: Վերոնշյալ հակամարտություններում Կատարը միջամտել է այն պահին, երբ հակամարտությունները հասել էին իրենց զարգացնակետին և հակամարտող կողմերը ցանկանում էին գերծ մնալ հետագա արյունահեղությունից:

Կատարն իսկապես գրանցեց լուրջ հաջողություններ միջնորդական առաքելության մեջ: Կատարի միջնորդական քաղաքականության համար մեծ նշանակություն ունեցավ նյութական հսկայական միջոցների առկայությունը, որոնք օգտագործվում էին հակամարտող երկրներին գրավելու համար՝ հանրային դիվանագիտության ուղիներն ընդլայնելու, ինչպես նաև տարածաշրջանում խաղաղասիրական զարգացման քարոզելու միջոցներում: Կատարը հաջողությամբ իրականացրեց «դիվնես դիվանագիտությունը» դիվանագիտության համատեղումը մեծաքանակ ֆինանսական և այլեալ ներդրումների հետ՝ հակամարտության կարգավորման գործընթացն ապահովելու համար: Միլիարդավոր դոլարների ներդրումները հնարավորություն տվեցին Կատարին փոխարինել եգիպտական և սաուդական հովանավորչությանը և սեփական ազդեցությունը տարածել հակամարտության գոտիներում: Կատարական կողմն իրականացրեց դիվանագի-

տական լայնածավալ գործունեություն՝ դրսնորելով լուրջ հմտություններ:

Չնայած այն հանգամանքին, որ միջնորդական առաքելությունների արդյուրում հնարավոր չեղավ ամբողջությամբ կարգավորել հակամարտությունները, այնուամենայնիվ, Կատարին հաջողվեց թուլացնել լարվածությունն ու նվազեցնել բռնությունը նշված հակամարտություններում։ Նոյնիսկ այն դեպքերում, երբ տևական խաղաղության պահպանումն անհնար էր, միջնորդական առաքելությանը հաջողվեց հասնել կրակի դադարեցմանը։ Այս իմաստով, Կատարի միջնորդական առաքելությունը կարելի է հաջողված համարել։

Կատարի մասնակցությունը Եմենում, Սուլդանում և Լիբանանում ձևավորված հակամարտություններին առաջին քայլն էր Կատարի հավակնուտ ծրագրերի իրականացման ճանապարհին։ Դոհայի միջնորդական առաքելությունը հիմք դարձավ «արաբական գարնան» ժամանակ Կատարի արտաքին քաղաքական նոր հայեցակարգի իրականացմանը, ինչն ապահովեց կատարական «փափուկ ուժի» իրագործումն արաբական աշխարհում։ Հարկ է փաստել, որ Կատարի ապակայունացնող դերը «արաբական գարնան» իրադարձություններում վնասեց Կատարի երբեմնի համբավը որպես չեզոք միջնորդի և խաղաղության աջակցի։ Որոշ դեպքերում Կատարի միջնորդական ջանքերը ձախողվեցին վստահության ճգնաժամի պատճառով։ Չնայած այս ամենին՝ այսօր էլ Դոհան շարունակում է ակտիվությունը տարածաշրջանի թեժ շրջաններում։ Դեռ ժամանակ կպահանջվի, որպեսզի Կատարը լիովին վերականգնի անկախ և անաշատ միջնորդի իր նախկին համբավը։ Այդ նպատակին կարող են կրկին ծառայել Կատարի կապերը տարածաշրջանային ու միջազգային տարաբնույթ քաղաքական ուժերի հետ, ինչպես նաև տեղեկատվական, ֆինանսական և այլնայլ ոլորտներում գոյություն ունեցող կատարական ահոելի ռեսուրսները։

QNARIK SARGSYAN  
(IOS NAS RA)

## QATAR'S MEDIATION MISSION AS A "SOFT POWER" TOOLKIT

Qatar's foreign policy has undergone significant changes since independence. This country, which had little influence in the world arena not so long ago, has managed to become one of the most active mediators in the international arena in recent decades. Pursuing a flexible foreign policy, Qatar has mediated in the settlement of several conflicts, demonstrating its efforts for international peace. The mediation has become a toolkit of the "soft power" of Qatar's foreign policy, which serves the country's foreign policy goals. In fact, Qatar has managed to compete with leading Arab countries, strengthening its influence and position in the region.

The aim of this article is to introduce the motivations, modalities and tools of Qatar's mediation efforts in the regional and international arenas. One of the tasks of the work is to cover how this dwarf state managed to become one of the most active mediators in the Middle East region and beyond, and how successful Qatar's mediation mission is. The article analyzes three main cases, such as Lebanon, Sudan and Yemen, which reflect the successes and failures of Qatar's mediation efforts.



# ՄԵՐՉԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔ

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ  
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ  
ՍՇԱԿՈՒՅԹ

XV  
ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

Համակարգչային էջադրումը՝ Կարինե Չալաբյանի

Ստորագրված է տպագրության՝ 15.12.2021:  
Թուղթը՝ «օֆսեթ»: Ֆորմատը՝ (60x84) 1/16:  
Տառատեսակը՝ Sylfaen: 24.25 տպ. մամ.:  
Տպագրանակը՝ 100:

Տպագրված է «ՎԱՐԴԱ» ՍՊԸ-ում:  
Ք. Երևան, Տիգրան Մեծի 48, բն. 43

ԳԱԱ Հիմնարար Գիտ. Օրադ.



FL0669195

AIR  
108298

ISSN 1829-0833