

ԱՐԵՒԵԼԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԳԷՍ

ایران نامه ՀԻՉԸՆ ԿԶՍԷ

مجله پژوهشی خاورشناسان جمهوری ارمنستان
Armenian Journal of Oriental Studies

Յուլիս-հոկտեմբեր 1995, թիվ 4-5 (14-15)



Ղաջարական շրջանի սրբապարկեր

Մուֆիական սուրբ հնգյակը (փանջ-թան), մեջբերում Ալի իբն Աբի-Թալեբի և Մարգարեի փեսան եւ հորեղբոր որդին, մուսուլմանների չորրորդ խալիֆը եւ շիաների առաջին իմամը, ներքեում՝ նրա որդիներն են՝ Տատանը եւ Նուսեյնը, ձախից՝ Մալման-ե-Փարսին և՝ մուսուլմանություն ընդունած առաջին պարսիկը, աջից պարկերված է խալիֆիկ Ղանբարը:

Մարկո Գրիգորյանի հավաքածու
(Middle East Museum, Yerevan, Armenia)

Էջ 37

Գառնիկ Ասատրյան

Երեւանի մասին հնագույն հիշատակությունը
սողդական մի ձեռագրում

Պարսկ ժամանակակից պոեզիա

Ֆերեյդուն Մոշիրի

ԱՐԵՒԵԼԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԳԷՍ Էջ 38

Ալլուա Խառնախոյրաում

Մուհամմադ Ալիմով

Վերանայելով տաջիկների
պատմությունը

Էջ 3

Արա Պապյան

Կ.ՊՈԼՍԻ ԳՐԱԿԱՆ ԱՆՈՐԱԴՐՈՋԸ
ՀԱՄԱՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ
ՄՏԱԾՈՂՈՒԹՅԱՆ ԿՐԱ

Էջ 5

Խալիլ Չատուբ

ՈՒՍԱՍՏԱՆԻ ԱՌԵՎՏՐՈՎ-ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐԸ ԻՐԱ-
ՆԻ ԵՎ ԹՈՒՐԵԿԻԱՅԻ ԶՐԱԿԱՆ ՇՐՋԱՆՆԵՐԻ ՀԵՏ

Էջ 7

Դալիթ Փափագեան

ՀԱՅ ՅԵՂԱԾՈՒՄՈՒԹՅՈՒՆ ԵՒ
ՀԱՐԵԿԱՆ ԺՈՂՈՎՈՐԴՆԵՐԸ

Էջ 9

Ռայա Ամիրբեկյան

17-րդ դ. Սպահանի դպրոցի պարսկական մանրանկարչությունը

Էջ 15 ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ



Արմանդա Չարյան

ՆԵՐՔԻՆԻՆԵՐ

Էջ 17

Հրայր Ավետիսյան

ԱՐԵՄԵՆՅԱՆ ՂԱՐԵՅ ԱՌԱՋԻՆ
ԱՌԱՋԱԿԻ ԲԵՅԻՍԹՈՒՆՅԱՆ
ԱՌԱՋԱՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԱՐՄԱՆԱ-
ՀԱՅԱՍՏԱՆ ԱՆԿԱՆ ՇԱԳՍԱՆ ՇՈՒՐՋ

Էջ 19



Կրթանես Փափագեան

Հայ
Բռնաներ Էջ 20

Հոգևած-մեղադրություն

Գառնիկ Ասատրյան

ԴԻՎԱԿԱՆՔ



Miscellanea
Daemonology

Էջ
21

Էջ 36

Միխայիլ Պիոտրովսկի

ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ

ԻՐԱՆ
ՆԱՄԷ

Գլխ. խմբագիր՝
Գառնիկ
Ասատրյան
խմբագրի տեղակալ՝
Լաուրա Շեխոյեան
Պարամիտանայրու
բարրություն
Արմանդա Չարեան



Գրքա-

խմբագրական խորհուրդ

Իրան

Բաբկեն Չուգասեան
Արա Պապեան
Սոնա Սաֆարեան
Անուշ Սյրամբուջեան
Օնիկ Փափեանեան

Արարական

Երկրներ,

Թարգման

Ալեքսանդր Խաչատրեան
Սամուել Կարաբեկեան
Արուսի Յովհաննիսեան
Ռուբեն Սահակեան
Ալեքսանդր Սաֆարեան

Միգրան եւ
Կենսագրական
Անիա, Կովկաս

Էդուարդ Խուրշուդեան
Սարգիս Յարութիւնեան
Վարդան Ոսկանեան
Կարեն Իզբաշեան

Հին Արեւելիկ,
Հայագիտութիւն,
Մշակույթ

Մարկո Գրիգորեան
Ջուարո Թրախիա
Սամուել Մկրտչեան
Սարգիս Մուրադեան



Иран-намэ

Армянский
востоковедческий журнал
Гл. редактор:

Гарник Асатрян
доктор филол. наук, профессор



Iran nameh

Armenian Journal of
Oriental Studies

Editor:
GARNIK ASATRIAN
Prof. Dr. Sc.
© 1995, IRAN-NAMEH

«**Ի**»

րան-Նամէի» այս միացյալ համարը, ինչպէս իսկույն կնկատեն ընթերցողները, խմբագրական խորհրդի փոխարեն ներկայացնում է իր նորաստեղծ գիտա-խմբագրական խորհրդի կազմը: Նպատակը սոսկ պարբերականի խորհրդակցական մարմնի անձնակազմի պարզ փոփոխությունը չէ, թեւէ այդպիսի փոփոխման անհրաժեշտությունը հասունացել էր վաղուց: Խմբագրական խորհրդի անդամներից ոմանք գերգաղ-վածության, ոմանք՝ Հայաստանից բացակայելու պատճառով անկարող էին գործուն մասնակցություն բերել մեր աշխատանքնե-րին՝ հանգամանք, որը դուրս-ինչ չի նվազեցնում նրանց նկատ-մամբ մեր ունեցած խորին երախտագիտության եւ շնորհակալու-թյան զգացումը: Նրանք թիկունք եղան մեզ, երբ «Իրան-Նամէ» իր առաջին քայլերն էր անում, երբ պետք էր լուծել սկզբնավորման անխուսափելի ուղեկից բազմաթիվ ստեղծագործական եւ կազմա-կերպական խնդիրներ: Մեր հանդեսը ուղքի կանգնեց եւ կայացավ նաեւ նրանց աջակցության շնորհիվ:

Հանրապետության միակ արեւելագիտական պարբերականը լի-նելու պարագան, մեր եւ արտասահմանյան գիտական շրջանակ-ներում «Իրան-Նամէ» հրապարակումների նկատմամբ դրսեւոր-վող հետաքրքրությունը թելադրում են ավելի պահանջկոտ գտնվել տպագրվող նյութերի գիտական փորձաքննության հարցերում: Այս իսկ նկատառումով կազմվեց ներկա գիտա-խմբագրական խոր-հուրդը, որտեղ ընդգրկված են առաջատար արեւելագետներ, հա-յագետներ, մշակույթի գործիչներ, երիտասարդ երանդուն գիտաշ-խատողներ:

Հավատացած ենք, որ խորհրդակցական այս հանձնախմբի համագործակցությունը մեծապէս կնպաստի հանդեսի գիտական նկարագրի խորացմանը, ասել է թե մեր ընդհանուր գործին՝ այսօր-յա հայ արեւելագիտության զարգացմանը:

Գ. Ասատրյան

ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆՈՒՄ

Մեր ջերս տեղեկացանք, որ սփյուռքահայ որոշ թերթեր (Սիրի-ա, Լիբանան, Եգիպտոս) արտատպում են հանդեսիս նյու-թերը՝ առանց նշելու աղբյուրը, երբեմն նաեւ, հեղինակին: Կու-զեինք ստածել, որ դա արվում է հեղինակային լայն շրջանակ ունենա-լու տպավորություն ստեղծելու կամ որեւէ այլ անմեղ նկատառումով: «Իրան-Նամէ», իհարկէ, ըստ ամենայնի ողջունում է իր հրապարա-կումների արտատպությունն ու տարածումը, քանզի դա Սփյուռքի մեր հայրենակիցներին հնարավորություն է տալիս ծանոթանալ հայ արե-ւելագիտության նորույթներին: Սակայն աղբյուրի կամ հեղինակի սղու-մը ոչ միայն արժեզրկում է նյութը հավաստիության առումով, այլեւ արգելված է հեղինակային իրավունքի միջազգային օրենքներով:

Հուսով ենք, որ մեր հայրենակից գործընկերները հետայսու կհաճեն հետեւել ամբողջ աշխարհի լրագրողների կողմից խստագույնս պահ-պանվող այս օրենքին եւ իրենց արտատպած նյութերը ընթերցողին կմատուցեն հրատարակչական տվյալների բժախնդիր հիշատակու-թյամբ:

ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆՈՒՄ

Իրան Նամէ

ՎԵՐԱՆԱՅԵԼՈՎ ՏԱԶԻԿՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

Տափիկ ակադեմիկոսի պատմության պրոֆ. Մ. Ա. Ասիմյանը (Ասիմի) երկար տարիներ եղել է համալսարանության գիտությունների ակադեմիայի նախագահը, գոյծուն գնահատվող ինքնակրթ, նախկին հոմերոսյայի Միջին Ասիայի իրանական միակ համալսարանության գիտական ներուժի ակադեմիական ազդի գործիկ: Մարդն երկարացվող հոգևոր զեկուցման տեսքով ինկլյացվել է ու. թ. ջոպարայի 21-26-ին Կուլակհագմունքի տղոյի ունեցած «Անկարունակսն Ասիայի ուսումնասիրության գծով Ելորույակսն հիւղերոյ տնիկարում»: Ջեկուցման մեջ արծարծված հարցերը, կարծում եկք, կարելի է նշանակալություն ունեն ոչ միայն Տափիկայի, այլև ամբողջ Միջին Ասիայի ու նախկինում էւ ՄՄՄ մեջ արվող եղանակս համալսարանությունների կորույթին շրջակի պատմության վերազնակասման մասարկնում է, տեղուշը, կիկարարքունի կուն հայ ընթերցողիկ: Ջեկուցման անգլիկն ընթերցող «Իլան-կամիկ» է տրույկ հեղիկակի կողմից՝ տրույկույկու մեր հանդիսի Լեկուն:

Ինքնին հասկանալի է, որ Միջին Ասիայի վերջին հաղթուր փարիների պատմությունը հապուր ուշադրության եւ վերանայման կարիք ունի: Ուրպեսյալի է նշել, որ այդպիսի ուշադրության դրսևորումներն արդեն առկա են: Ինչպես քաղաքի, այնպես էլ արդարասահմանյան հեղափոխությունը, ձեռնադուի են եղել այն փաստերի ու քեսությունների վերանայմանը, որոնք քասնայակներ շարունակ որպես մեկնակեր են ծառայել խորհրդային գիտնականների համար: Խնդիրը դյուրին է. անհրաժեշտ է ոչ միայն հրաժարվել ցարդը ընդունված դրույությունից ու դոգմաներից, այլև գոնե պատմության ընթրման նոր ուղիներ, մթանդության նոր ձևեր, դեմքով շրջվել դեպի պատմության քրամաքանությունը:

Մակայն պատմաբանների մեր, նույնիսկ ավելի երիտասարդ, սերունդը ձեռնադրվել է «պատմության մեկնաբանման» միեռնույն մթնոնորում, այլընտրանքների բացառման մրայնությանը: Նաևկանայի է, որ ես նկատում եմ մարքսիստական հավակնոտ մեթոդաբանությունը, մեթոդաբանություն, որն ամեն ինչ բացատրում էր դասակարգային պայքարով՝ մերժելով մարդկային բոլոր մյուս գործոնները: Մա ուր չգտնվի արդարացում է է երիտասարդ պատմաբանների դիրքորոշումը՝ վերանայել պատմությունը, սեւացնելով այն ամենը, ինչ կապված է խորհրդային վարչակարգի հետ: Բայց իմ փարիքի մանրույ համար, որ գործնականում առնչություն է ունեցել Տաշիկպանի բոլոր եւ, մասնաւորապէս, պատմական գիտության իրադարձություններին եւ, ինչպէս շար ուրիշները, քրքնել, ջանացել է հնարավորն անել իր ժողովրդի երջանկության համար, անընդունելի է այդ փարիքներին կատարված ամեն ինչն անդեհեւելը:

Մենք բոլորս, թեև չնչին բացառությամբ, փառապել ենք ամբողջափրական վարչակարգի դաժանություններից, հալածանքի են ենթարկվել նաև իմ ընկերների մեծ մասը: Բայց պետք չէ ուրանալ ու ժխտել, որ խորհրդային վարչակարգի փաթիներին էր, որ բացվեցին համալսարաններ, արեղծվեց ըստ անհայտի սարքավորված դպրոցների ցանց, սկսեց զարգանալ արդյունաբերությունը, հնագեղությունը պեղում էին անցյալի նշանավոր հուշարձանները, բժիշկները հաջողությամբ պայքարում էին փեղական ավանդական համաճարակների դեմ, ճարտարապետները նախագծում էին կիրառելի կրթականներ, իսպառ վերացվեց անգրագիտությունը: Այդ եւ համամասն շատ այլ խնդիրներ լուծվել են անալոգիկ, եւ ինձ համար միանգամայն անընդունելի է նման ժխտողական, միակողմանի դիրքորոշումը ինչպես իմ երկրի, այնպես էլ ամբողջ Մարջին Ասիայի ոչ հեռու անցյալի անկումամբ:

Այս նախաբանից հետո, անցնեմ բուն խնդրին: Այդ, տաշխների պատմության ո՞ր շրջակույթն են առավել կարող վերանայման, ո՞ր խնդիրները պետք է հետազոտվեն նոր, անկողմնակալ դիտակետից:

Դրանցից առավել հրապուսյալ ռուսական նվաճմանը առնչվող հիմնահարցերն են:

Ինչպես հայտնի է, Միջին Ասիան Ռուսական կայսրության կողմից նվաճվել է 19-րդ երկրորդ կեսին: Դա պարամակաորեն ռուսական գաղութարարական քաղաքականության քայլերից մեկն էր, քաղաքականության, որ սկսվել էր 15-րդ դեպի Արևելք առաջնադարում: Ռուսական գաղութարարական մյուս քայլերի նման, սա եւս իրականացվեց հռիթ բրդությանը: Այդօրինակ բրդությանը ճնշող փակվորությանը մենք հաղորդ ենք ռուս մեծ նկարիչ Վ. Վերեչայգինի նկարներով: Խնդրեմ, խորեցեք ասածիս շուրջ, մարաբերելով նրա այն հայտնի կրավը, որտեղ մարդկային գուխները գոյացած բարձր բլուր է պարկերով: Դրանք պարաված միջին-ասիացիների՝ ռուս զինվորների ձեռքով կրաված գուխներն են:

Մեզ հայրերն է, որ գաղութարարական այս բիրթ նվաճումը խորհրդային շրջանում իրականացվողված էր կոչել Միջին Ասիայի ժողովուրդներին ազատ ընկրություն հետևելու, ժողովուրդներին, որոնք, իբր միշտ ձգվել են միասնալ հերթն մեծ են ամենաբարյալցան ուս երուրդ: Դասարաններին հույժ կարևոր խնդիրն է, ալելին պարզքն է, քննել բոլոր մանրամասները, նկարագրել, թե Ռուսական ինչպես էր օր առ օր նվաճում Միջին Ասիան: Կեցք է հրապարակել սպարնաղությունը, բացել արխիվները, Կենտրոնական Ասիայի ուսումնադրությանը գրաղվող զինականներին րդամարդել բոլոր անհրաժեշտ վավերագրերը: Մարդկությունը պեպք է քեպյակ դառնա այս քարածաշրճանում ռուսների հեքապնդած նպարակներին, ինչպես նաե իմանա դիմադրության շարժան վերաբերյալ ճշմարտությունը: Չպեպք է մոռանալ, որ Ռուսաստանի նվաճողական ձգությունը ամենեխին էլ Միջին Ասիայոլ չէին սահմանափակվում:

Գրավված Միջին Ասիան Ռուսական արդյունաբերության համար հումքի

խոսկական աղբյուր դարձավ: Ցարական վարչակարգը հոգ չէր տանում տարածաշրջանի տնտեսական եւ սոցիալական զարգացման ուղղությամբ:

Բայց պարսմության մեջ դուք չեք գտնի այնպիսի մեծ որդե՛ր աղեկ, որը նաև, թեկու՛ք ամենափոքր, դրական աղդյունքներն ունեցած չլինի: Մա ճշմարտություն է, որ ամենվժու՛մ է նաեւ որ ինչպե՛րիկ. թե՛րեւս հակառակ իր նպատակներին, ռուսա՛կան գաղութացումը Միջին Ասիա՛ն բերեց դրական փոփոխա՛րքեր: Տաջիկստանի պարագայում դա վերաբերում է հատկապես երկրի հյուսիսին, որը գտնվում էր ռուսական կառավարիչներին անմիջական հսկողության տակ: Ղյուլիսային Տաջիկստանը շատ ավելի տանկի փվանկում էր, քան հարավը, որը մնացել էր Բուխարայի էմիրի փրիայականության տակ, թե՛ն վերջինի եւս խանանկավում էր Բուստամսի կողմից: Էմիրն իր փոխյոյքի արեւելյան հատվածին վերաբերվում էր որպես գաղութի: Սրա հետեւանքով «Վրեւելյան Բուխարայի» ժողովուրդները ենթարկվում էին կրկնակի դաժան շահագործման եւ, ինչպես ցույց տվե՛ր, նաև փախստական կամ վաճառքերը, նրանց կյանքը վերածվել էր իսկական պատապանքի:

Այն փարածքը, որն այժմ կոչում ենք հյուսիսային Տաջիկստան, շատ ավելի բարվոք վիճակում էր. դուրս լինելով Բուխարայի Էմիրի ենթակայությանը, այն գտնվում էր Տաջընտրի գեներալ-նահանգապետի իշխանության ներքո: Ահա թե ինչու, Միջին Ասիայի այս հազարվադր դարձել էր Ռուսական կայսրության փոխնամակցված մասը, իսկ Ռուսաստանի մանվածքային կարգի արդյունաբերության զարգացման համար կենսականորեն կարևոր բամբակը՝ տեղական գյուղատնտեսության գլխավոր արտադրանքը: Առեկտում այս կուլտուրայի գերակշռության շնորհիվ, արդեն 1915թ. Միջին Ասիայի առեկտում արդառա-

նումը գերազանցում էր ներմուծմանը: Հարդյուն առեւտրի զարգացման, փա-
րածաշրջանի ներվաճ, ինքնաբավարար տնտեսությունը վերածվեց ֆերմերա-
յին, բարձրակազմ, շուկայական կողմնաորշմամբ տնտեսության: Կառուցվեցին
երկաթգծեր, բացվեցին նոր դպրոցներ եւ գիմնազիաներ:

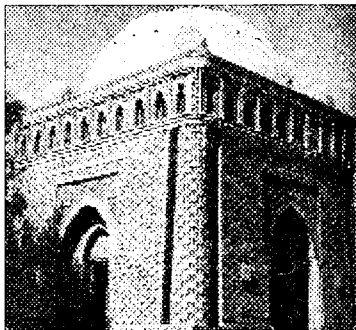
Ամփաօրէն է նաեւ Միջին Ասիայի համար ռուսական գիտութեան ունեցած կարեւոր նշանակութիւնը: Գիտականները Սեւեռցեւն ու Դալը, ակադեմիկոսներ Բարսուղը ու Կրիստինի, ինչպէս եւ շար ուրիշները, աշխարհում մեր երկրամասին վերաբերեալ գիտելիքների փարածողները դարձան: Մյա առումով նրանց բոլորին գերազանցեց Վիկտորը Վլադիմիրովիչ Բարսուղը՝ իր թողած ամսերցելի ռուսոսփ գիտական ժառանգութեամբ:

Միջին Ասիայի ժողովուրդները երախտագիտությամբ են հիշում ռուս ճապարհորդներին, ճիշդ այնպես, ինչպես աֆրիկյան ազգերը՝ Դեյվիդ Լիվինգսթոնին:

Միանգամայն անանձնահատուկ բնույթ ունի Միջին Ասիայում հակառակա-
կան դիմադրաման խնդիրը։ Խորհրդային պարամարությունը այն համարել է խո-
րապես հեղադրվական շարժում, մինչդեռ Ղևկասպանում հակաբրդրական հիմ-
նականայությունը միշտ դրականորեն է գնահատել։ Ձեռնամուկ լինելով դիմադ-
րության շարժման ուսումնասիրությանը, ամենից առաջ հարկ է անդրադարձա-
լուսականից-ջադիդիներին։ Խորհրդային պարամարաները ջադիդիների խմբ-
րին միշտ կապել են պանթյուրքիզմի հետ։ Եվ, իրոք, ջադիդի առաջնորդները Աթ-
դուր-առուֆ Ֆիթրաթը, Մահմուդ Նոջա Ֆեհրուլլահը, Ջաֆ Կալիդին օգնություն
էին ակնկալում Թուրքիայից եւ երազում էին միավորված քեմալե թուրքական
ժողովուրդներին։ Մակայն այն պահից հետո, երբ պանթյուրքիզմը որդեգրեց
Ռուսաստանից դեպի թուրքալեզու ազգերը շրջվելու կողմնորոշում, ապա պա-
նթյուրքիստների հետ մեկտեղ սկսեցին մեղադրվել նաեւ ջադիդիները։ Նրանց մա-
սին արդարապեսվում էին խիստ որակումներով. առաջին որեւէ ուսումնասիրու-
յուն կադաբրելու, պարզապես կրկնում էին ընդունված պաշտոնական բնութա-
րումները։ Մրավիխյան բռնությունների պարիներին ջադիդիների մեծ մասը ան-
հեղ կորավ, դաժան հալածանքների ենթարկվեցին, նույնիսկ այն մարդիկ, ո-
րոնք երբեք որեւէ կսպ չէին ունեցել նրանց հետ։

Բայց մենք գիպենք, որ ջաղիղիները հեղադիմականներ չէին. նրանք ընտա-
ղաբուն էին գառամ իշխանական փան փարածությունը, բացահայտորեն դեմ էին
ավադափրիական փարցակարգին: Նրանք կառուցողական ծրագրերի մեջ էր
մտնում, ինչպես նրանք էին անվանում, «նոր մեթոդը» դպրոցների բացումը, խա-
կաբարամոլության դեմ ուղղված էստեներ եւ պարամիաքներ գրելը, ժամանակակից
գիտության նվաճումներին ծանոթացնելու նպատակով գրքեր եւ թերթեր հրա-
պարակելը՝ ի հակադրություն միջնադարյան այն դոկտրինների, որոնք պաշտոնա-
պես հովանավորվում էին իրենց երկրներում: Մի՞թե դրանով իսկ ջաղիղիները
չէին պայքարում հանուն Միջին Ասիայի առաջընթացի, ի զաի իրենց ազգերի բա-
թորության: Արդ, ինչո՞ւ մինչ օրս նրանց մասին պետք է գրիք բացասաբար: Նա-
մոզված եմ, որ մեր պարփքն է պարամաքրանի ժողովուրդներին հասցնել

նրանց վերաբերյալ ճշմարտությունը: Այդ գործն արդեն ընթացքի մեջ է սկսվել: Եւ հրապարակվել ջաղխեթի կրկերի գրական ժառանգությունը: Մակայն նրանց գաղափարները ավելի խորապես վերլուծման կարիք ունեն: Երբ կարելի է իրականացնել միայն փնտրական արխիվային նյութերին ձեռնաստ մեր գիրքակազմների եւ խորհրդայնագիտական հեղափոխությունների մասնագիտական փորձ ունեցող եւ այս ոլորտին վերաբերող հրապարակումների ֆոնդերում դրամորարարական հեղափոխությունների մասնակցությունը: Մյուս կարեւոր խնդիրը կեմիկական հարաբերությունների վերաբերյալ ճշմարտության բացահայտումն է: Միջին Ասիայի էթնիկական իրական պատմությունը գրելը: Հշմարագրի թիվ բան է հայտնի իրական եւ թուրքական ցեղերի փոխհարաբերության, նրանց պարունման եւ կոնտակտացման պարմությունը: Մենք գիտակցում ենք նաեւ, թե որքան կարեւոր է Տաջիկստանի ներկայիս գործընթացների ուսումնասիրությունը, ազգային փոքրամասնությունների եւ, անգամ, բնիկ ազգային համայնքների մասնավոր իրողությունների վերաբերյալ համակողմանի պարզեցում ունենալը: Միջին Ասիայի ազգագրագետները համարելով ծրագրում են արդյունք արածառայություն էինել ստանդարտներ, որոնք կարծարծվեն առ այսօր պարզաբանված խաղիքներ, որով վերջ կգրեն իրականության անհաղորդ մնացած լինելու հետեւանքով ծաղի առած բանավեճերը: Չափազանց կարեւոր է նաեւ խորհրդային շրջանի պաշտոնական լեզուները: Այն հեղափոխությունների համար նախընտրելի շրջան է եղել: Մակայն, քաղաք դեպքում, պետք է նկատել ունենալ այդ պարզեցման առկա խաղի քաղաքական իրողությունը, քրե կարելի է միայն թույլատրելի մասին եւ տեղեղ: Եւ դառնալով համընկնել լեզուներում փոխակերպում: Միայն, թե ինչու, առ ժամանակագրության վերաբերյալ բազմաթիվ գրքերը, հոգեվեճերն ու դեպքագիտությունը պետք է օգտագործվեն ավելի բան ընտելագրության: Այս առաջնությունը առաջին հրապարակումների եւ, այսպես կոչված, Բոխարայի հեղափոխությունը: Միջին Ասիայում քրեի ունեցած քաղաքական պարբերակը, հոգի ու ջղի վերաբերման, քրե կրկերկականում ու արդյունաբերականացումը, միազույց եւ կրթության բնագավառում կամկտի փորձած քաղաքականությունը: Կուզեն մեկ անգամ եւս լեզուները, որ այս դեպքում եւս պետք է սովորականի պես մի ծայրահեղությունից ընկնել մյուսը, քրեի մեր պաշտոնական այդ պարիներին փառաբանում են սեւացնելու գայթակղությունը: Այս հիմնահարցը խորքա ուսումնասիրելու ուղղությամբ Տաջիկստանում առդեն որոշակի քայլեր են արվում: Մեր ակադեմիայի պարմության, հեղափոխության եւ մարդաբանության ինստիտուտների պարբերաբանում են Տաջիկստանի պարմությունը հեղափոխ ժամանակներից մինչեւ մեր օրերը ընդգրկող բազմաաղաղության: Վերջինիս կրկու հարաբերություն, որոնք, բնականաբար, ներառում են ինչ շրջանն ու միջնադարը, արդեն պարբերաբանում են տպագրության:



Խանայի Մամանիի գերեզմանը Բոխարայում

Կուզեն անդրադառնալ մի հիմնահարցի եւս, որը խորհրդային իշխանության բոլոր պարիներին հույժ կարեւոր էր ինչպես փոքիկների, այնպես էլ հարեւան ժողովուրդների համար: Խոսքը ռուսականացման մասին է: Կարծում են, որ խնդիրն այնքան պարզ չէ, որքան որ թվում է առաջին հայացքից: Արեւմտյան խորհրդայնագետները եւ խորհրդային գիտնականները այս խնդրի շուրջ բանավեճում էին պարիներ շարունակ, սակայն երկու կողմերն էլ առաջնորդվում էին սեփական կարողություններով: Խնդիրն առարկա ներույթի ու դրամապարծանների մեկնաբանության բնագավառում: Արդ, հարկ է գրենել այնպիսի նոր մոտեցումներ, հիմնահարցի վերլուծման այնպիսի ուղիներ, որոնք հնարավոր կարծենեն ճշմարտության բացահայտումը:

Ռուսականացման խնդիրը ներառում է հոգեւոր մշակույթի գաղափար ոլորտների անհեղձ հարցերի մի լայն շրջանակ՝ լեզու, գիր, մշակութային ժառանգության իմաստավորում, ազգային ինքնության ընկալումներ, ընթանիք, առաջա կենցաղ, ծեսեր ու ավանդույթներ, հագուստ, սնունդ, մի խոսքով այն ամենը, ինչը մեծ, թե փոքր չափերով ենթակա է եղել ռուսականացման: Խնդիրը անմիջականորեն հարում է համընկնանուր բնույթի «Արեւմուտք»- «Արեւելք» հիմնահարցին:

«Արեւմուտք»- հակադրումը «Արեւելքին» երկարաբան նախապարմություն ունի, այն վերջնական իր դիմագիծը սպառավ 19-րդ դարում, երբ եվրոպական քրեություններն իրենց գաղութային կայսրություններն էին ստեղծում:

Ծարերի կարծիքով, անհաղթահարելի վիճակ «Արեւմուտք»- «Արեւելք» միջին, հանրահայտ է Ռուսարդ Բիվիլիցի ասույթը.

Արեւելքը՝ Արեւելք, Արեւմուտքը՝ Արեւմուտք է,

Ասես կհասկոյակես, կասեմ՝ մոլորմունք է:

Չեն լծողվի կրքեր կրկիրն ու կրկիրն

Այսպես է կամեցել Մեծ Մարդան ինքը:

Այս հակադրումը գրեթե բնույթ ուներ, նույնիսկ այն մրայնությունը կար, թե Արեւմուտքում եւ Արեւելքում ոչ միայն միմյան է փառքեր ձեռով գործում, թե ոչ միայն դրանց մշակույթներն են փառքեր, այլեւ բնույթով այլ է նրանց մրածեղները: Մակայն անհնազանդալի Արեւելքի համեմատությամբ Արեւմուտքի բացարձակ գերազանցությունը վերաբերյալ գոյություն ունեցող վայ րեւակներն էր: Արեւմտյան մրածողությունը համարվում էր ռաջոնալ, վերլուծական, հեղեւաբար, եւ արդեւագործական: Միայն թե ինչու, նա պետք է բարձր դիվիդեր արեւելյան մրածեղներակից, որը բնորոշվում էր որպես ներգաղափարական եւ միաբնիկ, կրոնական, ամեն է թե՛ պատիվ-հայեցողական: Մակայն, սա մի սինեմա է, որը մագաղի իսկ գիտական հիմք չունի: Մարդկության պարմությունը հակառակն է

վերաբ, ծաղիւնները եւրոպականներն այս դրույթը նաեւ անընտան է արեւելյան բազմաթիվ մշակութային: Բայց արեւելյան մշակութային միջին առկա ակնարկը փառքությունները: Արեւմտյան մշակույթը փառքություն պարմության ընթացքում մարդկության կերպում մշակույթներից մեկն է միայն: Այսօր անվիճելի է, որ քաղ եւրոպան որեւէ մշակույթ չի կարող ներծծել-կլանել մյուսը՝ ինչի դա մրածեղարեւելյան, հեղեւական, հիմնական կամ մի այլ մշակույթ: Եվ ռուսականացման խնդիրը պետք է, դիվարել այս իսկ մեկնակերից, այս րեւակներից, ռուսականացումը ինչ չափով է քայլայեղ մեր ավանդական մշակույթը, որքանով է պարբան դարձել վերջինիս կանվելում, փառքարմվելում: Այսպիսով մենք իրարից փառքեւակում կլինենք երկու բան. նախ՝ բոնի ռուսականացումը, որն անշուշտ, քայլայեղ մեր արեւելակերպի բուն հիմնահողը, եւ երկրորդ՝ Միջին Ասիայի բնակչության՝ ռուսական եւ արեւմտյան, բարձրարժեք մշակույթների հաղորդակցվելու բնական եւ նպատարավոր իրողությունը:

Բացահայտումն բոնի ռուսականացումը սկսվեց բուն իսկ նվաճումով, Թուրքստանի առաջին գեներալ-նահանգապետ Կառլֆանը իր մրադրությունները արեւմտաբան միակաման անընդ, օրինակ, նա առաջ, որ փառքաճաղախում կրթությունը քաղաքանում է այն ուղղությամբ, որը ձեռնարկ է ռուսերին:

Ճիշդ է, հեղափոխությունից հետո եւս եւս այդ քաղաքականությունն էր գերակշռում, միայն մի փառքությունը, որ այն բողաղված էր երեսույթություն լավատելի շարքով: Ռուսականացման քաղաքականությունը առավել ակնհայտ էր լեզվի բնագավառում՝ Թեւեւ պաշտոնապես եւ նույնիսկ, հատկապես փառքախ հայտարարված էր, որ բոլոր լեզուները հավասար են եւ իրավական նույն կարգավիճակն ունեն, սակայն իրականում որոշ լեզուներ ավելի «հավասար» էին, քան մյուսները, իսկ «ամենամիտասար»- անշուշտ, ռուսերենն էր: Ռուսերն էր կիրառվում էր ոչ միայն ազգամիջյան փոխհաղորդակցման համար, այն գործառնության մեջ էր սրգոված որպես պաշտոնական եւ կիսապաշտոնական գրագրության լեզու: Տաջիկերենով անհեղձ էր նույնիսկ մի հեղափոխ ուղարկել: Այ-ռուսերն լեզուների գործառնության ոլորտը ամենահաղախ էր, դրանք կիրառվում էին գոյական բնակչության շրջանում եւ գեղարվեստական գրականություն մեջ: Առաջինի պայմաններում գեղարվեստական գրականությունը չէր կարող ընթերցողների առահնապես լայն շրջանակ ակնկալել: Այսպիսի նկատարացում մեր լեզվի դեմ հացագործություն էր, մի լեզվի, որ մարդկության արդեւած մշակութային եւ գրական ամենահարուստ ավանդույթներից մեկի ժառանգորդն է:

Միայն 1989-ը, հեղախ հնարավոր դարձավ փառքիկները պեղական լեզու հայտարարել: Ցավոք, պարբերաբան եւ րեւելյան գրությունը մեզ առայժմ հնարավորություն չեն տալիս իրագործել մեր ծրագրերը: Մակայն, այնուամենայնիվ, որոշ դրական քայլեր արդեն իսկ ձեռնարկվում են: Նախկապես կարեւորի է այն աշխատանքը, որ կարարում են մի րեւելյան րեւելյանները: Ընդ որում, պետք է ասել, որ ռուսերենից արեւելյան մի շարք բառեր ակներեւաբար անփոխարինելի են: Ռուսերենի միջոցով մենք ընթանում ենք միջազգային այնպիսի րեւելյաններ, որոնք բնորոշվում են եվրոպական լեզուների մեծ մասում եւ թափանցել են աշխարհի շար լեզուների մեջ: Միաժամանակ, մենք ջանում ենք քաղ հնարավորին արդեւել այնպիսի մասնակցություններ րեւելյաններ, որոնք հասկանալի լինեն լեզվի առումով մեզ սերգակից երկրներում: Այս ոլորտում մենք աշխատակցում ենք Աֆղանստանի եւ Իրանի մեր գործընկերների հետ:

Կան ռուսականացման շար այլ իրողություններ, օրինակ, արեւելյան էին մեր ազգային րեւելյան ու ծեսեր, եւ փառքները խորհրդային նոր հանդիսություններ էին մրցվել: Ներկայումս մենք փոխել ենք իրերի վիճակը, կրկին եւսում ենք մեր նույնուզն ու մեհրգան, իրի-կուրանն ու ռամագանը:

Բայց ինչպես նշվեց վերեւում, մեծ միայ կլինեն ռուսական մշակույթի հեղափոխումն ամեն ինչ բոնի ռուսականացում համարել: Ռուսական միջոցով մենք յուրացրինք ժամանակակից միջազգային մշակույթի բարձրարժեք շար ձեւեր, ունենք մեր ազգային օպերաներն ու սինֆոնիաները, վկայեր, արդիական պոեզիան, գեղանկարչությունն ու քանդակագործությունը: Շեքսպիրի փառքիկներն յարգանքությունների օգնությամբ մեզանում աճեց քաղաքավոր դերասանների մի ամբողջ սերունդ, որի ներկայացուցիչները ճանաչված են նաեւ Տաջիկստանի սահմաններից դուրս:

Անշուշտ, ինչպես շար այլ ազգերի, մեզ եւս փառքական է մղում հակադրվել արեւմտյան պար-մշակույթին: Բայց կասեմ չկա, որ Արեւմուտքի մրադրականությունը կիսում է մեր մրահողությունը: Մակայն այս մրածողական վերաբերմունքը չի փարածվում: Արեւմուտքի համեմատական բարձրարժեք մշակույթի վրա, որը ճիշդ այնպես, ինչպես Արեւելքի մեծ մշակույթները, պարկանել է եւ պարկանում է ամբողջ աշխարհին:

Վիճահարույց շար այլ խնդիրներ կան, որոնցից մեկը գրի հարցն է: Մակայն անհնազան է լուծել, նույնիսկ թվարկել բոլոր այն հիմնահարցերը, որ ծառացել են մեր առջե՛ն՝ անկախությունը ձեռք բերելուց հետո:

Մեր ակնկալիքներն ուղղված են ապագային:

© **Muhammad Sayfuddinovich Asimov. Rewriting Tajik History**
(Typewritten text in English).- Delivered at: **European Seminar on Central Asian Studies-5, Copenhagen, 21-26 August, 1995.**
(թարգմ.՝ Լ.Ը.)

Կ.ՊՈԼՍԻ ԳՐԱԿԱՆ ԱՆՈՒՐԱՐՁԸ ԸԱՄԱՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԶԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄՏԱԾՈՂՈՒԹՅԱՆ ԿՐԱ

1453

թ. շրջադարձային էր քաղաքակրթության պարսնության համար. թուրքերի կողմից Կ.Պոլսի՝ միջագային առևտրական կարևորագույն մայրուղիների հանգուցակետի ու խոշորագույն նավահանգստի, նվաճումը «ի 29. սուրյ մայիսի, յերկրշարաթի օր՝ ընդ արշադյան»¹. հարվածի փակ դրեց եվրոպական և ասիական մի շարք երկրների կենսական շտեղծը՝.

«Այս սուլթան Մահմադը թուին ՋԲ (1453) էսո Գուսարսեղիուդոյիս, փասն ծովացեալ մեղաք-մեթոց (...) փասն զի ինկայեղեալ ազգն Յունաց շիթոնեալս այր գաղաւթը երանէր. այլս աղջկոնք և կանայք ունէին զթագաւորութիւն ամաօք և շարթօք և փալթարեալսք ամենեւինք, փասն այնորիկ դուրամոտ և եղև սուլթանն. զի թւալիւ բազում եղև նաւադիս արեան, այլ օգնեաց և ոչ ինք»².

«Այդ, յայսմ ամի առաւ Մուսամբոյ քաղաքն ի Նոռմոնց. գնացեալ ի վերայ թագաւորիկն որ կոչի ռեդրաք՝ ԵՃԲ. (500,000) ձիաւորաք և ինկոնակաք. նաւաք. և Գ. (3) փարի բոլոր պաւերեալնեաց ընդ Լարամբոյայ»³.

(...)

Տէր բարկութեամբ իսկ գարթուցեալ
86. Վերայ Կոստանդինուպոլսին,
Մարեկաց լոգևն ձեռս արեկեաց,
88. Չար թոշնամբ գնա արարեցին՝:

(...)

Թուրքերի կողմից Կ. Պոլսի նվաճումը «մեծ անպարսկություն էր բոլոր քրիստոնեա տիրակալների համար»⁴. «որի մեջ գեղց բոլոր քրիստոնեականին, հարկապես Վենետիկին և Նոմի պապին»⁵, քանզի «անհամար նշխար սրբոցն առ ողա անարիւնաց կոխան եղև, և ևկեղեցիքն՝ անարիւնաց եղևն քնակութիւն, և այլ բազում արհաւիրք եղևն»⁶ ու «քրիստոնեությունը դարձաւ գլխաւոր մարմին»⁷.

i.

Այդ. ամենայն ազգ և ազինք
ոյրան թգրեզ, քաղաք Մարամբոյ,
Ջի ամենայն արաւաճոց
փառք և պապիս ևս դու, Մարամբոյ՝⁸:

(...)

Կ.Պոլսի գրավումից հետո Մուհամմեդ II-ը (1451-1481թթ.), Անարոլիայում նվաճումների կողմնակցողը⁹.

«Իսկ սուլթանն մեղմամբ յայ տիրելոյ կոստանդինուպոլսոյ՝ անդ հասարակեաց գաթոռ թագաւորութեան իրոյ. և կոչեաց գրադաշն իսպանացոյ. և ինքն կոչեցաւ Փէթիկ: Տիրեաց ապա և այլոց թագաւորութեաց. և էսո յարեկա կոչս գրազում քաղաքս, գրալիւրդ, և զերզեկա, և զկարիկ, և ինկեպեկ և յարեւմտս գրազում րեղիս. և ի ծովու զկրդիս. և մեծացաւ թագաւորութիւնն նորա յոյժ»¹⁰. «Նա նվաճեց երկու կայսրություն, չորսը թագաւորություն և 200 քաղաք»¹¹.

ձեռնամուխ եղաւ եվրոպայում փարածքներ նվաճելուն.

«միախեռան տիրեալ ի ծայրիկն Եւրոպոյ մասն ինչ արեւմտից բովանդակ հիսխասկոյ և հարաւոյ և յարեկեց միեւն ի տունն Պարսից ի Եւրասիա, ընդարձակելով զիշխանութիւն իր»¹².

Թուրքական այս նվաճումները ասի ու սարսափ ափռեցին ողջ եվրոպայում.

«բոլորին թփում էր, թե ուր որ է թուրքերը կհայտնվեն Իտալիայում»¹³.

(...)

Օրից այն, երբ ընկաւ քաղաքն տիրակալն, ամեն որ վրանգի մեջ է.

Զգուշացն՝ թշնամական ուժերից, ինչպես կայմակ-որոտից,
(...)

Մի մոռացն՝ ևս՝ թուրքական տիրակալը, հզոր է,
Եւ ինչպես Արեւելքին հաղթեց, կհաղթի և Արեւմուտքին,
Նա ուժեր է հաղթարում, հաղթարում գործություն, որ գա Արեւմուտքի վրա՝¹⁴.

(...)

Նմանորինակ ըմբռնումն իր հեղաբեկիչ ազդեցությունն ունեցաւ համաքրիստոնեական քաղաքական մարտնչության վրա: 2Անարոլաւաշեյան պարկերների վրա խառնված¹⁵ Սուրբ երկրի ազգապարսնան գաղափարն ասորիճանաբար իր րեղն սկսեց զիջել թուրքական վրանգին համարեղ դիմակայելու, թուրքերին եվրոպայից

դուրս մղելու և Կ. Պոլսի սպառնալից գաղափարին.

(...)

11. Եւրոպայում ևս դու կրկին,
մեծաւորաւ քաղաք Մարամբոյ,
Ար քեզ գալցեալ ամենեւեալ
ի տեսութիւն փառաց, Մարամբոյ:
(...)

37. Փափագեալք ի քեզ գալին
ոխարադրութեան, քաղաք Մարամբոյ
Որպես ի սուրբն Եւրոպայում՝
եղև և ի քեզ, քաղաք Մարամբոյ:
(...)

81. Այդ ակն ունիւ կապարածին,
թև կորոզիս, Բիզանդիս,
Եւ ազարիս յստօրիւնաց
բռնութեանն, Բիզանդիս՝:
(...)

Նման դժկարագույն խնդրի իրագործումը պահանջում էր հակաթուրքական բոլոր ուժերի միասնությունը:

Բյուզանդական կայսրերի ռազմաքաղաքական ձգտումներն ու ակնկալությունները խաչափում էին քաղաքական այն համադրույթի վրա, ըստ որի, Բյուզանդական կայսրը «կայսր է, սարսն կամոք՝ vicarius Christi»¹⁶, ուսով կայսրն էր համայն քրիստոնեության:

Քրիստոնեա աշխարհին հեղեղողականորեն և նպարակապաց՝ ներշնչվում էր «արևելքում քրիստոնեության պարսկար և միջնաբերդ - in Oriente Christianorum arcis et monumentum»¹⁷. «Քաղաքների մայր քաղաք. (...) քրիստոնեականի փառք, (...) կրկնորդ դրախար»¹⁸ Կ.Պոլսի գրավման համընդհանուր վրանգի գաղափարը:

Ճակարագրական ծանր օրերին միմյանց օգնելու՝ «մեռանակ՝ ի միմիսնց վերայ»¹⁹, ընդհանուր թշնամու դեմ համապեղ պայքարելու գաղափարը, խորն արմատներ ուներ քրիստոնեական իրականության մեջ.

(...)

Ձեզ իշխաններ ու տերեր, կասեմ կրկին ու կրկին,
կրկինեմ անդադար, կրկինեմ անվերջ,
Որ մեկընդմիջ, առհասկա լինի ձեր հոգում,
Որ ձեր սիրտը ձեզ հուշի անընդմեջ ու անկորոնում
Առեք պոլիսը Կոստանդինիս, ապրիմապիոյ թուրքերից,
Ողջ գործությամբ ամենի, մեկեւրդ ու մեկեւ, ելն՝ թուրքի դեմ,
Միեւ թշնամու կործանումը, մի առեք դադար, մի առեք թ
հանգիստ,
Միեւ թուրքն արեւախում դեմ կա Բյուզանդիայի սուրբ հողում,
Միայն աղոթամ քվեր ձեր սրտերին ու տերին հանգիստ ու դադար՝²⁰:

(...)

Թեեւ համահավաք ուժերով թուրքերին դիմադրելու և նրանց ստեղծած խոչընդոտները վերացնելու հարցը ուներ փնտրական և քաղաքական միջուկ, այնուամենայնիվ էական էր նաեւ կրոնական գործոնը. Թուրքական նվաճումներն ուղղակի հարված էին միասնական, կամ գոնե այդպիսին համարվող, քրիստոնեական եկեղեցու ազդեցության ոլորտին, քանզի Ֆլորենցիայի ունիայով²¹ /1439-1472թթ./²², ուղղափառ²³ ու կաթոլիկ եկեղեցիները. «որոնք Քրիստոնէի անուամբ կը պարծին»²⁴, միավորված էին Նոմի պապի գերիշխանության ներքո՝.

(...)

«Յունական եկեղեցին (...) քաղաքական նպարակով, այսինքն Օսմանցիներու հզոր աշխարհակալութեանց դեմ օժանդակութիւն գրելու յոյսով, միացաւ հռոմէական եկեղեցիին: Միեւեղնական կալուածութեամբ, այն է՝ Իսլամական բռնութեանն ազարկու համար՝ Նայեքն ալ մերթնդմեկըր առեւեսս հաւանի կը ձեռացնէին այս տեսակ առաջարկներու»²⁵:

Նայ իրականության մեջ համընդհանուր թշնամու դեմ միասնական պայքարի գաղափարը նույնպէս գալիս էր դարերի խորքից՝²⁶: Միջնադարյան Նայասարանում «խառնաբեր»²⁷ փեսիկների, մարգարեությունների ու գուշակությունների փնտրով փարածուն և շրջուն էին այն փրամադրություններն ու ակնկալությունները, ըստ որոնց, «յրումն (...) ժամանակի փրկութեան թորգունեան ազգիս»²⁸ կգան հաղափարից քրիստոնեաները որպէսզի.

(...)

963. Մարեկն գաշխարիս բովանաղակ,
յանհաւարից առնեմ դարարը,

964. Զմահնկական՝ ազգ հասարակ.
առնուն յաւար և յաւարակ...

(...)
975. Տիրեն ամեն երկրի ծագաց,
և ընդհանուր կողմ աշխարհաց

976. Զրիպունկից՝ հանուր ազգաց
փրկից լինին յանօրինաց՝:

(...)
Դեպքականագործի հայ ժողովրդի ծանր կացությունը էլ ավելի էր
խորացրել հայերի հավաքը հավաքակիցների օգնությամբ
ազատագրվելու գաղափարի նկատմամբ եւ նրանք. «ինչպես հոգիները
բախարանուն են ապաւոնում Զրիպունի գալարյան, իրենց
փրկության համար, այնպես էլ մենք իմանա՞նք հայերը/ ապաւոնում ենք ձեր
/իման՝ քրիստոնեյաների/ գալարայն՝ փրկելու համար մեզ այն
կապակերպից, որի մեջ մենք գտնվում ենք երկար ժամանակից ի վեր»՝:
Այսպիսով, թուրքերի կողմից Կ. Պոլսի նվաճումը (1453թ.)
վերաթեւորեց երուսաղեմակեանքուն արժեքների համակարգը, առաջ

մղելով Կ. Պոլսի ազատագրման գաղափարը, սկզբնավորեց նոր փուլ
համաքրիստոնեական քաղաքական մարտնչության մեջ ու դարերի
համար նախանշեց շար երկրների արաբքին քաղաքականության
մայրուղին:

Թուրքական ռազմաքաղաքական մշտական վրանգը, արմատական
հակապական կրոնաւորները, ինչպես նաեւ քրիստոնեական հոգեւոր
մարմինն հասցված չուրացող վերքը, դիվանագիտության մշտաժողով
հարց դարձրին Կ. Պոլսի ու նեղուցների ազատագրման գաղափարը: Ե՛



Ծանոթագրություններ

1. Մ. Չանկյան, Հայոց պատմություն, հ. Գ., Երևան, 1984, էջ 499:
2. И. П. Магидович, В. И. Магидович, Очерки по истории географических открытий, т. II, Москва, 1983, с. 11.
3. Դավիթ Բաղիշեցու ժամանակագրությունը (XVII դ.), էջ 354: /Մանր ժամանակագրություններ XIII - XVIII դդ., հ. Բ, կազմեց՝ Վ. Ա. Հակոբյան, Երևան, 1956, էջ 287-378: (Նկարաչառ՝ Բաղիշեցու ժամանակագրությունը):
4. ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հ. Բ, կազմեց՝ Ա. Աշկյան, Երևան, 1958, էջ 30: Նկարաչառ՝ ԺԵ դարի հիշատակարաններ/:
5. Արքայապետ Անկիւրացի/ Արքայապետ Անկիւրացու ողբի վերջապատման Կոստանդնուպոլսի, էջ 40: Հայկական աղբյուրները Բյուզանդիայի
անկման մասին, Երևան, 1957, էջ 35-55/:
6. Филипп де омнин, Мемуары, Москва, 1986, с. 263.
7. Николо Макьявелли, История Флоренции, Москва, 1987, с. 260.
8. ԺԵ դարի հիշատակարաններ, էջ 211:
9. P. Sykes, A History of Persia, v. II, London, 1921, p. 141:
10. Առաքել Բաղիշեցի, Ողբ մայրաքաղաքին Մուսուլման, էջ 222: /Առաքել Բաղիշեցի, Զննական ընթերցում, Երևան, 1971, էջ 222-237/:
11. Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV-XVI вв, Москва, 1984, с. 35.
12. Մ. Չանկյան, ԼՂՎ. աշխ., էջ 499-500/:
13. Филипп де омнин, ԼՂՎ. հրապ., էջ 263:
14. Բաղիշեցու ժամանակագրությունը, էջ 354:
15. Николо Макьявелли, История Флоренции, Москва, 1987, с. 260.
16. Плач о падении константинополя, с. 418-419. /Памятники Византийской литературы IX-XIV веков, Москва, 1969, с. 417-420/.
17. Дж. Райт, Географические Представления в эпоху крестовых походов, Москва, 1988, с. 233.
18. Առաքել Բաղիշեցի, ԼՂՎ. հրապ., էջ 223: 225-226: 229:
19. Мегведев И.П., Византийский гуманизм XIV-XV вв., Ленинград, 1976, с. 124.
20. Բյուզանդական կայսրության գոյության վերջին հինգամյակից մեզ հասած 245 միջովկական փառաբանության 165-ր, այն կամ այն չափով,
առնելով են թուրքական վրանգին և հակաթուրքական միասնական ճակատ առնելու գաղափարին:
(И. П. Мегведев, вопросу о принципах византийской дипломатии накануне падения империи, с.132-133. /Византийский временник, 33,
Москва, 1972, с. 129-139).
21. Նույն տեղում:
22. Дука, Плач о падении константинополя, с. 421. /Памятники Византийской литературы IX-XIV веков, Москва, 1969, с. 421-424/.
23. / Հարթան /, Մեծին Հարթանայ Բարձրորդեցու Պատմության տիեզերական, Մուսկվա, 1861, էջ 58:
24. Плач о падении Константинополя, с. 420. /Памятники Византийской литературы IX-XIV веков, Москва, 1969, с. 417-420/.
25. Հայերի կողմից Ֆորենցիայի եկեղեցածողովին մասնակցելու համար ընտրված լին. Կաթայի տաճարող, Սարգիս վարդապետը,
Կարափրկարության ղեկավար/ Հովակիմ Կալիստոս, Մարկոս վարդապետը, Թովմաս վարդապետը: (Չանկյան Մ., Հայոց պատմություն, հ.
Գ., էջ 475): Ֆորենցիայի ժողովին մասին տե՛ս՝ Եսայի Գոռվան, Ֆորենցիայի տիեզերական ժողովը, Բազմավկ, 1939, թիւ 3-5, էջ 153-163: թիւ 11-
12 էջ 295-300: 1940, թիւ 8-12, էջ 147- 156:
26. 1439թ. Ֆորենցիայում ստորագրված «Միության կոնդակը»՝ «բաղադրական խորհրդի գործ չէր»* ու «հույները և նրանց կայսրը կառնում էին
եկեղեցիների միությանը՝ ոչ թե կրոնական պահանջից դուրս, այլ թուրքերի դեմ Արևմտյան օգնությունը ապահովելու հույսով»: (Ա.
Հովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական մարտի պատմության, հ. Բ, Երևան, 1959, էջ 7-8):
27. Ֆորենցիայի ժողովին ողբափառ եկեղեցու մասնակցության մասին տե՛ս՝ Хождение на Флонтийский собор, / Памятники литературы
древней Руси XIV- середина XV века, Москва, 1981, с. 469-493 /.
28. Ա. Պալանյան, Պատմություն կաթողիկ վարդապետության ի հայտ և միության նոցա ընդ հռոմեական եկեղեցու ի փորենցիայի սինոդոսի.
Վիեննա, 1878, էջ 80:
29. М. А. Гасратян, С. Ф. Орешкова, Ю. А. Петросян, Очерки истории Турции, Москва, 1983, с. 33-34.
30. Ս. Սալարյան, Պատմություն Երուսաղեմի, Երուսաղեմ, 1931, հ. 1, էջ 539:
31. Տե՛ս՝ Ա.
Հովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական մարտի պատմության, հ. 1, Երևան, 1957:
32. Թովմաս Մեծովկեցի, Պատմություն Լանկ Թամուրայ և հաջորդաց խորհրդի, Փարիզ, 1860, էջ 85
33. Թովմաս Մեծովկեցի, Յիշատակարան, Թիֆլիս, 1892, էջ 56:
34. Ներսես Շնորհալի, Ողբ Եղևիտի, Երևան, 1973, էջ 129-130:
35. Ուիլյամ Ռուրթուր, Ուղեգրություն, էջ 17-18: / Հակոբյան, Ուղեգրություններ, հ. Ա, Երևան, 1932, էջ 1-33/:

ՌՈՒՍԱՍՏԱՆԻ ԱՌԵՎՏՐԱ - ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐԸ ԻՐԱՆԻ ԵՎ ԹՈՒՐԵԻԱՅԻ ԲՐՈՎԱԿԱՆ ՇՐՋԱՆՆԵՐԻ ՇԵՏ (19-րդ և 20-րդ դ. երկրորդ կես - 20-րդ դ. սկիզբ)



19 դ. Անդրկովկասում եւ Միջին Ասիայում նոր փարաճքներ ձեռք բերելու շնորհիվ սերտացան Ռուսաստանի առեւտրա- փոխառական կապերը Իրանի հյուսիս արեւելյան, ինչպես նաեւ Թուրքիայի որոշ մարզերի հետ։ Այդ ձեռքբերումները նպաստեցին եղանակով նշված երկրների՝ քրդերով բնակեցված շրջանների հետ առեւտրա- փոխառական առնչությունների աշխուժացման փնտրելուն։

Քրդերի հետ ռուսները առեւտրական առնչություններ էին հաստատել դեռեւս Ղրիմի պարերազմի փառքների։ Ինչպես նշում է այդ պարերազմի ակտիվ մասնակից գեներալ - մայոր Մ. Լիխուսինը, 1854-1855 թթ. պարսկապարսկական գործողությունների ժամանակ ռուսական զորքերի՝ Բայազեթի կորպուսի գլխավոր կապալառու է եղել նախկին թուրք Մուհամեդ Ալան։ Լիխուսինն ավելացնում է, որ ռուսական զորքերի՝ Բայազեթի սանջակում (գավառ) գրվելու ամբողջ ժամանակամիջոցում թուրք գյուղացիները անհրաժեշտ սնունդամթերք էին մատակարարում։¹ Տասնիններորդ դարի վերջին քառորդից սկսած քրդերի հետ ռուսների առեւտրական կապերը քիչ թե շատ կայուն բնույթ ստացան։ Դրանք հաջորդական կանոնավոր էին Իրանական Բուրժուազիայի վարչական, առեւտրա- արդյունաբերական եւ փոխառական կենտրոն Սուրջուլում (ներկայումս Իրանի Մեհաբադ քաղաքը)։

20-րդ դարի սկզբին այստեղ կային 11 իջեւանարաններ (որոնցից 3-ը՝ առեւտրական), 505 կրպակներով ընդարձակ փակ շուկա։² Ռուսաստանից այստեղ էին բերվում շաքար, նավթ, ամանեղեն, երկաթ, մանուֆակտուրա։ Սուրջուլից ապրանքների արտահանումը Ռուսաստան շարունակվում էր ամբողջ տարին։ Այսպես, մայիս - օգոստոս ամիսներին քաղաքից Ռուսաստան էր առաքվում բժշկության, հրուշակագործության, կաշեգործության եւ փայտեղի արդյունաբերության մեջ կիրառվող 15000 փուլք դրամակա իրեր, օգոստոս - հոկտեմբերին՝ 5000 փուլք ներկերկույզ, իսկ հոկտեմբեր - մայիս ամիսներին՝ 40 000 աղվեսի, կզաքիսի, ջրասուրճի մորթիներ։³

Այսպիսով, Սուրջուլից փարեկան Ռուսաստան էր արտահանվում ոչ պակաս, քան 180-200 հազար թումանի ապրանք։ Միեւնույն ժամանակ, Սուրջուլից սպառում էր մոտավորապես 200 հազար թուման արժողությամբ ռուսական ապրանքներ (շաքար, նավթ, գործվածքներ, ամանեղեն)։⁴

Ռուսաստանի հետ սերտացած առեւտրական կապերի եւս մի վկայություն է իրանական այս քաղաքում գործակալի թուրք կառավարի ռուսական փոթի եւ ֆուսի վրա՝ հիմնված լինելը։ Դ ինչպե՞ս, ապրանքներ բերելու համար Ռուսաստան էին գնում նաեւ թուրք վաճառականներ։ Այս մասին մի փաստաթուղթ հետաքննող վկայությունը կա. «Տեղի անվանի վաճառականներից մեկը՝ թուրք Գաֆուրը, որ վաղուց զբաղվում է Ռուսաստան մորթիներ արտահանելով, արանից մի տարի առաջ (1905 թ. - ի. Ն.) փորձեց ռուսական ապրանքներ բերել. նա անձամբ Մոսկվայում գնեց մոտ 25 հազար ռուբլու մանուֆակտուրա եւ վաճառեց Սուրջուլից։ Ըստ նրա ասածի, ռուսական ջեթերը այնտեղ հավանել են, թեւեւ դրանց նախընտրել են քիչ պեղք եւ փոխել»։⁵

Իրանի արեւելքում քրդական շրջանների հետ Ռուսաստանի առեւտրա- փոխառական կապերի աճի նոր խթան հանդիսացան Թուրքմենիայի միացումը Ռուսաստանին եւ Անդրկասպյան երկաթուղու բացումը (1880-1886)։ Ռուսաստանի Անդրկասպյան մարզին անմիջականորեն սահմանակից էր Իրանի Խորասան նահանգը։ Իր աշխարհագրական դիրքով (բարձր լեռներ, ճանապարհազուրկ փողոցներ) այդ նահանգը կարծած էր երկրի կենտրոնական շրջաններից։ Միեւնույն ժամանակ այն մոտ էր գտնվում ռուսական փոքր ուղիներից։ Խորասանի հյուսիսում էին գտնվում Դերեգյուլի, Քուչակի, Բոջուլի խանությունները, որոնց բնակչության մեծ մասը քրդեր էին։ Ռուսական բանակի գլխավոր շտաբի գնդապետ Յ. Դ. Մենշիկովի վկայությամբ, այդ խանություններում բնակվող քրդերը հարգալից, բարեկամական վերաբերմունք ունեին ռուսների նկատմամբ։⁶

Ռուսների հանդեպ քրդերի բարեհաճ վերաբերմունքի մի այլ վկայություն է պահպանվել արխիվային չիրապարակված փաստաթղթերից մեկում. «Բոջուլից իշխան Յար-Մուհամեդյանը 1893 թ. մարտին պարոն Թախթ-վի միջոցով (հաղորդ կանոնարարությունների պաշտոնյա, կոլեգիական խորհրդական) դիմել է Թուրքմենիայի իշխանության կառավարչի պաշտոնակատարին՝ իրեն Ռուսաստանի հպարտությունը փայլել եւ կամ թե Պարսկաստանում գրվելով իր շարժական գույքի ապահովությունը հովանավորել»։

լու խնդրանքով»։⁷

Ի պարսիական այս դիմումին, Անդրկասպյան մարզի պետ, գեներալ Լեյբենստեյն Բոգոլյուբովը 1900 թ. փետրվարի 26-ին Բոջուլի կառավարչ Յար Մուհամեդյանին ուղարկում է նամակ, որտեղ շնորհակալություն է հայտնում Ռուսաստանի ներկայացուցիչների նկատմամբ դրսևորված լուրջ վերաբերմունքի համար։⁸

Դերեգյուլի, Քուչակի եւ Բոջուլի խանությունները զարգացած գյուղատնտեսական շրջաններ էին։ Նախապես ինքնուրույն արտադրանքով նրանք Խորասանի շրջանների համարում ունեին։ 19 դ. վերջին Խորասանի նահանգը դառնում է Ռուսաստանի արդյունաբերական արտադրանքի վաճառքի գլխավոր ասիական շուկաներից մեկը։ Ինչպես արդեն նշվեց, դրան մեծապես նպաստում էր Անդրկասպյան երկաթուղու բացումը։ Այդ երկաթուղով ռուսական ապրանքների փոխադրումները կարարվում էին ինչպես միջինասիական փարաճքներից՝ Բուխարայից ու Խիվայից, այնպես էլ Անդրկովկասից ու կենտրոնական Ռուսաստանից։ Նախկինում է, որ եթե 1885 թ. Խորասան է ներմուծվել 851314 դրանի արժողությամբ ռուսական ապրանք, ապա 1893թ. այդ գումարը հասել է 20 միլիոն դրանի,⁹ այսինքն ավելացել է գրեթե 23 անգամ։

Խորասանի քրդական շրջաններում հարկապես մեծ պահանջարկ էին վայելում բամբակյա գործվածքները։ Այսպես, 1897 թ. ներմուծվել է 4.742.653 ռուբլու արժողությամբ գործվածք, գրեթե 803. 571 ռուբլով ավելի, քան 1897 թ.։¹⁰ Ռուսական արտադրության ապրանքների արտահանման այդպիսի արագ աճը, ինչպես նշված է մի փաստաթղթում, բացառվում է նրանով, որ ռուս գործարարները վերջին տարիներին «...սկսել էին հաշվի առնել սպառողների ճաշակը, առաքելով այնպիսի ջեթեր, որոնց նախընտրել կարարված են Պարսկաստանից ուղարկված, արտասահմանյան, գլխավորապես, անգլիական՝ մեծ պահանջարկ ունեցող ջեթերի նմուշներով»։ Բացի այդ, ապրանքային որակով ու գույների ներկա կայունությամբ ռուսական բամբակյա գործվածքներն արդեն գերազանցում են անգլիականին»։¹¹

Խորասանի քրդական խանությունները հարեւան էին Թուրքմենիայի փարաճքին։ Այսպես, միայն Ղուչակի խանությունը 100 վերստով սահմանակցում էր Ռուսաստանին։ Այս հանգամանքն, անշուշտ, նպաստում էր Խորասանի նահանգի եւ Ղուչակի, Դերեգյուլի, Բոջուլի քրդական փարաճքների հետ Ռուսաստանի առեւտրա-փոխառական կապերի աճին։

Ներգրեմեն ամրապնդվող եւ ընդարձակվող այդ կապերի արդյունք էր վկայություններն էր այն հանգամանքը, որ Խորասանի այդ եւ մյուս խանությունների բնակչությունը Ռուսաստանի արդյունաբերության եւ բնակչության պահանջներին համապատասխան վերականգնում էր իր գյուղատնտեսական արտադրությունը։ Այսպես, օրինակ, պահանջները բավարարելու մղումով նահանգում ընդարձակվեցին բամբակի ցանքարարածությունները, ինչպես նաեւ Ռուսաստանում լայն պահանջարկ ունեցող «սաբզի» խաղողի փրկիները։

Ռուս վաճառականները պարսկականում ընդառաջում էին փրեական բնակչության այս ձեռնարկումներին՝ նրանց ամերիկյան բամբակի սերմեր, խաղողի այգիների ընդարձակման համար վարկադրամ տրամադրելով։ Բամբակներն ու «սաբզի» խաղողի մշակության ագրոկուլտուրայի աճը մեծապես նպաստեց որոնց արտադրության ավելացմանը։ Այսպես, օրինակ, ինչպե՞ս փարոն նշված շրջաններից բամբակի արտահանումը կրկնապատկվեց, իսկ խաղողինը՝ տասնապատիկ ավելացավ։¹²

19 դ. վերջին եւ 20-րդ դարի սկզբին աշխուժացան նաեւ Ռուսաստանի առեւտրա-փոխառական կապերը Թուրքիայի սահմանամերձ շրջանների Բայազեթի սանջակի եւ Վանի վիլայեթի հետ, որոնց հիմնական բնակչությունը հայերն ու քրդերն էին։ Ռուսաստանից հիմնականում այստեղ էին բերվում նավթ, շաքար, բամբակյա գործվածքներ, ինչպես նաեւ սպիտակեղեն, երկաթեղեն, պղնձե, պողպատյա եւ չուգունե արտադրանք, գերան եւ փայտակ։ Թուրքիայի այս շրջաններում բարձր համարում ունեւ ռուսական շաքարը, որը հաջողությամբ մրցակցում էր Ֆրանսիականի հետ եւ հեղափոխում վերջինիս դուրս մղեց շուկայից։

Նարկ է նշել, որ ռուսական արտադրության շատ ապրանքներ որակով գերազանցում էին Եվրոպականին։ Ռուսական ջիթը իր նախընտրված շատ ավելի էր հարմարում փրեական բնակչության ճաշակին, քան անգլիական եւ, մասնավորապես, մանչեսթրյան ջիթը։

Թուրքական կառավարությունը ըստ ամենայնի ջանում էր խոչընդոտել Ռուսաստանի հետ առեւտրի զարգացումը։ Այս դիվարկությունը նա ամեն կերպ նպաստում էր անգլիական վաճառականների նախընտրած, Տրապիզոնից Էրզրում, Բայազեթ եւ Բալիկի ձգվող առեւտրական ճանապարհով ապրանքների շարժմանը՝ նպաստելով ունենալով Էրզրումը դարձնել Արեւմտյան Նայաստանի հեռավոր շրջանների համար ոչ ռուսական ապրանքների բաշխման կենտրոնադրոն։

Բարձրորակ լինելուց բացի ռուսական ապրանքները կարողանում էին հաջողությամբ մրցակցել արդարասահմանյան ապրանքների հետ նաեւ այն պարզ պարզապես, որ Ռուսաստանից ապրանքների փոխադրումը Վանի վիլայեթ եւ Բայազետի սանջաք շարքի ավելի էժան էր նստում, քան Արեւմտյան Եվրոպայից: Ըստ էության, Բայազետի սանջաքի կենտրոնն ընդամենը 78 վերստ էր հեռու Անդրկովկասյան երկաթուղու Էջմիածնի կայարանից եւ 27 վերստ՝ ռուսական սահմանային «Չինգիլ» կիսակայարանից:

Այս հանգամանքը եւս քիչ չէր նպաստում ռուսական ապրանքների փոխադրումների աճին, որը փարեցարիի ավելի զգալի էր դառնում: Այսպես, օրինակ, 1898 թ. այս շրջաններն էր բերվել 2.755 փուֆ նավթ, իսկ 1904 թ.՝ 8.332 փուֆ, այսինքն՝ ավելի քան 3 անգամ ավելի: Նույն 1904 թ., ելված շրջաններ էր ներմուծվել 3976 փուֆ շաքար:¹⁴

Եթե նախկինում չիթը վաճառվում էր միայն Բայազետում, ապա 1904 թ. վաճառական Հասան-բեկ Շամսուդդինովի ջանքերով դրա առևտուրը հասցվեց մինչև Արաքսի սահմանը: Չիթը հաջողությամբ էր սպառ-

վում նաեւ Բիթլիսում եւ Վանում:

Ներագա փարիներին մեծացավ Ռուսաստանից Վանի վիլայեթ ներմուծվող ապրանքների րեսակային. շաքարից, երկաթից, նավթից բացի, սկսեցին ներկրվել ռեֆինե ապրանքներ, ջեթեր, ապակի, լամպեր, ճենսպակի, օճառ, փայտի տախիմ, շիբ, մակարոնային արտադրանք, կարամեղ եւ այլն: Միայն 1914 թ. ռուսների առևտուրը Վանում ավելացավ 94 հազար ռուբլով: Իսկ Թուրքիայի այդ շրջաններից Ռուսաստան էին ներմուծվում գլխավորապես անմշակ կաշի, գարի, ցորեն, ներկընկոյզ, Վանա լճի աղի ձուկ եւ այլն:¹⁵

Այսպիսով, ռուսական կապիտալիզմը որոշակիորեն քայքայեց Իրանի եւ Թուրքիայի քրդական շրջանների փակ բնադրաբնակչությունը, այն վերածեց ռուսական արդյունաբերության հումքային հենակետի: Սակայն բնադրաբնակչության վերածումը ապրանքային խթանից դեռ խաղաղ Թուրքիայի եւ Իրանի քրդաբնակ շրջանների գյուղատնտեսական արտադրության զարգացման գործում:

Գրականություն

1. Русские в Азиатской Турции в 1854 и 1855 гг. Из записок о военных действиях Эриванского отряда генерала-майора М. Лухутина. СПб, 1863, с. 196.
2. См. ЦГВИА СССР, Ф. 969, оп. 1, г. 39, л. 17.
3. Նույն փեղում, էջ 51-52:
4. Նույն փեղում, էջ 55:
5. Նույն փեղում, էջ 53:
6. См. Известия Штаба Кавк. военного округа, No 17/18. Тифлис, 1906, с. 50.
7. См. Сборник материалов по Азии. Вып. XXII. СПб, 1886.
8. "Среднеазиатский стол", 1900, оп. 485, г. 3115, л. 233.
9. Նույն փեղում, էջ 17:
10. АВПР, ф. "Среднеазиатский стол", 1894, г. 3108, л. 84.
11. Նույն փեղում, 1899, г. 485, г. 3115, էջ 233:
12. Նույն փեղում.
13. Նույն փեղում, էջ 334-335:
14. См. АВПР, ф. "Турецкий стол" (новый), 1905, г. 3724, л. 16.
15. Նույն փեղում, էջ 9:

Երկու գրականական

F. VAHMAN, G. S. ASATRIAN.
Poetry of the Baxtiaris (Love Poems, Wedding Songs, Lullabies, Laments).
Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab (The Royal Danish Academy of Sciences and Letters), Hist.-fil. Meddelelser-70 (ISBN 87-7304-263-3), 1995.-216pp.

Լույս տեսավ Գառնիկ Ասատրյանի եւ Կոպենհագենի համալսարանի Կարսթեն Նիբոլտի անվան արեւելյան ինստիտուտի հիմնադրած հարավ-արեւմտյան իրանական ցեղերի մշակույթի, էթնո-լեզվաբանական պարկերի ու պարմության ուսումնասիրությանը նվիրված շաքի հերթական հատորը, որը կազմել է Դանիայի արքայական ԳԱ Hist.-fil Meddelelser հեղինակավոր սերիայի 70-րդ հատորը: Այս սերիայում (որն հիմնադրվել է անցյալ դարի վերջին) ժամանակին հրապարակվել են Արթուր Զրիարենսենի, Գեորգ Մորգենստերների, Նեմրիկ Նյուբերգի, Դեյվիդ Մաքքենզիի եւ արեւմտյան այլ հայտնի արեւելագետների գործեր: Ներկայացվող հատորը նվիրված է բախտիարների (լուրական ցեղերից մեկի) ծիսական պոեզիայի համակողմանի ուսումնասիրությանը: Նախապես նշանակալից է թաղման ծեսերի եւ դրանց ուղեկցող ծիսա-հավատարմության փարբերի ու երգերի բազմակողմանի վերլուծությունը, որն, ինքնան ինձ հայտնի է, իրանագիտության մեջ այս չափազանց արխիվ ու հետաքրքիր բնագավառի հետազոտման առաջին փորձերից մեկն է (կարելի է, թերեւս, հիշել միայն հանգուցյալ Մարգարիտա Ռուդինկոյի՝ քրդական թաղման ծեսերին նվիրված մենագրությունը): Վեր են հանված բազմաթիվ հին փարբեր. վերականգնված է հին իրանական սոցիալական կարեւոր ինստիտուտներից մեկի՝ այսպես կոչված, **ջակարիի** ամուսնության, պարկերը բախտիարների եւ հարակից իրանական ցեղերի շրջանում:

Նամակոդմանիորեն քննարկվել են բախտիարների լեզվի, մանավանդ բանասիրության լեզվի (որը, փաստորեն, վերաբարձրային բնույթ ունի), փարբերակից առանձնահատ-

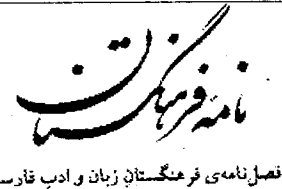


կան պոեզիայի, ոճի եւ պոետիկայի խնդիրները: Աշխարհը կարարված է պարմա-համեմատական մեթոդի հեղեղով և կիրառմամբ. յուրաքանչյուր երեւոյթ քննարկվում է իր պարմական զարգացման (հին իրանական շրջանից սկսած) կրթվածքով: Սա հնարավորություն է տվել հանգելու բազմաթիվ հետաքրքիր եզրակացությունների, վերականգնելու այժմ արդեն մոռացված ծեսեր, սովորույթներ, հին իրանական ժառանգության փարբեր, որոնց հերթերը իսլամի մոլո մեկ ու կես հազարամյա փրկապետության շղարշի փակից փակվելից դիպելի են ծիսական պոեզիայում: Նախաշնչանական է, օրինակ, որ անդրաշխարհի գույր իրանական միակ անվանումը՝ **մոռուր**, փաստորեն, վկայված է բախտիարների ողբի երգերում: Այս բառը, ըստ հեղինակների, հանգում է հին իրանական ***marθra-wana-** (միջին իրանական **mahrvan** միջանկյալ զարգացմամբ) ձեւին եւ նշանակում է բառացի «մահվան վայր» (էջ 19-20): Գրքի կարեւոր մասերից է նաեւ բախտիարների ցեղային կոնֆեդերացիայի (իլ) կառուցվածքի եւ սոցիալական նվիրապետության խնդիրների արծարծումը նվիրված հարվածը: Գ. Ասատրյանի հեղինակակիցն է դանիացի հայտնի իրանագետ, Կոպենհագենի համալսարանի պրոֆեսոր Ֆ. Վահմանը. գիրքը հրապարակության է երաշխավորել Դանիայի ԳԱ ակադեմիկոս պրոֆ. Յես Պ. Աստուենը: Նույն հրապարակությամբ շուրջով լույս է տեսնելու նաեւ հիշյալ հեղինակների մի այլ սենագրություն՝ «Իրանի Ցագղ մահանգի գրադաշրականների մշակույթը» գիրքը:

Տպագրության է պատրաստվում «Լուրերի էպիկական եւ պարմական երգերը» ժողովածուն եւ կից ուսումնասիրությունը: Շաքի առաջին երկու հատորները լույս են տեսել 1987 եւ 1991 թ-ին Կոպենհագենի համալսարանի հրապարակության համակարգում: ☺

Վարդան Ոսկանյան

կությունները եւ արխիվները: Ուսումնասիրված է նաեւ բանասիրության լեզվի, նախ եւ առաջ ժողովրդա-



«Նամե-յե Զարիանգեսթան». Իրանական Ակադեմիայի տեղեկագիր. Ա տարի, համար 1. Թեհրան 1995 (1374), էջ 126, պարսկերեն, անգլերեն ամփոփումներով

Ներկայացվող գիրքը վերջերս ստեղծված Իրանական Դասարակագիտական Ակադեմիայի տեղեկագրի անդրամիկ համարն է: Այն այսուհետեւ լույս է տեսնելու եռամսյա պարբերականությամբ: Առաջին համարն ընդգրկում է հետեւյալ հոդվածները. «Իրանական լեզուների մասին» (Դասան Զաքիբ), «Ցարը չբացահայտված Սասանյան մի քանի տիտղոսներ» (Ահմադ Թաֆազդլի), «Բառային կատեգորիաներ» (Մոհամադ-Թադի Դանեշվաժուհ), «Պարսկերեն բառեր արաբական մի բնագրում» (Մեհդի Մոհադեզ), «Թիլբաթ աթ-Թալաբաթ»-ի պարսկական փոխառությունների մասին» (Ալի Ռավադի), «Իրանական Ակադեմիայի պատմությունը» (Ահմադ Սամի-Գիլահ), «Սաադիի «Գուլեստանի» չափածո արձակը» (Ահմադ Սամի-Գիլահի եւ Աբուլ-Դասան Նաջաֆի): Ուշադրության արժանի է հատկապես պրոֆ. Ա. Թաֆազդլիի վերոհիշյալ հոդվածը, որտեղ մեկնաբանվում է «Շահնամնում» վկայված **հարջբաղ** եզրը, որը մինչ այժմ լիովին չի մեկնաբանված: Զեղիմակը բազմաթիվ նյութերի եւ ստուգաբանական դիտողությունների հիման վրա գալիս է այն եզրակացության, որ այն նշանակում է «կանանց ղեկավար, հարեմապետ»: Եվ դրանից ելնելով, նա **հարջ** բառի համար վերականգնում է «երկրորդ կին, հարձ իմաստը» համարելով այն հայերեն **հարձ** ձեւի հետ, որը ակնհայտ իրանական փոխառություն է: «Իրան-ճամեն» ողջունում է Իրանական Ակադեմիայի բյուլետենի ծնունդը:

Ա. Զ.

Հայ գիտա-փառագրական հրապարակաբանություն

Դարձա Գառնի

ՀԱՅ ՅԵՂԱԺՈՒՍՈՒԹԻՒՆԸ ԵՒ ՀԱՐԵԻՆ ԺՈՂՈՎՈՐԴՆԵՐԸ

Այսօր, երբ Հայ Ժողովուրդի ուժից եւ կամքից անկախ պատճառներով, ինչպէս նաեւ քաղաքական անակցելիների հետեւանքով վիժել է մեր ազատագրութեան գործը, եւ ամայացել են մեր շէնքերն ու բաղաւթներն, Լեզին քիւրդ ժողովրդի մի մասը, ազատագրութեան նոր պայքար է սկսել Թիւրքիոյ դէմ եւ ապահոված անառիկ Մասիսին ու Զիլանին, ամբողջ երեք տարի է, որ մի կողմից անհանգստացնում է քիւրդ պետական շրջանները եւ խափանում է Արեւելեան նահանգները մուսափորներով բնակեցնելու փորձերը, իսկ միւս կողմից փորձում է պետական սաղմ ստեղծել Մասիսում, իսկ ազգային ընդհանուր միութիւն առաջ բերել արտասահմանում, որպէս զի յաջողի Թիւրքիայից յետ խլել իր հայրենի հողերը:

Մենք հայերս՝ որպէս առհասարակ ազատագրական պայքարի համակիրներ եւ, մանաւանդ, Թիւրքիայի քայքայումը ցանկացողներ, չենք կարող չը հրճուիլ ի տես այս երեւոյթի: Դեռ աւելին. շատ շատերը խոր «ախ» են քաշում ամեն անգամ, երբ քրդական յաջողութիւնների մասին լուրերի են հանդիպում բերքերում. «Ախ, եթէ քրդերը մեզ հետ լինէին 1915-ին» կամ «Ախ եթէ մեր կուսակցութիւնները ժամանակին ուշադրութիւն դարձրած լինէին քրդերի վրայ եւ աշխատէին արթնցնել նրանց...»: Այսպէս ասում են ամենքը, եւ այս ասելուն մէջ մի խուլ մեղադրանք կայ՝ ուղղուած քաղաքական կուսակցութիւնների հասցեին, որոնք զբաղուել են հայ ժողովրդի ազատագրութեան գործով: Ուրեմն, քրդերի ներկայ հաւաքիւրք շարժումը առիթ է տալիս մեղադրելու կուսակցութիւնները, մասնաւոր չ. 3. Դաշնակցութիւնը՝ այն բանում, որ իբր թէ այս վերջիններս անուշադիր են եղել դէպի հարեւանները եւ չեն փորձել արթնցնել նաեւ քիւրդերին, որպէս զի միահամուռ ապստամբութեամբ երկու ժողովուրդներն էլ ձեռք բերելիք մեր ցանկացած անկախութիւնը:

Նշու է, անշուշտ, ներկայ տեսլանքով քննադատել 20-30 տարիներ առաջույ գործունէութիւնը, բայց միթէ դա չ'էր լինի անարդար դատաստան եւ մանաւանդ անգիտանալ՝ ժամանակին գոյութիւն ունեցող իրական պայմանների:

Եթէ վերոյիշեալ մեղադրանքը աւելի պարզ կերպով դնենք, ստացում է հետեւեալը. «Եթէ քիւրդերը մեզ հետ լինէին համաշխարհային պատերազմի ընթացքին, մեր ձեռնարկները չէին վիժել եւ մեր ներկայ վիճակը այսպէս անփառունակ չէր լինէր»:

Իր էութեան մէջ բաւական ճիշտ է սա, թէեւ, փափկածում ասենք, որ համաշխարհային պատերազմից յետոյ անողոր փաստերը ցոյց տուին, որ փոքր ազգերի ճակատագիրը վճռող իրանց գէնքը չէ, այլ մեծ պետութիւնների ցանկութիւնը եւ, մանաւանդ, հողում բազմուած նաւթահանքերը: Շիշտ է մանաւանդ բուական տեսակներ, որովհետեւ, համաձայն հայկական պաշտօնական աղբիւրների կատարած մարդահամարին, 1912 թին Հայկական նահանգների, մասնաւորապէս, հայաբնակ շրջաններում, քրդերի թիւը հասնում էր 424,000. ուրիշ խօսքով՝ 16,3 %-ի, մինչդեռ հայերը եւ միւս քրիստոնեաները միասին ներկայացնում էին 45,2 %, փոքրամասնութիւն կազմող միւս տարրերը (ասորի, եգիպտացի, չերեքս եւ այլն), արհամարքի քանակութիւնից Լեզին չէին անցնում:

Այդ վերոյիշեալ մեղադրանքի, իրաւացի կամ անիրաւ լինելը վճռուի համար, մեր առջեւ գալիս են հետեւեալ հարցերը.

- Ա) Ո՞վ էր երկվայ քիւրդը.
- Բ) Ի՞նչ հասկացողութիւն ունէր հայրենիքի եւ ազատագրութեան մասին.
- Գ) Տո՞ւն էր երբ եւ ի՞նչ ու էր երաշխիք իր քաղաքական հաստատութեան մասին.
- Դ) Ի՞նչ փոխադարձութեամբ մէջ է եղել մի կողմից քիւրդ կառավարութեան, միւս կողմից հայ ժո-

ղովրդի հանդէպ.

Ն) Հնարաւոր էր քիւրդ կառավարութեան գլխի վրայից ձեռք երկարել քիւրդ ժողովրդին, եւ վերջապէս՝

Ձ) Հնարաւոր էր քիւրդ ժողովուրդը կամ ազգը՝ վերածել մի քաղաքական միաւորի:

Դժուար է, անշուշտ, այս սուղ էջերում ամբողջութեամբ սպառել վերոյիշեալ հարցերը, ուստի պարտաւորուած ենք բոլորից կերպով անցնիլ:

«Ո՞վ էր երկվայ քիւրդը» երբ հարցնում ենք, անմիջապէս մեր յիշողութեան մէջ կանգնում է քրդի տիպաբան իր խորամանկ աշխերով, ողորկած բեխերով եւ յարդ հասակով միշտ դաշոյնը շալիկ խարձ կամ հրացանը կողքից կախ արած, ո՞վ է տեսել քիւրդի նկարը առանց գէնքի. հազիւ թէ գտնի աշխարհիսն, որովհետեւ գէնքը, քրդի գոյութեան պահպանման միակ ապահովը եւ ապրուստը ձեռք բերելու միակ միջոցն է եղել միշտ: Երուսաղէմ եւ Ամերիկացի աշխարհաշրջիկների, երկրախոյզների եւ քաղաքական գործիչների կողմից շատ յուշեր գրուել են քրդի մասին, բայց հազիւ թէ դրական մի բան գրուած լինի, բացի հիւրասիրութիւնից, որ ցոյց են տուել քիւրդ բեկերը՝ կամ քիւրդ կառավարութիւնից հրահանգ կամ եւ կամ մասնաւոր նիւթական շահից բխողը, մնացեալը կոխ, բալան եւ սպանութիւններ:

Որպէս զի ընթերցողին պարզ լինի քրդի տիպը, անհրաժեշտ ենք համարում ղեկն այստեղ մի բանի յատկանշական կարծիքներ (օտար եւ հայ):

Նախ արեւելագետ Էլիզ Լեզլիսն բող խօսի:

«... Ո՛չ բեռնայններ, ո՛չ հաքէները եւ ո՛չ էլ պատագները չեն գերազանցում քիւրդ պատերազմաւոր գեղերին իրենց առաւելաբարտութեամբ եւ այդ բնագծման բաւականութիւն տալու արեստով»:

Այժմ լսենք ռուսական սպայակոյտի գնդակետներից (գարական) յայտնի հայաւտեաց Կարգովի կարծիքը.

«... Մի խոսքով, քրդերի բոլոր-գործողութիւններն երեւում է ո՛չ թե դիմացկուն եւ համարձակ մի ժողովուրդ, այլ վայրենի կողոպտիչներ, որոնք անընդունակ են երկարատեւ ցանքի եւ պատրաստ են ամէն բան գոհել վարկեմական գրոշային շահին»:

Իսկ մեր, հայերի կարծիքը, որ ո՛չ ճանապարհորդի բոլորից տպաւորութիւններից է կազմուած եւ ոչ էլ քաղաքական ինտրիկներ սարքող պետական գործիչի յետին մտքերից, այլ տարիների եւ դարերի հարեւանի հազարաւոր փաստերի վրայ հիմնուած անհայտ դատաստանն է, դժբախտաբար, աւելի նպաստաւոր չի եղել քան թէ վերեւ յիշատակուած կարծիքները:

Եւ որովհետեւ քաղաքական կուսակցութիւններ երեւումք էլ առաջ, անմահ խորհմանը զբաղուել է քրդական խնդրով, լաւագոյն ենք համարում ղեկն նախ նրա կարծիքը:

«... Քիւրդը պաշտօնական պատերազմի անընդունակ է եւ վախկոտ, կոյու ասպարէզին մէջ նա իր աւարել կ'որոնէ եւ միանգամից եւս ի փախուստ կը դառնայ բնականօրէն ծայրին: Քիւրդերու քաջութիւնը սուս հոշակ է եւ նոքա քաջ են միայն ստրուկ եւ անգն ժողովուրդին վրայ, քաջ են աւարելու եւ կողոպտելու մէջ»: (տես՝ Հայոց Հայրիկ Հ. Աճեմյանի, էջ 472-73):

Ահա նաեւ Հ. 3. Դաշնակցութեան օրգանի «Դժուար» ի կարծիքը.

«... Եւ իսկապէս, եթէ հարցնելու լինենք թէ ումի՞ց է հայ ժողովուրդը, գոնէ Ժժժ. դարի քառասնական բուականներից, օրէ օր, ամսէ ամիս, տարեց տարի աւելի տուծել, այնպիսի տուծել, որպիսի նա չէ տուծել ո՛չ մի ուրիշ ազգութիւնից, դժուար թէ գտնուի մէկը, որ չի պատասխանէր քրդից: Ի՞նչ ասիւմ մշտական մեր աւերողի, մորթողի, անպատուի, տանջողի, մեր հայրենիքից մեզ ցիրուցան անողի եւ մեր արիւնը

ծծողի մասին է, որ պէտք է խօսիմք-լսենք: Դրութիւնը աւելի քան անողորմ է, պահանջում է ամենայն գգուշութիւն՝ խնդրել քաղ կարելոյն ստանալուութեամբ լուսաբանելու համար»:

(«Դժուար», 1901թ., ք. 4)

Քրդերցէ վերջին կէս դարի (ո՛չ աւելի) պատմութիւնը եւ կը գտնէք ամենատարբեր երեւոյթներ՝ քրդական բարբարոսութիւնների մասին:

Վասպուրականի գաւառացի հայեր զինուորագրուած են Բէկէրխան բէյի (Բաղրխան-բէյ.- իմք.) բանակին (1846-ին), իսկ այդ քրդական բանակը աւերում է իր ճանապարհին հանդիպած հայկական գիւղերը, երբեմն նաեւ քրդականները:

Վասպուրականի Սովելոյց Յանճեմաժողովը՝ նախագահութեամբ Խորհման Հայրիկի, հայ որբերի եւ այրիների բերանից կտրած հացը բաժանում է քրդերին, իսկ այդ միեւնոյն քիւրդերը նոյն օրերին կողոպտում են ու սպանում հայերին:

1907-ին Դաշնակցական Չաւեն, Ջնդին ու Սէլ-տուն գնում են Մուշի Գարս բէյի մօտ, համաձայն կատարուած բանակցութիւնների, եւ յենուած փոխադարձ վստահութեան վրայ, բայց ահա պատահում է նամարտութիւնների ամենատեսակին. գիշերով՝ բնած առեւ սպանում են վերոյիշեալ գործիչները, որոնք սրբազան պարտը էին համարել քրդական զարբօնքին նիւրիւ ու գործել: Դժբախտաբար քիչ չեն նման փաստերը:

Ահա մեր մի կարեւոր հարեւանի՝ երկվայ քրդի ֆիզիոնոմիան, ահա եւ մեր պատմական դժբախտութիւններից ամենից մեծը գուցէ - անհամապատասխան եւ անբարեխոյս հարեւան ունենալը:

Անցնում ենք Բ. հարցին. «Ի՞նչ հասկացողութիւն ունէր քիւրդը՝ հայրենիքի եւ ազատութեան մասին»:

Եթէ ասենք ամէն մի ցեղ մի հայրենիք ունէր, կամ ինչքան ցեղ, նոյնքան հայրենիք, չափազանց փոքր չի լինիր: Ուրիշ կերպ էլ չէր կարող լինել մի ժողովրդի համար, որ մինչեւ այժմ էլ ո՛չ գիր ունի, ո՛չ գրականութիւն, ո՛չ էլ պատմութիւն: Նրա ամբողջ պատմութիւնը (ի՞րա, քրդի բերանում) կազմած է առասպելախառն հեքիաթներից, որոնց չափազանցութիւնների եւ այլանշանութիւնների մէջ կորչում է պատմութեան՝ առանց այն էլ արդէն բոլոր ու ողորմելի կորիզը: Իսկ այսպիսի հեքիաթներով միթէ հնարաւոր էր քիւրդ երեխաների ընթերցել տալ հայրենիքի գաղափարը եւ մանաւանդ նրա տեղը ու սահմանները: Քրդական գնաճական հարեւան ցեղերի ո՛րքան արիւնալի ընդհարումներ եւ ամիսներ ու տարիներ տեւող աւերութեան ո՞րպիսի փաստեր է արձանագրել քրդերի վերջին պատմութիւնը: Արդ, ի՞նչ է ապացուցում այս տխուր երեւոյթը - այն, որ շնորհիւ ազգութեան եւ հայրենիքի գաղափարի լիակատար բացակայութեան, քրդական ցեղերը նոյնքան խոր են եղել իրար եւ անհարապատ, ինչքան քիւրդն ու ասորին, կամ հայն ու արաբը:

Իսկ ինչ վերաբերում է ազատութեան գաղափարին, այդ ընթերցումը քրդի մօտ նոյնանում է անհիւսանութեան հետ, իսկ մի այնպիսի ազատութիւն, որ պարտաւոր լինի յարգել նաեւ հարեւանի ազատութիւնը, դա անհասկանալի է եղել քրդի համար:

Գ. հարց. «Ի՞նչ երաշխիքներ է տուել քիւրդ ժողովուրդը իր ազատութեան մասին»:

Ժժժ. դարու պատմութիւնը արձանագրում է քրդական մի քանի պատամբութեան եւ անհանգստութեան դէպքեր, ինչպիսի են Բէկէրխան բէյի եւ Խան Մահմուդի ապստամբութիւնը (1846). Եզգան Շերի կոչումները (1854), մի բանի քիւրդ պէյերի դիմադրութիւնը ռուս հիւպատոսին՝ ընդդէմ քիւրդ կառավարութեան (1876). Շեխ Իբրաղիմի ծրագրի եւ նոյն մտքով (1880), եւ այլն: Սրանց ամենէն աւելի ուժեղը եւ կազմակերպուածը (որին ժամանակակից եւս հայերը, եղել է Բէկէրխան բէյի ապստամբութիւնը)

նր, որը նույնպես ծախսողման է դատապարտուել, արձագանք չգտնելով միս քրդական գեղերի մէջ: Բեղերիսան բէյը ձերբակալուում է իր ընտանիքով եւ ուղարկուում է Պոլիս, որտեղից նրա որդիները 1898-ին Երուսալեմ են փախչում եւ սկսում են հրապարակել «Քիւրդիստան» անուն թիւրքատա թերթը՝ նուիրում Քիւրդիստանի ազատագրութեան: Նրեք տարի յետոյ, եղբայրներից Արտուրրահմանը իր անձնական ստորագրութեամբ մի կոչ է բաց բողոքում քրդերին ուղղուած, որով հրապարակ է իր ազգակիցներին սրափուել իրանց ստրկական վիճակից, չհաբուիլ թիւրք կառավարութեան ինտրիկներից, ինչպէս նաեւ շքանշաններից, սիրել հայերին եւ չհարստահարել ու չսպաննել նրանց եւ այլն եւ այլն:

Ունեցա՞ւ արդեօք Արտուրրահմանի «Քիւրդիստան» ը կամ «Կոչ» ը ո՞ր է ազգեցործին թիւրք մտաւորութեան վրայ, բաժանեցի՞ր թիւրք հաիւրաւոր գեղերն ու ցեղապետները Արտուրրահմանի կարծիքներն ու խորհուրդները հայերի մասին: - այս հարցերի պատասխանը գտնում ենք մինչեւ 1916ը (ու նրանցի էլ յետոյ) տեւող մեր անվերջ նահանգաւորութեան մէջ, երբ թիւրքերը (չաւ չնչին բացառութեամբ) որպէս Իրքիստան գործողի իշխանութեան օրգանները, յաջողապէս կատարեցին իրանց ամօթալի միսիան բողոքողական հայաաբնակ գաւառներում եւ մինչեւ Տէր-Զօրի անապատները:

Թողնուե՞ն վերեւ իշխանականուած ԺԹ դարու միս ղեպերը, որոնցից ոմանք ծագում են առել շատ մանակի եւ բաղաբական բնոյթ չկողով միջադէպերից եւ շատ կարճ ժամանակուով վերջացել են ու կանգ ենք առնում 1913ի Բիթլիսի ապստամբութեան վրայ, մի անգամ էլ համոզուած լինելու համար թէ քրդութիւնը անգլուխ եւ կամ աւելի ճիշտ բազմագլուխ (արդիւնքի տեսակետից նոյնը) մի մարմին էր, առանց ղեկավարող եւ ունեղ մի հատակ գլխի, մինչ-դեռ այս վերջերս միայն կը յարմարէր քրդութեան:

1913 թ. ին Պոլսից վերադառնում է Բիթլիսի Նահիլի շրջանից 80ամեայ ծերունի Սոլլա Սէլիմը, որը իր կրօնական ուսումով աչքի էր ընկնում ժամանակակից կրօնաւորների միջեւ: Սա, ըստ գրողների, Պոլսում համաձայնութեան է գալիս Օսմ. Մերակոյտի անդամ եւ Հեժմիսիանի յայտնի Հեյա Իրատուլ-լահի որդի Հեյա Ապտուլ Գատրիի հետ (որը կախուս 1926-ի քրդական ապստամբութեան հետեւանքով), քրդական ապստամբութիւն կազմակերպելու համար: Եւ ահա 1913ի վերջերին նահիլիւում սկսում են գաղտնի ժողովներ շրջանի քիւրդ չելեքի ու բէլեքի հետ, այս ժողովները ապա հանգում են հրապարակային միասնականութիւն եւ ահա 1914ի փետրուարին շարժումը սկսում է յայտնի դառնալ: Թիւրք կառավարութիւնը, որ աշխարհը կերպով հետեւում էր այս շարժումներին, անմիջապէս պաշտօնական է անում Բիթլիսի կուսակալին որպէս ապիկարի, եւ Սեղերդի միւրտարիքը (տիւրահոշակ Թալաաթ փաշայի փեսան) պաշտօնի բարձրանալով նշանակուում է Բիթլիսի կուսակալ, որ եւ սկսում է կտրուկ միջոցների դիմել: Վերջինս անմիջապէս գիմուրական ուժեր է ուղարկում նահիլ՝ քրդերին հանգստացնելու համար, բայց քրդական բանակը, որ կը բաղկանար 2000 կողողներէ եւ 4000 կողոպտիչներէ, պարտութեան կը մատնէ թիւրքերին եւ կ'արաւը Բիթլիսի վրայ: Թիւրքական նահանջող զօրքը ոչ մի տեղ չը կարողանալով կանգ առնել, կ'ապաստանի Բիթլիս, քիւրդերը կրնակալիս կը մտնեն ու կը գրաւեն Բիթլիսի կէս մասը, դժբախտաբար հանգստանալու համար մի օր կը կանգնեցնեն արշար եւ թիւրքական գիմուրները դրանով հնարավորութիւն կ'ունենան ամրացնել քաղաքի ռազմապաշտական դիրքերը: Յաջորդ առաւուսը քիւրդերը կը ձեռնարկեն քաղաքի մնացեալ մասը գրաւելու, սակայն կը հանդիպին թիւրքերի հրապարակաւ ու գնդացիայիցին ունեղ կրակին եւ կ'ունենան բազմաթիւ զոհեր: Այստեղ ահա երեսան է գալիս քրդի ցեղային յատկանշիչ - անյարատուութիւնը եւ վախկոտութիւնը, եւ սկսվում է կազմալուծում: Նոյն օրը ժամը 3ին Սոլլա Սէլիմ գտնելով, որ այլեւս դիմադրել անհնարին է, ուր ընկերներով ապաստանում է ռուսական հիւպատոսաբան, մինչեւ Հեյա Հահաբետտին շարունակում է կոյրել մինչեւ մութ կոխներ, եւ այդ ժամանակ ռազմիկները յաջողում են քաղաքից դուրս գալ թիւրքերի

ծեղը բողոքելով աւելի քան 400 գերի: Թիւրքերը այս 400 հոգից 60 հոգի աքսորում են Սինոպ, իսկ միսներին բանտարկում են: Կոյրը վերջանալուց մէկ օր յետոյ կառավարութիւնը հայերին 150 գերի է բաժանում, որ ի պահանջել հարկող (որովհետեւ կասկածում էր, որ շարժումը կարող է ծաւալ գտնել) իրեն օգնեն, բայց շարժումն, ի հարկէ, ոչ մի այլ վայրում արձագանգ չի գտնի եւ կրակը կը յանգի անփառունակ վախճանով: Հուսով գործում են կախաղաններ, կախում են 16 հոգի յայտնի չելեքի ու բէլեքի Սէլիլ Ալին, Սոլլա Մուհետտին, Հեյա Հահաբետտին (պատմական Հեյա Ջիլալտտինի բողոք) եւ ուրիշներ:

Արդ ի՞նչպէս հասկանալ այս շարժումն նպատակը: Շարժումն ղեկավար Սոլլա Սէլիմը ռուսական հիւպատոսաբանում մի տեսակցութիւն է ունեցել Բիթլիսի յայտնի Դաշնակցական ընկեր (համագեցաւ) Արմենակ Օրիկեանի հետ եւ ինչեալի հարցմամբ պատասխանելով, յայտարարել է, որ իրանց նպատակն է Քրդական Հեղհանուր Միութեան միջոցով վերականգնել Շարիաը, իսկ այս նպատակին հասնելու համար, անհրաժեշտ են համարել գրաւել Բիթլիսը եւ 24 ժամ անընդհատ եւ անխնայ կերպով կտորել ֆէ կող թիւրքերին:

Գրաւոր ոչ մի ծրագիր կամ ժամանակաւոր գործունէութեան յատակագիծ գոյութիւն չի ունեցել եւ կարելի է ենթադրել, որ Շարիաի ծածկոցից տակ բազցում է եղել քրդական քաղաքական անկախութեան նպատակը ու դիտմամբ վարագործում Շարիաով, գրաւելու համար համակցութիւնը թիւրք տպէտ ու մոլեռանդ խումանի, որին դուր չէին գալիս ժեռն թիւրքերը «Խարմասան» անվան ձեռքը:

Յամենայն դէպս, այս շարժումն էլ իր նախորդների նման ոչ մի ժողովրդականութիւն են արձագանք չի գտնում, ընդհակառակն, այս յախումն ու շնտածումն ձեռնարկի վիժումը բնականօրէն ղեկացիւ է առաջ բերում եւ բազմաթիւ քրդեր, իրանց մասին եղած կասկածները փարատելու ու սեփական կաշին փրկելու համար դատաճանում են իրենց երկուայ «ընկեր»ներին:

Թիւրք կառավարութիւնը էսքանով չէր բաւականանում ի հարկէ: Նա մի կողմից զէնք էր բաժանում հայերին, բայց միս կողմից աշխատում էր այս շարժումը կապել կամ բղիւնելով 1912ին տեղի ունեցած Վալանեան-Սէլիլ Ալի տեսակցութիւնց եւ այդ կապը երեսան բերելու համար բանտարկում էր Դուրիկեյի Յակոբին ու Կարկառի Գալուստին: Կոտի ընթացքին հայերի հանդէպ քրդերի ցոյց տուած լա վերաբերմունքը ղեռ աւելի ու աստկացնում թիւրք կառավարութեան կապիւմը:

Պէտք է արձանագրել, որ թիւրք կառավարութեան հին տվորութիւնն է եղել նման ապստամբութիւնների մէջ հայերի մատը փնտռել ու մշտապ այս վերջինիս վրայ: Սէլիլ Բարիսի եւ Բում Տահիսի (Հիշաւ եւ Եւմեն), Աբմանիոյ եւ մինչեւ իսկ Հըրնախի ցեղապետ Աղալ Սօրի եւ Խարաբաշահարի Մուստաֆա փաշայի կոյրերի աւանք միշտ առաւ են կրօնացրել հայերի վրայ, համարելով մեզ այդ բոլոր շարժումները թելադրողներ: Այսպէս վարուեցան նաեւ Բիթլիսի վերջին ղեպերին եւ մեծ դժուարութեամբ միայն հնարաւոր եղաւ մեր ընկերներին ազատել բանտից՝ որպէս զի ընդամենը մի բանի ամիս յետոյ, իրենց թիւրք բարեկամների ձեռքով սպանւելին իրանց գիւղերի կտորածի ժամանակ:

Միծաղելի է նոյնպէս գրել թէ 1914ի մարտին տեղի ունեցող այս շարժման աւտեն գոնէ թիւրք ղեկավարները հայերի հետ շատ ան են վարուել, մինչեւ իսկ Դուրիկեյ գիւղում մի հայից խլում մի հաւի փոխարէն երկուսն են վերադարձրել: Այո՛, ծիծաղելի է ասում եմ, որովհետեւ ճիշտ իմ տող ներքեւ պարտուում են արձանագրել, որ նոյն տարուայ հոկտեմբերին (այսինքն 6 ամիս յետոյ), նոյնիսկ ռուսական հիւպատոսաբանը ապաստանած պետերը ներման արժանանալուց յետոյ, Սինոպից ներումով վերադարձած քաղաքականների եւ 6 ամիս փախստական ապարած քրդերի հետ չերանք կազմած մտան Կարկառ, Կարճկան, Սպարկերտ եւ Խիլկան եւ «բարեկամաբար» կտորեցին ու կողոպտեցին հայկական գիւղերը:

Ահա քրդերի քաղաքական հասունութիւնը եւ ահա, վերջապէս, քրդական կեանքում տեղի ունեցած

«ազատագրական» շարժումները, որոնք պետք էր հրապարկել հայ քաղաքական կուսակցութիւններին եւ ներշնչել նրանց՝ այն հասարակ, թէ հարեանք քրդերի համագործակցութիւնը կարող է հեշտապէս ազատագրութեան գործը եւ կամ առ նուազ ստեղծել մի ապահով թիկունք յեղափոխական յառաջադրուած վատահօրէն կատարելու համար: Մի կէտ եւս որ չպէտք է աչքաբող անել, դա այն է, որ բոլոր շարժումներում էլ երեսուն են միայն աղան կամ չենք, իսկ ժողովուրդը չկայ ու չկայ, նա ոչ խորիքի կարող էր եւ ոչ անկախօրէն գործել առանց աղայի կամքին:

Այժմ անցնում ենք Դ. հարցին. «Ի՞նչ փոխարաբերութիւնների մէջ է եղել թիւրքը՝ մի կողմից հայ ժողովրդի եւ միս կողմից թիւրք կառավարութեան հետ»:

Մինչեւ 19րդ դարու կէսը թիւրք-հայկական յարաբերութիւնները եղել են որոշ յափով բարեկամական՝ երբ չհաշուենք այն կողոպտութեանը, որ հաշարացի ամիրաները գանձել են որպէս «տիրողի տուրք»: Քիւրդ ժողովուրդը հայի հանդէպ ունեցել է համակրանք ու վստահութիւն, նա իր պատիւը (ընտանիքը) յաճախ վտանգել է հային, քան թէ աւտելի ու վաւաշտ թիւրքին, նա քիւրուայ (քաւոր) է եղել հային, գնալ ու գալ է եղել նրանց միջեւ, յաճախ առանց մուրհաբի անուելի ու տալիս են ունեցել իրար հետ, եւ այլն: Բարեկամական այս երեւոյթները ընդհանուր բնոյթ են կրել մինչեւ 19րդ դարի կէսը, այսինքն մինչեւ այն օրը երբ սկսւում է թիւրքական պրովոկացիան, իսկ պրովոկացիան հիմք է ունենում հայ ազատագրական շարժումը, հայոց գրակայն ու մտաւոր վերածնունդը, Ազգ. Սահմանադրութիւնը ապա եւ ամենից գլխաւորը Յեղ. կուսակցութիւնների ծնունդը:

Փոխում են հայ-քրդական յարաբերութիւնները, թէ եւ որոշ վայրերում մինչեւ 1900ական տուականները հայ եւ կորմանչ (ոչ համախիտ) քիւրդերի մէջ էլի շարունակեց վերեւ իշխած բարեկամական վերաբերմունքը:

Գալով թիւրք- քրդական յարաբերութիւններին, երբ ասենք, որ թիւրքը ներքուստ ու սրտանց երբեք չի սիրել թիւրքին, սխալուած չենք լինել: Ընդհակառակն նա աւտել է ու միշտ հայիոյն է «մտն»ին. «Մարտու»ին (կարծազուլու) (թիւրքի համար վիրաւորական սովականներ են.՝.Փ.), որը եկել է ու վերջ է տուել իր սիրած ազատութեան, բայց այս տեսլութեան հետ միաժամանակ, նա հային կողոպտելու կամ սպանելու թաղիք, ինքն իրան ունեղ է համարել յենունով թիւրքի ներդաճատութեան կամ նոյնիսկ օժանդակութեան վրայ:

Իսկ Թիւրքիան իրան բախտաւոր է համարել թիւրք ժողովրդի նման մի ապտակ ժողովուրդը ունեալու համար, որովհետեւ իր պաշտօնական յետեւանց, խաւար, գիր ու գրականութիւնից, ինչպէս նաեւ պատմական-ցեղային արանդութիւններից գրուել, եւ մանաւանդ, տիրող տարրի հետ կրօնակից մի ժողովուրդ, ոչ միայն շատ հեռու էր Ազգութեան եւ Հայրենիքի գաղափարը իրազեկելուց, այլ եւ շնորհի իր աւագակաբարոյ եւ բաւանսէր խառնուածքին, ընդունակ էր իշու, հնազանդ գործիք լինել կառավարութեան կեղծքը, երբ հարցը վերաբերում էր հայ ժողովուրդը հետորելու կամ մանաւանդ կողոպտելու:

Ընդգծեցինք կրօնակից բառը, որովհետեւ անհերքելի ճշմարտութիւն է, որ կուլտուրական ցածր մակարդակի վրայ գտնուող ժողովուրդները համար, կրօնը ամենամոծղ պագալն է. մի վերք, որին է պատկանում շատ յաճախ վերջնական յաղթանակը: Եւ իսկապէս նա, ով հետեւել է քրդական ու քրդական կեանքի անցուդարձին, գիտէ ապահովաբար թէ ի՞նչպէս ամենն աւելի անընթերցին քաղաքները այն ժամանակ միայն հնարաւոր է եղել տեղաւորել կարծր ու անբափանց գանգերից ներս, երբ հոգեւորականը իր բանի արաբերէն անհասկանալի խօսքերով համեմել է այդ քաղաքը, այո՛, հոգեւորականը վերջ է տուել կոյրներին եւ ի պահանջել հարկին ստեղծել է մարտիկները սրբազան կոյի համար, ի հարկէ, ոչ յանուն կրօնի:

Կրկնում ենք, կրօնակցի եւ մանաւանդ կրօնակցի հոգեւորականի մէջ հատուկ սուրը հազար անգամ աւելի արծել է ունեցել մի այլակրօնի յայտնած

անվիրեն ճշմարտությունից, ահա այս իսկ պատճառով անհնարին եղաւ բողոքի գլխից դուրս հանել թիւրք կառավարութեան այն պրոպագանդան թէ՛ «Հայերը աշխատում են անջատվուի թիրաքիայից եւ քրդերին կոտորել կամ դուրս բշել իրանց (քրդերի) հայրենիքից»։ Իսկ շնորհիւ այս պրոպագանդայի, հայը դառնում էր քրդի ամենաոխշերմ բշմամին եւ այս վերջին համար իսկալ էր դառնում հայի կեանքն ու գոյքը՝ մանաւանդ այն օրումանց յետոյ, երբ այդ վայրենիքները ուները զարդարուեցին ոսկեզօծ ու ատենազարդ ունեցանքով։

«Համախիտ» գորագնդերի մեզ հասցրած չարիքները յայտնի են ո՛ր միայն ողջ հայութեան, այլ եւ բովանդակ քաղաքակիրթ աշխարհին։ Այդ շփացած ու կտիկացած զորմասերը պատուհան դարձան միայն ու միայն հայ ժողովրդի գլխին՝ յատուկ յանձնարարութեամբ Օսմ. պետութեան։ Բնական էր որ մի թիւրք պաշտոնեայ այսինչ կամ այնինչ հայի մասին ասէր, որ «դին դիւմանք տըր» - հարցը յո՞ժուած էր արդեն, քիւրդի հասկացողութիւնից շատ վեր էր կրօնի եւ հայրենիքի բշմամիները տարբերել իրարից, նա չէր կարող զբաղուել այդ «մանր» հաշիւների քննարկումով, նա գիտէր միայն, որ կրօնի բշմամին պէտք էր պատմել առ մուսուլման, եւ այդպէս էլ կը լինէր։ Եւ ով որ տեսէ կամ ապրէ եւ ցարական Ռուսաստանի կօզակների ժառանգում (կօզակի գիր) եւ մուսուլիմ սելենիւ-ում (մուսուլիմի գիր) ու նման էր այն հսկայ տարբերութիւնը, որ գոյություն ունէր այդ երկու գիղական կայարաններում, նա կարող է լինիլ ընթերցել այն փայփայանքը, որ ցոյց էր տրուում կառավարութեան կողմից «համախիտ» գործառնեքին։ Այդ անհամեմատ տանքի պայմանները գորի էին կործանք (ոչ համախիտ, այլ հողագործ) քիւրդերը, որոնք իրանց հերքին կեղեքուելով իրանց աղաներից կամ համախիտներից, մի տեսակ ցաւակից ու բարեկամ էին հայերին, լաւ ընթերցելով եւ սեփական կաշու վրայ գրաւով մեր քաշածները։

Արդ՝ հնարաւոր էր թիւրք կառավարութեան գլխի վրայից ձեռք երկարել քիւրդ ժողովուրդին (հարց Ե.)։ Եթէ չստանէ անկարելի էր, պարտաւոր ենք ասել անկարելի չափ դժուար. որովհետեւ այդ գործի համար հարկաւոր էր նախ՝ տասնեակ տարիներ շարունակ ազատութեան դասեր ստանդել քրդին եւ հասկցնել նրան. թէ ի՞նչքան տարբեր է քաղաքակիրթ աշխարհի հասկացած ազատութիւնը այն ազատութիւնից, որ, իբր թէ, վայելում է քիւրդ ժողովուրդը։ Հասկացնել նրան այն արիւնակցական-ցեղային կապը, որ գոյութիւն ունի բազմաթիւ լեռներով ու ձորներով իրարից անջատուած ցեղերի միջեւ եւ, վերջապէս, տալ նրան ազգութեան գաղափարի հետ նաեւ անկախութեան իրաւունքի հասկացողութիւնը (թէ եւ այդ իրաւունքը չունէր նոյնիսկ մուսուլման չափով) եւ այս բոլորից յետոյ միայն վստահանալ որ նրա ձեռքի գէղը պիտի պայքի քո սոսկացած ուղղութեամբ։

Այս հսկայ աշխատանքի համար հարկաւոր էին ա) ազատ պայմաններ՝ յարաբերուելու համար, բ) սխառնատիկ եւ յամառ պրօպագանդ, գ) ներքապան, բարոյական եւ ֆիզիքական հսկայ գոհաբերութիւն եւ դ) Յոբ երանելու համբերութիւնը։

Ունէ՛ր հայ ժողովուրդը կամ նրա ամենամեծ քաղաքական կուսակցութիւնը վերոյիշեալ պայմանները։ Գերբնական ուժ պէտք չէ՞ր արդեօք որ այդ կուսակցութիւնը մի կողմից իր առօրեայ ցաւերը հոգար. հայ ժողովրդի ֆիզիքական գոյութեան հոգը բաշէր. սպառազինման տաժանեկ աշխատանքը տանէր եւ միւս կողմից քրդութեան գարօքների մեծ գործը վարէր։ Մի ուրիշ կողմից էլ՝ որպէս մարդ, ի՞նչքան յայնասիրտ, ստոնարիւն եւ անխիշաշար պէտք էր լինէր այդ կուսակցութիւնը, որ կարողանար անվերջ գայլի բարոյներ կարողալ բողի գլխին եւ միւս օրն էլ գար այդ գայլի գոնեքը բաղելու։ Իսկ թէ Օսմ. կառավարութիւնը իր բազմաթիւ լրտեսներով ի՞նչքան էր դժուարացնում յարաբերութեան գործը, այդ ցոյց էր տալիս հետեւեալ իրական պատմությունը.

1914-ի Վանի պետական հիմնականութիւններից մէկում բաւական կարեւոր պաշտօն ունէր մի փարքաւոր քիւրդ, որի անունը յարմար չեմ գտնում ղեկ այստեղ։ Այս քիւրդը 1908 թից իր ազատասիրութեան եւ հայ-քրդական բարեկամութեան մասին

ունեցած գաղափարներով ծանօթ էր մեզ։ 1914ի յունիսին յիշեալը մէկ երկու տեսակցութիւն ունեցաւ Հ. Յ. Գ. Կեղոյնական Կոմիտէի ընկերների հետ հայ-քրդական մերձեցման հարցի շուրջը, դժբախտաբար նրա երկրորդ այցելութիւնը անցկատ չանցաւ թիւրք լրտեսներից եւ ինչ տաճող կտառաւոր հարցաբանութեան ենթարկեց ներք։ Դրա վրայ 10 օր չանցած՝ համապատասխան նախարարութիւնից ստացուեց հեռագրական կարգադրութիւն, որով Քր պաշտօնօրի բարձրացումով (?) փոխարկվում էր Բարսա։ Կիմա-յական անշարժարութիւնների պատճառաբանութիւններով՝ բազմաթիւ ուղղութեամբ կատարուող աշխատանքներից յետոյ, հազիւ հնարաւոր եղավ այդ փարպարութեամբ արքայազնը փոխարինել Սի-նոպիով, որը նոյնպէս մի արքայազն էր։ Սա դեռ 1914ին էր, այսինքն Օսմ. Սահմանադրութեան շնորհից յայտարարութիւնից ամբողջ 6 տարի յետոյ, ալ կարելի է երեսկայել եւ ինչքան դժուար կը լինէր նախասահմանադրական շրջանին։

Վերջին հարց. «Հնարաւոր էր քիւրդ ժողովուրդը կամ ազգը վերածել քաղաքական միասնոյ»։

Այո՛, վերելում բուած դժուարութիւններից զատ՝ մնում էր տեղալին միս մէկը՝ քրդութիւնը քաղաքական միասնութիւն կամ մէկ յայտարարի վերածելը, մի բան, որ այժմ էլ, այսինքն երեք տասնեակ տարիներ անցնելուց եւ բազմաթիւ քաղաքական դասեր ու փորձութիւններ անցկացնելուց յետոյ, էլի հնարաւոր չէ։ Արդ՝ ի՞նչ ենք հասկանում մենք քաղաքական միասնութիւնը, քիչ վերել ասացինք, որ քիւրդի կարծաւտ միայնք ու աշը չէին գործել տեսնել իրենց լեռներից անդին ապրող մի ուրիշ քիւրդ ցեղի եւ այդ կարծաւտութեան յորիկի՝ Դերսիմը չի ճանաչել Ջէզիրէին, Շեմշինանը չի ճանաչել Սօտկանին, Աղբակը չի ճանաչել Բաւսինին եւ այդպէս իւրաքանչիւր ցեղը կազմել եւ իր ինքնուրոյն աշխարհը՝ մտահոգում միայն իր տնտեսական վիճակով. իսկ քաղաքական ո՛ր եւ ուղեգիծ, որ կապէր այդ բոլորին՝ գոյութիւն չի ունեցել, Դերսիմը յաճախ փորձել է ձեռք բերել ինքնակալութիւն՝ բայց միայն իրա համար. այդ պատճառով էլ իր աշխատանքների մէջ մնացել է միմակ եւ միշտ էլ չի յաջողել այդպէս էլ Շեմշինանի չեխը, Աղայէ Սօրը, Վերան Շեհիի Մուսաաֆա փաշան եւ որդին Աբտուլբերիմը եւ այլն։ Ամեն մէկը իրա համար, եւ ո՛ր քրդի համայնութիւնը։ Այս պայմաններում եւ այս սպաննիչ մտայնութեան տէրերի հետ խօսել ընդհանուր ազգային հարցերի շուրջ, միացնել իրարից մեկուսացած ցեղերի գանկութիւններն ու պահանջները, միացնել այդ բոլորը անցաւ օղակները եւ միացնել չորայ կազմել, կենտրոնացնել եթէ ոչ բոլորին, գոնէ մեծամասնութեանը մի ազգային կուսակցութեան շուրջը՝ ներշնչելով նրանց քաղաքական իղեւներ, իսկ այս ամէնը անէլ հարիւրաւոր մեծ ու փոքր ցեղերի ու ցեղապետների, բափառաշրջիկ ու նստական աշխիւթների, համախիտի եւ կորմանցի հետ առանձին խօսալով կամ բանակցելով, սա մի կատարեալ անկարելիութիւն էր՝ մանաւանդ թիւրքայի տնեղած դժոխային պայմանների մէջ։ Այս անկարելիութիւնը որոշ չափով կարելի պիտի դառնար, եթէ փորձամասնութիւն կազմող միւս քրիստոնէայ տարրի նման քրդութիւնը էլ ունենար իր պետը՝ թէկուզ կրօնական։ Դժբախտաբար այդպիսին գոյութիւն չի ունեցել եւ քրդութիւնը ո՛ր եւ է ժամանակ ո՛ր եւ է անձով չի ներկայացել, որպէս զի հնարաւոր լինէր այս վերջինի հետ բանակցութիւններ վարել այս կամ այն հարցի շուրջը։

Ահա համառօտ կերպով այն մտաւոր պատկերը, որ ներկայացնում էր թիւրքիայի քիւրդ տարրը մինչեւ 1915 թիւը։ Այս թիւն ենք վերցնում վերջին սահմանը, որովհետեւ այդ թուից յետոյ դադրել ենք հարեւան լինելուց, ուրեմն եւ նրան ճանաչելուց։

Այժմ բնականաբար ծագում է հետեւեալ հարցը. «Ուրեմն ի՞նչ կարելի էր անել եւ արել է վերոյիշեալ պայմաններում։

Հայ ժողովուրդը իր առողջ դատողութիւնով միշտ էլ համակիր է եղել Հայ-Քրդական համերաշխութեան. սա մի գաղափար է եղել, ուրեմն, որ գոյություն է ունեցել յառաջ քան զինքնէլ Հ. Յ. Դաշնակցութեան եւ միւս քաղաքական կուսակցութիւնների։ Հ. Յ. Դաշնակցութեան հիմնադիրներն էլ այլ կերպ չէ-

ին կարող մտածել, որովհետեւ այն մարդիկ, որոնք այնքան հմտօրէն եւ իրատեսօրէն ստեղծեցին մեր ժամանակի հայկական ամենամեծ քաղաքական կառուցուածքը, չէին կարող անտեսել այս վերջինի յաջողութեան կարեւոր պայմաններից մէկը՝ հարեւանների հետ համագործակցութիւն։ Այդ իսկ պատճառով 1896ին քրդերի ձեռքով բախուած հայկական արիւնները դեռ չցամաքած, Դաշնակցութիւնը նորից անդրադարձաւ հայ-քրդական փոխհակացողութեան կարեւոր խնդրին եւ Բէղէրխանի Աբտուրախման թէյի յայտնի կոչի առիթով իր համակցութիւնը յայտնեց, իր օժանդակութիւնը չիմանեց, այդ կոչից 500 օրինակ իր միջոցներով ուղարկեց երկրի եւ ապա մի զոյգ առաջնորդող յօդուածներով «Դաշնակ» ում վերագնահատման ենթարկեց այդ հարցը իր բոլոր կողմերով՝ Դժբախտաբար, ինչպէս կարծիքների բաժանում դրածու ցիտալեց երեւեց, Դաշնակցութեան օրգանի տպաւորութիւնները քրդերի մասին աւելի քան մոռալ էին, եւ հաւատքը մայրաքաղաքէն թոյլ՝ քրդական մերքին միութեան մասին։ Բայց այս յոռետեսութիւնը (աւելի ճիշտ կը լինի ասել իրատեսութիւնը), պատճառ չէր, անշուշտ, որ Դաշնակցութիւնը իր բարոյական օժանդակութիւնը խնայէր վերոյիշեալ երեւոյթին մասին. ու թէ երբեք քաղաքական այդ աղօտ լոյսը գալիս էր ոչ թէ քրդական խորհիւրներից (որին անհամբեր պատանդ էինք), այլ գալիս էր Եւրոպայ ապաստանած աղա դասակարգից, այնուամենայնիւ այդ էլ իր չափով ուրախալի էր եւ արժանի քաջաւերութեան։

Ինչպէս պիտի արձանագրել այն իրողութիւնը, որ քրդերի նման մեր միւս հարեւանի՝ թիւրք տարրի մէջ նշմարուած հակապետական տրամադրութիւններն էլ չեն վրիպել Հ. Յ. Դաշնակցութեան ուշադրութիւնից. այս մասին քիչ յետոյ։

Կերամեկով ուրեմն հայ-քրդական յարաբերութիւնների հարցը, «Դաշնակ»ը հետեւեալ կերպով է գծում Դաշնակցութեան բռնելիք ուղին։ Նախ, ընդունելով, որ քրդերի կենցաղը կոխելը, շարունակ յաջող կերպով մրցիլ երկու կառավարութիւնների (թիւրք եւ ռուս) հետ, որոնք հակառակ են հայ-քրդական բարեկամութեան՝ չէզօրացնել կրօնական ազդեցութիւնները, որոնք քրդերի մէջ հոմանիշ են ազգայնական հասկացողութեան՝ արքեր երկար ժամանակին են կարօտ, մինչ եւր առօրեայ կեանքը հնարաւորութիւն չի տալիս հեռաւոր ապագայի վրայ հիմնել ժամանակակից մեր հոգեւոր, ուստի գալիս է այժմեական կարեւորութիւն ունեցող միակ խնդրին թէ՛ «չի՛» կարելի արդեօք. գոնէ յայտնի չափով մեղմացնել հիմնական արգելքների վնասաբեր բնատրութիւնը, կամ ուրիշ խօսքով՝ չի՛ կարելի արդեօք նոյն իսկ այժմեան հանգամանքներում գտնել քրդական կեանքում ուրիշ այնպիսի գործոններ, որոնք կարող են երբ ոչ օրից օր զարգացնել քրդական համերաշխութիւնը ընդհանրապէս. գոնէ տալ մեզ ո՛ր եւ հող մասնակի, տեղական, երբեմն վաղանցիկ, երբեմն փոքր ի շատեւ տեղուական, երբեմն լայն յարաբերութիւններ հաստատուելու համար»։

Ընդունելով նաեւ, որ «համոզել մի ցեղապետ (էլ-աղայի, մի) կամ մի կրօնապետի (շէյխ), դա նշանակում է թէ համոզել նրա ամբողջ ցեղը, որն իր կրօնարական համամայնութեան մէջ գիտէ միայն հնազանդել իր իշխանաւորներին եւ կատարել նրանց կամքը», եզրակացնում է, «կարծում ենք, որ կայ որոշ հող, որի վրայ կարող են մշակել եթէ ոչ մշտական, գոնէ մասնաւոր համամայնութիւններ, այս կամ այն քիւրդ պետերի հետ»։

Ապացուցելու համար, թէ ինչքան ճիշտ էր «Դաշնակ»ը իր ճանաչողութեան մէջ, երբ յանձնարարում էր ցեղապետներին կամ շէյխին համոզել, համոզած լինելու համար ցեղը, այստեղ դնում են քիւրդ ազգային գործիչ Մուսաաֆա փաշայի 1926ին գրած նամակից մի հատուած միայն, որը ասում է այն, ինչ որ «Դաշնակ»ը ը պարզ աչքերով տեսել է մի քաղաղ դար առաջ. «Անհնարին է ժողովուրդը կազմակերպել ատանց ցեղապետին կանեցողութեան, իսկ ցեղապետներու հաւաքական ժողովը կը ներկայացնէ տխուր պատկեր մը, եւ այլն...» («Դաշնակ», ք. 5, 1901. վերջին ցիտատը «Դաշնակ», 1926, ք. 1.)։ Ահա թէ ինչու՛ Հ. Յ. Դաշնակցութիւնը քրդապա՛մ ընդհանուր պատկերը գտնելով ո՛չ յուսալից, կա-

17-րդ դ. Սպահանի դպրոցի պարսկական մանրանկարչությունը ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՎԱՅՈՒՄՆԵՐՈՒՄ

Սպահանի մանրանկարչական դպրոցը, որը հիմնադրվել է 16-17-րդ դդ., Շահ Աբասի (1587-1629 թթ.) արքունիքում, նշանակալի դեր է ունեցել պարսկական մանրանկարչության զարգացման մեջ:

Շահ Աբաս Ա-ի ժամանակաշրջանը նշանավորվել է Արեւմուտքի հետ աշխույժ կապերով: Մի շարք հաջող արշավանքները դեպի արեւելք և արեւմուտք ընդլայնեցին պերսիական սահմանները և բաժանեցին հարապարհի զանազան մասեր: 1600 թ. Սպահանը դարձավ մայրաքաղաք. շահի նոր նստավայրը այնքան շքեղ կառուցվեց, որ ժամանակակիցներն այն համեմատում էին Արեւելքի ամենագեղեցիկ քաղաքի՝ Կոստանդնուպոլսի հետ:

Այդ ժամանակ Իրանում հայտնվել էին մեծ թվով արտասահմանցի վաճառականներ. Սպահանի կենտրոնական հրապարակում, ուր փողոցները էին նրանց վաճառատները, կարելի էր հանդիպել անգլիացիների, ֆլամանդացիների, իտալացիների և այլն: Հայերն ապրում էին նոր Զուղայում՝ Սպահանի արվարձանում, և Եվրոպայի հետ առեւտրում կարաւրում էին առեւտրական միջնորդի առաջնակարգ դեր:

Եվրոպայի հետ սերտացած կապերի շնորհիվ պարսկական կենցաղ էին թափանցել եվրոպական մշակույթի առանձին տարրեր, և ժամանակի պարսկական մշակույթն արդեն պարսաւր էր ընդունելու եվրոպական արվեստում օգտագործվող տեխնիկական հնարքները: Սպահանի դպրոցի վարպետները հրաժարվել էին ընդգծված մակերեսայնության և զարդարանքի սկզբունքից, որն ամենից առաջ հիմնված էր գունագեղ համադրության վրա:

Գեղարվեստական մրտնդացման իրագործման համար նրանց կիրառած գեղարվեստական նոր միջոցներն էին՝ գծի մշակումն ու գույնի վրա գծանկարի իշխող դերը: Լավ մշակված գիծն այլևս դարձրեց սահմանափակվել ուղղագծի դերով: Ազատ, փոփոխական և շարժուն վրձնահարվածներով կարարված գիծը կերպարներին հաղորդում էր իրականություն: Պարսիկ նկարիչների գործերում հարակ էրենում է կերպարների անհարակամությունը ընդգծելու ձգտումը:

Պարսկական մանրանկարչության Սպահանի դպրոցը վաղուց է գրավել ուսումնասիրողների ուշադրությունը: Ռեզայի Աբասիի մանրանկարչական դպրոցը դեռևս 17-րդ դարի սկզբներից հայտնի էր Եվրոպայում: Այդ ժամանակից ի պարսկական արվեստի պարսկական ուսումնասիրության մեջ գեղարվեստական այդ ուղղության մանրանկարներին նվիրվել են բազմաթիվ մենագրություններ, հոդվածներ և հետազոտություններ:

Այս հոդվածի նպատակն է հսկիքը կերպով բնութագրել Երեսանի մարտնադարանի և Հայաստանի պերսիական պարսկերաարանի հավաքածուներում պահպանվող՝ Սպահանի դպրոցի ոճով կարարված 17-րդ դարի պարսկական մանրանկարները, որոնց մեծ մասն ուսումնասիրվում է առաջին անգամ: Ուշաբաններով շարքերն անսովորաբար են, տեղեկություններ չկան տեղի և ժամանակի մասին: Նշված երկու հավաքածուներն ամփոփում են 60 մանրանկար, որոնցից 6-ը գտնվում են Երեսանի Պարսկերաարանում, մյուսները՝ Մարտնադարանի Արաբա-պարսկական ֆոնդում:

Մյուստայային մանրանկարները համախմբված են Մարտնադարանի երեք ձեռագրերում: Դրանք նիզամու «Խամսեի»՝ 1677 թ. կարարված ընդօրինակությունը և Ֆիրդուսու «Շահն-նամեի» թեմաներով նկարազարդումներն են: Վերջիններս 17-րդ դ. պարսիկ դիվանագետ Մուհամմադ Ալիի՝ ճամփորդական օրագրի պահպանակներն են (Մարտնադարանում գեղարված են 1036 թվահամարի ներքո):

Մանրանկարների մի այլ խումբ կարարված է հեղուկ տուշով, եղեգնյա գրչով կամ վրձինով՝ թեթևակի երանգավորված. միազույն ֆոնը զարդարված է բուսական նախշերով և ոսկե ամպերով, ինչը

բնութագրական է ուսումնասիրվող մանրանկարչական դպրոցին:

Նիզամու «Խամսեի», ըստ հիշարակարանի, Տիջրիի 1097 թ. (մ.թ. 1677 թ.) ընդօրինակել է գրիչ Իբն Քեթիմ Ուշ-դին Մադդահ Շիրազի Բեհբախանին: Ձեռագիրը պարունակում է 38 մանրանկար, ճակատագրով և ունի 28 մաքուր էջ՝ հեղազա պարկերազարդման համար:

Առաջին պոեմը՝ «Գաղտնիքների գանձարանը», պարունակում է մեկ մանրանկար: Այն պարկերում Արեւելքում բավականին հայտնի թեմա՝ Սուլթանը ունկնդրում է շահի սարքավորների կամայականություններից զանգարվող ծեր կնոջը:

Ավելի ամբողջական է հաջորդ էջում գեղարված՝ «Խոսքով և Շիրին» պոեմը, որն ունի 9 մանրանկար: «Ելլի և Մեջնունը» ունի յոթ նկարազարդում: «Խամսեի» վերջին երկու պոեմները՝ «Յոթ գեղեցկուհին» և «Իսկանդար-նամեի», համապարասխանաբար ունեն 10 և 9 մանրանկարներ: Դրանց ոճը կարելի է բնութագրել որպես Սպահանի դպրոցի զավառական տարրերով:

Մարդկային մարմինների պարկերումը համապարասխանում է Ռեզայի Աբասիի դպրոցում ընդունված ձևերին: Ուղղագծերը մի փոքր թավ են և կրում են որոշակի գեղարվեստական ծանրաբեռնվածություն: Դրանք արտահայտիչ են, շարժուն և կենդանի լի ներքին էներգիայով: Դեմքերը հիմնականում պարկերված են երեք քառորդ դարձվածքով, փոքր բերաններով, նշածն աչքերով, կամարածն. բարակ իտերերով: Այս մանրանկարներում ակնբախ են մարմնի երես-ցող մասերի պարկերման Ռեզայի Աբասիի մանրանկարչական դպրոցին բնորոշ սկզբունքները, օրինակ, բերանը, ծնոպը, քիթը, ակնաջները, ձեռքի դասարակ գծազրված են կարմիրով, իսկ իտերներն ու մազերը՝ սև երանգով: Կանոնի համաձայն, դեմքերը գուրկ են անհարակամ գծերից և հույզերից: Տարազի իր մանրամասներով, ինչպես նաև գեղեցիկ, կարարված են ըստ ժամանակի ոգու:

Մանրանկարներում մեծ տեղ են գրավում կենդանիների՝ ձիերի, առյուծների, վայրի էջերի (գուր), վիթերի, ուղտերի, նապաստակների պարկերները, որոնք կարարված են վարպետներն և կենդանիների անսովորաբար իմացության:

յամբ: Այստեղ, ինչպես մարդկային կերպարների մեջ, ընդգծված է ուղղագիծը, շեշտարկված է շարժման և հանգստի պահը: «Խամսեի» մանրանկարների ընդհանուր գունային կառուցվածքը բավականին գույակ է և նուրբ: Մի մասն անգամ երբաճաշակ երանգավորում ունի: Արժե նշել մանրանկարների գույների և ոսկու լավ պահպանվածությունը: Մանրանկարների կառուցվածքը զարմացնում է մեծ արտահայտչականությամբ, տեխնիկական կարարմամբ և ծաղկողի բարձր վարպետությամբ:

Անորադարանը Ֆիրդուսու «Շահն-նամեի» պոեմային մանրանկարներին, որոնք, ինչպես սասցինը, Մարտնադարանի թիվ 1036 ձեռագրի պահպանակներն են: Նրանցից առաջինը նկարազարում է Բիժանի և Մանիժեի մասին պարսկաձեքների հարվածները: Մանրանկարների կառուցվածքը լի է շարժումով և արտահայտչականությամբ: Մարդկային ֆիգուրների, բնության, տարագների մեկնաբանությունը կարարված են Ռեզայի Աբասիի դպրոցի ոճով: Երանգավորումը նուրբ է և կառուցված է ներդաշնակ պատկերային տոների և ոսկու համադրությամբ: Մանրանկարների կառուցման կենդանի և շեշտակի գծերի շնորհիվ, անգամ զգացմունքի ոճի բացակայության պայմաններում, պարկերի բոլոր կերպարները լի են շարժունությամբ:

Այս տեսակներից բնության ենթակա մանրանկարը կարելի է համեմատել ժամանակակից և համանման մի այլ կոմպոզիցիայի հետ, որը պահվում է Բրիտանական թանգարանում (Add. 16751, f. 389):

Երկրորդ մանրանկարը պարկերում է Ռուսարամի և սպիտակ



դեպի մենամարտի փետարանը եւ Ավարի ազգայինը: Մանրանկարներում ի հայտ են գալիս ոճական նմանություններ: Անվարան կարելի է հավաստի, որ դրանք միեւնոյն վարպետի գործերն են: Ուսումնասիրող ձեռագրի եւս 4 մանրանկար ունով հարուստ են Սպահանի դպրոցին: Մեկը կանաչ թիկնոցով մի փարեց մարդու դիմանկար է, մյուս երկուսը կոմպոզիցիաներ են՝ «Սափորով երիտասարդը», ինչպես նաեւ «սիյահի-կալամ» ոճով կարարված մի մանրանկար՝ «Մորթե խալաթով երիտասարդը»՝ պայմանական վերնագրով: Սրանք կարարված են միեւնոյն պարճենով:

Եթե սրանցից առաջինում փորձ է արվում վերաբարդրել դիմանկարային ձեւը, որը հազուի չէ ուսումնասիրվող գեղարվեստական ուղղությանը, ապա «Սափորով» եւ «Մորթե խալաթով երիտասարդի» պարկերները մոդելներ են եւ ամբողջովին պարկերում են ժամանակի՝ 17-րդ դարի առաջին կեսի, ճաշակն ու գաղափարները: Մանրանկարներում բավականին վառ է ընդգծված կերպարների հագուստը: Եվրոպական, մասնավորապես 17-րդ դարի ֆրանսիական նորաձեւ փարագի փարերը, ինչպես պուրպուրներ, պանթալոնը, փետուրե փափուկ գլխարկը, ժանյակավոր օձիքը, թելքածալերը, գուլպաները եւ այլն, զուգորդվում են այնպիսի լուսցուններով, ինչպիսիք են գուրի-վզնոցը (ֆույթն), զինական մեքաքսե թիկնոցը, պարսկական սափորը եւ այլն: Այս մանրանկարներում կան բացակայում են ֆունի փարերը, կան կան շաք գուսպ նկարչական այլ փարեր: «Սափորով երիտասարդի» մանրանկարը ուղեկցվում է Մուհամմադ-կուլի Մալիմի միսրիկ բանաստեղծություններով: Կոմպոզիցիայի շրջանակներում դրանց ներկայությունը բացառվում է իսլամական մշակույթում րեղ գրած վեհի եւ գոեհլույթյան միախառնման ավանդույթով:

Մանրանկարներին շքեղ րեսը է րալիս գույնի զարմանալի պայծառությունը, որը առաջացել է ներդաշնակ եւ հակադիր գույների համադրությունից, փարագների գաղղարանքի մշակման համար վրաղիր ոսկու գույգ երանգների (կանաչ եւ դեղին) օգրագործումը: Այսրեղ առկա են մանրանկարների կարարման բարձր րեխնիկան՝ որակն ու լավ պահպանվածությունը:

Հինգ մանրանկարներից կազմված հաջորդ խումբը, դարելով մի շարք ոճական հարկանիշներից, նույնպես վերաբերում է Սպահանի մանրանկարչական դպրոցին: Դրանք Մարենաղարանին է նվիրել ֆրանսիական դիմադրության շարժման գոհված մասնակից, Լուիզա Ալանյանի (Փարիզ) րույրը:

Ըստ ոճական հարկանիշների, դրանցից երկուսը՝ գրող ձախիկ երիտասարդի եւ հովհարով կանգնած աղջկա մանրանկարները կարելի է միավորել մեկ խմբում: Դրանք, անկասկած, մեծ վարպետի աշքարանքներ են: Համանման գործեր կարելի է գրնել Ռեզաի Աբասիի դպրոցի սիյահի-կալամ ոճով կարարված հայրնի սրեղծագործություններում: Այս մանրանկարների կառուցվածքը րարբերվում է որոշակի եւ լակնիկ լուծումներով: Դրանք նարած լակնիկ գրաֆիկական բնականրի ֆունի վրա պարկերված կան կազմված ֆիգուրներ են, ընդ որում Ֆոնը կազմված է չինական «չի» ամպերից, ուռնու շիվերից, ծաղիկների թվերից եւ բարդիներից: Գուներանգը կառուցված է բաց դեղին գույնի ընդհանուր ֆոնով եւ ներդաշնակ նուրբ համադրության վրա, ծխագորշ մագերի եւ մորթիների, ինչպես նաեւ վարդագույն, աննշան խալաթի՝ դեղին եւ կար-

միր գուրի-վզնոցի, գլխարկների գուգորդումներով:

17-րդ դարի սկզբի Սպահանի մանրանկարչական դպրոցի ոճն հարուկ են անշարժ պարկերները՝ թույլ զարգացած արախայրչականություններ եւ որոշակի սեռնություններ: Նկարելի է կալը 16 դ. Ղազվինի դպրոցի, հարկապես՝ Մուհամմադի ոճի հեղ: Որպես օրինակ կարող են ծառայել Ռեզաի Աբասիի հայրնի աշխարանքները՝ «Մորթե գլխարկով աղջիկը»՝ Էրմիրաժի հավաքածուից, «Ծաղիկ-փունը»՝ Փարիզի ազգային գրադարանից, ինչպես նաեւ «Նանակը», որոնք հեղագորդողները վերագրել են նրա սրեղծագործության առաջին շրջանին: Հաջորդ դիմանկարը կապույտ թիկնոցով բանաստեղծություն կարդացող երիտասարդի պարկերող մանրանկարների խումբն է: Այսրեղ առկա են 17դ. 20-ական թվականների ոճն հարուկ րուր հարկանիշները՝ հաղորդող ներքին շարժում, աշխուժություն, ուրվագծի արախայրչականությունը:

Մեր կարծիքով, «Ոսկե թիկնոցով կուսմարդու» դիմանկարը ամենաարժեքավորն է: Այս մանրանկարը սերպ աղերսներ ունի Ռեզաի Աբասիի սրեղծագործության վերջին շրջանի հեղ, որը Շչուկինը բնորոշում է հեղեղալ բառերով. «Այս շրջանում վարպետը սրեղծել է իր լավագույն գործերը: Երբեք նրա վարպետությունը չի եղել այդքան փայլուն, գրիչը համարձակ եւ ներկապնակը՝ աղղան գունագեղ»¹: Դրանցից են «Այծեր արածացնողը» (Էրմիրաժ), «Օձորը» (Ս. Պերեր-րուր, Մալիկով-Շեղրինի անվան գրադարան), «Տղամարդու դիմանկարը» (Էրմիրաժ) եւ այլն: Պարկերման եղանակով եւ գեղարվեստական մարուցման ձեւով Մարենաղարանի մանրանկարն ավելի մուր է Էրմիրաժի հավաքածուի նկարներին: Ինչ վերաբերում է Երեւանի պերական պարկերարանի հավաքածուի՝ 17 դ. Սպահանի դպրոցի ոճով կարարված մանրանկարներին, ապա նարած կան կանգնած կերպարներ պարկերող կոմպոզիցիաները, մեծ մասամբ սյուժե ջունեն: Այսրեղ, ինչպես եւ Մարենաղարանի վերը հիշարակված մանրանկարներում եւս առկա են գեղարվեստական եւ րեխնիկական կարգի այնպիսի րարրեր, որոնք բնորոշ են այդ ժամանակահարվածի հայրնի մանրանկարներին՝ միագույն ֆոն, բնանկարի լակնիկ մանրամասները, րարագի, մագերի եւ դիմամաշկի ինքնարիպ մեկնաբանությունը, կուրիպը եւ այլն: Ուշագրավ է բաժակը ձեռքին նարած երիտասարդի պարկերող մանրանկարը: Այս մանրանկարն անկասկած, Ռեզաի Աբասիի դպրոցին մուր կանգնած մեծ վարպետի գործ է: Նկարը հիացնում է նուրբ կարարմամբ, կոմպոզիցիայի րարրերի հավասարակշռությամբ, կուրիպային եղեւնների սքանչելի համադրությամբ ու կարարման բարձր րեխնիկայով: Հեղաբրքական եւ այս հուշարձանի միգրացիոն ուղին: Գրեթե րուր մանրանկարները նախկինում պարկանել են Ա. Ֆյոդորովին՝ Ալեքսանդր 3-րդ կայսեր Ռուսական թանգարանի մարակարարին: Ունենալով բարձր ճաշակ եւ գիրելիքներ, ինչպես նաեւ նյութական միջոցներ, նա կարողացավ սրեղծել այս հիանալի հավաքածուն, որն այժմ հիրավի գաղղարում է Հայաստանի պերական պարկերարանի՝ հավաքածուն:

Եղարակելով ասենք, որ 17 դ. Սպահանի դպրոցի Երեւանի հավաքածուների մանրանկարները գիրական շրջանառության մեջ դրվելու դեպքում, կընդլայնեն այս բացառիկ մանրանկարչական ուղղության ուսումնասիրության շրջանակները՝ իրենց վրա հրավիրելով մասնագետների ուշադրությունը:

Մանրանկարչության լուսնային

1. Martin F. R. *The Miniature Painting and Painters of Persia, India and Turkey from the 8th to the 18th century*. 2 vols. London, 1912; Blochet E. *Musulman Painting XII-XVII centuries*. Trans. C. M. Binyou. London 1929; Sarkisian A. B. *La miniature persane du XIIe au XVIIe siècle*. Paris, 1929; Hubbard J. Ali Riza'i Abbasi, *Calligrapher and Painter*. Ars Islamica, IV, pp. 282-8, Ann Arbor, 1937; Stchoukine I. *Les peintures des manuscrits de Shah Abbas Ier a la fin des Safavis*, t. LXXVI, Paris, 1964; Robinson B. W. *Persian Drawings from 14th Through 19th century*, New York, 1965;

2. Տե՛ս՝ Ս. Амирбекеян. Миниатюры к поэме "Хамсе" Низами Гянджеви в списке 1677г. - ИФЖ, N 1, 1977, сс.186-194.

3. Upton J. M. *Notes on Persian Costumes of the 16th and 17th Centuries*. - Metropolitan Museum Studies, vol. II, p. 72, # 4, 1930; Martin F. R. . pl. CIX-A 298.

4. Տե՛ս՝ Розенберг Ф.А. Персидская миниатюра конца XVIв. Работы 'Али Риза'йи Аббас-й. - оттиск "Известий Российской Академии истории материальной культуры", т. 2, N 12, 1922, стр. 177.

5. Տե՛ս՝ Stchoukine I. , p.108; Hubbard J. , p. 286.

6. Բոլոր այս մանրանկարները երեւի կողմից ունեն պիտակներ՝ րաված աղղգրաֆիկական եղանակով, հեղեղալ մակագրությամբ. «Ա. Ֆյոդորով, Ալեքսանդր 3-րդ կայսեր Ռուսական թանգարանի մարակարար, Պերրոգրադ, Չուրախ 33»: Ռուսական Պերական թանգարանում հաջողվեց պարգել, որ թանգարանի ֆոնդերում պահվում են ռուս նկարիչների մի քանի նկարներ՝ ձեռք բերված նույն Ա. Ֆյոդորովից:

ՆԵՐՔԻՆՆԵՐ

Ստրուկները, գաղտնի խորհրդականները, հարեմների պահապանները եւ ներքինները հատուկ տեղ են գրավում մարդկության պատմության մեջ: Ներքինների երեւան գալու եւ ներքինության պատմական արմատները չափազանց հին են: Հնդկները, քինացիները եւ արաբները դեռեւս հնադարից ունեցել են իրենց ներքինները: Ըստ Աստվածաշնչի, պարսիկները առաջիններն էին, որ սկսեցին կատարել ծիսական ամորձատման արարողությունը: Մինչ քրիստոնեության տարածումը արեւելյան կա-



ռավարիչները ամորձատում էին իրենց ստրուկներին, որպեսզի կանխեն նրանց մեղսալից ցանկությունները: Ներքինների առեւտուրը սկսում է բարգավաճել հատկապես հռոմեացիների եւ հույների մոտ: Մ. թ. ա. 538 թ. Կյուրոս թագավորը, Նկատելով, որ ամորձատված կենդանիները ավելի հնազանդ են, այդ նույն փորձը կատարում է իր ծառաների հետ:

Արդեն քրիստոնեության տարածման սկզբում եկեղեցին դառնապարտում է ամորձատումը:

Արաբական աշխարհում ներքինիս շելիս կամ մեծահարուստի հարեմի կանանց պարկեշտության պատասխանատուն էր: Հին Հնդկաստանում այդ պարտականությունները կատարում էին բռնաբարության կամ ցածր կաստայի կանանց հետ սեռական կապ ունենալու համար ամորձատված տղամարդիկ:

13-14 դդ. Հնդկաստանում մեծ տարածում էր գտել երեխաների ամորձատումը, որոնց արտահանում էին մուսուլմանական երկրներ: Մեքքայի եւ Մեդինայի մզկիթներում հարյուրավոր ներքինիսներ զբաղված էին ուխտագնաց կանանց հանգստի եւ բնակության խնդիրներով, քանզի սրբավայրերում չի թույլատրվում հակառակ սեռի ներկայացուցիչների շփումները: Չնայած դրան, իսլամը արգելում է ամորձատումը, եւ այդ պատճառով օսմանյան տիրակալները ներքինիսներին ներմուծում էին Վրաստանից եւ Հյուսիսային Կովկասից: Սակայն Նկատելով, որ, ամորձատվելով, վերջիններս շատ արագ կորցնում են իրենց առույգությունը եւ դառնում հիվանդոտ ու ծուլ, մուսուլմանական աշխարհի ուշադրությունը բեւեռվում է դեպի աֆրիկյան մայրցամաքը, եւ սկսում է լայն տարածում ստանալ սեւամորթ ներքինիսների առեւտուրը: Իսկ կանանց համակարգում, ինչպես միջոտ, առավելապես գնահատվում էին չեղճեզուհիները եւ վրացի կանայք:

Սեւամորթները դարձան Արեւելքի հարեմների անփոփոխ տարրը, շքեղ պալատներում մեղկության մեջ ապրող, սակայն ազատությունից զուրկ կանանց առաքինության անհողորդ ու սարսափազրու պաշտպանները: Հարեմի հենց այդ ընկալումն է, որ տարածում ստացավ եվրոպայում՝ գեղեցիկ կանանցով եւ պահապան սեւամորթներով լցված շքեղ շինություն, բազմաթիվ առանձնասենյակներով, բաղնիքով ու սրահներով:

Ներքինիսների արտահանման հիմնական կենտրոններն էին Եթովպիան, Սուդանը, Եգիպտոսը եւ Չադը:

Ներքիններ պահում էին եւ բյուզանդացիները:

Ամորձատումը լայն տարածում ստացավ նաեւ Հեռավոր Արեւելքի երկրներում, հատկապես Չինաստանում, եւ պահպանվեց մինչեւ Կայսրության անկումը՝ 1912 թ.:

Եվրոպայում միջին դարերում ամորձատումը օգտագործվում էր որպես տանջաքննության ձեւ եւ պատժամիջոց:

Բժիշկներն առաջարկում էին այն որպես բորոտության, հոգացավի, ընկճավորության եւ այլ հիվանդությունների դեմ ազդու միջոց: Վերածննդի ժամանակաշրջանում եւ



ավելի ուշ, մինչեւ 19-րդ դարի վերջը, կաթոլիկական եկեղեցին ամորձատում էր Սիզստիսյան կապելայի երգչախմբում երգող պատանիներին, որպեսզի նրանց

պահպանեն իրենց մանկական սուպրանոն: 18-րդ դ. հայտնի օպերային երգիչները՝ Ֆարինելլին եւ Գրիմալդին նույնպես ներքինի էին:

Այժմ հողագնդի վերջին ներքինիսներն ապրում են Հնդկաստանում, որոնց կարելի է հանդիպել երկրի ամբողջ տարածքում: Ենթադրվում է, որ նրանց թիվը կազմում է 50-100 հազար մարդ: Իսկ նրանց հիմնական կենտրոնատեղիները գտնվում են Բոմբեյում, Կալկատայում եւ Դելիիում: Ըստ ավանդության, երբ 14 տարվա բանտարկությունից հետո Ռամ աստվածը վերադառնում է իր թագավորությունը, զարմանքով նկատում է, որ այն բնակեցված է բացառապես ներքինիսներով: Պարզվում է, որ թողնելով իր մարդկանց, Ռամը կարգադրություն էր արել ժողովրդին թշնամիներից փրկվելու համար լքել երկիրը եւ գաղթել այլ վայրեր: Սակայն նա մոռացել էր զգուշացնել ներքինիսներին: Եվ նրանց առջեւ իր մեղքը քաղելու համար, նա իր աստվածային հովանավորությունն է պարգևում նրանց: Այդ օրվանից էլ ներքինիսները մտան տիրակալների արքունիք եւ դարձան հարեմների պահապաններ, ապօրինի ծնված թագավորական զավակների դաստիարակներ, գաղտնի խորհրդականներ, լուտենտներ, եւ, անգամ, զորավարներ: Ներքինիսների հզորության եւ փառքի ժամանակաշրջանը Հնդկաստանում համընկնում է մոնղոլական տիրակալության տարիների հետ, որից հետո նրանք կորցրին իրենց արտոնությունները եւ վերածվեցին փոքրաթիվ համայնքների: Այսօր ներքինիսների թագավորությունը փողոցն է: Ըստ հնդկների աշխարհըմբռնման, ներքինիսները համարվում են աստվածային որոշակի լիցքով օժտված էակներ: Այդ է պատճառը, որ ներկայիս ներքինիսները Հնդկական թերակղզում ապրուստի միջոց հայթայթում են գլխավորապես գրքագության, բախտագուշակությամբ եւ ծիսա-մոգական այլ հնարքներով:

Ներքինիսները հիմնականում ցածր խավի ընտանիքների ծնունդ են: Նրանք տեսականորեն բաժանվում են չորս ընկերային դասի (կաստաների): Հազնում են կա-

Նրանց շորեր, բայց համարվում են անսեր եակներ: Ներկայումս Հնդկաստանում ապրող ներքինիության վերջին բեկորները, փաստորեն, գոյատևում են արտահասարակական կարգավիճակում՝ թեկուզ եւ պարուրված միստիկ շարժով: Նրանք դուրս են հնդկական հասարակության հիմնական կառույցներից եւ, ճարահատյալ, ստեղծել են իրենց «գուգահեռ» աշխարհը՝ իր ուրույն օրենքներով, արժեքների սանդղակով, բարու եւ չարի յուրովի ընկալմամբ, եւ այլն: Անգամ նրանց թաղման ծեսերը զգալիորեն տարբերվում են երկրում տարածված ունեցող հուդարկավորության հիմնական ծեսերից: Մահացած ներքինու թաղում են գիշերը եւ կանգնած վիճակում տանում դիակիզման վայրը, որտեղ համայնքի անդամներից յուրաքանչյուրը՝ նախքան դիախարույկի հրկիզումը, թքում են աճյունի վրա եւ ծիսական հայիոյանք ուղղում հանգուցյալին, որպեսզի նրա հոգին մյուս վերամարմավորման (*ռեինկարնացիա*, արաբ. *թանասուխ*) ժամանակ այլեւ ներքինու կերպարով հանդես չգա:

Պատմության մեջ վկայված է նաեւ ինքնամորձատման երեւույթը: Մասնավորապես, 19-րդ դարի վերջին Ռուսաստանում բավական լայն տարածում էր ստացել ինքնամորձատողների քրիստոնեական աղանդը, որի դավանական հիմնական սկզբունքներից մեկը սեռական կյանքի խստառ մերժումն էր, տղամարդու եւ կնոջ սեռական կյանքը համարվում էր մեծ մեղք: Այս ուսմունքի հետևորդները ճիգածեսի եւ հիպնոտիկ աղոթքների ազդեցությամբ հասնում էին այնպիսի հոգեվիճակի, որը աղանդի նորագոյալ անդամներին կամավոր մղում էր ինքնամորձատման: Ընդ որում, կանայք ենթարկվում էին կրծքերի կտրման: Վերջերս, դատելով մամուլի տվյալներից, այս աղանդը կրկին վերակենդանացել է Ռուսաստանում:

Խալիֆ ալ-Ամինը՝ Հարուն ար-Ռաշիդի որդին, այնքան էր տարված ներքինիներով, որ գնում էր նրանց ամեն տեղից եւ պահում իր մոտ օր ու գիշեր՝ խնցույցների ժամանակ ու պետական գործերով զբաղվելիս: Սպիտակամորթ ներքինիներին նա անվանում էր «իմ մորեխներ», իսկ սեւամորթներին՝ «իմ ագռավներ»: Հավատացյալ Խալիֆը, հարգելով իր կրոնի՝ իսլամի օրենքները, ըստ որոնց, արգելվում է տղամարդկանց կրտումը, ամորձատման գործը որպես մենաշնորհ հանձնել էր քրիստոնյաներին եւ հրեաներին: 6-7 դդ. ներքինիացման վիրաբուժության հիմնական վայրը եղել է քրիստոնյա Եթովպիայի Խանջա քաղաքը:

Վկայված են բազմաթիվ ներքինի ռազմական եւ քաղաքական գործիչներ, որոնցից կարելի է հիշել, օրինակ, Իրանի Ղաջարական հարստության Ներկայացուցիչ Ադա Մուհամմադ Խանին:

Ըստ միջնադարում տարածված մտայնության, ներքինիները որոշակիորեն տարբերվում են սովորական մարդկանցից, ինչպես իրենց ֆիզիկական հատկություններով եւ արտաքին տեսքով, այնպես էլ բնավորությամբ եւ մարդկային հատկանիշներով: Համարվում էր, օրինակ, որ կրտված տղամարդկանց գլխի մազերը չեն թափվում, հողացավը եւ այլ նմանօրինակ հիվանդությունները նրանց անծանոթ են: Սակայն գտնում էին, որ ներքինիներին յուրահատուկ է քրտինքի սուր հոտը եւ մի շարք զգվելի բնավորության գծեր: Մասնավորապես, նրանց վերագրում էին քիսախնդրություն, բամբասկոտություն, որկրամոլություն եւ այլն: Ներքինիներին տարբերում էին իրենց կնճռոտ դեմքով, կոպիտ ոսկորներով, երկար ոտնաթաթերով եւ ծոված մատներով: Գտնում էին նաեւ, որ ներքինիները շուտ են ծերանում: Այդ բոլոր

իդ գառ, չնայած մարմնական ակնհայտ խեղվածությանը, ներքինիներին հաճախ բնութագրել են որպես վազաշու եւ տարփաստ արարածներ, որոնք իրենց կրքերին հագուրդ են տալիս ոչ սովորական միջոցներով, մասնավորապես, հարեմի տիկնանց լողացնելիս, նրանց ձգտել են առավելապես կենտրոնանալ իրենց հովանավորյալների սեռական օրգանների վրա՝ շոշափելով եւ տրորելով դրանք: Եղել են դեպքեր, երբ դա կատարվել է կնոջ հետ փոխադարձ պայմանավորվածությամբ: Ուստի առավել զգոն բազմակին ամուսինները, հնարավորության դեպքում, իրենց կանանց հարդարանքի ու մաքրության պարտականությունը հանձնում էին աղախիներին կամ ծեր ներքինիներին: Արձանագրված են նաեւ առանձին դեպքեր, երբ ներքինի սիրահարվել է հարեմի գեղեցկուհիներից մեկին եւ փախել նրա հետ: Ներհարեմային կյանքում ներքինիների սիրային ինտրիգների հետաքրքիր պատկեր է Ներկայացրել Մոնտեսքյուն իր «Պարսկական նամակներ» գրքում:

Ներքինիները նշանակալից դեր ունեին նաեւ խաքրիստոնեական Հունաստանի եւ Հռոմի ծիսամուգական արարողություններում, բազմաթիվ մեղիաններում նրանք պարապում էին ծիսական պոռնկությամբ եւ օժտված էին որոշակի պաշտամունքային լիցքով: Նրանք համարվում էին Աֆրոդիտե աստվածուհու նվիրյալներ: Այդ բոլորի գեղարվեստական արտացոլումը կարելի է գտնել Ապոլլոնի «Ոսկե ավանակը» վեպում (ուշ հռոմեական շրջանի ստեղծագործություն)

Տղամարդկանց ամորձատմումը, հավանաբար, տարածված է եղել նաեւ հին Հայաստանում: Հայտնի է մարդպետների դասը, որոնք, ըստ ավանդության, ներքինի էին: Մարդպետ բառը Հայկազյան բառարանը բացատրում է. «մարդպետ» վարժապետ կանանց, այն է ներքինապետ, որ եւ հայր կոչի կանանց յարքունիս»: Ամորձատված տղամարդու ընդհանրական անունը հայերենում *ներքինի* բառն է, որը լինելով բնիկ կազմություն (հ), *ներքին* բառով), միեւնույն ժամանակ ակնհայտ պատճենում է միջին պարսկերեն կամ պարթեերեն *antarik* ձեւի (*antar ներս, ներքին*), հմմտ.՝ սողդերեն *htrik* «ներքինի»: Եվ դա բացատրվում է նրանով, որ կանանուցը, որպես օրենք, միշտ տեղադրված է եղել տան (շինության) ներքին մասում՝ առավել անմատչելի օտարների ունեցությունների կամ անհամեստ հայացքների համար: Ժամանակակից պարսկերենում տան կանացի մասը հենց այդպես էլ կոչվում է՝ *անդարուն*, այսինքն «ներքին մաս»: իսկ լուրի եւ բախտիարի գեղերի շրջանում վկայված է *լաժանուն* «կանանց անկյուն» անվանումը՝ ի հակադրություն *լամերդուն* «տղամարդկանց անկյուն» արտահայտության: Ինչ վերաբերում է *հարեմ* (պարսկ. *հարամ-սարա*) բառին, որն այսօր աշխարհի բազմաթիվ լեզուներում կանանոցի առավել տարածված անվանումն է, ապա այն իր ծագմամբ պարտական է արաբերենին:

Արմանդա Չարյանը
ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության
ինստիտուտի Իրանի բաժնի
աշխատակից է, գրադպրում է
իրանական ազգագրության եւ
ժխտահամայնախալիքային
խնդիրներով:
Այժմ աշխատում է «Իրանական
դիվարանություն» թանկածուական
ավարդաճառի վրա:
Ո. թ. սեպտեմբերի 15-ից նշանակվել
է «Իրան-Հայաստան»-ի
պատրաստմանը քաղաքագր



ՀՐԱՅՐ ԱՎԵՏԻՄՅԱՆ
Պատմագիտության թեկնածու

ԱՎԵՏԵՆՅԱՆ ԴԱՐԵՅ ԱՌԱՋԻՆ
ԱՐՔԱՅԻ ԲԵՅԻՍԹՈՒՆՅԱՆ
ԱՐՁԱՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԱՐՄԻՆԱ-
ՀԱՅԱՍՏԱՆ ԱՆՎԱՆ ԾԱԳՄԱՆ ՇՈՒՐՋ

Կապաղովկյան եւ Մարիի արձանագրությունների վկայությամբ, մ. թ. ա. 19-18-րդ դդ. ամորեական սեմական ցեղերը փարածվում են նաեւ Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արեւմուտքում եւ այսօրեւ՝ Նիկիւրիա քաղաքում, հաստատվում իրենց դիմաստիւնով:

Նիկիւրիան խեթական¹ եւ ասորական² աղբյուրների Նիկիւրիա, Նիկիւրիա քաղաքն է, որը հիշարակվում է նաեւ ուրարական արձանագրություններում որպէս Տիգրիսի վերին հոսանքի եւ Մասունի միջեւ գտնվող Արմե երկրի թագավորական քաղաք³ եւ նույնացվում է հայկական միջնադարյան Նիկիւրիա քաղաքի հետ⁴:

Այս փարածքում, ամորեական ցեղերի՝ դեպի սիրիական փախստարարներ դուրս մղվելուց հետո, ինչպէս վկայում են ասորական սեպագիր աղբյուրները, դեռեւս մ. թ. ա. 11-րդ դարում, եւ հետագայում է, ավելի վաղ, սկսել են ապրել եւ իշխել արամեական սեմական ցեղերը KUR armaia MEŠ, KUR aramu MEŠ (սեռ. հոլ. հոգ.) «արամեացիներ» անունով⁵: Ներքաշար, ելեւելով նաեւ այն փաստից, որ արամեացիներն ապրել են այն շրջաններում, որպէս հիշարակվում է ուրարական պեղարների Արմե երկրից, կարելի է պնդել, որ Արմե երկրանունը ծագել է արումու-արի-մե արամեական ցեղանունից, ճիշդ այնպէս, ինչպէս որ ցրականության մեջ ընդունված է, որ ասորական քերականի KUR arumia MEŠ-KUR aramu MEŠ «ուրումեացիներ»⁶ ցեղանունից առաջացել է Մուշի շրջանում հիշարակվող ուրարական աղբյուրների Արմե երկրի անունը⁷:

Իսկ ուլբեի⁸ եւ ուրումեացիները:

Մ. Ս. Երեմյանը, հետեւելով Յ. Մարկվարտին⁹, ուրումեացիներին նույնացնում է հունական աղբյուրների հետ: Նա այն պնդակէսին է, որ «ուրումե» հայկական դէպքով ցեղերից մեկի անունն է, որը մ. թ. ա. 12-րդ դարում Հայաստան-Յարթե երկրից գաղթել է Շուրիի¹⁰: Ի. Մ. Դյակնովի կարծիքով, Մուշեբը (արեւելյան) եւ ուրումեացիները նախահայերեն լեզվով խոսող ցեղեր էին, որոնք, ըստ նրա, մ. թ. ա. 12-րդ դարի առաջին կեսին ավերելիս խեթական պետությունը եւ շարժվեցին դեպի Վերին Եփրատի եւ Սյուրին Արածանիի հովիտները¹¹:

Խեթական թագավորների արձանագրություններից հետեւում է, որ մ. թ. ա. 14-13-րդ դարերի ընթացքում Հայկական լեռնաշխարհում եւ Վերին Եփրատի փարածքում գոյություն ունեին Հայաստ-Ազգի, Թեգարամա (Թի-Գարիմու) Իսովա (Իշուա), Ալշե (Ալզի) Մալիա (Մալի), Կումախա (Կումուխա) հիմնականում երկրները, որոնք, ամբողջությամբ վերցրած, արեւմուտքից սահմանակից էին խեթական պետությանը, իսկ հյուսիսից՝ Կասկեր-արեւելացիները ցեղային միությունը:

Մ. թ. ա. 13-րդ դարի կեսերից սկսած, վերոհիշյալ երկրներից միայն Հայաստ-Ազգիի անունն այլեւս չի հանդիպում, թեւեւ նրա անկման կամ ոչնչացման մասին մեզ փոխելություն չի հասել: Մ. թ. ա. 12-րդ դ. առաջին կեսին ասորական աղբյուրներում, որպէս խեթական երկրի¹² անհնազանդ գնդկորներ, կասկեր-արեւելացիների հարեւանությամբ եւ նրանց հետ դաշնակցած, առաջին անգամ հիշարակվում են իրենցից մեծ ուժ ներկայացնող ուրումեացիները¹³:

Կասեր-արեւելացիները բնակվում էին Սեւ ծովի հարավ-արեւելյան մերձափնյա շրջանում: Նրանցից դեպի արեւելք ընկած փարածքը հեռու էր խեթական ազդեցության ոլորտից եւ չէր կարող խեթական երկրի համարվել: Կասկերից դեպի հարավ-արեւմուտք բուն խեթական երկիրն էր, ուրեմն մնում է կասկերից դեպի հարավ գտնվող շրջանը, որպէս ըստ ասորական աղբյուրների, կարող էին ապրել նրանց վաղեմի հարեւան ուրումեացիները, այսինքն՝ այսօրեւ, որպէս, ըստ խեթական աղբյուրների, մինչեւ այդ հիշարակվում էին հայաստացիները:

Խեթական աղբյուրների վկայությամբ, մ. թ. ա. 14-13-րդ դդ. կասկերն եւ հայաստացիները միասնական ուժերով պայքարագնական գործողություններ են վարել խեթական պետության դեմ¹⁴: Ըստ ասորական փարեցրությունների՝ 12-րդ դարի սկզբին կասկերը եւ ուրումեացիները դաշնակցած հանդես են գալիս Ասորեստանի դեմ¹⁵: Բերված փաստերը ցույց են փայլի, որ քնդի է ունեցել անունների փոփոխություն: Խեթական աղբյուրներում հիշարակված հայաստացիները ասորական արձանագրություններում անվանվում են որպէս ուրումեացիներ: Այս եզրակացությունը հիմնավորվում է նաեւ այլ փաստերով: Վայրի է, որ վրացիները հայերին

անվանել են **սունիսի**, որը, ըստ հեթանոսությունների, ծագում է հայաստական փարածաշրջանում գտնվող **Սունիսի**¹⁶, կամ ինչպէս կարծում է Գ. Ջահուկյանը, **Սամուխ** քաղաքի անունից¹⁷: Նման սկզբունքով էլ, հավանաբար, ասորեստանցիները անվանել են հայերին: Թիգրայալասար Առաջին (մ. թ. ա. 1115-1077 թթ.) փարեցրության մեջ «ուրումեացիներ» KUR arumia MEŠ գնդակազմը, որը ինչպէս լեզվաբանական, այնպէս էլ աշխարհագրական տեսանկյունից առնչվում է Հայաստ-Ազգիի արեւմուտքում գտնվող Ուրա քաղաքի անվան հետ: Այս քաղաքը, ըստ խեթական Մուրիսիի երկրորդ թագավորի (մ. թ. ա. 14-րդ դ. 2-րդ կես) եղել է Հայաստ-Ազգիի առաջնակիցը, ամուր եւ ռազմավարական կարեւոր նշանակություն ունեցող բերդաքաղաք¹⁸: Ուստի, ուրումեացիներ անելով ասորեստանցիները նկատի են ունեցել Ուրա քաղաքի եւ դրա շրջակայքի գորամիավորումները, այսինքն՝ հայաստացիներին: Ընդամենի, կարեւոր է նաեւ այս փարածաշրջանում ժամանակին ստեղծված յայմա-քաղաքական իրադրության մեկնաբանումը: Հայաստ-Ազգիի ռազմական ուժերը կուրակված էին արեւմտյան բերդերում խեթական թագավորների հարձակուձեռները կանխելու համար: Մ. թ. ա. 13-րդ դարի վերջում (մոտավորապես մ. թ. ա. 1210 թ-ին), երբ խեթական պետությունն անկում էր ապրում, իսկ Ասորեստանը դեռ շարունակում էր իր նվաճողական քաղաքականությունը Հայկական լեռնաշխարհի նկատմամբ, այդ ռազմական ջոկատները պարտադրվում էին քեդաբաշլավի հարավային սահմաններում ռազմական գործողությունների ծավալման նոր գոտում, մի կողմից՝ Հայաստայի պաշտպանությունն ապահովելու, մյուս կողմից՝ Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արեւմուտքում իշխանությունների՝ Ասորեստանի դեմ մղած ազգաբաղական պայքարին մասնակցելու նպատակով: Այս առումով կարեւորվում է Թիգրայալասար Առաջին (մ. թ. ա. 1115-1077 թթ.) փարեցրության հիշելից հետո (100) ...4000 KUR kaš-ka-ia MEŠ (101) KUR u-ru-ia MEŠ EREN MEŠ KUR Ha-at-te-e (102) la ma-gi-ri ša KUR Su-bar-ti da-gil (2) Pa-an D A - sur EN-ia is-ba-tu... «...4000 կասկեր եւ ուրումեացիներ, խեթական երկրի անհնազանդ գնդկորներ, որոնք իրենց ուժով նվաճել էին իրականում ազգաբաղելի էին - Հ. Ա. իմ փրոջ՝ Աշտուրի երթույս Շուրիարու երկրի քաղաքները...»¹⁹: Տարեցրության մյուս հաղվածներում կարող ենք հետեւյալը «...4000 ուրումեացիներ եւ քեդաբաշլներ, խեթական երկրի անհնազանդ գնդկորներ»²⁰: Թիգրայալասարի հաղորդագրությունից հետեւում է, որ ուրումեացի հայաստական ջոկատներին միանում են նաեւ կասկեր-արեւելացիների զորքերը: Միավորված ուժերը շարժվում են դեպի հարավ, հավանաբար Կարին-Մուշ առեւտրական ճանապարհով: Նրանց աջակցության շնորհիվ Ասորեստանի լծից ազատագրվում են Մասունի փարածքում գտնվող Շուրիա երկրի քաղաքները:

Միեւնույն ժամանակ Շուրիայի հարեւան Ազգի, Պուրովզի, ապա նաեւ Կադմուխ երկրները եւս դիմել էին մուշերի ռազմական օժանդակությանը եւ ասորեստանցիներին դուրս էին մղել իրենց երկրների սահմաններից²¹: Այս իրադարձությունները, ըստ Թիգրայալասար Առաջինի, տեղի են ունեցել իր գահակալումից 50 փարի առաջ, մոտավորապես մ. թ. ա. 1165 թ.²²: Մակայն իրականում դրանք տեղի են ունեցել ավելի վաղ, մոտավորապես մ. թ. ա. 13-րդ դարի վերջում-12-րդ դարի սկզբում, Ասորեստանի թագավոր Թուկուլտինիմուրապ Առաջինի (մ. թ. ա. 1244-1208 թթ.) իշխանությունից հետո, քանի որ այդ ժամանակից մինչեւ Թիգրայալասար Առաջինի մ. թ. ա. 1115 թ-ին գահ բարձրանալը, շուրջ մեկ դար, Ասորեստանը, այդ տեղաշարժերի հետեւանքով, խիստ թուլանում ու կորցնում է իր ազդեցությունը հարեւան երկրներում: Այս ընթացքում Հայկական լեռնաշխարհում հաստատվում է խաղաղ քաղաքական իրադրություն: Ստեղծված բարենպաստ պայմաններում կազմավորվում է **Ուրմե-Շուրիա** կամ **Հայաստ-Շուրիա** առաջին հայկական պետական միավորումը, որը հետագայում սկսած 12-րդ դարի վերջից, թեւեւ ենթարկվում է ասորական, ապա՝ ուրարական թագավորների հարձակումներին, բայց եւ այնպէս, պահպանում է իր գոյությունը եւ դարերի ընթացքում, մասնավորապես մ. թ. ա. 7-րդ դարի վերջում, Ասորեստանի եւ Ուրարտուի անկումից հետո, իր մեջ է ներառում եւ ինչպէս մուշերին ու էքեկական մյուս կազմավորումներին, այնպէս էլ ամբողջ Ուրարտական պետության բնակչությանը:

Այսպիսով, մ. թ. ա. 6-րդ դարի սկզբին ստեղծվում է **Հայք-Հայաստան**, հայոց մեծ պետությունը, որը Աքեմենյան Գարեի Առաջին արքայի Բեհիսթունյան արձանագրության մեջ կոչվում է **Արմինա**:

Տվածից հետեւում է, որ Հայք-Հայաստանի Օտարների կողմից փրված **Արմինա** անվանաձեւը առաջացել է խեթական աղբյուրների՝ հայաստական Ուրա, ասորական փարեցրությունների՝ **ուրումեացիներ**, **ուրումեացիներ** եւ ուրարական անվանագրությունների՝ **Ուրմե-Ուրմինի** իրար հետ առնչություն ունեցող անվանաձեւերից:

ՅԾ

Ծանոթագրություններ

1. (British Museum II, London, 1921, 49a, 13; G. Dossin, *Studia et documenta ad iura Orientis antiqui pertinentia* II (1939) 116; I. F. Gelb, *Hurrians and Subarians* (Studies in Ancient Oriental Civilization N 22), Chicago, 1944, էջ 62:
2. KBO IV, 14:
3. ABIIU, N 40.
4. YKH, N 156.
5. YKH Б.Б. Пиотровский. Ванское царство. М. 1956: Բ. Մ. Դյակնովի կարծիքով, լեզվաբանորեն ղեկավար է հասարակել Նիկիւրիայի եւ Նիկիւրիայ նույնությունը, չնայած նա հավանական է համարում Նիկիւրիան Նիկիւրիա շրջանում տեղադրելու փաստը. քնն. Ի.Մ. Դյակնով. *Предыстория армянского народа*, Ереван, 1968, стр. 27: Մ. Ս. Երեմյանի կարծիքով, Նիկիւրիան նույն արամեական Ամուր քաղաքն է (ներկայիս Ամիգ-Պարսիքից). քնն.՝ М. С. Astour. The Arena of Tiglath-pileser III's Campaign Against Sardur II (743 B. C.) - «ASUR» II (1979) N-3, p.5: Մակայնի կարծիքով եւ Նիկիւրիան հիշարակվում են ասորական, ինչպէս փարեցր., այնպէս էլ միեւնույն արձանագրության մեջ: (ABIIU N

23, III, 92, N 40): Ուստի դրանց նույնությունը բացառվում է:
6. AKA, I, p. 132, 134, 135; AKA, II, p. 239; ARI, II, N 239-244; ARAB, I, N 788:
7. AKA, I, p. 48, II, 6; ARI, II, N-18, 67, 93:
8. Մ. Ս. Երեմյան. Հայերի ցեղային միությունը Արմե-Շուրիայի երկրում.՝ *ԴԳՏ*, 1958, N-3, էջ 70-72: Ի.Մ. Դյակնով. *Предыстория армянского народа*, Ереван, 1973, сс.226-228: Գ. Ս. Մարգարյան. Ուրարտական պետությունը եւ հայերը.՝ Ուրարտու-Հայաստան, 1988, էջ 56:
9. Markwart. Die Entstehung und Wiederherstellung der armenischen Nation. Berlin, 1919, s. 67:
10. Մ. Ս. Երեմյան, նշված աշխ. էջ72:
11. Ի.Մ. Դյակնով. *ПАИ*, с. 227.
12. Այն երկրները, որոնք ընկած էին Կարբեմիջից մինչեւ Սեւ ծովի ավերը ներառյալ Հայկական լեռնաշխարհի արեւմուտքը, ժամանակի առ ժամանակ գտնվում էին խեթական պետության ազդեցության ներքո, մ. թ. ա. 12-րդ դարի սկզբին ասորական աղբյուրներում դիվիում

էին որպէս խեթական երկրներ:
13. AKA, I, pp. 48, 112, 117, ARI, II, N-18, 67, 93:
14. Гр. Капанцян. Хайаса-колыбель армян. Ереван, 1947, сс. 21, 25, 133:
15. Shtu՝ Ժան. N-18:
16. Գ. Ս. Մարգարյան. Ուրարտական պետությունը եւ հայերը, էջ 52. նույն տեղում տե՛ս նաեւ հարցի մասին գրականությունը:
17. Գ. Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն. Երեւան, 1987, էջ 288:
18. AKA, I, col. II, line 101, p. 48; ARI, II, N-18. p. n. 42:
19. Гр. Капанцян. Хайаса-колыбель армян. Ереван, с. 51:
20. AKA, I, col. II, line 100-102, col. III, line 1-2, pp. 47-48; ARI, II, N-18:
21. AKA, I, pp. 112, 117; ARI, II, N-67, 93:
22. AKA, I, pp. 35:
23. Նույն տեղում:

Տայ Զոռաճեր

ՍԱՐԴԱՔԱՆԱԿԱՆ ՏԵՂԵԿՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

Բոշան մանկութիւնից ի վեր չարքաջ կեանք է վարում եւ դրա համար էլ առողջակազմ է: Ոչ մի պակասաւոր անդամով՝ կոյր, խուլ կամ համր գրեթէ չէ կարելի գտնել նրանց մեջ: Չարամութեան հասած ծերը կամ պառան իսկ սրատես է, սրալուր եւ առոյգ: Զայլում են ուղղաձիգ: Թէեւ մաքրութեան վրայ երբեք հոգ չեն տանում, օրինակ երես լուանայ կանոնաւորապէս չունին, բայց հիւանդութիւն նրանց մեջ սակաւ է: Մանուկները փոքրութիւնից վարժում են տաքի, ցրտի, կիսամերկութեան, ծովի, ամէն տեսակ զրկանքի. թոյլերը ընկճվում մեռնում են այդ տեսակ կեանքի մեջ եւ ուժեղները ապրում, կատարում է մի տեսակ ընտրականութիւն (selection), եւ բոշա ժողովուրդը կազմում է առողջ, ուժեղ եւ դիմացկուն անդամներից: Շատ ծնողներ մանուկներին ֆիզիքական կրթութիւն են տալիս՝ ձմեռը կիսամերկ գլորելով ձիւնի մեջ եւ ամառը ման ածելով կիզիչ արեւի տակ. սառը ջրով լողացնելը մի ամենագործածական սովորութիւն է. մանուկին ոչ հազցնում են, եւ ոչ էլ ոտքը զուլպալում. բոշա մանուկը գրեթէ միշտ ոտաբոբիկ է եւ գլխաբաց՝ թէ ամառ եւ թէ ձմեռ:

Այդպիսի կեանքը բոշայի մորթուն տուել է մի տեսակ դեղնաւուն-սեւ գոյն. մազերը սեւ են եւ խանձուած, անդամները ջղուտ եւ ամուր:

Բոշա տղամարդը առհասարակ միջահասակ է. կան կարծեր էլ: Նրա դէմքը ծուածն է, ճակատը նեղ եւ ետ փախչող, մուրքը մեծ եւ բաւական դուրս ցցուած, աչքերը սեւ, երբեմն գորշ ու կապոյտ. կոպերի մեջտեղի տարածութիւնը նեղ: Ընդհանրապէս նրա դէմքի գծագրութիւնը կոպիտ չէ. մազ չէ թողնում եւ մորուքը կլոր ձեռով կարծ ու կտրած է:

Բոշա կինը առհասարակ համակրելի գծագրութիւն ունի, երիտասարդները գեղեցիկ են եւ երբեմն այնպիսի կրակոտ, արտայայտիչ աչքերով ու գիրգ թշերով, որ կարելի է համարձակ կերպով նրանց եզակի գեղեցկուհիներ անուանել: Սակայն պարուներն իսկ անախորժ տգեղութիւն չեն ունենում: Պառավների աչքերն անգամ սուր են եւ արտայայտիչ:

Բոշա տղամարդի գանգի ձեւը ընդհանրապէս կլորագլուխ է (brachicephale), բայց գանգի չափը (indice cephalique) ներկայացնում է 77,40, որի հիման վրայ կարելի է դասել նրան, ըստ մարդաբանական լեզուի՝ մեզատուսեֆալների կարգում (mesatocéphale):

Բոշան առհասարակ սաստիկ սրատես է եւ սրալուր, իսկ ձայնը՝ տղամարդկանցը մեղմ է, արտաբանութիւնը եւ թափառող, կանանցը՝ սուր ու ճշացող: Տղամարդիկ խօսում են հանդարտ, ցած ձայնով եւ ծանր. կանայք ընդհանրապէս՝ արագ, վրայ տարով եւ երբեք չեն վարանում ու կանգ առնում, շուարել ասած բանը նրանց չգիտեն. «խօսքը ջեբն ունին» ասում է նրանց մասին շրջապատող հասարակութիւնը:

Կինը հայ բոշաների մեջ մեծ դեր է խաղում. նա է տան աշխատաւորը թէ ներսում, եւ թէ դրսում. տղամարդը միայն գործաւոր է, որ օրը մինչեւ երեկոյ կամ նստած մաղ է գործում եւ կամ ծխում է եւ խօսում. դրա համար էլ նա համեմատաբար դանդաղ է, ծանրաշարժ, մինչեւ իսկ ծոյլ: Իսկ կինը

անդադար շարժվում է, անընդհատ գործում. ոչ մի րոպէ նրա ձայնը չէ լուրմ, ոչ մի րոպէ նա հանգստանալ չգիտէ: Միշտ արագաշարժ, ճարպիկ, խօսուն, սրամիտ եւ աշխույժ է բոշա կինը որպէս դրսում, այնպէս եւ տան մեջ: Եւ նկատելի է, որ բոշա կինը շատ անելի լաւ, վայելուչ ու երկար հասակ ունի քան բոշա տղամարդը, որ կծկուած է, վախկոտ ու զգուշաւոր: Բոշա կինն է, որ ցուպը ձեռքին խմբի առաջն է գնում, արգելքները տապալում եւ պէտք եղած ժամանակ իր ահռելի մահակով առիծի պէս կոպում: Ֆիզիքական, կազմուածքի ոյժի կողմից կինը շատ անելի բարձր է.

նոյնն է եւ մտաւորականում. բոշա տղամարդը դանդաղամիտ էլ է, մանաւանդ երբ հասակն առնում է. իսկ բոշա կինը զարամած հասակումն իսկ սրամիտ է եւ ընդունակ: Նա իսկոյն ըմբռնում է, ունի սուր հոտառութիւն, գիտէ արագ վճռականութեամբ օգտուել հանգամանքներից, կտրկեցնելու չափ յարմար պատասխաններ տալ, զարմանալի մանրակրկիտութեամբ չմոռանալ ոչ մի մանրամասնութիւն՝ թէ տնտեսական գործերում, եւ թէ օտարների հետ ունեցած յարաբերութեանց մեջ: Նա ոչնչից չէ վախենում, չէ քաշում, ոչնչի առաջ կանգ չէ առնում. չունի ոչ մի սնտոկապաշտութիւն, ոչ մի

նախապաշարմունք, բայց եւ հեռատես է եւ զգուշաւոր՝ երբ խնդիրը իր շահերին է վերաբերում: Բոշա կինը իր վսեմ համարձակութեամբ, վարքի անբիծ մաքրութեամբ եւ օջախի պատիւը բարձր պահելու դիւցազնական ոգով յիշեցնում է Զոլով-մայեցի կանանց: Հասակը, կազմուածքի վայելչութիւնը եւ գեղեցկութիւնը կոնտրաստ է կազմում բոշա տղամարդու արտաքինի հետ: Եւ բոշա կինը մարդաբանական նկարագրութիւնով էլ գանգանում է բոշա տղամարդուց: Նրա գանգի չափն է 80: Դէմքը պակաս ծուածն է, ճակատը անելի ուղիղ եւ մուրք ոչ այնքան դուրս ցցուած: Նա սուբրակիտֆալ է (sous brachicéphale):

(Շարունակելի)

Մասնութեամբ գրութիւնը

1) Բոշաների փիպեր լուսանկարելիս մեզ յաճախ պարսիւնց, որ բոշա տղամարդը խուսափում էր հանուելուց, մինչ բոշա կինը համարձակ թողնում էր նկարելու, մանաւանդ երբ վարձի ձայն էր լսում: Մի բոշա կնոջ պարսկեր պարսաւրում էի հանելու եւ նա կանգնել էր, երբ անուսինը ներսից վախեցած ու գոռալով դուրս թուաւ եւ կնոջը ներս կանգնեց ու դուռը փակեց մեզ վրայ:

Հոգեվաճառ-մեծագրություն

Փառնիկ Ասատրյան
Բանասիրության դոկտոր

ԳԻՒՎԱԿԱՆ Ք

ՊԵՐՈՒՄԻՆԱԿԱՆ ԿՈՆԿՐԵՏԱԿԱՆ ՄԱՍԻՆ

ՆԱԽԵՐԱՐԱԾՈՒՄ ԵՎ ՄԱՍԻՆ

Բայց իսկ ու խաղաղ օդում էս գիշեր
Մենակ է Մարոն ու չունի ընկեր:
Բուխարու կողքին լուռ թինկըր քված
Մըստում է նա... ու մին էլ, հանկարծ,
Որքերից որքեղ, էն ձորի միջին
Միտն եկան քաղաքի զորոյցները հին...
Միտն եկան, ու մեր Մարոն ակամա
Սկսավ մըստնէլ չարքերի վրա,
Թե ինչպէս ուրախ խմրով, միասին,
Ծուռը ուրքերով, գիշերվան կեսին,
Թուրքերի կանանց կերպարանք առած,
Երևում են միշտ միայնակ մարդկանց...
Կամ ինչպէս քաջքերն արբերի մթնից,
Երբ նայում է մարդ քարափի գլխից
Կամ թե ուշացած անցնում է ձորով,
Խաբում են, կանչում ծանոթ ձայներով,
Ու մարդկանց նման խնջոյք են սարքում,
Զուռնա են ածում, թմբուկ են զարկում...
Ու քաղաքի խոսքերն անցյալի հեռից
Ուրվաձայն, երկնային հնչեցին նորից.
-Կասնէ՛ Մարո՛, մեզ մոտ արի,
Արի մեզ մոտ հարսանիք,

Տե՛ն, ինչ ուրախ պար ենք գալիս,
Միտն-քահէլ հարսն-աղջիկ:
-Ինձ մոտ արի՛ ձվածեղ անեմ...
-Ինձ մոտ արի՛ բլիթ քամ...
-Ես քու հոքիքն... ես քու նսնն եմ...
-Ես էլ՝ ազիզ բարեկամ...
-Մարո՛, Մարո՛, մեզ մոտ արի.
Էս աղջիկը, քեւ ինչ լավն ա...
Տե՛ն, ինչ ուրախ պար ենք գալիս,
Տարա-նի-նա՛... քարա-նի-նա՛...
Էն մոտ, ախալոր գիշերվա կեսին
Վազում է Մարոն Լոռվա ձորերում:
Չարքերը ընկած կրա երկնից,
Նարսնակ խմրով, ճիչ-աղաղակով՝
Նսննում են մեջքին, բռնում են թևից
Չարկում են, զարկում օձի մըրսակով...
Քաջքերն էլ այրից զուռնա-դիտով
Ծնում են, կանչում ծանոթ ձայներով.
-Մարո՛, Մարո՛, մեզ մոտ արի,
Արի մեզ մոտ հարսանիք...

Տ. Թումանյան. «Լոռեցի Մարոն»

Miscellanea Daemonologica

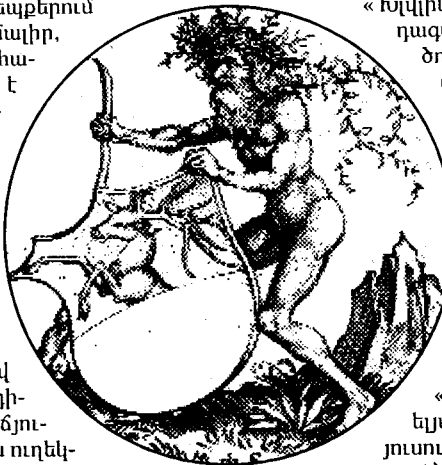
0. 1. Ներկա հոդվածը նախապես ծրագրված էր որպես փոքրածավալ մի ակնարկ՝ նվիրված հայկական եւ իրանական պանթեոնի մասին (դիվարանի) առավել նշանակալից կերպարների համաժամանակյա նկարագրությանը: Ծարագրանքի ընթացքում, սակայն, չհաջողվեց հետքերն սկզբնական ծրագրին, որի պատճառը ոչ միայն հեղինակի գիտական նախասիրություններով պայմանավորված անհաղթահարելի շեղումներն էին, այլեւ, ինչ խոսք, հենց թեմայի առանձնահատկությունը, որը, բնականաբար, շատ դեպքերում անխուսափելի է դարձնում փաստերի համալիր, քարաժամանակյա դիվարանի մասնավոր համալիր, մեծապարսկական համար. կարծում եմ, դժվար է այսօր վիճարկել ընդհանուր առաջավորասկական ծիսա-հավաքալիքային համակարգի գոյության փաստը, համակարգ, որն առաջացել է հազարամյա համակենցության հետեւանքով եւ ձեւավորվել է որպես վերլուծական, վերդավանական պարմա-մշակութային յուրօրինակ մի կոյնէ: Նրանք, ովքեր երբեւէ առնչվել են քարաժամանակի ժողովուրդների ազգաբանության ու հավաքալիքային խնդիրների հետ՝ թեկուզ հպանցիկ կերպով, կհասարարեն այս պնդումը: Եվ դա վերաբերում է մանավանդ ժողովրդական դիվաբանությանը՝ դիցաբանության մի ուրույն ճյուղին, այսպես կոչված, daemonologia-ին եւ դրան ուղեկցող ծիսա-մոգական համալիրին:

Մի խոսքով, արդյունքում սրացվել է, ըստ իս, բավականին էկլեկտիկ մի շարադրանք, որն համարձակվում եմ ներկայացնել մեր ընթերցողին լուրջ այն պարճառով, որ, ինչքան գիտեմ, այս հոդվածը դիվաբանությանը ամբողջությամբ նվիրված հայերեն առաջին նմաստիական աշխատանքն է մեզայն, եւ իր ոչ լիակատարությամբ հանդերձ, կարող է որոշակի պարկերացում պալ ժողովրդական հավաքալիքների այս չափազանց հետաքրքիր բնագավառի մասին:¹ Նամենայն դեպս, կարծում եմ, բոլոր հիմքերը կան ներկա հոդվածը դիվելու որպես գիտության այս ճյուղի ներածություն:

1. 1. Չար ուժի, նրա փորակալի ու սպասավորների՝ դեւերի, սարանների, չինների, մարդագայերի ու արյունախում վամպիրների

ու այլ բնության ցածր կարգի ոգիների, ինչպես նաեւ կախարդների ու վիուկների մասին համաշխարհային գրականությունն ունի բազմաթիվ վառ էջեր: Կարելի է հիշել, թեկուզ, Գյոթեի «Ֆաուստը», Չարլ Մայքլորի «Թափառական Մեմոյը» (որի շարունակությունը գրել է Բալզակը՝ «Ներված Մեմոյը»), Միխայիլ Բուլգակովի «Վարպերն ու Մարգարիտան», Կառլ Գոցի «Ջինների արքան կամ հավաքալիքի սրբություն» պիեսը, Ն. Վ. Գոգոլի պարմվածքները, Բաֆֆու «Խվիկը», Տ. Թումանյանի «Լոռեցի Մարոն», եւ այլն: Մարդագայերին նվիրված առավել հետաքրքիր սրբաժամագրություններից են Պրոսպեր Մերիմեի «Լոկիսը» (մերձբալթյան շրջաններում հաճախ մարդագայերին համապարասխանում են արջամարդիկ) եւ Ալ. Կ. Տոլստոյի «Վուրդալակների ընդամենը» ու «Նանդիլան 300 տարի հետո» պարմվածքները:

Չարության ոգիների, այսպես կոչված, գեղարվեստական կերպարների առավել հարուստ շրջանառված, այնուհանդերձ, մնում է ժողովրդական բանահյուսությունը, որն առարկայական եւ համապարփակ ձեւով արտացոլում է յուրաքանչյուր ժողովրդի՝ չար ուժի նկարմամբ ունեցած աշխարհըմբռնումը, մոլորեցումներն ու գաղափարախոսությունը: Իսկ այս առումով, թերեւս, առավել «սաքանայականը» սլավոնական, հավաքալիքային արեւելյան սլավոնական եւ, մանավանդ, ռուսական բանահյուսությունն է, որը լեցուն է փարբեր քեւսակի անմարտ ոգիների՝ սարանների (чёрт), սարանայիկների (чертенок, бесенок), քնային ոգիների (домовый), անրառային ոգիների (леший), վիուկների (ведьма), եւ այլնի մասին պարմումներով (հմմտ. Афанасьев I-III, passim): Ռուսական հեքիաթներում, սակայն, սարանայի նկարմամբ դիվում է որոշակի «ներդրամական», թերեւս, նույնիսկ «քնքշալից» վերաբերմունք: Դրանցում սարանան հանդես է գալիս ոչ թե որպես քրիստոնեական անմեղ հոգիների սարսափազդու կործանիչ, այլ ինքն է հաճախ դառնում մարդկանց դավերի ու խորամանկության գոհ (հմմտ. Օրինակ Афанасьев 1868, c. 750): Այս տեսակետից հարկանշական է Ալ. Պուշկինի մշակած ռուսական հայտնի «Նեքիար փերերի եւ նրա ծառա Բալդայի մասին» պիեսը: Նեքարքերի է, որ հայկական բանահյուսության էջերում նույնպես վկայված է զգալի



նյութ, որպես սաքրամենտներ (դեներ) զիջում են մարդկանց իրենց խորամանկությանը. կարելի է որպես օրինակ նշել դարասկզբին ակադեմիկոս Ն. Օրբելու կողմից Մոկսում գրի առնված հեքիաթները (Օրբելու, հ. 75-76):

Բազմաթիվ ժողովուրդների հավաքալիքային համակարգերում սաքրամենտն ակադեմիկոսն է այժմ կերպարանքով՝ պոզերով, մորուքով եւ սմբակներով, սակայն ուղիղ՝ մարդկանց դիրք ունեցող, եւ ձեռքերի փեղ սուր ժանիքներով, պոզով ու գազանային պարամաշարով: Նախկիննական են մանավանդ նրա հայացքը՝ ծակող ու փայլուն, կապի կամ գայլի աչքերի պես, ու նրանից բուրդող ծծմբի հոտը, որն, իբր, դժոխքի «մթնոլորտի» եւ բնության կարեւոր բաղադրարարն է: Նայ ժողովրդական հավաքալիքներում սաքրամենտները (իմա՝ դեները) պարկերով են հսկայական հասակով, ժանիքներով, արյունոտ աչքերով, մի խոսքով՝ որպես «աջքաբեւե» էակներ, այսինքն՝ «գարհուրեղի, զարմանահարա»։ Կին դեղի, նաեւ պերի (բես՝ սպորեւ) ընդհանրացրած կերպարը աչքի է ընկնում իր զգազված մագերով ու երկար սփռններով, որոնցից մեկը, երբեմն նաեւ երկուսը, նա հաճախ գցում է իր ուսին: Ինչպես հեքիաթն է ստում՝ «մեկ ծիծ թալուկ է մեկ փեճին, մեկ լե՛ մեկ փեճին, էնգան օր կկըզի, հաց կգարկե կող, ծծեր կիզան գլխու վերեւով կկախվին թունդրան մեջ» (Նայ ժող. հեքիաթներ, հյր. XII, էջ 516):

Նամարյա ամենուր ժողովուրդը սաքրամենտն ու չարքերին վերաբերվել ու վերաբերվում է ավելի լավ, քան թույլատրում է պաշտոնական կրոնական ուղղությունը: Մարդիկ սիրում են ընկերաբար ու անբնական խոսել գերբնական չար ուժերի մասին, նույնիսկ այն դեպքում, երբ, ըստ փարածված կարծիքի, պետք է խուսափել դիվական անվանումներն արտասանելուց, քանզի դա կարող է հանգեցնել չարքերի ի հայտ գալուն: Միջերկրագնդի «Վերջին դարասպանում» դեներն այլեւս շար չեն փարքերում հասարակ մեղավորներից, նկարի խավարի գաղափարը նրանցում արքայապետ է ոչ թե արքային փզեղությանը (որն, ինչ խոսք, սաքրամենտի պարկերման առավել պարզեցված ու համարարած ձեւն է եւ, հեքիաթաբար, համաբերող արվեստագետին անհարիր), այլ կրքերի ներքին հսկայական լարումով: 18-րդ դարը Եվրոպայում վիուկների խաղաղության վերջնական մարտը եւ սաքրամենտի փիլիսոփայական գաղափարի վերածող ժամանակաշրջանը, փաստորեն, խավարի փրկակալի վերջնական հումանիզացիայի սկիզբը դրեց: Իսկ շնորհիվ 19-րդ դարի ժամանակագրի, սաքրամենտն այն աստիճան «մարդկայնացավ» ու «վեհացվեց», որ դարձավ մարդկային մարքի ու բանականության փրկակալի, ակտիվություն, կենսասիրության ու զարգացման խթանի խորհրդանիշը:

Դեղ հայերի մեջ առանձին իրավիճակային համարեքսերում նույնպես ձեռք է բերել դրական երանգ՝ որպես խելացի, զորեղ, եռանդուն արարած: Պատահական չէ, որ հայ գրողների մեջ մեծ փարածում ունի **դե, չար** մասնիկներով գրական կեղծանունները. հմմտ. **Դե** (իրանահայ բանաստեղծ), **Արիստակես Դեկանց**, **Չարենց**, եւ այլն:

Ներառքերի է այս առումով, որ բոլոր գծերով դրական, սակայն թույլ ու պասիվ մարդը, ըստ հայ ժողովրդական աշխարհըմբռնման, ընդհանուր առմամբ համարվում է բացասական կերպար, զուրկ «դառը ջրից», այսինքն՝ «սաքրամենտությունից» կամ «դիվականությունից»: Մեր կողմից գրի առնված հայկական մի ավանդության համաձայն, մարդը մի օր դիմում է Աստծուն, խնդրելով արգելել սաքրամենտի գործունեությունը: Վերջինս չի համաձայնում, պարճառաբանելով, որ այդ դեպքում աշխարհը չի զարգանա: Մակայն մարդը պնդում է, ու Աստված կարարում է նրա խնդրանքը: Եվ ինչ է կարարվում. մարդիկ զրկվում են հույզերից, ձգքումներից, կրքերից եւ գլխկոտ ու փխուր շրջում արհեստական փիլիսոփայության պես: Տեսնելով այդ, մարդը աղաչում է Աստծուն՝ վերադարձնել սաքրամենտին: Նայերը չափից դուրս գործունեյա ու ակտիվ մարդու մասին ստում են «Մաքրանի բամի ա մարել մեջը»:

Դեները դրական ըմբռնման ժողովրդական հայացքները թափանցել են նաեւ հայ գրականության մեջ: Ահա թե ինչպես է ներկայացնում Բաժնի կին մի դեղի՝ խվիկին. «Չքնաղագեղ օրիորդ, մի երկնչիք, խոսեց ոգին մեղմ եւ գրավիչ ձայնով, արդարեւ, իմ արտաքին կերպարանքը զարհուրելի է, բայց հավաքացնում եմ, որ այդ սարսափելի կերպարանքի մեջ ամենաքեզուց սիրով ջերմ սիրով զարկում է ձեզ համար» (Բաժնի, հյր. I, էջ 285): Նույն խվիկին Բաժնի մի այլ փեղ պարկերում է նույնիսկ գեղեցիկ արարաբնով. «Գեղեցիկ եր փոքրիկ դեղիկը յուր մաքրաղ հասակում, քրոն է նա, նրա կերպարանքը բոլորովին նման էր աղանդողիներին. միմիայն նա ուներ յուր հեքիաթնում խոզի պոչի մասն մի երկայնություն, եւ նրա ուրբերի կրունկները դեղի առաջ է մարները հեքիաթագրում էին» (սակ, էջ 69):

Շին իրանական ավանդության մեջ, որն արքայացված է «Նահնա-մեում», նույնիսկ ճարտարապետությունը, մեքսապոթությունը, անգամ գրելու արվեստը, մարդկանց սովորեցրել են դեները (Նահազգի, ք. 149): «Գրել արքային նրանք սովորեցրին, / Սիրավ նրա գիրությա-

յամբ հրկիզեցին. / Եվ ոչ թե մի գիր, այլ երեսունի չափ գրեր» / Էլ լափներեն, էլ արաբերեն ու էլ պարսկերեն» (սակ):

Մյուս կողմից, ըստ եզրիական կրոնական ավանդության, գրելը դեների գործն է, ուստի եւ գրագիրությունը արգելվել է նրանց մեջ եւ մեղք է համարվել: Խորեզմի ուզբեկների մոտ դեները քաղաքների ու ամրոցների կառուցողներն են (Շեքսթ, հ. 62), մի ավանդույթ, որը վերստին համընկնում է «Ճահանմեի» փվայների հետ, ըստ որի, շինարարական արվեստի ու ճարտարապետության գոյության համար մարդկությունը պարտական է դեներին (սակ):

1.2. Սաքրամենտի կերպարը, թվում է, այսօր այլեւս կորցրել է իր հրապարակությունն ու նախկին «փառքը», սակայն, այնուհանդերձ, հենց մեր օրերում նույնիսկ, երբեմն, նրա գոյության-չգոյության մասին կարողի գրավոր մարտեր են փեղի ունենում աստվածաբանների միջեւ: Նախկիննական է, ասենք, 1974թ. Թյուրինգենում հրապարակված գերմանացի աստվածաբան Ն. Հաագի՝ «Նավարը սաքրամենտի հանդեպ» մեծածավալ գիրքը (yhu' Haag), որպեսզի հեղինակը, փայլով սաքրամենտի գոյության հավաքի ընդհանուր պարմությունը, գալիս է այն եզրակացության, որ եկեղեցին պետք է հրաժարվի խավարի փրկակալի գոյության փաստի ընդունումից: Նա համարում է, որ սաքրամենտն քրիստոնեական ավանդական աշխարհըմբռնման մեջ, փաստորեն, դուրս է մղել Աստծուն, զբաղեցնելով վերջինիս պարկանող փեղի մի զգալի մասը: Այնուհանդերձ, ինչքան էլ ամուր լինեն քրիստոնեական աստվածաբանի կռվանները ընդդեմ սաքրամենտի գոյության, եկեղեցին՝ ինչպես քրիստոնեական, այնպես էլ ցանկացած կրոնական ուղղության, չի կարող հրաժարվել աշխարհի երկվական (դուալիստական) ըմբռնումից, բարու եւ չարի պայքարի եւ միասնության գաղափարից, դրանց փոխհամակցվածությունից (կոռելյացիայից): Սաքրամենտի գոյությունը, նրա հակադրվածությունը բարուն, յուրաքանչյուր դոգմաբանի կրոնական ուսմանքի ու պաշտոնական դավանական ուղղությունների գոյությունն *raison d'être*-ն է. առանց սաքրամենտի՝ չար ուժերի ու խավարի խորհրդանիշի, դրանց մի զգալի մասը կորցնելու է իր դավանական համակարգի հստակ պարկերը, պարճառաբանվածությունը:

Սաքրամենտի գոյության նախապայմանավորվածությունն ու աստվածային կամքին ենթարկվածության գաղափարը իր որոշակի արտահայտությունն է գրել Եզնիկի «Եղծ աղանդոցում»: «Այլ մեք ասենք, քրոն է Եզնիկը, թե մարմնելոյ ի մարդ չունի իշխանութիւն (դեւն) առանց Աստուածոյ թուլացուցանելոյ. եւ այնր պէս պէս պարճառք են, որպէս ինքն միայն զիւր. եւ յայր անքի է, զի յորժամ ի խոզից երամանի մարքերեցին մարմնել, ոչ կարացին մարմնել. եթե ոչ նախ ի Քրիստոս առին հրաման: Եւ յորժամ զՅովքն կամեցավ փորձել Սաքրամնայ, ոչ իշխեաց ժուրել, եթե ոչ նախ յԱստուածոյ առ հրաման փորձելոյ: Եւ զՅուդայէ ասէ, թե «ընդ պարառելոյն եմուր Սաքրամնայ», զի թե չէր Քրիստոսի թուլաց(ցու)ցեալ եւ Սաքրամնայ, որ զրգժերն, եւ Յուդայի, որ վասն կոծնութեան եկն յայն, ոչ իշխէր մարմնել ի նա, այլ վասն յանդիմանելոյ զանձնիշխանութիւն երկոցուն թուլացոյց ըստ կամաց երկոցունց»: (Եզնիկ, էջ 36): Այսինքն՝ սաքրամենտն ամբողջովին զրկվում է Աստծու փրկությունից ներքո, եւ նրա յուրաքանչյուր արարք այս կամ այն կերպ կախված է աստվածային կամքից:

Աստծու եւ սաքրամենտի երկմիասնության գաղափարը, վերջինիս նախասկզբնական անմեղության դրույթը առավել ցայտուն դրսեւորվում է մուսուլմանական խորհրդապաշար ուղղություններում, հատկապես ծայրահեղ շիական աղանդներում:

Սաքրամենտն այսպեղ ընկալվում է զուր որպես հեռացված հրեշտակ (fallen angel, падший ангел)՝ **Ազազել**, որը վարակելուց հետո դարձել է **Իբլիս** (սաքրամենտի արաբերեն անվանումը՝ փոխառություն հունարեն **դիաբոլոս** ձևից): Նա անգոր է եւ կաշկանդված, եւ ոչ չարության արտահայտություն. «Մարդուց բացի, ասված է ահի-ի-հակ-դերի կրոնական մի փրկարարում. բնության մեջ չարություն գոյություն չունի... չարությունը (դեներ) ուղղակի այն ճանապարհն է, որ գերիշխող Եսը իրեն արարահայտում է մեր մեջ» (Wilson, ք. 42): Սաքրամենտի (Ազազելի)՝ Աստծուց վարճման պարճառը, ըստ Ղուրանի եւ հադիսների, այն էր, որ նա հակառակ մյուս հրեշտակների, հրաժարվեց երկրպագել Ադամին, ըստ որում, համաձայն նույն ավանդությունների, սաքրամենտն ստեղծված է կրակից, ինչպես ջինները, եւ ոչ թե յուրից՝ ինչպես հրեշտակները: «Սաքրամենտն հրեշտակների խմբի դեկավարն էր. նշում է Նուր-Ալի-շահ Էլաին. Աստված հոգած գեղից (**զեյ-ե գանդիդե**) ստեղծեց մարդուն՝ Ադամին, եւ հրամայեց հրեշտակներին՝ երկրպագել նրան: Սաքրամենտն չենթարկվեց՝ պարճառաբանելով՝ «Ինչպե՛ս կարող է բարձրագույն արարածը (**խելդաթ-ե ալի**) խոնարհվել մարդու առաջ, որն ստեղծված է հոգած գեղից, ինչպե՛ս կարող է հուրը (**Նար**) գլուխ իջեցնել հոգած գեղի առջեւ: Եվ այդ պարճառով Աստված վարեց նրան դրախտից. **ոսնդե շոդի** (վարված ես), ասաց նա» (Elahi, pp. 456-457): Ներառքերի է այս կապակցությամբ հայ ուշ միջնադարյան մի բանաստեղծի՝ «Դե» բառին փված

միմ»։ Եւ առ հասարակութեան զբանն առնելոյ՝ արար սիրամարգ» (Եզկիկ. էջ 56. հմմտ. նախ *Шмакелберг, cc. 9-20*)։

Եզդիական գլխավոր աստվածության պարկերունը սիրամարգի փեսքով, ամենայն հավանականությամբ, այս հերարքերի կրոնական ուղղության մեջ վկայված սուփիական փարբերից մեկն է։ Ինչպես նշվեց, այս թռչունը, ըստ մուսուլմանական խորհրդապաշտության (միսթիցիզմի), իմաստության եւ վեհության խորհրդանշել է։ Այսուհանդերձ, սիրամարգի որպես թելուզ եւ վեհաշուք, բայց Աստծո կողմից անիծված եւ ասարանայի հետ անմիջական առնչություն ունեցող արարածի մասին հավաքալիքային համալիրը (կոմպլեքսը) եզդիական Մալաթ-Թավուսին չար ուժերի մարմնավորում համարելու գլխավոր նախադրյալներից մեկն է։ Այսպես Գեդի եւ ունեցել, փաստորեն, վարարված սասարանայի (ռաճաիի անգլ.) եւ սիրամարգի միաձուլում *կոնֆրանսիացիա*, որն հանգեցրել է մի նոր, վարարված սասարան-սիրամարգի կերպարի առաջացման (*Ասարայրյան, Փոլադյան, էջ 135-136*)։

Ինչպես, հարկ է ընդհանրապես նշել, որ սիրամարգի պաշտամունքի (որն, ըստ երեւույթին, սկիզբ է առել Նոդկական թերակղզում) առանձին փարբեր, վաղ պարսկական ժամանակաշրջաններից լայնորեն արարածված են եղել նաեւ Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի ժողովուրդների շրջանում եւ արգաստվել են նրանց հավաքալիքներում, նյութական եւ հոգեւոր մշակույթի հուշարձաններում (*մանրամասն տես՝ Meyer, S. 33; Brentjes; Maïe, cc. 68-70*)։

Մալաթ-Թավուսը եզդիների ծխական առարկաների համակարգում պարկերվում է աշտարակային ամրացված պղնձե աքաղաղի կերպարանքով, որը կոչվում է **սանջակ**։ Նման ձեւի պղնձե սրճանիկներ պահվում են Լալեշում եւ ամեն փարի դավալների (եզդի հոգեւորականության դասերից մեկը - *տես՝ Ասարայրյան, Փոլադյան, Եզդիներ եւ եզդիականություն*) կողմից մասն են անվում եզդիաբնակ շրջաններում, եւ դրանց միջոցով հավաքացյալներից հարկ է գանձվում հողատիր հոգեւոր կենսությունը։ Սանջակները խիստ զաղտնի են պահվում օդարադականներից։

Եզդիների ծխական արակրիկան հարուստ է փարբեր արգելքներով, որոնք ներկայացված են «Սեւ մալայանի» 24-րդ գլխում։ Մասնավորապես, արգելվում է «սասարան» բառի արարաստությունը։ «Ճիշդ չէ **սասարան** բառն արարաստելը... ասվում է հիշյալ գլխում... բանգի դա մեր աստծո անունն է. ճիշդ չէ, երբ մենք օգտագործում ենք այնպիսի բառեր, որ նման են **կայթան** (պարան), **շաթ** (զեպ) եւ **շառ** (չափք) բառերին» (*Ասարայրյան, Փոլադյան, էջ 146*)։ Մի խոսքով, **սասարան** (արաբ. **շայթան**) բառի առանձին հանգեր եւ հնչյուններ պարունակող բառային ձեւերի արարաբերումը նմանապես արգելվում է եզդիներին։ Բանջարեղեններից հազար բույսը, կաղամբը, բամիան, լոբին եւ դդուրը նմանապես արգելվում է ճաշակել, որովհետեւ, ըստ արեւելյան փարածված մարայնության, դրանցում բնակվում են չարքեր։ Արգելված է նաեւ ձկան եւ եղնիկի մսի օգտագործումը (*անդ*)։ Շեյխերի հոգեւոր դասին չի թույլատրվում ուրվել նաեւ աքաղաղի միսը, բանգի Մալաթ-Թավուսի «լեւաքը նման է աքաղաղի» (*անդ*)։ Այս կենդանու նկատմամբ, ի դեպ, դիտվում է որոշակի պաշտամունքային մոտեցում ընդհանրապես սուփիական հոսանքների մեջ՝ մանավանդ ծայրահեղ շիական (*հմմտ.՝ Ասարայրյան, էջ 27*), ինչպես նաեւ իրանական որոշ ժողովուրդների շրջանում (*հմմտ.՝ Bois, p. 100*)։ Օրինակ, ինչպես նշում է պարսիկ հեղափոխողներից մեկը. «Բելուջիստանի որոշ գեղեր եւ առանձին գյուղերի բնակիչներ աքաղաղը համարում են սուրբ կենդանի եւ հրաժարվում են նրա միսը ուրվելուց» (*Afshar, Baluch, p. 378*)։ Սուփիական դոգմաթիկայում (Մոուլավի, եւ այլն) աքաղաղը կրթի եւ փարփանքի խորհրդանշել է, ինչպես սիրամարգը՝ փառափառության, բաղդ՝ ազատության եւ ազգովի՝ երազանքների ու հեռահար նպատակների (*Eshhardi, pp. 110-111*)։ Աքաղաղը սուրբ կենդանի է համարվել նաեւ հին Իրանում (*Geiger, SS. 365-368*) եւ ժամանակին մեծ համարում է ունեցել փարբեր ժողովուրդների ծխահավաքային համալիրներում (*հմմտ.՝ ֆրեզեր, cc. 921-923*)։ Աքաղաղը (աքուրդ, խորոզը) պաշտամունքային որոշակի լիցք է պարունակում նաեւ հայերի մեջ։ Իրանի Բաֆահանի շրջանի Բոլորան գյուղում մեր գրի առած մի պատմում գյուղից ոչ հեռու Փունսարան կոչվող թավուրում երեկոյան հաճախ երևում է մի մեծ սպիտակ աքաղաղ, որը վերածվում է ոսկու մեծ կույրի, եթե տեսնողը անմիջապես «խաչ է հանում», այսինքն խաչակնքում է (*արաղաղի մասին իրանական ալմանդուրյան մեջ տես՝ մանրամասն՝ Yahaqgi, pp. 179-180*)։

Եզդիների բարոյական հավաքամբը, բացի «Սեւ մալայանի» հիշյալ գլխից, իր արարահայտությունն է գրել նաեւ 1873թ. եզդի հոգեւորականության Օսմանյան կայսրության Բարձր դռանը հղած դիմում-խնդրագրի փեքստում, որի հայերեն ամբողջական բնագիրը հրապարակված է մեր կողմից՝ եզդիական սուրբ գրքերին կցված հավելվածում (*Ասարայրյան, Փոլադյան, էջ 146-147*)։

Մի խոսքով, սասարանայի, եւ ընդհանրապես չարի հասկացության, ընթերցումը մուսուլմանական խորհրդապաշտության եւ առհասարակ

ժողովրդական շրջաններում ինչպես մուսուլման, այնպես էլ քրիստոնյա, զգալիորեն փարբերվում է խավարի փորակայի այն պարփերից, որ հաճում է ուղղափառ եւ դոգմաթիկ կրոնական համակարգերից (քրիստոնեություն, իսլամ, եւ այլն)։ Վերջիններս ձգտում են սասարանայի բացարձակեցման արտոյութիզացիայի, չարի եւ բարու կոնցեպտուալ հակադրման եւ հարակի փարբերումն։ Ժողովրդական շրջաններում, անգամ ուղղափառ կրոնների հեղափոխողների մեջ, այս հավաքությունը, ընդհակառակը, միտում ունի մեղմացվելու, իսկ որոշ դեպքերում նաեւ լիովին վերանալու. մի հասկացությունից մյուսն այսպես ընթանում է սահուն եւ առանց կտրուկ անցումների, համեմայն դեպ, այն առավել բազմերանգ է ու աստիճանական, բան դոգմաթիկ կրոնական ուսմունքներում։

1.3. Սասարանայի եւ ստորին կարգի ոգիների հետ կապված ծխամոգական եւ հավաքալիքային համակարգը փարբերակվելով հանդերձ ըստ փարածաշրջանների, ժողովուրդների ու կրոնների, պարունակում է նաեւ բազմաթիվ ընդհանուր գծեր՝ ունիվերսալիստեր։

1) Վերելում արդեն բերված (§1.1.) սասարանայի (նաեւ դեւերի) այժի կերպարանքով պարկերի համապարփակ բնույթից զար, գոյություն ունեն նաեւ չար ուժերի պարկեպագրման ու խորհրդանշանային ներկայացման բազմաթիվ այլ ընդհանրություններ։

Սասարանների ու դեւերի ամենաարարածված մեղիումները (միջնորդները) կամ այլակերպուկները կենդանիներն են՝ կապուն (*հմմտ.՝ Lein, cc. 200-201*), ագռավը (հաճախ սպիտակագլուխ), չոչիկը, օձը, գայլը, շունը, արջը, ածքը, երբեմն նաեւ մուկը, ավանակը (կամ ջորին) եւ հավը։ Ընդ որում, շար հաճախ, հիշյալ կենդանիներից մի քանիսի համար (կապուի, շան, հավի, արջի) առավելապես ընդգծվում է նրանց սեւ գույնը։ Նշենք, որ սեւ կենդանու կերպարը երկրմասս (ամբիվալենտ) է ժողովրդական հավաքալիքներում եւ բանասիրտության մեջ, անգամ կենցաղում։ Թելուզ եւ իր նշանային արժեքով այս գույնը մարմնավորում է բացասական երեւույթներ, այնուհանդերձ մարդիկ գերադասում են հաճախ ունենալ սեւ շուն, սեւ կապու, սեւ հավ, նույնիսկ, սեւ գույնի մեքենա։ Ըստ երեւույթին, սեւ գույնը իմպլիցիտ կերպով մեկնվում է որպես չար ուժից, չար աչքից եւ կախարդությունից պաշտպանվելու միջոց։ Այս՝ ենթագիտակցության մեջ դարձրելով ամբողջով ընկալումը, կենցաղային մակարդակում հաճախ ունենում է ռացիոնալ բացատրություն։ Նայերն համարում են, օրինակ, որ «սեւ հավի միսը համով ա», կամ, որ սեւ մեքենան ավելի քիչ է հանդիպում պարահարների, եւլն։

Նարկ է ընդգծել նաեւ, որ գայլը, շունը եւ արջը նշանային ֆունկցիոնալ իմաստով նույնական են եւ փոխարինելի։ Դրանցից առավել «սասարանայականը», իհարկե, գայլն է։ Ռումինական ավանդության համաձայն «գայլին սրեղծել է սասարանս՝ Աստծո թույլտվությամբ» (*Сееишкова, c. 210*)։ Գայլի դեմ ժողովրդական հավաքալիքներում բազմաթիվ են փարբեր կարգի աղոթքները, հմայիլներն ու թալիսմանները, հարկապես նշանակալից են հայ իրակալության մեջ, այսպես կոչված, «զելկապի աղոթքները», որոնք կոչված են բթացնել գայլի ափամները կամ փակելու նրա բերանը (*գայլի մասին մանրամասն՝ Иностранцев, cc. 204-205. տես նաեւ՝ Արեւիյան, էջ 92-94*)։

Ինչ վերաբերում է շանը, ապա այս կենդանին, որպես անդրաշխարհի հետ անմիջական կապ ունեցող արարած, որոշ ժողովուրդների մոտ, մասնավոր իրանցիների, ունեցել է որոշակի պաշտամունքային նշանակություն։ Մուսուլմանության բացասական դիրքորոշումը շան նկատմամբ, ինչ խոսք, հերազայում զգալիորեն իջեցրել է այս կենդանու նշանային կարգավիճակը Իրանում, սակայն ընդհանուր առմամբ շունը մնելու այսուր էլ իրանական առանձին ժողովուրդների շրջանում դեռեւս պահպանել է իր ծխական նշանակությունը։ Սասանյան Իրանում համարվում էր, որ ով չի սիրում շների հաչոցը, դարապարտված է իր օրերն ավարտել օտարության մեջ եւ կյանքում լինելու է դժբախտ (*Иностранцев, էջ 92*)։ Արդա-Վիրազը (Արդա-Վիրազը)՝ միջին պարսկական «Արդա-Վիրազից» գրավոր հուշարձանի հերոսը, որին մոգերն ուղարկում են անդրաշխարհի այնպիսից հավասարի փոփոխություններ բերելու, պատմում է, թե դժոգում ինչ դաժան հալածանքների են ենթարկում շներին իրենց կենդանի ժամանակ հեղափոխված մարդկանց հոգիները։ «Եվ ես տեսա մի մարդու հոգի, - նշում է նա, - որին դեւերը պարստաբանում էին շների պես, եւ մարդը հաց էր փայլալ շներին, եւ նրանք դա չէին ուրում, եւ նրանք անվերջ ուրում էին այդ մարդու կուրծքը, ուրբերը, փորը եւ ազորը։ Եվ ես հարցրի. «Ինչ մեղք է գործել այս մարմինը, որի հոգին ենթարկվում է այսպիսի ծանր պարծի (**պարծիֆրահ**, որը հայերենում վկայված **պարու(ր)հաս** բառի հարավ-արեւմտյան ձեւն է)»։ Արդար Սորոշ եւ Արդար-յազըրը սասցին. «Մա այն չար մարդու հոգին է, որը կյանքում (բնագրում *աշխարհում*) խնայել է ուրելիքը հովիվների շների եւ պահապան շների համար, կամ էլ ձեռնել, կամ սպանել է (նրանց)» (*AVN, 33. 19-20-34. 1-6-apud: Vahman, pp. 141-143*)։

17-րդ դարի թուրք ճանապարհորդ Էվլիա Չելեբին վկայում է, որ Սինջարի եզդիները (հյուսիսային Իրաք) իրենք էին հաշվեհարդար

դեմում շնորհիվ նեղացնողների հետ՝ չսպասելով նրանց հոգու դժխային հալածման: «... Երեխաներին սկզբում սեւ շան կաթ են տալիս: Երբ մեկը բարով խիլի շանը, այդ մարդուն առանց խնայելու սպանում են: Ամեն մեկը իր դռանը 5-10 շուն ունի, կերակուրը նախապես շանն են տալիս, միայն շունը կշարացնելուց հետո են իրենք ուրում: Մի սեւ շունը ծախվում են 1000 դրուրուշով, 10 ջրիկով... Բոլոր մեռյալների պապանքի մեջ շան մազ դնելը ընդհանուր սովորություն է» (Չեկերի, էջ 188): Դժվար է ժխտել, որ երեխաներին սեւ շան կաթ տալը, ինչպես նաեւ հանգուցյալին շան մազով օծելը գուր ծիսական երեւոյթներ են՝ կապված շան (հարկապես սեւ շան) ենթադրվող չարախափան հատկության հետ: Սա է հասարակարգում նաեւ նույն Չեկերիի հիշարակած սոխի օգտագործումը եզդիների թաղման ժամանակ (տես *ստորոհ* § 1.3, 3. եզդիների թաղման ծեսերի մանրամասն նկարագրությունը տես *Асартян* 1985):

Ջրադաշտական ավանդության մեջ շունը համարվում է աբաղաղի օգնականը՝ չար ոգիների եւ կախարդների դեմ պայքարում: Պատահական չէ, որ այսօրեղ ես նա իր դերն ունի թաղման ծեսերում. գրադաշտականները մինչ օրս պահպանել են հաղորդի մի արարողություն, որը կոչվում է **սազդիդ**: Միա եւրոյունը կայանում է նրանում, որ շանը մոտեցնում են հանգուցյալի դիակին՝ գտնելով, որ նա իր հայացքով վանելու է չար ոգիներին: Հին իրանցիները քրեականին իմաստով շան հետ նույնական էին համարում նաեւ ոգևում եւ աղվեսին, որոնք նույնպես դեր ունեին ժողովրդական գրադաշտականության հավաքալիթային համալիրում (շան մասին հնդիրանցիների մոտ տես *մանրամասն* Willman-Grabowska): Շան երկակի դիրքը ժողովրդական հավաքալիթներում՝ չար ուժերի մարմնավորում լինելուց զար նաեւ որպես դրական կենդանի, նույնիսկ պաշտամունքի առարկա, բացարձակ է, եթե նկարի ունենանք այն կարեւոր դերը, որ այս կենդանին ունեցել է եւ ունի մարդկանց, հաղկապես լեռնցիների, կյանքում (*հինգ*, Նալաչյան, էջ 280-287):

Ինչպես նշվեց, չար ոգու կարեւոր փոխակերպուկներից է կապուն: Նեփիսլամական Իրանում, օրինակ, ջինները (*դես*՝ *ստորոհ*) երբեմն երեւում են սեւ կապով քրեքով, որա համար էլ չի կարելի նեղացնել այս գույնի կապուներին (*Christensen*, p. 82): Կենտրոնական Եվրոպայի եւ Սկանդինավիայի որոշ շրջաններում քրեային ոգիները նույնպես կարվի կերպարանք են ստանում (*Boberg*, pp. 53-65, 97-100, 128-132, 147 et sq):

Չարքերը հաճախ պարկերանում են զառամյալ կնոջ քրեքով (հմմտ. **ջաղու-պառավ**, պրսկ. **գան-ե-ջաղու**, ռուս. **баба-яга, лесная баба**, եւ այլն): Վկայված են դեպքեր, երբ նրանք մարդկանց երեւում են նաեւ թուրք կամ գնու կանանց պարկերով՝ խմբով, երբեմն նաեւ՝ միայնակ: Թուրք կանանց քրեքով չար ոգիները հանդես են գալիս նաեւ « ծանաւանում» (*հմմտ.* *Christensen*, p. 64): Կանանց կերպարանք առած չարքերի ամենախիթած գրադմունքը մութ գիշերներին իրենց համապատասխան վայրերում (քրեա հաջորդ կերպ) խնջույքին եւ ուրախության քրվելն է, որով եւ ջանում են հրապուրել միայնակ անցորդներին հաճախ մղելով նրանց կենակցության: Նայ բանահյուսությունը հարուստ է նմանօրինակ սյուժեներ պարունակող նմուշներով, որոնք ընդհանուր գծերով ամփոփված են Ն. Թումանյանի «Լոռեցի Սաքո» հանճարեղ պոեմում (*դես*՝ *այս հոդվածի բնաբանը*):

2) Չար ուժերի բնակավայրերն ու հաճախելու վայրերն են հիմնականում ավերակները, գերեզմանները, քարայրները, կիրճերը, լեռան ծերպերը, անբառի թավուրները, նկուղները, գոմերը (փարախները), բաղնիքները, լճավ ջրհորները, երբեմն նաեւ արդերը: Գրանցված են բազմաթիվ պատմություններ Նայապարանի փարքեր շրջաններում նման վայրերի գոյության մասին, որոնցից մարդիկ ձգրել են խուսափել, հաղկապես գիշերը (*դես*, *օրինակ*՝ *Սեդիկ*, էջ 88-89):

3) Չարքերը ամենից շատ վախենում են երկաթից եւ փախչում են այն վայրերից, որտեղ երկաթից կամ պողպատյա իրեր կան՝ թուր, դանակ, մկրար, ասեղ, եւ այլն: « Սնահավաքների մեջ կարծիք կա, գրում է Բաֆֆին, - թե դեները խույս են տալիս պողովարից, որովհե-

տեւ պողովարը դիպելով նրանց, կարող էր լուծել նրանց աներեւույթ լինելու գաղտնիքը: Այդ պարագայում հայոց կնիկները կրում են իրանց պարանոցի վրա պողովարի օղամանյակներ եւ ճկույթի վրա պողովարի մաքանիներ, որ դեները ամենընտելի լինեն իրանց: Ծննդկանների մոտ դրվում են պողովարի գործիքներ, ազար կացուցանելու նրանց դեների ազդեցությունները» (*Բաֆֆին*, հր. 1, էջ 68): Նամարյա նույն սովորությունը դիպվում է նաեւ պարսիկների մոտ (*Massé*, pp. 43, 45-46): Լուրերը, օրինակ, ծննդկանի գլխի վերեւում դնում են երկաթե ձողի վրա անցկացրած փաթը գլուխ տխ եւ ծննդից հետո յուրաքանչյուր օր դրանցից մեկը նետում են դուրս, ասելով «Ճալն ու աղեպը թող այս փանից հեռու լինեն» (*Moharrar*, էջ 48): Ծննդկանի գլխի վրակ դանակի վրա ամրացված տխ էին դնում նաեւ Կենտրոնական Իրանի հայերը: Ի դեպ, չարախափան միջոցներ են դիպվում նաեւ տխը, սխաբը, սպանը, որոշ ժողովուրդների մոտ (ռուսներ եւ այլն)՝ նաեւ մադադանոք, եւ այլն (*առավել մանրամասն*՝ *Բոյորսկի*): Այդ բույսերը օգտագործվում են նաեւ որպես քրունը ախարահանելու միջոց: Դրանցից առավել ազդեցիկը՝ որպես չարքերից ու չար աչքից պաշտպանվելու միջոց, թեւեւ, տխն է, որը մոգական մեծ լիցք ունի հաղկապես Արեւելքում: Ներաբրքի եւ այս կապակցությամբ 19-րդ դարի առաջին կեսի Ֆրանսիացի գրող եւ ճանապարհորդ Ժերար դե Ներվալի հուշերը, որտեղ եւս պարունակ է Եգիպտոսում տխի հետ կապված մի դեպք, որին ինքը ակնաւորես է եղել: «Պարկերանք իմ զարմանքը, - գրում է նա, - երբ առավոտյան մարնելով սարկուտու սենյակը, քրեսա դռնից, պարի երկայնքով կախված տխերի մի ամբողջ շարան, եւ նրան գոհաւոր տխներին այլ ժանյակներ, որոնք նա կախել էր մահճակալի գլխավերեւին: Ենթադրելով, որ դա ոչ այլ ինչ է, քան երեխայության մի դրսերում, եւ հանեցի այդ սենյակի համար ոչ այնքան էլ հարմար զարդերը եւ ներքեցի բակ: Բայց հանկարծ վեր է կենում զայրացած ու վիրավորված սարկուտին եւ լացելով գնում հավաքում դրանք եւ նորից կախում նույն տեղից, ընդ որում ցուցադրելով խոնարհման արարողություն... Եվ իրավ էլ, չէ՞ որ մենք ապրում ենք մի երկրում, որտեղ տխը եղել է աստվածություն (ինն Եգիպտոսում տխը եղել է Սեթ աստված մարմնավորումներից մեկը, - Գ. Ա.)» (*Herodote*, cc. 137-138):

Այս առումով հեթաբրքի եւ նաեւ վերեւում արդեն հիշարակված 17-րդ դարի թուրք պարմիչ Էվիա Չեկերիի քրեցությունը Միջագետքի եզդիների մասին, որոնք, ըստ նրա՝ «տխն ու ջաջեղիլի պանիրը» միշտ իրենց հետն են տանում: Եթե մեկը բռնուցքի հարվածով տխը ճգմի, նրանք այդ մարդու գլուխը ջարդում եւ սպանում են: Տարօրինակն այն է, որ եթե սրանցից հարուստ մեկը մեռնի, նրանք այդ մեռելին տխի ջրով լողացնում են գերեզմանի վրա էլ տխն են քրեկում... Շատ անգամ այս մասին հարցրի սրանց գերիներից, բայց ուղիղ պատասխան չտվին, «տխը լավ է» ասացին: Այսպիսի մի առած կա՝ «Մի քրդի հարցրել եմ, եթե թագավոր լինես ինչ կանես. նա պատասխանել է՝ «տխ... կուրեմ»: Արդարեւ քրդերը տխ շատ են սիրում» (*Չեկերի*, էջ 188): Ավելորդ է ասել, որ մի կողմ թողնելով գուր տխասիրությունը, այս բույսի ծիսական նման օգտագործումը միավորված է նախ եւ առաջ չար ոգիներին հանգուցյալից վանելու եւ ապահովելու նրա համար դրախարի ճանապարհը: Այդ է ցույց տալիս նաեւ վերեւում հիշարակված շան մազի օգտագործումը թաղման ծեսերում: Քրդերի՝ տխի նկարմամբ պաշտամունքային մոտեցման մասին է խոսում նաեւ դարասկզբի հայ մրավորական Սիմ վարդապետ Տեր-Մանվելյանը: «Նրանց անգույգ սիրելին է տխը, որին ոչնից հետ չեն փոխի, եւ այն աստիճան, որ քրդերի տխասիրությունը, տխասիրությունը, արդեն առակ է դառնել ընդհանրապես՝ իրենց քրդական բարբառովն իսկ. «Ազ արվազ նա դիւս, դրքեւա շարար բիւս» (*Եւ տխն չեն ուրում, ինն ասում է շարար կեր*): Քրդական նահապետական սերունդների զարդը համարյա թե տխն է, որ մեծամեծ գլուխներով դրված է լինելու խոնջ (սեղանի) կենտրոնում» (*Տեր-Մանվելյան*, էջ 28):

Ներաբրքի եւ նաեւ, որ, ըստ Խորասանի քրդերի, շաբաթ օրը տխ ուրողը կհարստանա (*Mirnya*, p. 201): Իսկ զագաները (Կենտրոնա-



Տատները թուրք ծեղին կինը, ալերից պաշտպանվելու համար գիծ է բաշում ծննդկանի շուրջը: Միջնադարյան պարսկական գծանկար



Ալը մոտենում է ծննդկանին:

կան թուրքիայում ապրող իրանալեզու ժողովուրդ) գրնում են, որ ուրբաթ օրը չպետք է սոխ ու սխաբո ուտել: Դա համարվում է մեծ մեղք (*Kaya*, p. 44):

Սոխի ու սխաբոյի չարախափան հատկությունը ժողովրդական հավատալիքներում պայմանավորված է, ըստ երևույթին, այն սուր հոտով, որ այս բույսերը արձակում են:

Հորքերի (և չար աչքի) դեմ պայքարի փարածված միջոց է փարքեր հուրավեր բույսերի ծխումը՝ քրիստոնյաների շրջանում խնկարկությունը, մուսուլմանների՝ սպանդի (*Pyra*, *Rue*) ծխումը, և այլն (*Asamyan* 1983, p. 74): Ռուսական ասացվածքն ասում է. «Վախենում է ինչպես սաքանան խնկից»:

Գործում միջոցներ են նաև սուրբ գրքերից (Ավետարան, Ղուրան) առանձին արարգրություններ պարունակող հմայիլները, ինչպես նաև հենց այդ գրքերը (նաև խաչի նշանը), որոնք իրենց ներկայությամբ իսկ վանում են չար ոգիներին:

Չարքերից հեռու մնալու ազդեցիկ հնարք է խաչակնքումը, ինչպես նաև աղոթքը, մուսուլմանների մոտ՝ «**բիսմիլլա**»-ն: Նաթկանշալկան է, որ Իրանի հայաբնակ Փերիայի շրջանում փարածված «խաքոնց դեղի»՝ գերված դիվուհու, մասին պատմում (տես ստորև) վերջինս հաճախ դիմելով իր փրկողը՝ հաքոնց Միսաակին, ասում է՝ «խաքի, հաքի, ես ինչ գիտեմ չառես», այսինքն՝ չաղոթես:

Աշխարհի բազմաթիվ ժողովուրդների մեջ փարածված է այն հավատը, որ չարքերը, փնային ոգիներն ու դեմքեր, բացի իրենց հատուկ վայրերից (տես վերևում §1.3. 2), քնում են փան պարերի փակ, դռան երեսում, և այլն, ուստի չի թուլապրվում գիշերները ջուր թափել կամ միգել պարերի փակ (*հմնդ. օրինակ*՝ *Christensen*, p. 82): Նաթկաղաթար նման քայլի դիմողը պետք է անպայման խաչակնքի: Եզդիներն այդ դեպքում ասում են՝ **սպուրդա** (որը արաբ. **իսրաֆաթ-ալլահ** «թող ների Աստված» արաբահայրության այլափոխված ձևն է):

Չար աչքի, լեզվի և չար քեռանեղի ու աներեւույթ ուժերի դեմ «Կալիսանու» կոչվող աղոթագիրքը ունի հարուկ մի աղոթք, որը մեջ ենք բերում ամբողջությամբ. «Տեր Աստուծո՛ւ մարդասեր, մարդասիրի՛ Տօր որդի, դու ես պահուսան ես օգնական յուսացեղոսս ի քեզ ողորմութեամբ քո ի ծառայս, և պահես անխորժ ի չարք և անապառք յորքայս: Երեսեղի ես աներեւույթ թշնամույն, պահես ի չար աչաց և ի չար լեզուի, ի սրոյ և յամենայն հարուածոյ երեսեղաց և աներեւույթից պահես զժառայս քո, ամեն» (*Կալիսանու*, էջ 90):

4) Դեմոնոլոգիական փարածված ունիվերսալիս է նաև չար ուժերի կապը մոխրի հետ, որը դիվուհու է արեւելյան բազմաթիվ ժողովուրդների նախնական հավատալիքներում: Եկրոպայում մոխրին ավելի հաճախ փոխարինում է ծծումբը: Տաջիկները և հորդզմի ուզբեկները հավատում են, որ ջինները (տես ստորև՝ §2.1) մեծ սեր ունեն մոխրի նկարմամբ և որպեղ մոխրի կույր են քեռանում, խմբերով հավաքվում են վրան: Ուստի, ով ջուր է թափում թոնրից հալած մոխրի վրա, ուժ է փախի չար ոգիներին (*Cucapetes*, c. 27; *նախե՛ Բրաշնեկսկի*, c. 118): Նաթկահայր է Մշո Սուրբ Կարապետ վանքի Կաղ Դեղի ավանդությունը, ըստ որի, վերջինիս պարապակությունն է եղել մոխիրը հանել վանքից և լցնել Փրեք-Բաթման կամրջի փակ (*մաւրաւասն՝ Արիոյան*, էջ 91. *Russell*, pp. 203-204):

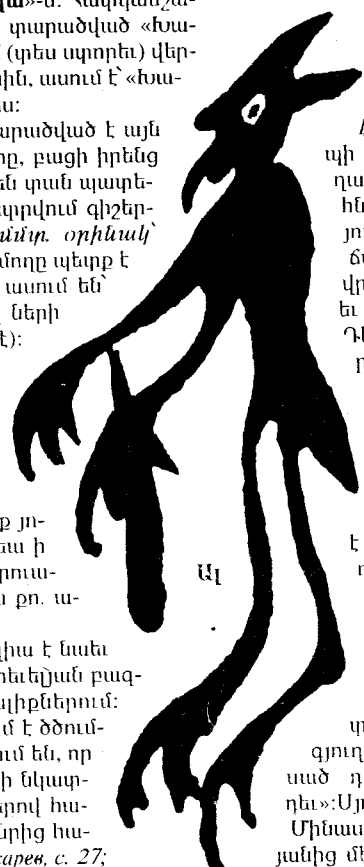
Մոխրի (կամ ծծմբի) կապը չար ոգիների հետ բնդիւղանոր առմամբ կարելի է բացատրել նրանով, որ այդ նյութերը ժողովրդական պատկերացումներում կազմում են դժոգքի (հայ բանասիրության մեջ հանդիպում է նաև «դեղաբան», այսինքն՝ դեղերի երկիր, քերմինը) բնության հիմքը: Մեղավորների հոգիների հավերժական անդադարում ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ մոխրի, ծծմբի ու ծխի մեջ թաղված, մնալ ու մուգ մի աշխարհի, որպեղ իշխում է սաքանան անդաշխարհի փրկակալը, իր բազմաթիվ ու բազմաբնույթ գործընկերների հետ: Այսպեղից են նրանք «գործողվում» երկիր՝ ոգիներ որսալու, անմեղ մարդկանց առաքինության ճանապարհից շեղելու և բազում այլ չարանճիւրություններ կարարելու համար: Ուստի, զարմանալի չէ, որ մոխիրը որպես, այսպես կոչված, բնորանի «սուրբազան մասուց», երկրային, թերեւս, այն հազվագյուտ նյութերից է, որ դեւերին հիշեցնելով հարազատ միջավայրը, կարողանում է հրապուրել և ձգել դեպ իրեն:

5) Կեղեկանիների, նախ և առաջ կովերի և ձիերի բաշերի ու պոչերի հյուսումը, ինչպես նաև երանակները անխնա բշերն ու ձիերին ուժասպառ անելը՝ որպես դեղերի և սաքանաների սիրած գաղղուններից մեկը, չափազանց լայն շրջանառություն ունեցող ավանդություններից է՝ վկայված ինչպես հայկական, այնպես էլ համաշխարհային բանասիրության մեջ: Բանասիրական ակնհայտ հիմք ունեցող իր «հսկվիկ» վեպում Րաֆֆին գրում է. «Աստված քաղցր աչքով էր նայում այդ առաքինի ծերունու (Նովասարի) վրա, և նրա օրի-

նյալ գերդաստանը վայելում էին լի ուրախությամբ երջանիկ օրեր: Բայց մի չար բախտով, հանկարծ մի փորձանք պատահեցավ նրա մարակներին. ամբողջ երանակը, գժված, կարաղած, օրերով վազվզում էին դաշտերում, մի րոպե եւս հանգիստ չգտնելով արածելու: Երկյուղած ծերունին... իսկույն արբերի բարեխոսությունների դիմեց... Բայց հնար չեղավ: ... նա լսել էր յուր ծերունի պապիկից և յուր պառնա մամիկից, թե շար անգամ փոքրիկ դեղիկները չափազանց սեր ունին նախել ձիերի և մարակների վրա ու աներեւութաբար վազ փաղ դաշտերում» (*Րաֆֆի*, *հր. 1*, էջ 67-68): Սարգիսյան Լիսիցյանը այս ավանդությունը արձանագրել է նաև Ղարաբաղում. «... բաշերը (բաշերը) սողակում են ախու, հեծնում ձիերին, բաշերը հյուսում և չարչարում մինչեւ քրքնեցնելը: Մի անգամ փերը ձուլթ է քսում ձիու մեջքին, իսկ առավոտյան այդ ձուլթին կպած բաշկ է բռնում» (*Լիսիցյան*, էջ 63): Ի դեպ, հայկական բանասիրության մեջ ավանդված նմանօրինակ բոլոր պատմություններում մարակների կամ ձիերի փերը կարողանում է մոգական միջոցներով, այն է՝ թամբին ձուլթ քսելով և չարքի մեջքին ասել խրեղով որսալ դիվուհիներից մեկին և որպես աղախին երկար փարիներ բանեցնել: Մ. Արեղյանը, մեջ բերելով նման մի պատմություն, գրում է. «Կարելի է նաև քաջքին գերի բռնել, եթե վրան ասեղ խրվի, որով քաջն այլեւս չի կարող աներեւութանալ» (*Արեղյան*, էջ 88, *նախե՛ 89*): Այդպես է վարվում նաև Րաֆֆու վկայի հերոսը՝ ծերունի Նովասարը: «Արեղյան ծերունին մի դարաչի վիտկ կնոջ խորհրդով, գրում է նա, գրավ մի հնար, որով... որսաց չար դեղիկներից մինը: Նա թամբում է յուր արաքական մարակներից մինը կարմիր և խաչաբանակ համարով, նրա նարաքեղը օծում է ձուլթով, որի վրա շարում է պողովարի ասեղներ, կարթածեւ ծայրերով, և այդպես թողնում է մարակը արոտների մեջ արածելու: Դեւերը, իրանց ամենօրյա սովորության պես, գալիս են իրանց դիվական խաղն խաղալու: Մի մանուկ աղջիկ դեղիկ, քեռանելով փառավոր թամբած ձին, իսկույն թռչում, նստում է նրա վրա և սկսում է վազեցնել դաշտերի մեջ: Բայց խոճալին չի զգում, որ յուր մարմինը շար ամուր կերպով կալել էր ձուլթին, և ասեղները, շարվելով նրա հալավների վրա, իսկույն երեսն էին կացուցել դեղիկը» (*Րաֆֆի*, *սևդ. էջ 68*): Այնուհետեւ ծերունին վրա է հասնում, «քնում է ոգին, և ամրացնելով նրա վիզը պողովարի օղանակայի, ամրացնում է առջեւից կողպեղով, և նրա ականջներից քաշ փաղով նույնպես պողովարի փոքրիկ օղակներ, յուր որսը բուն է քանում» (*սևդ*):

Խլվիկի և գերված դիվուհիների մասին հայկական հավատալիքներում մյուս ավանդաբանություններից չափազանց նման մի պատմություն փարիներ առաջ բերողների իր փապից գրի է առել փողերիս հեղինակը: Դա Արիզան գյուղից բնակիչ հաքոնց Միսաակ, իսկ ավելի շուր նրա որսած դեղի, մասին գրույցն է, որը կոչվում է «խաքոնց դեղ»։ Մյուսին նույնն է առանձին փարքերություններով: հաքոնց Միսաակին՝ Րաֆֆու Նովասարի ու Մ. Արեղյանի (Տ. Նովասարյանից մեջբերած) Վեպում նման (*սևդ*) հաջողվում է նկարագրված ձեռով որսալ մի մանկաստակ դիվուհու: Որսը փերի է ունենում գոմում, երբ վերջինս, փրվելով սաքանայական իր կրքերին, զբաղվում էր ձիերը անխնա բշերով և նրանց բաշերը հյուսելով: Մի-նազը մի մեծ մախաթ է խրում դիվուհու ծոծրակին և երկար փարիներ նրան դարձնում իր և իր գերդաստանի աղախինը: Գյուղացիները նրան «խաքոնց դեղ» էին կոչում և սիրում էին իր չարանճի բնավորության և բարության համար: Այնուհետեւ, ինչպես Խլվիկը, նա «ավելում էր նրանց փուրը, սրահը և բակը, կթում էր կովերը, գոմեշները և ոչխարները: Նա ասիորներով խմելու ջուր էր բերում աղբյուրից, օրորում էր, երբեմն ծիծ էր փալիս նրանց փոքրիկ փղաներին: Նա զանգում էր խմորը, հարում էր խնոցի, թխում էր հաց և աթաթ, և առավոտյան շար շուրով վառում էր թոնիրը: Յուր հնազանդության հետ երբեմն նա չափազանց կամակոր և հանդուգն էր: Նրա հետ խոսում էին մի քանակ ոճով, որին ասում են դիվական լեզու: Օրինակ՝ փոխանակ ասելու «ջուրը բեր»՝ «ջուրը փար», ասում էին՝ «ջուրը մի բեր»՝ «ջուրը մի փար»: Որովհետեւ եթե ասեին՝ «բեր», չէր բերելու, բայց եթե ասեին՝ «մի բեր», իսկույն կերեր: Երբ կամենում էին ասել «գնա, շուր եկ», ասում էին՝ «գնա ուշ եկ», եւլն (*Րաֆֆի*, *սևդ. էջ 69*):

«Խլվիկյան» թեման, ինչպես ասվեց, վկայված է նաև Արցախում: Սր. Լիսիցյանը գրում է. «Ըստ դարաբանությունների, հարսանիքի թեմնոցի դեպքում, կերակուր եփելիս կամ կաթ եռացնելիս, բաշը (բաշը) ներկա է լինում, ավելին աշխատում է շուր փաղ թրջողցնել, չարով խափանել ամեն ինչ: Իզուր չէ, որ նրա ուրիշ թաթերն էլ են շուր փաղ կրունկներն առաջ, մաքրները երբ: Զաքն ամեն ինչ թաքս ու հակառակ է անում: Մի անգամ Նակոբ-Հապրը հաջողվում է մի բաշը բռնել, որը չէր նկատել, թե ինչպես են իր զգեստի մեջ պողպատե ասեղ



28

հայր է բառի ստուգաբանությունից. հմմտ. **յուշկ-**, որը ծագում է հավանաբար, պարթեերեն (?) *yusk- ձեւից (*հմմտ.* արսկ. yusk «ավանակ, էջ», վախճաններեն yusk «վայրի այծ»), եւ **պարիկ**, որը հին իրանական ավանդության մեջ կնոջ տեսքով չար ոգիների անվանում է հեփազ փերիների նախածեղ (տես՝ արդրեւ): Ի դեպ, հնայած գիտական գրականության մեջ ավելի ընդունված է հուշկապարիկների համարել ավանակակերպ էակներ (*հմմտ.* *Shmakelberg*, c. 19), ինչպես թառի առաջին մասի պարսկերեն գուգահեռից (**վուշկ**), այնուհանդերձ, չպետք է բացառել նաեւ նրանց այծային բնությունը, որն ակնհայտ է մեր բառին հնչյունական փոխանկյունից ավելի մոտ կանգնած արեւելահայկական ձեւերի (վախճաններեն, խորաններեն) առկայությունից: Առավել հավանական է հայերեն **յուշկ** բաղադրիչի համար ենթադրել արեւելահայկական ծագում ունեցող պարթեերեն *yusk- «այծ» նախածեղ: Ինչպես հայերն է, պարթեերենը շնորհիվ իր արեւելյան ենթաշերտի, պարունակում է զգալի թվով փոխառություններ արեւելյան փարաքի իրանական լեզուներից, որոնցից մի բանիսը նրա միջոցով անցել են հայերենին (*հմմտ.* *մարգարէ, կարի, բուրվառ, Գիսանէ անունը, եղև-լուս*՝ *Acampyan* 1989, cc. 156-157): Հուշկապարիկները, ինչպես եւ այլ կարգի դեւերն ու սափանները, բնակվել են ավերակներում. «գյուշկապարկաց ասեն բնակել յաւերակսն» (*Եզնիկ, ակո. ևսն՝ Ես. ԺԳ, 22*):

Համբարու (կամ **համբարի**) կոչվող չարքերը, երեւի թե, փնային ոգիներ են, եթե ընդունենք անվան մեկնությունը **համբար** «նկուղ, պահեստ, պահանոց» բառից, որը կտրուկ է բացարձակ էին իրանական *ham-pāra- ձեւից:

Հայ հին գրականության մեջ վկայված են նաեւ փարթե բնույթի մի քանի այլ չար ոգիների անվանումներ՝ **այս** (*հմմտ.* *այսահար, այսոպ*), **պայ**, **շահապետ**, եւլ.՝ Վերջինս թափանցիկ իրանական ծագում ունի (*տես՝ Shmakelberg*, cc. 20-21)՝:

Իրանական ժողովուրդների մեջ **դէվ**-երը, ինչպես նշվեց, հանդես են գալիս գլխավորապես որպէս հսկաներ, մարդակերպ կամ անձոնդի գազանի տեսք ունեցող վիթխարի էակներ, որոնք երբեմն ընդունակ են նաեւ կերպարանափոխության (*մանրամասն՝ Myrrogos*, c. 28-56): Գործառույթի եւ արտաքին տեսքի առումով դէվերին չափազանց մոտ են դուլերը, պարսկերենում հաճախ **դիվ**, **դուլ** եւ **աժդահա** բառերը օգտագործվում են որպէս հոմանիշներ: Դէվերի դասական կերպարը իրանական գրականության մեջ ներկայացված է Ֆիրդուսու «Հահնամը-ում», որն իր բնույթով հին եւ միջին իրանական ավանդության շարունակությունն է: Ֆիրդուսին հիշում է երեք դէվի՝ Սպիտակ դէվին (**դիվ-է սեֆիդ**), **Արժանգ-դիվին** եւ **Արվան-դիվին**: Վերջինս, վայրի ավանակի տեսքով (գուր, onagre), ավերածություն էր գործում Քեյ-խոսրով արքայի ձիերի երամակներում, մինչեւ որ, ի վերջո, Ռուսրամը ձեռքով սպանվում է (*Christensen*, pp. 62-63; *Yahaghi*, pp. 98-99): Այս առիթով հարկ է ընդգծել, որ ավանակը իրանական հավատալիքներում մինչեւ օրս չար ուժերի առավել փարաձայն փոխակերպություններից է: Իսֆահանի հայոց մեջ մեր կողմից գրի առնված ավանդության համաձայն, գոյություն ունեն յուրաքանչեւ դեւեր, որոնք ավանակի տեսքով թափառում են հեռավոր ճանապարհներին եւ լեռնային անցումներում: Միայնակ անցորդները, բնականաբար, զայրթաղվում են եւ հեծնում, որը եւ նրանց կործանման պարճառն է դառնում. ավանակ-դեւը արագ վարձով իր հեծյալին ձորն է գլորում եւ սպանում: Այս ոգիները կոչվում են **մադրոզմա**: Կարելի է հիշել նաեւ պարսից մուսուլմանական էսթաթոլոգիայում Նեդին, որը հանդես է գալիս երկար ավանդուրդ ունեցող էջի տեսքով եւ կոչվում է **հառ-ե-դաջջալ** (*տես՝ Christensen*, p. 87):

Դէվ (կամ **դէս**) բառը իրանական ծագում ունի եւ հանգում է հնդեւրոպական *deiwo- նախածեղին (որից հայերեն **դիվ** «օր» բառը)՝ հին իրանական *daiwa-ի միջոցով (*հմմտ.* Ավեստայում daēva-): Նույնպես

պական մյուս լեզուներում այս բառը հիմնականում նշանակում է «սափված, սափվածություն» (հունարեն, հնդկերեն, լատիներեն, ելն), սակայն Իրանում, շնորհիվ զրադաշտականության փարաձայն, այս բառն արագավ բացասական երանգավորում որպէս հեթանոսական շրջանի սափվածությունների անվանում. եւ դարձավ չար ուժերի խորհրդանիշը: Դեւերի այս ըմբռնումն է, որ փարաձայն արագավ Առաջավոր Ասիայում, այդ թվում Նայասարանում (*մանրամասն՝ Nyberg*, SS, 96, 106, 112, 186, 338, 365-368, 397. *հմմտ. ևսն՝ Watkins*): Իրանական դէվերը, ժամանակակից արսկ. արտասանությամբ՝ **դիվ-ը**, իրենց գործառույթային սպեկտրի բազմաթիվ կետերով համադրելի են հունական **դայմոն**-ների (որից **դեմոն** բառը) հետ (*հմմտ. Nilsson*, SS, 255-256):

Ըստ իրանական վաղ աշխարհընկալման, *daiwa-ները եղել են կարեւոր սափվածություններ, ինչպէս *baga-ն, որ հետագայում դարձավ ընդհանուր «սափված» գաղափարի արտահայտիչը: Իսկ աշխարհի դուալիստական ընկալումն ավելի ուշ, զրադաշտական վարդապետության մեջ, իր արտացոլումը գտավ Ահուրա-Մազդա (*Ahura-Mazdā*) / Ահրիման (*Ahura Mainyu*) հակադրության սահմաններում. վերջինս որպէս չար ուժերի փորակալ: Դէվերը (*daiwa*-ները), այսպիսով, դարձան ցածր կարգի գերբնական էակներ: Այնուհանդերձ, Ջրադաշտի համար, ինչպէս գրում է Է. Բենվենիստը, դայվաները դեռեւս հին կրոնի սափվածներ էին, «ճիշդ է ցածր կարգի, բայց իրական սափվածություններ» (*Benveniste* 1967, p. 146): Եւ դա երեւում է զարաներում (մարգարեին վերադրվող Ավեստայի մատերում) *daeva- / mašya-* «սափված եւ մարդ» հնդեւրոպական բառային կադապարի օգտագործմամբ. *հմմտ.* վերջներում *deva / martya*, լատիներեն *dii hominisque*, ելն (*անդ. էջ 145-146*): Չնայած դայվա-ները վերածվեցին դէվերի (դեւերի), այսուհանդերձ *daiwa- բառի նախնական իմաստի վերապրուկները փակված զիջելի են առանձին իրանական լեզուներում, մասնավորապէս սողդերենում (միջին շրջանի արեւելահայկական մեռած լեզու) եւ հյուսիսային Կովկասի օսերի լեզվում: Ի դեպ, վերջիններս երբեք չեն կրել զրադաշտական վարդապետության ազդեցությունը: Կարելի է հիշել, օրինակ, սողդ. *dywyrn* (< *daiwa-gauna-) «երկային» (*Henning*, pp. 253-254) (նույնակի պարսեման դեպքում հայերենում այս բառը կհնչեր ***դիվագուն**), օսերեն *aevdiu*



Արվան-դիվը Ռուսրամին նկարում է ծովը

(*aevdeu*) «դէս, սափան» (< *apa-daiwa- «սափված»), ելն: **ՓԵՐԻՆԵՐ**- Եթե «Հահնամեի» դէվերը (դիվերը) առավել հավատարմորեն պահպանել են հին իրանական հեթադաշտական շրջանի ավանդության իրենց բնորոշ գծերը, ապա զգալի է փարթեությունը հին իրանական **պարիկների** (Ավեստայում *pairikā-*) ոչ այնքան հստակ, սակայն ակնհայտորեն չարագուշակ բնության եւ նոր իրանական հավատալիքների **փարի**-ների (հայերեն՝ **փերիների**) միջեւ: Դարիկները, ըստ երեսույթին նաեւ հին հայերի մոտ, եղել են չարքերի դասերից մեկը, ինչը պարզորոշ երեւում է Եզնիկի վերեւում հղված հապավածից:

Ֆիրդուսին **փարի** եզրը, իր հիմնական իմաստից զուր, մշտապես օգտագործում է գեղանի ու բնորոշ կանանց կամ գեղեցիկ մանուկների բնութագրելու համար, որպէս *terminus comparationis* (այն չար հաճախ հանդես է գալիս նաեւ որպէս Ահրիմանի ու դեւերի հակադրություն): Օրինակ, երբ Քեյ-Զափուսի կինը ծնում է արքայազն Սիավուշին, այսպէս են նրան ավերիս փալիս պալատականները. «Երջանիկ զավակ է աշխարհի եկել... մի մանուկ է ծնվել մորից՝ նման փարիի (փերիի)»: **Փարի** բառը իր այս փոխաբերական իմաստը մինչեւ այսօր էլ պահպանել է պարսկերենում եւ իրանական այլ լեզուներում (*հմմտ. Anandorajl*, pp. 914-915), ի դեպ նաեւ հայերենում (*հմմտ.* «հորի-փերի աղջիկ»): Գերբնական աներեւույթ էակներին կոչելու համար իրանական լեզուներում օգտագործվում է **ջինն-ու-փարի** (քրդերեն՝ **ջըն-փարի**) հարադիր կապակցությունը, որտեղ առաջին բաղադրյալը **ջիննը** (**ջըն**) (տես՝ ստորեւ), չարքերի խորհրդանիշն է, իսկ փարիին

ներ, եւլն): Զինները լինում են եւ արու, եւ էգ: Ինչպէս եւ հայկական չարքերը (հոլվիկ, եւլն), նրանք էլ երբեմն պարահաբար գոհ են դառնում մարդկանց դավադրության եւ ծառայում նրանց: Նայապարանում ապրող եգոյի շէխերի մի ընտանիք ժամանակին հայտնի էր նույնիսկ որպէս ջինները որսացողների փոխ եւ կոչվում էր **մալա ջին-փայարա**, այսինքն՝ «թոշող ջինների ընտանիք»: **Զինն** անունը ծագումով արաբական է եւ նշանակում է «ոգի», բառացի՝ «գաղփնի, թաքնված» (Baudissin, S. 279): Այն, ըստ էության, փոխարինել է պարսկ. **դեվ (դիվ)** եւ **փարի** բառերին:

ԱԼ, ԱԼՔ - Զարքերի մի դաս, որն իր բնույթով պարկանում է ծննդաբերության ոլորտին եւ ուղղված է հիմնականում մարդկանց բազմացման դէմ: Չնայած Մ. Աբեդյանը գրում է, որ ալերը (կամ ալքերը) «սովորաբար փղամարդ են կոչվում եւ ներկայացնում են երկու սեռերն էլ եւ մարդկանց նման բազմանում» (էջ 95), այնուհանդերձ այս ոգիները եւ՝ իրենց ֆունկցիոնալ առանձնահատկություններով, եւ գործունեության ոլորտով, ավելի շուրջ իզական սեռի չարքեր են: Պարահապարակ չէ, որ բանահայտության մեջ սովորաբար հանդիպում է «ալի պառավ» (կամ «ալի մայր») կապակցությունը (հմմտ. նաեւ պրսկ. **մադար-ե-ալ**): Դա է ապացուցում նաեւ ամբողջ առաջավորասիական եւ միջինասիական նյութը:

Ալերը ընդհանուր առմամբ օժտված են չարքերին բնորոշ բոլոր հատկություններով եւ հանդէս են գալիս գլխավորապէս որպէս սուր ժանիքներով, զգգված մազերով, պղնձե մագիլներով եւ կախված ծծերով պառավ հիշեցնող արարածի տեսքով: Ալերն օժտված են նաեւ կապն թթով եւ հրեղեն աչքերով: Մի խոսքով, «դասական» դեւի կերպար: Ալերի սիրած գրադուները ծննդկանների թոքի, լյարդի եւ սրտի գոդությունն է, ինչպէս նաեւ արգանդի նոր ծեսավորվող սղովի ոչնչացումը: Երբեմն, քառասունքից հետո, ալերը կարող են գողանալ նաեւ երեխային եւ փոխարինել նրան որեւէ դիվով: Մ. Աբեդյանի բերած մի պատմություն այլ խոստովանում է. «Նափմի ի վերա փղացկանի (այսինքն՝ ծննդկանի. - Գ. Ա.), / Զականջն խորովեցուցանեմ, / Զդասապն (լյարդ. - Գ. Ա.) քարշեմ, / Ալ խեղդեն գնայր եւ գնանուկն: / Մեր կերակուրեն մորն փղայոցն միսն էլ եւ փղացկանի դասապն, / Եվ յոթն ամսոյ մանուկն գողանամք ի մորեն, / խուլ եւ մունձ փանիմք առ թագավորն մեր հանդուրնդ» (Աբեդյան, էջ 96, *Կես Նախ*՝ Ալիշան, էջ 222-26): Ըստ Առաջավոր Ասիայի բազմաթիվ ժողովուրդների մեջ փարածված հավաքի, Ասորված սկզբում Ադամին կողակից էր կարգել ալին, բայց հողածին լինելով, Ադամը չկարողացավ համակերպվել իրենցն ալի հետ: Ճարահարյալ, Ասորված Ադամի համար հողից շինեց մի նոր ընկեր՝ Եվային: Այդ է Եվայի եւ նրա աղջիկների նկարմամբ ալի թշնամության պարագայը: Ալերի դեմ պայքարի միջոցները ընդհանուր առմամբ համընկնում են այլ դիվահայած միջոցներին (հմայիլներ, աղոթքներ, խնկարկություն կամ սպանելի ծխում, երկաթե իրեր՝ թուր, մկրար, եւլն, սոխ ու սխորո): Բացի այդ, գողանալով ծննդկանի ներքին օրգանները, ալը ձգտում է ինչքան հնարավոր է շուրջ ճողորպել ու անցնել առաջին ջրային սահմանը (առու, գետ, ջրհոսք), որից հետո ծննդկանին այլեւս փրկել չի լինի: Ուստի, երբ կնոջ վիճակը ծննդաբերությունից հետո վատթարանում է, անհրաժեշտ է փայտերով խառնել մուրաբա առվի կամ գետի ջուրը, որպէսզի ալը չկարողանա անցնել այն: Ընդհանրապէս ջուրը որպէս կյանքի ու մահվան սահման, չափազանց հին մոտիվ է եւ բազմիցս վկայված առանձին ժողովուրդների արխայիկ պոեզիայում սգո երգերում, եւլն (*մակրամասն*՝ Asatrian, Vahman, p. 30, 80, 145):

Լյարդը նույնպէս որոշակի նշանային լիցք է պարունակում. այն հնուց ի վեր համարվել է մարդկային կյանքի եւ բանականության ու նույնիսկ ոգու կենսորոնաբեղին: Զրկվելով այդ օրգանից, մարդ ոչնչանում է ոչ միայն ֆիզիկապէս, այլ մեռնում է եւ նրա հոգին, այսինքն՝ իրականանում է դեւի նկիրական իղծը: Այդ պարագայով էլ սարսափելի անձեք է համարվում «Ալը քեզ փանի» արարահայտությունը, որ փարածված է Իրանի հայ կանանց մեջ. նույնը նաեւ պարսկերեն **ալ քեզանադաթ**՝ «Ալը թող քեզ խփի»: Ներաբերի է նաեւ քրդական նմանափայ անձեքը՝ *bira alk hindure ta bixwa* «թող ալը քո ներքին (օրգանները) ուրի» (Eruasarov, c. 59): Դժվար ծննդաբերություն ունեցած կանանց պարսիկները կոչում են **ալ-զադե**՝ «ալահար»:

Ալը արեւելյան դիվարանի առավել ընդհանուր կերպարներից է. այն վկայված է Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի, ինչպէս նաեւ Կենտրոնական Ասիայի ժողովուրդների շրջանում: Իրանում կոչվում է **ալ**, Կասպիանում՝ **ալի**, Տաջիկստանում եւ Աֆղանստանում՝ **օլ, հալ, խալ**, միջինասիական թուրքալեզու երկրներում՝ **ալթասարի** (կամ **ալմասափի**): Որոշ տեղերում **ալ** կամ **ալթասարի (ալմասափի)** անվանումներին գուգահեռ օգտագործվում են նաեւ **ուժմու-ս-սիբյան**՝ «երեխաների մայր», **ալչի, խսչի, բինիգելի, դամադրելի** կամ **դոխթար-ե-էրն-ե-մալուն**՝ «սարանայի որդու դուստր» ձեւերը: Լուրական եւ բախարիարի ցեղերը ունեն նաեւ **յալ** ձեւը (Moharrar, pp. 47-48): Քրդերենում, ալ-ից բացի գրանցված է **ալթ** ձեւը, որն, ինչ խոսք, փոխառություն է հայերենից: Կարմրուկ հիվանդությունը նույնպէս երբեմն կոչվում է **ալ**, որն

հավանաբար, թուրքերեն **ալ** «կարմիր» բառն է: Իրանի առանձին վայրերում ալը կոչվում է **բախարաթ** կամ **ալ-ե-բախարաթ** (1983, c. 47): Զագաների մոտ վկայված է **ալ-բարը** ձեւը (Kaya, p. 47):

Փոքր փարբերություններով հանդերձ, բոլոր այն վայրերում, որտեղ հավարում են այս հեղաբերքի ոգու գոյությանը, նրան վերագրվում են ընդհանուր առմամբ նույն առանձնահատկություններն ու առաջարկվում են պայքարի նմանափայ դիվահայած միջոցներ:

Իրանում ալը ուկրոյր ու նիհար պառավի տեսք ունի կապն թթով, կարմիր դեմքով եւ ուսից կախված ծոցով կնոջ կամ կողովով, որի մեջ տեղադրում է ծննդկանի (կամ նորածնի) լյարդը: Ի դեպ, ալի կարմիր գույնը մեծ հավանականությամբ արդյունք է թուրքական **ալ** «կարմիր» բառի հետ ժողովրդական ստուգաբանության կապի: Ալից պաշտպանվելու համար շամփուրի վրա են անցկացնում երեքից հինգ գլուխ սոխ եւ դնում սենյակի անկյունում: Լավ է, որ ծննդկանի մոտ լինի նաեւ թուր եւ հրացան կամ այլ բնույթի երկաթե իրեր՝ մկրար, դանակ, թուր: Թրով գիծ են քաշում անկողնու շուրջը եւ արարասանում «Ու՛մ համար եմ պարսպում ամրոցը»: - «Մարիամի եւ նրա զավակի»: - «Թող օրինյալ լինի»: Այնուհետեւ այդ թուրը կախում են ծննդկանի գլխավերեւում, որը մնում է 10 օր՝ մինչեւ վերջինիս բաղնիք գնալը: Բաղնիքի արարողությունից հետո այն այլեւս անգործ է վնասել մորն ու մանկանը: Ըստ Էդ. Բրաունի (Brown, p. 166), բացի նշված միջոցներից, ծննդյան առաջին ժամերին կնոջը չեն թողնում քնել, իսկ եթե քունը հաղթում է նրան, անկողինը շրջապարզ ընկերուհիները գոչում են՝ **Յա՛ Մարիամ** («Ո՛վ Մարիամ») (*հմմտ. նախ՝ Xegart, cc. 266-267; Anandoraj, p. 92*): Եգոյի կանայք, սակայն, ալի դեմ պայքարի համար ունեն հարուկ սատրվածություն՝ **Պիրա-Ֆար** (կամ **Խաթուն-Ֆարիա**), որին դիմում են օգնության, ասելով՝ *Yâ Pîrâ-fat, âli min bika* «Ո՛վ Պ. -Ֆ, ինձ օգնիր» (մեր գրառումներից): Այս Ֆարը, անշուշտ, Ֆարիանայի՝ մարգարեի դստեր եւ Ալիի՝ մուսուլմանների չորրորդ խալիֆի եւ շիաների առաջին իմամի կնոջ կերպարն է, որը լայն ժողովրդականություն է վայելում փարածաշրջանի մահմեդական բնակչության մեջ՝ մանավանդ աղանավորական շրջաններում, նույնիսկ՝ սուննի: Ծննդաբերության ծեսերում, նույնպիսի դեր ունի նաեւ Մարիամ Ասորվածամորը, ընդ որում, ինչպէս փեսանք, նաեւ մուսուլմանների մեջ: Նայկական «ծննդկանի աղոթքներում», ինչպէս գրում է Մ. Աբեդյանը (էջ 96), Ասորվածամորը «կանչում են չար ալերի դեմ: Նրա «Մարիամ» անունը... շարունակ կրկնվում է ծննդաբերության ժամանակ»:

Նամադանում, ի թիվս այլ դիվահայած առարկաների, ալին խաբելու համար ծննդկանի սենյակում երկու օրորոց են դնում, իսկ որոշ վայրերում էլ բախում կախում են ոչխարի լյարդ եւ թոք, որպէսզի փեսնելով դրանք, ալը հրաժարվի մորը եւ նորածնին վնասելուց (*մակրամասն*՝ Asatrian 1983, c. 70-171):

Խորասանում (Իրանի հյուսիս-արեւելյան նահանգում) համարվում է, որ ալերը հաճախ ձգտում են նաեւ նորածին երեխային փոխել նրա **համզադ**-ի հետ: Իսկ վերջինս, ըստ իրանցիների հավաքալիքների, ջիննի մի տեսակ է, որը ծնվում է մարդու հետ եւ ամբողջ կյանքում ուղեկցում նրան: Բառն էլ հենց նշանակում է «միասին ծնված»: Սա, ըստ երեւույթին, հին իրանական պահապան-հրեշտակների **Ֆրավաշի**-ների (**Ֆրավահի**-ների) դեմոնիզացիայի արդյունք է, որը փեղի է ունեցել հեթանոսականության ժամանակաշրջանում (*Asatrian 1983, c. 81*): Ընկնավորները դիտվում են իբրեւ ալերի կողմից համզադով փոխանակված կամ այլ սովերի փակ հայտնված (**սայե-զադե**) երեխաներ: Նման երեխաներին երկար թողնում են լքված շինություններում հավաքալով, որ փերիները, խղճալով, կարող են վերստին փոխել նրանց ալերի կողմից գողացված երեխաների հետ:

Նույն Խորասանում ալերին փախցնելու նպատակով նորածնի երեսը մրտում են վառողի փոշով եւ վառողի ծխով լցնում փունը: Երկաթե իրերից զար, որոնք դրվում են ծննդկանի գլխավերեւում կամ բարձի փակ, երեխայի ձեռքին են կապում նաեւ ասեղի վրա անցկացրած եռագույն թել: Բացի այդ, փանիքում դնում են հաց, մեղր ու կարագ եւ մի կծում ջուր, որպէսզի, եթե ալը մարդուկի երդիկից մտնել փուն, փանի դրանք եւ կշարժանալով, այլեւս չցանկանա խժեղ մոր եւ մանկան լյարդը (*մակրամասն*՝ Mirnya, pp. 224-226. *նախ՝ Massi, pp. 44-46*):

Միջինասիական **ալը (ալթասարին, ալմասարին)** պարկերվում է գեր, այլանդակ եւ մագուր պառավի տեսքով, կախված կնոջը, որոնցից մեկը գցած է ուսին, իսկ մյուս ուսից կախված է խուրջին, որի մեջ նա տեղադրում է իր գոհի սիրտն ու լյարդը (*մակրամասն*՝ Myrsoyov, cc. 56-69): Իրանի առանձին վայրերում (Քերման, Անարաք, եւլն) հանդիպում է նաեւ ալի արական գույնը՝ **չալը**, որն ունի նույն ֆունկցիաները, ինչ իր կին ընկերակիցը (*հմմտ. Karbasi-Ravari, p. 149*): Այս երկուսը հաճախ հանդես են գալիս իր հարադիր կապակցություն մեջ՝ **ալ-օ-չալ**՝ «ալ եւ չալ»: Չալի եւ ալի էության ընդհանուր գնահատականը հակիրճ փրված է դրանց երկխոսությունը պարփա-

կող մի գրություն, որի գրառումը մենք վերստին պարսկական ենք Վ. Այլերսին (Eilers 1979, p. 25): «Չալը ասում է ալին.- Որքեր էս դու (բնակվում): -Ես (ապրում) եմ մոխրի մեջ (հմմտ. վերետում §1.3, 4): - Իսկ դու որքեր էս (ապրում) (հարցնում է ալը).-Ես բնակվում եմ խավարում, ուր ով մտնում է առանց արքաասանելու «Հանուն ողորմած եւ բարեգութ Աստծո», ինձանից հարված է ստանում: - Չալը ասում է (հարցնում է) ալին.- Ինչից էս դու վախենում: - Նա (վերջինս) պատասխանում է.- Զենքից, Ղուրանից, հմայիլներից եւ... սոխի հոբից:

-Այնուհետեւ (կրկին չալը հարցնում է ալին).- Դու ու՛ր ես (գնում): - (Վերջինս պատասխանում է).- Ես գնում եմ ծննդկանի գլխավերեւը, երբ քննում եմ, որ նա մենակ է, եւ ունենալով դանակ ու զամբյուղ, հանում եմ նրա սիրտն ու լյարդը»:

Վ. Այլերսը չալին համարում է օջախի ոգի՝ Herdgeist (սւնդ, էջ 26), ելնելով նրա անվանումից (չալ պարսկերեն նշանակում է «փուռ, օջախ»): Այս մեկնությունն, ինչ խոսք, խոցելի է. նախ, որովհետեւ օջախի ոգիներն առհասարակ դրական կերպարներ են, եւ երկրորդ՝ որ չալ ձեւին գուգահեռ նույն ոգու համար վկայված է նաեւ թալ անվանումը (Donaldson, p. 31): Բառասկզբի թ-ի բացարձակությունը է > թ անցումով (սւնդ) համոզիչ է: Մեր կարծիքով, չալերը է հեռուն գնալ. չալ-ը ալ ձեւի, այսպես կոչված, արձագանք-գուգահեռն է (СЛОВО-ЭХО, Reimwört¹⁰). որն հեղապաշտում դարձել է ալի արական կոնեյաբը: Դա է ցույց տալիս այս ոգու սահմանափակ փարածությունը, նրա եւ ալի ֆունկցիաների նույնությունը եւ, ի վերջո, անվանման հնչյունական փոքրերակների առկայությունը:

Եվրոպական գրականության մեջ ալ-ի մասին առաջին վկայությունը 19-րդ դարի կեսերին գրանցվել է անգլիացի մի հեղափոխող Կենտրոնական Ասիայում (Գրեյս Վինգ, pp. 211-212): Ալ (այբաստի, այմաստի) դիվուհու անվան ծագումը ցարդ լիովին չի լուսաբանված: Գոյություն ունի փեսայեւ, ըստ որի, այն համեմատվում է հին Իրանի գերագույն աստվածության՝ Ահուրա-Մազդայի (Ormazd), անվան հետ (Olufsen, pp. 367-368): Այմաստիները Դամիրում, Օ. Օլուֆսենի նկարագրությամբ (սւնդ), զգզված մագնեով իգական ոգիներ են, որոնք ապրում են գետերի մոտ, թփուրներում եւ այգիներում: Նրանք գիշերները հարձակվում են մարդկանց վրա, առաջացնում շնչահեղձություն, մղձավանջներ եւ խելահեղություն, երբեմն էլ՝ զվարճանում են, հյուսելով քրեաբնականների ձիերի բաշերն ու պոչերը (հմմտ. վերետում §1.3, 5):

Ալ-այմաստիի ծագման խնդրին 1960 թ.-ին հայտնի մի հրապարակմամբ անդրադարձել է ֆրանսիացի խոշորագույն հնդեւրոպագետ-արեւելագետ Էմիլ Բենվենիստը, որը կորսականապես մերժում է այմաստի / Օհրմազդ համադրությունը (Գրեյս մանրամասն Benveniste 1960): Ըստ նրա, ալ-ը բնիկ իրանական բառ է եւ հանգում է հին իրանական *ala- նախածինի, որը նա համարում է վերապական ala- «arsenic» ձեւի հետ (սւնդ, էջ 70-71): Իսկ այբաստի (այմաստի) ձեւը նա համարում է գուր թյուրքական կազմություն «ալը զարկեց» (Al a terrasse) իմաստով (սւնդ, էջ 73): Չնայած Է. Բենվենիստի հիշյալ աշխատության հիմնարար գիտական բնույթին, նմանօրինակ հին իրանական նախածինի վերականգնումը (հնդեւրոպական *l- հնչյունով) մեր կողմից կարարված հնդարիական ռուբացիզմի, այսպես կոչված, «վերապրուկների» մանրազնին ուսումնասիրության լույսի ներքո (հմմտ. Acampian 1988; Asatryan, Livshits, pp. 98-100) չափազանց կասկածելի է: Բացի այդ, հակառակ հեղինակի պնդման, որ իրանական աստվածությունը երբեք չի իջել դեպի մակարդակի (A aucan moment il n'a dégrégéré en un démon.-ibid., p. 74), այնուհանդերձ Ահուրա-Մազդ / Օհրմազդի դեմոնիզացիայի դեպքեր վկայված են: Նկարի ունենք սիրիդյան (կեդական) քալմըսը (քալմիսը) իգական սեռի չար ոգուն (чертовка), որն ինչպես համոզիչ կերպով ցույց է տվել Վ. Ն. Տոպորով (Топоров, сс. 149-152), նույն իրանական աստվածության դիվականացման արդյունք է: Ներեւաբար, այմաստի (այբաստի) բոլոր հիմքերն ունի հավակնելու նույնպիսի ծագման՝ եւ հնչյունական զարգացման, եւ իմաստային առումներով, մանավանդ, որ Է. Բենվենիստի ստուգաբանությունը, ինչպես ասվեց, անընդունելի է: Համեմատյալ դեպք, առավել համոզիչ է այմաստի / Օհրմազդ համադրությունը: Այս դեպքում, ալ (օլ, հալ, խալ) ձեւը պարզ է դիպվի որպես երկրորդական զարգացման, այսինքն՝ բառի կրճատման հետեւանքով առաջացած կազմություն:

Ալ/այմաստիի ծագումնաբանական առանձին եզրեր կարելի է փնտրել նաեւ նրա եւ հին միջագետքյան Lamaštum ծննդաբերության դիվուհու համադրության մեջ (հմմտ. Eilers 1979, SS. 1-7 et sq.), որը սակայն անհավանական է:

ԳԱՎԱՓԱՓԱՑ - Չափազանց բարակ ուրբերով պարսկական մի ոգի, որը թափառում է ամայի վայրերում եւ մենակ մարդ տեսնելիս, նստում ուսերին ու ձիու պես բշտում: Դավալիս բառացի նշանակում է «բարակ ուրբերով եակ». դավալ «կաշվե գութի, ժապավեն», փա «ուրբ»:

ՓԱԼԻՍ- Այս ոգու հիմնական գործառնությունը արտացոլված է իր անվան մեջ, որը թարգմանվում է «ուրբեր լիով»։ Փալիսը, ըստ պարսկական հավատալիքների, ապրում է անապատում եւ ձգքում է ընած ճանիորդների արյունը ծծել լիզելով նրանց ուրբի թաթերը:

ԽԱՆԴԱԼԻ - Դարսիկների մոտ վկայված իգական դեպի մի փեսայի է, որն, ըստ երեւույթի, ունի փարիզայ գործառնություն:

ՄԱՐԴԱԳԱՅԻ - (բրբ.՝ մարդագայ) - Նայերի մեջ մարդագայը, ըստ Աբեդյանի (էջ 94), սովորաբար կին է, որը ինչ-ինչ պարճառներով գիշերները գայլ է դառնում, իսկ ցերեկները կրկին ստանում իր նախկին կերպարանքը: Գայլի մորթի հազած, նա գիշերները շրջում է ամայի վայրերում, մարդկանց մենակ բռնելով, խժռում, երեխաներ գողանում եւ ուրում, ելն: Մարդագայության «ժամկետը», նույն հեղինակի նկարագրությամբ (սւնդ), յոթ փարի է, որից հետո գայլի մորթին բարձրանում է երկինք, եւ մարդը դառնում է սովորական աղամորդի: Մարդագային հնարավոր չէ սպանել, բացի մորթին այրելուց (հմմտ. օրինակ՝ հեքիաթ N 27-Նայ ժող. հեքիաթներ, հր. III, էջ 504): Մարդագայերը հաճախ կույտ են լինում, որն էլ հնարավորություն է տալիս գոհերին նրանցից ճողորպելու (հմմտ.՝ սւնդ, հեքիաթ N 48, էջ 325-400, եւ հավելվածի N28 հեքիաթը, էջ 505-506):

Սրբեհան Լիսիցյանի պատմելով (էջ 63-64), Նարաբադում մարդագայ դառնում են քաշերի (քաշերի) կախարդանքով ընդ որում, կրկին հիմնականում կանայք: Մարդագայը (մըրթակուլ) «գիշերը գայլի ունակների հետ է թափառում, իսկ ցերեկը մարդկային կերպարանք ընդունում եւ վերադառնում մարդկային հասարակության... մըրթակուլ-ն է ընած մայրերից փախցնում օրորոցի երեխաներին, ուրոնց ոսկորները հետո գտնում են գյուղի ծայրամասում... այդ նա է ըստնում թարմ գերեզմաններն ու դիերը խժռում: Բայց եթե գտնեն ու այրեն մըրթակուլի մորթին, կախարդանքը կանցնեւ...» (Լիսիցյան, էջ 64):

Իրանահայոց մեջ վկայված է մարդագայի մի այլ մեկնություն. ուրը բավական համահունչ է սլավոնական պարսկերազմների հետ: Ըստ այդմ, մարդագայերը ոչ թե կենդանի մարդիկ են՝ գայլ դարձած. այլ՝ մեռած մարդկանց ոգիները, որոնք գիշերները դուրս են գալիս գերեզմաններից, շրջում գայլի (գամփո շան) քսելով կամ իրենց նախկին կերպարանքով, բայց գայլի ժանիքներով, եւ սպանում ու խժռում ճանապարհին հանդիպող անձանց: Ներաբրքին այն է, որ մարդագայ կարող է դառնալ միայն անհավաք թուրքը, բայց ոչ մերկված քրիստոնյան: Երբեմն նույնիսկ այլաբանորեն (որպեսզի անուրբ փալով կյանքի չկոչեն) մարդագայերին ուղղակի անվանում են «թուրքի սարկոց» (կամ գյոռ-բա-գյոռ, պրսկ. գուր-բե-գուր): Թուրքերը մարդագայերին եւ ուրվականներին կոչում են գյոռնափշիկ, որը փառաված անվանում է նաեւ արեւելահայոց մեջ:

Մարդագայերի մասին առաջադեմերը փարաված են աշխարհի բազմաթիվ ժողովուրդների շրջանում՝ Արեւելքում, Եվրոպայում ու մասնավոր, սլավոնների մոտ: Մարդագայերին ռուսները կոչում են зырянак բառով, որն առաջին անգամ շրջանառության մեջ է դրել Ա. Դուշկինը: Իրականում այն բանահյուսության մեջ հանդիպող волак-олак ձեւի գրական փոքրերակն է: Վերջինս կազմող երկրորդ փարը (олак-), ըստ Մարք Ժամների (Фасмер, с. 339), նշանակում է «մագ». հեքիաթաբար, ամբողջ եզրը կարելի է մեկնել որպես «գայլի մագերով էակ»: «Վուրդակներ են կոչվում սլավոնական ժողովուրդների շրջանում վամպիրները, գրում է Ա. Կ. Տոլստոյը, որոնք ժողովրդական պատկերացումներում ոչ այլ ինչ են, քան կենդանի մարդկանց արյունը ծծելու համար գերեզմանից դուրս եկած մեռյալներ: Նրանք համարյա նույն սովորություններն ունեն, ինչ մնացած մյուս վամպիրները, սակայն օժտված են նաեւ որոշ առանձնահատկություններով... Վուրդակները ծծում են նախ եւ առաջ իրենց հարազատների ու մերերիմների արյունը, որոնք մեռնելով, նույնպես դառնում են վամպիրներ. այնպես որ, սկանապետների վկայությամբ, ամբողջ գյուղերի բնակիչներ՝ Բոսնիայում եւ Նեցրոգովիայում, իբրեւ թե, լիովին վերածվել են մարդագայերի» (Толстой, с. 44): Մարդագայի համար ռուսներն օգտագործում են նաեւ упырь եւ вампир ձեւերը. առաջինի ծագումը վիճելի է, երկրորդը փոխառություն է ֆրանս. vampire բառից: Ըստ Վ. Դալի, упырь նշանակում է չար կախարհի կամ փուկի դիակ, որը շրջում է գիշերով գայլի կամ բլի կերպարանքով եւ սպանում մարդկանց ու կենդանիներին: Նրանից ազատվելու համար անհրաժեշտ է փորել գերեզմանը եւ հացենու փայտից սեպ խրել դիակի մեջ (Даль, с. 506): «Մարդագայ» հասկացության համար ռուսներն ունեն անուր օборотень, перевертыш եւ перекидываш ձեւերը:

Գերմանական ժողովուրդների մոտ մարդագայի փարաված անվանումը՝ Wer(e)wolf, հայերենի պես կազմված է «մարդ» եւ «գայլ» բաղադրամասերից եւ բավական հին ծագում ունի՝ հանգելով նախագերմանական շրջանին: Ի փոքրերություն սլավոնական մարդագայերի, գերմանների համար, սակայն, ինչպես եւ հայերի, վերջիններս կենդանի մարդիկ են, որոնք ինչ-որ պարբերականությամբ դառնում են գայլեր եւ ինչպես մյուսներին. հմմտ.՝ «Mensch, der sich zeitweise

in einen Wolf verwandelt» (Drozdowski, S. 762): Մարդագայի հենց այս մեկնությունն է, որ այսօր փարածված կերպար է դարձել արեւմտյան, այսպես կոչված, սարսափային գրականության եւ կինեմատոգրաֆիայի մեջ:

Իրանական ժողովուրդների շրջանում, ինչքան ինձ հայտնի է, մարդագայերի գաղափարը որպես չար ոգիների առանձին եւ հատուկ ձեւավորված դաս, գոյություն չունի:

ԹՂՂԱ, ԹԵՂՂԱ, ԹՂՂԻ - «Երեւակայական էակ մ' է, որ նորածին մանուկները կխեղդեւ եւ անոնց մայրերը ամուլեւան կպարտաստեւ», նաեւ՝ «երեխայի մահացու հիվանդության անուն» (Աճառյան, Գաւ. բառ., էջ 381. տես նաեւ՝ Ամասրոնի, էջ 220, Ալիշան, էջ 221-22): Ըստ երեւույթի, այլ (տես՝ վերեւում) հայկական համարժեքը:

Գր. Ղափանցյանը հակված է այս դեպին համարելու փոքրասիական (խեթական) Telipi-ի (ըստ նրա, ցածր կարգի ոգի) արտացոլումը: Վերջինիս, նույն հեղինակի կարծիքով, պետք է փարբերել Telepinu-ից, խեթական զարնան եւ բուսականության աստվածությունից (Kapanian 1957, cc. 302-303): Գր. Ղափանցյանի երեւոյթությունն այսօր, ինչ խոսք, կարող է նոր քննարկման ելնելով խեթագիտության զարգացման ներկա փուլից:

ԽՈՒՆ, ԽՈՒՆՈՒՆ - «Երեւակայական էակ մը, որով մանուկները կվախեցնեն» (Աճառյան, անդ., էջ 481): Նույն իմաստն ունեն նաեւ **բորո, բորոխ** ձեւերը, որոնք փարածված են Արեւելյան Նայասարանում եւ իրանահայոց մեջ: Պարսիկները նույնպես ունեն երեխաների վրա սարսափ փարածող մի դեւ, որը կոչվում է **լուլու** (Acampian 1983, c. 76): Բոլոր այդ բառերը՝ ինդոպես հայերեն ձեւերը, այնպես էլ պարսկերեն, իրենց բնույթով հնչազատափարային (իդեոֆոնիկ, իդեոսեմանտիկ) կազմություններ են, հետեւաբար՝ զուրկ կոնկրետ էփրմոնից, այսինքն՝ արմատից: Նման փոխի բառամիավորների ծագման կանդրին մենք ժամանակին անդրադարձել ենք հատուկ հրապարակմամբ (տես՝ Acampian 1988):

Մանուկներին սաստող ոգիներից է նաեւ պարսիկների **Ալի-մոուջուղը**: Նա երեւում է դերվիշի տեսքով, փախցնում երեխաներին, խառնում նրանց եւ մարմնող կրակի վրա հայեցնում է մարմնի ճարպային մասերն ու հավաքում ամանի մեջ (հմմտ. գրականությանը հանդերձ՝ Acampian 1983, c. 76): Տողերիս հեղինակի մանկության փարիներին Թեհրանում երեխաներին վախեցնում էին թափառական «ջիուղով» (հրեայով), որը հար եւ նման էր Ալի-մոուջուղին, թերեւս, մի փարբերությամբ միայն. այն է՝ ջիուղը հաշվում էր երեխաների արամները, որի հետեւանքով նրանք դիվախար էին դառնում կամ մահանում: Ուստի որեւէ դերվիշ, թափառական մանրավաճառ կամ չարճի փեսնեյիս, խորհուրդ էր տրվում լռել, որպեսզի արամնաշարը չեւեւաւ: Նենց տրանով է բացատրվում, որ Իրանում չարաճճի եւ անհանգիստ երեխաներին ծնողները հանդիմանանքով կարող են ասել՝ «Դու իմ արամները հաշվել ես», այսինքն՝ «դիվախար ես դարձրել, զզվեցրել ես»:

Մանկաստար ոգիների դասին է պատկանում նաեւ **Մեշուկ-պապին**, որով Երեւանում վախեցնում են չար երեխաներին:

ԳՈՂՈՍ - Խեղդող ոգի՝ վկայված Դերսիմում, «որ զիշերները մարդու վրա կը չոքի եւ շունը կը բռնե» (Երեւակյան, էջ 528):

ԳՈՒՂՈՒՇԻԿ - Պուպուշիկները զանգրահեր մագերով, թմիկիկ ու հասարայող մանուկների փետրով ոգիներ են, որոնք չարքեր լինելով հանդերձ, ընդհանուր առմամբ դրական կերպարներ են (Մեքինե, էջ 89-90): Դա երեւում է նրանց անվանումից, որը նշանակում է «հերապան, մագեր շար, սիրուն, քնույշ, եւլն» (Աճառյան, Գաւ. բառ., էջ 925-926): Ինչքան ինձ հայտնի է, պուպուշիկները իբրեւ դեւեր վկայված են միայն Վասպուրականում: Իսկ ընդհանրապես Նայասարանում **պուպուշիկ** ասում են սիրունիկ, կարմրաթուշ երեխաներին: Այս բառը նույնպես հնչափմաստային ծագում ունի (տես վերեւում՝ s. v. *խոխ*):

ՏԱՎՐԻ ՉՈՒՏ - Պարկերացվում էր մերկ փղամարդու կերպարանքով (չուր նշանակում է «բոլորովին մերկ».- Աճառյան, անդ., էջ 881), որը լուրջամբ շրջում էր գյուղից գյուղ, իր հետ բերում անասնաքով, կոտորում էր խոշոր եղջերավոր անասուններին եւ խաչակնքելիս չէր խափանվում: Նրա դեմ պայքարի միակ միջոցը սրբերին մատուցող խոստանալն էր (Մեքինե, էջ 90): Տավրի չուրը նույնպես արձանագրված է Վասպուրականում:

Տավրի չուրին կարելի է համեմարել Իրանի հյուսիսային շրջաններում (Գիլան, Մազանդարան) վկայված **Սիլահ-գալեշ**-ի՝ «սեւ փաւարածի» հետ (Christensen, pp. 86-87), որը չնայած ֆունկցիոնալ առումով եւ փետրով փարբերվում է **չուրից**, սակայն, որպես եղջերավոր անասուններին առնչակից ոգի ընդհանուր եզրեր ունի վերջինիս հետ:

ԽՈՒՋՈՒՆԸ (ԽՆՋՈՒՆԸ, ԵՒՆ՝ ՏԵՄ՝ §1.3, 6: Ծագումը՝ հնչափմաստային (տես վերեւում՝ s. v. *խոխ*):

ԽԱՏԱՏԻՃ, ԽՊԻԼԻԿ, ԸՎՈՏ/Դ - ՏԵՄ՝ §1.4:

ՔԱՐՈՒՄ, ԽԱՖԹՈՒ - ՏԵՄ՝ §1.4:

ՄԱԴԸՆԶՄԱ - ՏԵՄ՝ §2.1, s. v. Դեւեր:

ԲՈՐՈ(Խ), ԼՈՒԼՈՒ, ԱԼԻ-ՄՈՒՂՈՒՂ - ՏԵՄ վերեւում՝ s. v. *խոխ*:

ՎԵՐՁՄԱՐՆ

Որքան էլ ծավալուն մեր հանդեսի համար, ներկայացված ակնարկում հնարավոր չեղավ, ցավոք, ընդգրկել դիվաբանությանն առնչվող բոլոր խնդիրները: Մասնավորապես, լիովին դուրս մնացին վիուկներին, կախարդներին եւ շամաններին վերաբերող հարցերը, որոնք դիվաբանային կատեգորիաներ չլինելով հանդերձ, անմիջապես կապ ունեն դիվական աշխարհի հետ: Նույնը կարելի է ասել նաեւ «չար աչքի», հին եւ միջին իրանական դիվային համակարգի (որը կարելու է ժամանակակից իրանական եւ հայկական դիվաբանության փարաժամանակյա ուսումնասիրության փեսանկյունից) եւ հարակից այլ խնդիրների մասին, որոնք կամ ամբողջովին անփեսվեցին, կամ էլ շոշափվեցին լոկ հպանցիկ կերպով: Այդ բոլորին, կարելի է հուսալ, կանդրադառնանք առաջիկայում առանձին մի հրապարակմամբ:

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Հայկական ժողովրդական հավատարիքներին նկիրված առաջին եւ, թերեւս, միակ ամբողջական ակադեմիական աշխատանքը ցարդ մնում է ակադեմիկոս Մ. Արեւիյանի *Der armenische Volksglaube աշխատությունը* (որի հայկերեն թարգմանությունը հրատարակվել է նրա երկրի իսկ հայադար ժողովածուի 7-րդ հատորում. տես՝ Արեւիյան, որպեսզի հիշյալ թեման արժարժվել է ընդամենը մի քանի էջում (անդ., էջ 85-102):

2. Այս գրքերի առաջին հայերեն թարգմանությունը՝ մանրամասն ծանոթագրություններով ու ուսումնասիրությամբ ներկայացվել է մեր եւ Ս. Փոլադյանի կողմից (տես՝ Ասատրյան, Փոլադյան):

3. Այս աշխատությունը գրի է առնված 1980 թ.-ին Մոսկվանիկի քնակից Զամչոյ ալ-Շալաբարիից:

4. Ըստ երևույթի, պատերի մի տեսակ է՝ համեմատված փարբեր րոյակով. հմմտ. թճի, էյ. ժամիկ, եւ՝ շի «րոյա» (վերջինս փոխառություն է հայ. րորդ. **ձի-ձի** ձևից):

5. Բոլորսեր կենդանական Իրանի Իսթահանի ևսահանգի Փերիայի (Շրեյդանի) շրջանի անկնախիկ գյուղերից է: Ըստ ալանդության, գյուղի քնակիչները բունազատվել են 16-րդ դարի առաջին տասնամյակում

Պարսկական Նայասարանի Նար ցավառի Բյուր գյուղից: Բոլորանի հիմնադիրը եւ առաջին քնակիչը եղել է գյուղիցիս հեղինակի ևսիկի Սադաղեւ, որը կատուցել է գյուղի հեւրագայում Զարաշար անվանված միջնաբերդը: Նրա սերունդները այդ պարճառով կոչվել են Զարաշարեւ: Զարաշարեւ կանգուն էր մինչև մեր դարի 70-ական թվականները, այժմ ավերակ է: Բոլորանի ալսոր Փերիայի ցավառի միակ լիովին հայտնակ գյուղն է:

6. Արիզանի նույնպես Փերիայի գյուղերից է. Բոլորանից ոչ հեռու:

7. ՄՂ ԳԱՄ արևելագիտության ինստիտուտի Իրանի բաժնում պաշտպանության է պատրաստվում մեր կողմից դեկալարվող քնկնածունական ալարաճաճ՝ նկիրված իրանական դիվաբանության համապարփակ ուսումնասիրությանը, որի հեղինակն է բաժնի աշխատակից Արմանդա Զարյանը: Միևնույն ժամանակ, իր ալարիին է մտրեւում «Մեկնական դիվաբանություն» վերաբորությունը կրող մեկագրությունը, որը նույնպես հիշյալ բաժնում կատարվող աշխատանքների արդյունք է:

8. Ծահապեր բառի համար վկայված է նաև հին իրանական նախաձև, որը մոտա-

վորապես նշանակում է «շրջանների տիրակալ (ոգի)» (հմմտ. **շահապեր վայրաց**): Ծահապերները երևում էին հիմնականում օձի տեսքով (Ստակեւբեր, cc. 20-21): Ինչ վերաբերում է այս եւ պայ ոգիներին, ալսա դրանց ծագումը ցարդ չի լուսարանված (որոշ դիվողություններ տես՝ Kapanian, 1940, cc. 309-310; on же 1957, c. 302):

9. Այս բառի իմաստը, ելնելով նրա ծագումից, կարելի է ներկայացնել որպես «քաժանող» (հին իրան. ***bag** «քաժանել»): Վկայված է բազմաթիվ իրանական լեզուներում (տես՝ Widengren, SS. 320 et sq.). հայերենում ունեն բազին, Բազայանի, Բազ(ա)յար, Բազայան, Բազայան ձևերը, որոնք իրենց կազմում պարունակում են հիշյալ ձևույթը (հմմտ. Henning, pp. 247-248; Bailey, pp. 8-9, f. n. 19): Նին իրանական աստվածությունների մյուս դասի **յազայանի**, անունը հանգում է ***yaz-** «գոհաբերություն մատուցել» արմարին. ըստ այդմ **yazata-** նշանակում է «գոհաբերության արժանի, աստվածություն» (հմմտ. պրակ. **իզայ**, էյ. **յազան**, էյն):

10. Նմմտ. **հազ-մազ, ջուր-մուր, տուն-մուն**, էյն):

Գ Դ Ա Կ Ա Ե ՈՒ Բ Յ ՈՒ Ե

- Աբելյան Մ. Հայ ժողովրդական հավաքը - Երկեր, հր. 5, էջ 11-102.
- Ալիշան Ղ. Հին հասարակական կրթության հայոց. Վենետիկ, 1895.
- Աճառեան Հր. Հայերեն գաղափարական բառարան. Թիֆլիս, 1913.
- Աճառեան (Աճառյան) Հր. Հայերեն արմատական բառարան. հր.3. Եր., 1977.
- Ամալյան Ն. (հրապարակիչ). Բառգիրք հայոց. Եր., 1975.
- Ամալյան Ս. Հայոց բառ ու բան. Վաղարշապատ, 1912.
- Ասատրյան Գ. Ս. Գուրաններ - «Իրան-նամե», թ.1 (11), 1995, էջ 21-31.
- Ասատրյան Գ. Ս., Փոլադյան Ա. Պ. Եզդիներ և եզդիականություն - «Երեկոյան Երեւան», հոկտ. 20,21 (1989).
- Ասատրյան Գ. Ս., Փոլադյան Ա. Պ. Եզդիների դավանանքը (Նրինական աստվածությունները. սուրբ գրքերը).- ՊԲՀ, N4 (1989), էջ 131-150.
- Ավդալ Ա. Անդրկովկասյան քրդերի կենցաղը. Երեւան, 1957.
- Բոլորանցի Վ. Չար աչքի, սոխի, սխրտրի և այլ հարցերի շուրջ (Ազգագրական էություն).- «Իրան-նամե», թ.2 (12), 1995, էջ 30.
- Եզնիկ Կողբացի. [Ըստք ընդդէմ աղանդոց]. Առնեոն ընթերցանություն համար. Աշխատասիրությամբ Մ. Մինասեանի. Ժնև, 1992.
- Երևանեան Գ.Ս. Պատմություն Զարաշենացի հայոց. Պեյրուք, 1956.
- Լիսիցյան Ս. Լեոնային Ղարաբաղի հայերը (Ազգագրական ակնարկ).- Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հր. 12. Եր., 1981, էջ 9-84.
- Կիրարանոս [Գիրք աղթից որ կոչի Կիրարանոս. Կանն աննայն պարահարս ուր զան ի վերայ մարդոց]. Կ. Պոլիս, 1927.
- Հալաբյան Գ. Դերսիսի հայերի ազգագրությունը. Ման Ա.- Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հր. 5. Եր., 1973.
- Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հր. 3 Եր., 1962, հր. 11, 1980, հր. 12, 1984, հր. 13, 1985.
- Մկրտչյան Ս. Դրսիկներ - «Լուսնայ» գրական հանդես. Գիրք Բ. Տալիսի, 1898, լուսնի, էջ 49-58
- Չեկերի Էվլիա. [Սիյահեթ-նամե].- Թուրքական աղբյուրներ, հր. Գ. թարգմ. Ա. Խ. Սաֆրասյանի Եր., 1967.
- Սերինե (Ավազյան Ս. Մ.). Արճակ.- Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հր. 8, Եր., 1978.
- Սրուանդեան Գ. Համով հոգով. Կ. Պոլիս, 1884.
- Տեր-Մանուկեան Ս. Եզդիի կուրման. Ախալցխա, 1910.
- Դաֆֆի. Երկերի ժողովածու. հր.1 Եր., 1955, հր.2, 1983, հր.8, 1963.
- Аверинцев С.С. Гог и магог.- Мифы народов мира. Том 1. М., 1991, с. 307.
- Амирбебян Р. И. К вопросу о некоторых зооморфных символах в искусстве Востока.- ИФЖ, 1(1989) сс. 65-78.
- Асатрян Г.С. Огряды детства и воспитание детей в традиционной культуре персов.- Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М. 1983, сс. 68-88.
- Асатрян Г.С. О "брате и сестре загробной жизни" в религиозных верованиях езидов.- Страны и народы Бл и Ср Востока - 13. Ер., 1985 сс. 262-272.
- Асатрян Г.С. Суффиксальный элемент -i- и некоторые вопросы фоносемантики в армянском языке. - ИФЖ 2 (1988), сс. 160-178.
- Асатрян Г.С. Заметки об этимологических фигурах в иранском (На материале согдийской версии Вессантара - джатаки). ИФЖ 3 (1989), сс. 152-163.
- Асатрян Г.С., Геворкян Н.Х. Некоторые материалы по этикету у персов. - Этикет у народов Передней Азии. М. 1988 сс. 148-164.
- Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Том второй. М., 1868.
- Афанасьев А. Народные русские сказки. Том 1. М. 1984; т. 2. 1985; т. 3 1985.
- Брагинский И. С. Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956.
- Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Том 4. СПб - М., 1882.
- Егиазаров С. А. Краткий этнографический очерк курдов Эриванской губернии. Тифлис, 1891.
- Иностранцев К. А. Сасанидские этюды. СПб., 1909.
- Капанцян Г. Хеттские боги у армян.- Научные труды ЕГУ, том 14. Ер. 1940. сс. 243-317.
- Капанцян Г. Историко-лингвистические работы. Ер., 1957.
- Лейн Э. У. Нравы и обычаи египтян в первой половине 19 в. М. 1982.
- Майе Ж. Павлин и кубок в орнаментации гревнеармянских рукописей.- 4 международный симпозиум по арм. искусству (тезисы докладов). Ер. 1985, с. 190-191.
- Муродов О. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. Душанбе, 1979.
- Нерваль Ж. де. Путешествие на Восток. М., 1986.
- Одоевский В. Ф. Орлахская крестьянка. - В: Русская романтическая новелла. М., 1989.
- Орбели И. А. Фольклор и быт Мокса. М., 1982.
- Свешникова Т. Н. Волки-оборотни у румын.- Балканика: Лингвистические исследования. М., сс. 208-222.
- Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Сухарева О. А. Пережитки демоналогии и шаманства у равнинных таджиков.- Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975, сс. 5-94.
- Толстой А. К. Семья вурдалака: Неизданный отрывок из записок неизвестного. - В кн.: Антология нечистой силы. М. 1991. сс. 42-57.
- Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии.- В кн.: Кавказ и Средняя

Азия в древности и средневековье. М., 1981. сс. 145-154.

Троицкая А.А. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана.- Бюлл. Ср.-Аз. Ун-та, N 10(1925), сс. 145-156.

Фрэзер С. Золотая ветвь. М., 1983.

Фасмер Дж. Этимологический словарь русского языка. Том 1. М., 1986.

Хедаят С. Неирангистан.- Переднеазиатский этнографический сборник. 1. М., 1958.

Штакельберг Р.Р. Об иранском влиянии на религиозные верования гревних армян. - "Древности восточные" 2/2. М., 1900, сс. 1-39.

Afshar, Baluch.- *Irafe Afšār (Sīstān). Baluĉestān va tamaddon-e dīrme-ye ān*. Tehran, 1371 (1993).

Afshar - *Iraj-e Afšār (Sīstān). Kermānshāhān va tamaddon-e dīrme-ye ān*. Tehran, 1371 (1993).

Al- Hallaj. *Kitab at-Tawasin*. - In: Massignon L. *La passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, Martyr mystique de l'Islam*. T 2. Paris. 1922.

Anandoraj - *Anandoraj. Farhang-e jame'e farsi. Ta'rif-e Mohammad Padšah*. Vol. 1, Tehran, 1363 (1985), vol. 2, 1363 (1985).

Asatrian G. S. , Gevorgian N. Kh. *Zaza Miscellany: Notes on some Religious Customs and Institutions* - In: A Green Leaf. Papers in Honour of Prof. J. P. Asmussen. Leiden, 1988, pp. 499-508.

Asatrian G. S. , Livshits V. A. *Origine du système consonantique de la langue Kurd*.- Acta Kurdica, 1 (1994), pp.81-108.

Asatrian G. S. , Vahman F. *Poetry of the Baxtiaris (Historisk-filosofiske Meddelelser-70)*. Copenhagen: Munksgaard, 1995.

Asmussen J. P. *A Zoroastrian "De-demonization" in Judeo-Persian.-Irano-Judaica*. Jerusalem, 1982, pp.112-121.

Attar - *Farid-ed-din 'Attar Neyšaburī. Manteg ot-teyr*. Tehran, 1353 (1975).

Bailey H. W. *The Second Stratum of the Indo-Iranian Gods*.- In: J. R. Hinnels (ed). *Mithraic Studies*. Vol. 1. London, 1971, pp.1-20.

Baudissin W. W. *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*. Heft 2. Leipzig, 1878.

Benveniste E. *Le dieu Ohrmazd et le démon Albasti*.- JA, t. CCXLVIII-1 (1960), pp.65-74.

Benveniste E. *Hommes et dieux dans l'Avesta*.- In: *Festschrift für W. Eilers*. Wiesbaden, 1967, pp 144-147.

Boberg I. M. *Sagnet om den store Pans Død*. København, 1933.

Bois Th. *The Kurds*. Beirut, 1966.

Bousset W. *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin, 1903.

Brentjes B. *The Mittanians and the Peacock*.- In: *Etnic Problems of the History of Central Asia in the Early Period*. Moscow, 1981, pp.145-148.

Browne E. G. *A Year Amongst the Persians*. London, 1893.

Christensen A. *Essai sur la démonologie iranienne (Historisk-filologiske Meddelelser - 27-1)*. Copenhagen: Munksgaard, 1941.

Donaldson B. A. *The Wild Rue*. London, 1938.

Drosdowski G. et al. (herausg). *Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*. Mannheim: Duden, 1963.

Eilers W. *Die Al. ein persisches Kindbettgespenst*. München, 1979.

Eilers W. *Westiranische Mundarten*. Bd III. *Die Mundart von Sivand*. Stuttgart, 1988.

Elahi - *Asār ol-haq: Gofārḥayī az Nur 'Alī Elāhī*. Gerd-avarandeh B. Elāhī. Tehran, 1373 (1995).

Eshtehardi - *Dāstānḥā-ye Masnavī*. Vol. 3, tadvin-e M.M. Eštehārdī. Tehran, 1370 (1992).

Geiger W. *Ostiranische Kultur im Altertum*. Erlangen, 1882.

Haag H. *Teufelsglaube*. Tübingen, 1974.

Henning W. B. *A Sogdian God*.- BSOAS, 28-2 (1965), pp. 242-254.

Karbasi-Ravari - 'A. Karbasi-Ravari. *Farhang-e mardom-e Rāvar*. Tehran, 1365 (1987).

Kaya A. *Tunceli Kültürü*. Istanbul, 1995.

Massé H. *Croyances et Coutumes Persanes*. Paris, 1938.

Meyer J. J. *Trilogie Altindischer Mächte und Feste der Vegetation*. Zürich-Leipzig, 1937.

Mirnya - S. 'A. Mirnya. *Ilhā va tāyefe-hāye 'ašāyer-e Xorāsān*. Tehran, 1369 (1991).

Moharrar - I. Moharrar. *A'ine-ye ā'yin-hā va afsāneḥā-ye Lorestān*. Tehran, 1365 (1987).

Monshi Eskandar. *History of Shah 'Abbas*. Vol.1. Translated by R. M. Savory. Boulder, 1978.

Nikitine B. *Une apologie kurde du sunnisme*.- Rocznik Orientalistyczny, t.8 (1931-32). Lwow, 1934, pp. 116-160.

Nikitine B. *Les kurdes*. Paris, 1956.

Nilsson M. P. *Geschichte der griechischen Religion*. 2 Bd. München, 1961.

Nyberg H. S. *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig, 1938.

Olufsen O. *Through the unknown Pamirs*. 1904.

Russell J. *Zoroastrianism in Armenia*. Harvard, 1987.

Shakespeare W. *Macbeth*. Ed. by B. Lott. London & Harlow, 1969.

Szemerényi O. *Iranica-III*.- Henning Memorial Volume. London, 1970, pp.417-426.

Vahman F. *Arda Wiraz Namag*. The Iranian "Divina Commedia". London, 1986.

Vigne G. T. *A Personal Narrative of a visit to Ghuzni, Kabul and Afghanistan*. London, 1840.

Watkins C. "God" - In: *Antiquitates Indogermanicae: Gedenkschrift für H. Güntert*. Innsbruck, 1974, pp.101-110.

Widengren G. *Die Relegationen Irans*. Stuttgart, 1964.

Willman-Grabowska H. *Le chien dans l'Avesta et dans les Vedas*.- Rocznik Orientalistyczny, t.8 (1931-32). Lwow, 1934 pp. 30-67.

Wilson P. L. *Iblis, the Black Light*.- Gnosis, N14 (1989-90), pp. 42-47.

Winternitz M. *Der Sarpabali, ein altindischer Schlangencult*. - Mitteil. d.antropol. Ges. in Wien. Bd XVIII.

Yahaqqi - M.-J Yahaqqi. *Farhang-e asātr va ešārāt-e dāstānī dar adabīyyāt-e fārsī*. Tehran, 1369 (1991).

«ԱՎԼԷՒ ԲԱՐԵԿԱՄ» ԻԲՐԱՀԻՄԸ

Իբրահիմը (Աստվածաշնչում՝ Աբրահամ) Ղուրանի ամենագլխավոր «պատմական» կերպարն է։ Նրա մասին ասվում է, որ եղել է Ալլահի «բարեկամը»։ Նրան ի վերուստ սուրբ գիրք է առաքվել՝ «Իբրահիմի թղթերը»։ Նա մահականացուներից առաջինն էր, որ հավատաց միակ Աստծուն, քարոզեց իր հավատը և պայքարեց հանուն դրա։ Հաջորդ սերունդները կորցրեցին միաստվածությունը (կամ էլ աղավաղեցին այն), և ահա Ալլահի իրամանով Մոհամմադը վերականգնում է այն։

Մանկու հասակում Իբրահիմն ապրում էր կուսապաշտների միջավայրում։ Նա շուտ հասկացավ, սակայն, որ կուռքերն աստվածություններ չեն։ Որ մարդկանց դրանցից ոչ վնաս կա, ոչ էլ օգուտ։ Իբրահիմը կարծում էր, որ իսկական աստվածներ են աստղերը, լուսինն ու արեգակը, բայց հասկացավ, որ դա էլ այդպես չէ, քանզի նկատեց, որ ծագելուց հետո նրանք մայր են մտնում։ Իսկ հետո նա հայտնություն ստացավ, կա միայն մեկ ճշմարիտ աստված՝ Ալլահը, որ ամեն ինչի արարիչն է։ Ողորմած լինելով մարդկանց նկատմամբ, նա Իբրահիմին ընտրեց որպես իր մարգարե և առաքյալ։ Իբրահիմը գալիս է իր հոր՝ Ազարի մոտ և սկսում բացատրել նրան ու մյուսներին, որ երկրպագելով կուռքերին, իրենք ընկնում են մոլորության մեջ։ Երկրպագել կարելի է միայն արարչին, այսինքն՝ Ալլահին։ Նա, ով չի հավատում Ալլահին, Սատանայի դաշնակիցն է և դրա համար կպատժվի Ահեղ դատաստանի օրը։ Հայրը և մնացած բոլորը պարտադրեցին Իբրահիմին՝ Նախնիների ավանդույթներին դավաճանելու համար, սպառնացին արտաքսել, խոստացան քարկոծել։ Սակայն մի անգամ, երբ բոլորը գնացել էին մասնակցելու ինչ-որ տոնակատարության, տղան ներս մտավ տաճար և ջարդեց բոլոր կուռքերը՝ խնայելով միայն ամենագլխավորին։ Մարդիկ վերադարձան և հարձակվեցին Իբրահիմի վրա, իսկ վերջինս առաջարկեց կատարվածի մասին հարցնել կուռքերին։ «Ախր կուռքերը չեն խոսում», պատասխանեցին նրանց Իբրահիմին։ Այդ ժամանակ նա սկսեց նախաձեռնել նրանց այն բանի համար, որ երկրպագում են մեկին, որը նույնիսկ խոսել չգիտի։ Ղուրանը պատմում է, որ Իբրահիմը վիճաբանել է նաեւ ինչ-որ նշանավոր անձնավորության՝ հավանաբար թագավորի հետ։ «Ահա, - ասաց Իբրահիմը, - Իմ Տերը նա է, ով կենդանացնում է ու մեղցնում», - ասաց Իբրահիմը։ «Ես՝ եմ կենդանացնում ու մեղցնում», - ասաց Իբրահիմը։ «Ահա Ալլահը բերում է արեգակը արևելքից, ուրեմն, բեր այն արեամուտքից»։ Եւ շփոթվեց նա, ով չէր հավատում։ Չէ՞ որ Ալլահը անարդար մարդկանց ճշմարիտ ուղիով չի առաջնորդում։ (Ղուրան, 2: 258-260)...



Ժողովուրդը պահանջում էր պատժել Իբրահիմին, և որոշեցին նրան այրել։ Սակայն Ալլահը փրկեց նրան՝ աննշանաբերելով կրակը։ «Ով կրակ, զով է խաղաղ եղի Իբրահիմի համար»։ (21:69)։ Մարգարեն ողջ մնաց և իր հարազատ Լուտի (Ղովտի) հետ փախավ՝ Ավետյաց երկիր»։ Մի անգամ Իբրահիմի տուն այցելեցին օտարականներ, որոնց համար նա հյուրընկալաբար մի յուրաքանչյուր խորովեց։ Հյուրերը սկսեցին ուտել և նա նկատեց, որ նրանց մատները չեն դիպչում ուտելիքին։ Իբրահիմը սարսափեց, սակայն եկվորները բացատրեցին, որ իրենք Ալլահի առաքյալներն են (այսինքն՝ հրեշտակները) և ցանկանում են ուրախ լուր հայտնել Իբրահիմի կինը պետք է մի տղա ծնի։ Այդ լսելով, Իբրահիմի կինը ծիծաղեց։ Չէ՞ որ ինքը «անպտուղ պառավ է», իսկ ամուսինը՝ ծերուն։ Հրեշտակները նախատեսեցին ամուսինների՝ հիշեցնելով, որ ամեն ինչ Ալլահի իշխանության ներքո է ու մեկ անգամ ես կրկնեցին, նրանք ծնելու են հսիակին, որը փառահեղ սերունդ է ունենալու։ Իսկ իրենք գնում են ոչնչացնելու այն քաղաքի մարդկանց, որտեղ բնակվում է Լուտը (Ղովտը)։ Իբրահիմն աղաչեց նրանց փրկել բարեպաշտների՝ Լուտին և նրա ընտանիքի անդամներին։ Մի անգամ Իբրահիմը երազ տեսավ, իբր գոհաբերում է որդուն՝ «հեգաբարդ պատասխանակին»։ Նա հասկացավ, որ դա հենց այդպիսի գոհաբերություն կատարելու հրամանն է և այդ մասին ասաց տղային։ «Ով հայր իմ, կատարի՛ր այն, ինչ հրամայված է քեզ։ Ալլահը թե՛ կամենա, ես համբերատարներից կլինեմ»։ (37-102), - այսպես պատասխանեց հնազանդ որդին հորը։ Սակայն երբ Իբրահիմը «նրան վայր գցեց ճակատի վրա», Ալլին ազդարարեց իր առաքյալին, որ այդքանով իսկ իր հրամանն արդեն կատարված է։ Այն «ակնհայտ փորձություն էր», որն ավարտվեց։

Որդու անունը դուրանայն այս գրույցում չի հիշվում։ Ղրանի ամիմիջապես հետո խոսվում է հսիակի (Իսահակի) ծննդյան մասին, որի հիման վրա էլ մեկնիչները նույնացնում են «հեգաբարդ պատասխանակին», որին հայրը պարտադրվում էր գոհաբերել Ալլահին, Իբրահիմի պապը որդու՝ Իսմայիլի հետ։ Աստվածաշնչային դրվագի այսպիսի մեկնաբանությունն անտարակելիորեն ընդունված է մուսուլմանական ավանդույթում։ Ալլահը հրամայեց Իբրահիմին և Իսմայիլին մաքրել Զառաթա տաճարը, որը մարդկանց համար էր կանգնեցրել, որպեսզի յուրաքանչյուր ներս մտնող այնտեղ անվտանգություն վայելի, որպեսզի նրա շուրջը ծիսական պտույտներ կատարեն, խոնարհվեն և

երեսնվայր փռվեն։ Հայր և որդի կանգնեցրին (կամ՝ վերականգնեցին) ալեբրոմից հետո, տեքստը թույլ է տալիս նաեւ այսպիսի բացատրություն) «Ալլահի տան» հիմքերը։ Այն քաղը, որի վրա կանգնել էր Իբրահիմը (այն առ այսօր գտնվում է Զառաթայում), արդարապես դարձավ (Սակամ Իբրահիմ)։ Իբրահիմն Ալլահից խնդրեց միշտ հովանավոր լինել նրանց՝ համար, որքեր կրկնվեց Զառաթայի մոտակայքում։ Իբրահիմը հավատում էր հարությանը, սակայն, այնուամենայնիվ, խնդրեց Ալլահին ցուցադրել, թե ինչպես են վերականգնվում մեռյալները։ Հավանաբար նա ցանկանում էր հաստատել այդ հավատի մեջ, որպեսզի «սիրտս իմ խաղաղ-վի» (2: 260-262)։ Ալլահը հրամայեց Իբրահիմին վերցնել չորս սատակած թռչուններ և, դրանց կտորներն իրար խառնելով, շաղ տալ չորս լեռների վրա։ Իբրահիմի կանչով թռչունները վերականգնացան և թռչելով վերադարձան նրա մոտ։

Իբրահիմը Մոհամմադի նախորդն է և նրա նմանակը։ Իբրահիմի նման Մոհամմադը նույնպես Ալլահի հավատն էր քարոզում, նա Զառաթան մաքրել էր կուռքերից, մարդկանց սովորեցրել ուխտագնացության կանոնները։ Այլ կերպ ասած՝ Մոհամմադն ուղղակի հիշեցնում էր այն, ինչ արդեն արել էր Իբրահիմը, եվրեպականում էր կորցվածը։ Մոհամմադն Իբրահիմի մասին պատմություններով, կարծես թե, պատահականում էր նրանց, ովքեր մեղադրում էին իրեն՝ Նախնիների սովորույթների ոտնահարման մեջ։ Այժմ ստացվում էր, որ նա ոչ թե մոռացության է մատնել Նախնիներին, այլ

ընդհակառակը՝ վերականգնում էր արաբների վաղեմի հավատը։ Իբրահիմի մասին դուրանյան գրույցում դրամատիկ է հնչում ոչ թե պարզապես հայրերի սովորույթների, այլ՝ սեփական հոր հետ խզման թեման։ Հայրը վատրում է Իբրահիմին և սպառնում քարկոծել նրան։ Այս պատմության և Իբրահիմի վերջնական հաղթանակի մասին հիշեցումն, անկասկած, բարոյական աջակցություն էր հայրենակիցների կողմից հալածանքների և հետապնդումների ենթարկված Մոհամմադի համար։ Կարելի է նաեւ ենթադրել, որ տպավորիչ պատմությունն այն մասին, թե ինչպես էր մանկահասակ Իբրահիմը երկնային լուսատուների մեջ փոխդրվում ճշմարիտ աստծուն, արտացոլել է նաեւ Մոհամմադի ինքնուրույն հոգեւոր որոնումները։

Ղուրանի Իբրահիմը բավականաչափ հեռու է իր աստվածաշնչային Նախնիներից՝ Աբրահամից։ Մեգիսական փոփոխ, երբ Մոհամմադը խզել է հաբաբերությունները հուդայականների հետ, Իբրահիմին անդրադառնալով, որը, համաձայն Ղուրանի, ոչ հուդայական էր, ոչ էլ՝ քրիստոնյա, կարելի էր հայանալ այլ կրոններից սահմանազատելու համար։ Այստեղ նշանակալից դեր խաղաց նաեւ Իբրահիմի կերպարի կապը Զառաթայի հետ։ Միաստվածության նոր վարդապետության մեջ նվիրագործվում էին ուրույն արաբական հատկանիշներ։

Ի դեպ, միաստվածության ռաիվիրա Իբրահիմի կերպարը հայտնվում է դեռ մեջքայան սուրաներում, այսինքն՝ դեռ միևնույն Մեգիսայի հետ կապված իրարաբորությունները։ Կան նաեւ այլ՝ անուղղակի ապացույցներ, որ եւ՛ անձամբ Նահապետը, եւ՛ Իբրահիմ անունը հայտնի էին Արաբիայում։ Մոհամմադից դեռ շատ առաջ այստեղ լայնորեն տարածված էին նաեւ բազմաթիվ կրոնական բանաձեւեր և աստվածության մակդիրներ, որոնք Ղուրանի Իբրահիմը կապում էր իր աստծու հետ, անվանելով նրան Բահան (ողորմած), երկնքի և երկրի Տեր։ Միևնույնամական պոեզիայում հիշատակվում է Իբրահիմի մականունը՝ «Խալիլ Ալլահ» (Աստծու Բարեկամ), որով նրան մեծարում էին եւ՛ արաբները, եւ՛ հրեաները։ Իբրահիմի պատմությունների որոշ մանրամասներ չունեն զուգահեռներ ետաստվածաշնչային գրականության մեջ։ Այս ամենը թույլ է տալիս ենթադրել, որ Մեջքայում (հնարավոր է բազմաստվածությունը հերքող հանիֆների միջավայրում դեռ միևնույն Մոհամմադը մեծարում էին միակ Աստծու հավատը քարոզող Նախապի Իբրահիմի կերպարը)։ Իբրահիմի այս կերպարը Արաբիա է հասել զանազան աղբյուրներից, սակայն, անկասկած, Ղուրանյան գրույցի կարտուր շատ մանրամասներ կարելի է հայտնաբերել հատկապես քրիստոնեական շրջանակներում ստեղծված պարականոն երկերում։ «Աբրահամի հայտնությունը», «Հրեյությունների գիրքը»։ Աբրահամի կերպարն Արաբիայում կարող էր հայտնվել հուդայական գրականության ազդեցության շնորհիվ։ Զուրախի պարականոն «Գիրք ծննդոցում»-ում պատմվում է Աբրահամի՝ դեպի հարավ կատարած հեռավոր ճանապարհորդությունների մասին։ Որոշակի պայմաններում այս սյուժեն կարելի է զարգացնել և Աբրահամին բերել-խառնել նաեւ Մեջքա։

ԵՐԵՎԱՆԻ մասին հնագույն հիշատակությունը սողդական մի ձեռագրում

Քրիստոնեական համայնքները նախաքրիստոնեական Յայասրանում

Հայ եւ օրսար մարտնագրութեան միջ երեւան քաղաքի կամ. ալեկի շուր. երեւանի քերդի մասին գրավոր հնագույն հիշատակությունը «Գիրք թղթոց»-ում է. գրվել 607 թ. Արրուհան կաթողիկոսի՝ Դվինում երաժիշտ եկեղեցական ժողովին Յայասրանի գաղթեր վայրերից մասնակցած անձանց թվում նշված է նաեւ «Պալիթ լեւանայ» երեցը (յուս՝ Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 151):

«Երեւան» տեղանվան երկրորդ հիշատակությունը երկար փարիներ համարվում էր 642-643 թթ. Յայասրան արշաված արաբների վերաբերյալ Մերետի «Պարմույեան» մեջ պահպանված հերեյալ գրաւումը. «Եկին ժողովեցան ի յերեւան, եւ մարտեան ընդ քերդին եւ ոչ կարացին աւնուլ»: Մերետի այս փողերը, սակայն, հայագիտության մեջ միանշանակ մեկնաբանություն չի ստացել: Մասնավորապես, Ն. Մանանդյանը «Երեւան» ի փոխարեն առաջարկել է «Տերաւան» ձեւը, նկատի ունենալով Տեր քաղաքը (յուս՝ Ն. Մանանդյան, Տիե Յայասրանի գլխավոր մասնադարձիկները ըստ Պակիկեղրան քաղաքից, Երեւան, 1936, էջ 146): Գ. Աբգարյանը Մերետի հիշյալ հապավածը խմբագրել է հերեյալ կերպ. «Եւ եկին ժողովեցան ի Տեր եւ անդ մարտեան ընդ քերդին եւ ոչ կարացին աւնուլ», այսինքն՝ («Վարսերը») եկան եւ հավաքվեցին Տերում եւ այլադր՝ մարտնչեցին քերդի հետ, սակայն չկարողացան այն գրավել» (յուս՝ Գ. Աբգարյան, «Երեւանի քերդի հնագույն հիշատակությունը», ԼՂԳ, 1972, թիվ 8, էջ 24-31):

Եթե, ուրեմն, զանց առնենք մ. թ. ա. 8-րդ դարի նորարարական արձանագրություններում Երեւանի քերդ-ամրոցի հիշատակությունը, ապա Երեւանի մասին հնագույն մարտնագրական վկայությունը ճարդ մնում է «Գիրք թղթոց» ի (մ. թ. 7-ից 11-րդ դարերում կազմված նամակների ժողովածուի) վերոհիշյալ տեղին: Նշանակում է, որ մութ մեկ հազարամյակ (մ. թ. ա. 8-րդ դարից մինչեւ մ. թ. 7-րդ դար) մեր մայրաքաղաքը փապորդեն դուրս է մնում պարսկական տեսակառնությունից:

Վերջերս, սակայն, Բեռլինի Թուրքիանյան ձեռագրերի հավաքածուի մաս կազմող սողդական մի բնագրում, անսպասելիորեն ի հայտ եկավ Երեւանի անունը՝ *Revān* (Ռեւան) ձեւով, որը համընկնում է իրանական այլ լեզուներում (պարսկերենում եւ քրդերենում) տեղանվան արարացուման հետ (հմմտ՝ պարսկ. *Ռեւան*, քրդերեն *Ռավան*):

Սողդերեն միջին իրանական շրջանի մեծագույն, որով խոսել են իրն Սողդիանայի (որն ընդգրկում էր Կենտրոնական Ասիայի որոշ շրջաններ) բնակիչները: Սողդերը կամ սողդացիները իրն եւ հարուստ մշակույթ ունեցող ժողովուրդ էին: Գարսակգրին Թուրքիանում (Չինական Թուրքեստան) հայտնաբերվեց սողդերենով (ինչպես նաեւ պարթևերենով, պահլավերենով, չինարենով, ույղուրերենով եւ մոնղոլերենով) կազմված փաստաթղթերի ու գրականության ծավալուն արխիվ: Վերջինիս հիմնական մասն այժմ պահվում է Բեռլինում եւ հայտնի է որպես «Բեռլինի Թուրքիանյան հավաքածու» (Berliner Turfan-Sammlung): Նավաբաժուի բնագրերը գլխավորապես պարսկաճում են Կենտրոնական Ասիայի մանիքեական համայնքներին, կրոնական մի վարդապետության հետերդրողներին, որ մ. թ. երրորդ դարում հիմնադրվել է պարթևական հին գերդասարանից սերող Մանիի կողմից (ծնված՝ 216 թ., մահացել է 274-ից 277 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում):

Ահա, այս Թուրքիանյան հավաքածուից է սերում երրորդ դարի անցքերն արարացող բնագիրը, որը վերջերս հրապարակեց գերմանացի իրանագետ Վերներ Զունդերմանը (յուս՝ *W. Sundermann. Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts. Berlin, 1981, SS. 45-49*):

Խնդրո առարկա բնագիրը (գույքահամարը՝ TM 389 a) նկարագրում է մանիքեական հայտնի գործիչ, Մանիի աշակերտ եւ կրթներ ժամանակակից Մար-Գաբրիաթի քարոզչական գործունեության մի դրվագ: Նախքան, որ Գաբրիաթը ապրել է երրորդ դարում եւ գործել է հիմնա-

կանում Երանից հյուսիս ընկած փարսքներում, հավանաբար Կովկասում, գուցե նաեւ՝ Նայասրանի արեւմտյան շրջաններում: Նամենայն դեպս, ինչպես պարզ է դառնում քննարկվող տեքստից, գոնե Երեւանը (կամ ալեկի շուր Արարաթյան դաշտը) նրա գործունեության շրջանակների մեջ ստուգապես եղել է:

Եւ այսպես, ինչ է պարմում սողդերեն ձեռագիրը, որը թեւեւ ալեկի ուշ շրջանի (հավանաբար, 7-8 դդ.-ի) բնագիր է, սակայն հավաստիորեն արարացություն է վաղ ըստ երեւոյթին, 3-րդ դարի բնօրինակից:

Մանիքեական դավանանքը փարսքերով համարվում էր գրված է այնպեղ, Մանիի հանձնարարությամբ Երեւանի թագավորություն է առաքվում Մար-Գաբրիաթը:

Ի դեպ, «թագավորություն» (*phylarchia*) բառով պետք է հասկանալ

«իշխանություն», հետեւաբար՝ սողդերեն *ryß'n* 'xš'w'nyh դարձվածքը նշանակում է «Երեւանի իշխանություն, իշխանական տուն»: Դրա համար էլ *ryß'n* *xwt'w* (*xwbw*) հարկ է թարգմանել «Երեւանի իշխան»:

Երեւանում Մար-Գաբրիաթն իմանում է, որ իշխանի աղջիկը փառապում է անբուժելի հիվանդությանը: Կեղեքիքին այն է, որ Երեւանի բնակիչները, ինչպես եւ նրանց իշխանը, ըստ փաստաթղթի, դավանում էին քրիստոնեություն (*trš'k'n'k dnyh*): Եւ այսպես, ներկայանալով իշխանին, Մար-Գաբրիաթը առաջարկում է իր ծառայությունը բուժելու նրա դստերը, պայմանով, որ նա եւ իր համայնքը հրաժարվեն քրիստոնեությունից եւ ընդունեն մանիքեական հավաքը: Գաբրիաթի խոսքերով ասած՝ «Երբ եւ աստվածների ողորմությամբ կարողանամ բուժել աղջկան հիվանդությունից, ապա քեզանից կպահանջեմ. Տրաժարվի քրիստոնեական կրոնից եւ ընդունի Մար-Մանիի հավաքը» (*pr by-yšty z'-ren'wky'kh ZKwh z'k'nch enn r'byh py'mtw kwn'a rty c'ß'k 'wn'kw [...] ZY enn trš'k'n'k dnyh 'z-w'rt ZY ZKwh by-y mrm'ny dnyh pexš.- R, 1-5*):

Երկարապես աղոթքներով, աստվածներին փառաբանելով, ի վերջո, Գաբրիաթին հաջողվում է ապաքինել արքայադստերը: Իշխանը եւ նրա մեր-

ձավորները, բնականաբար, ընդունում են մանիքեականությունը (այս կրոնական ուսմունքի մասին տես մանրամասն՝ գրականությամբ հաիդերձ J.P. Asmussen, *Manichaeism.- Historia Religionum. Vol. 1. Leiden, 1969, pp. 580-610*): Գաբրիաթը նորադարձներից բազմաթիվ մարդկանց նշանակում է *ընտրյալներ* եւ ինքը հեռանում Երեւանից:

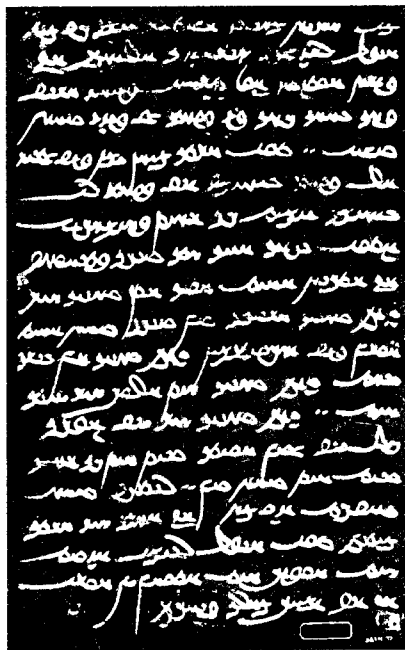
Մանիքեական հոգեւոր դասը կոչվում է «ընտրյալներ»՝ պարթևերեն *wizdag* «ընտրյալ»:

Սակայն «Երեւանի իշխանության» փարսքից բոլորովին չհեռացած, իմանում է, որ իր մեկնումից հետո քաղաքի բնակիչները պահանջել են իշխանից, որ թողնի Մանիի հավաքը եւ հաճախի եկեղեցի. «Եւ Ռեւան-խուրատը (Երեւանի իշխանը, փրկարկող) համաձայնել է: Եւ նա (Գաբրիաթը.- Գ. Ա.) երկրորդ անգամ շրապ վերադառնում է (Երեւան): Եւ Ռեւան-խուրատը առաջ է գալիս եւ...» (*rtxw ryß'n xwbw m'yšd xws'nt 'krty rtxw kßry-xß pt'ywš rty ywn'y pr pßß'r dßtyw wš'dy 'yt rtxw ryß'n xwbw 'ßšt't'k ZK...- V, 38-40*):

Եւ այսպեղ ընդհարվում է ձեռագիրը:

Ինչեւ: Այս արժեքավոր փաստաթուղթը, եթե այն հիրավի Երեւանն է հիշատակում եւ ոչ Նիշաբուրի Ռեւանը բնակավայրը (որն, ի դեպ, բացառվում է բնագրի հրապարակից կողմից), մեր մայրաքաղաքի մասին հնագույն գրավոր հիշատակությունը մեզ ընձեռեղյաց բացի, վկայում է Նայասրանում (նախքան քրիստոնեության՝ որպես պետական-պաշտոնական կրոն ընդունումը) քրիստոնեական համայնքների առկայության մասին եւ կարեւոր աղբյուր է նաեւ Նայասրանում մանիքեական միսիոներների գործունեության ուսումնասիրման համար:

Գառնիկ Ասատրյան



Սողդական ձեռագրի օրինակ

ایران نامه

مجله پژوهشی ایران‌شناسان و خاورشناسان جمهوری ارمنستان

مؤسس و سردبیر: پروفسور گارنیک آساطوریان

فهرست مندرجات (شماره ۱۴ و ۱۵، سال سوم)

سر مقاله - مسأله تغییر هیئت تحریریه ایران نامه و تشکیل هیئت علمی جدید که از نظر تخصصی برای بالا بردن سطح علمی مجله و رشد فعالیت آن می باشد. این هیئت به چهار گروه جداگانه تقسیم می شود: ۱- ایران: آقایان دکتر بابکن چوکاسزیان، معاون رئیس ماتناداران، آرا پاپیان رئیس بخش ایران در وزارت امور خارجه جمهوری ارمنستان، خانم سونا صفریان کارمند علمی شعبه ایران‌شناسی آکادمی علوم ارمنستان، خانم دکتر آنوش استامبولتسیان کارمند علمی همان شعبه دکتر اونیک پهلوانیان کارمند علمی شعبه جوامع ارمنی خارج از کشور. ۲- کشورهای عربی و ترکیه: دکتر آلکساندر خاچاتوریان کارمند علمی شعبه کشورهای عربی انستیتوی خاورشناسی آکادمی، دکتر سامول کارابگیان رئیس کرسی عرب‌شناسی دانشگاه ایروان و مشاور رئیس جمهور، آقای آرتاک هوانسیان کارمند علمی شعبه کشورهای عربی انستیتوی خاورشناسی، دکتر پروفسور روبن ساهاکیان رئیس شعبه ترک‌شناسی انستیتوی خاورشناسی، آقای دکتر آلکساندر صفریان دانشیار زبان ترکی دانشگاه ایروان. ۳- آسیای مرکزی و قفقاز: دکتر ادوارد خورشیدیان کارمند علمی شعبه ایران‌شناسی، دکتر پرفسور کارن یوزباشیان کارمند علمی ماتناداران سرکیس هاروتیونیان رئیس انستیتوی مردم‌شناسی و باستان‌شناسی آکادمی، آقای وارطان وسانکیان کارمند علمی شعبه ایران‌شناسی، دکتر پرفسور کارن یوزباشیان کارمند علمی ماتناداران و عضو سابق پارلمان، ۴- شرق قدیم، ارمنستان و مسائل فرهنگی: آقای مارکو گریگوریان نقاش و موسس موزه خاورمیانه در ایروان، سامول مگردیچیان نویسنده مترجم و کارشناس کامپیوتر و طراح مجله سرکیس مرادیان نقاش ملی، آکادمیسین و عضو سابق پارلمان، آقای دکتر جوستو ترانیا استاد دانشگاه رم ارمنی‌شناس و ایران‌شناس ایتالیایی، خانم دکتر لورا شیخویان معاون سردبیر ایران نامه و خانم آرمندا زاریان دبیر هیئت تحریریه هر دو کارمند علمی شعبه ایران‌شناسی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم هستند.

* آکادمیسین محمد آسیف (دوشنبه) - تجدید نظرهای در تاریخ معاصر تاجیکان.

- این مقاله ترجمه متن انگلیسی سخنرانی استاد محمد آسیف یکی از رجال و مورخین برجسته جمهوری تاجیکستان می باشد که ایشان ۲۲ اکتبر سال جاری در سمینار بین‌المللی آسیای مرکزی در کپنهاگ قرائت کرده اند و از طرف مؤلف به "ایران نامه" ارائه شده است. استاد آسیف سالیهای متمادی رئیس آکادمی علوم تاجیکستان بوده اند و در امر آموزش کارشناسان و بوجود آمدن پتانسیل علمی جمهوری رل به سزایی ایفا، نموده اند. مؤلف در این مقاله به تعدادی از مسائل حادث تاریخ سده های اخیر کشور خویش از جمله سلطه روس و استیلای دولت شوروی توجه نموده و برخی از آنها را از پروسیفیکاسیون لغو سنن ملی و دینی، فراموشی زبان و غیره از دید علمی جدید و بطور کاملاً عینی مورد بررسی قرار می دهد.

* آرا پاپیان. فتح قسطنطنیه بدست ترکان و بازتاب آن در اندیشه سیاسی جهان مسیحیت.

* دکتر خلیل چتو (چتیوف). روابط تجاری روسیه تزاری با مناطق کردنشین ایران و ترکیه.

* صفحاتی از تاریخ ادبیات سیاسی و اجتماعی ارمنی: داوید پاپازیان. نهضت ملی ارمنیان و ملل همسایه.

- این مقاله که بقلم یکی از دست اندرکاران حزب دانشکد دراوانل قرن بیستم و مسئول روابط حزب با کردن در سال ۱۹۳۰ در تبریز به رشته تحریر در آمده است بحثی است مفصل درباره نقش کردن در نهضت های آزادیخواهانه ارمنیان در ارمنستان غربی و ترکیه. مؤلف بر اساس تحلیل وضع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی کردن به این نتیجه میرسد که در جریان جنبش های ملی ارمنیان در ترکیه استقرار پیوند و همکاری پایدار با کردن برضد دولت ترک امکان پذیر نبود و از این بابت سعی و اقدامات مجامع سیاسی ارمنی و احزاب از جمله حزب دانشکد نمیتوانست به نتایج مثبت برسد. برعکس متأسفانه اکراد از طرف مقامات دولتی ترکیه همواره بمقابله وسیله برای سرکوبی حرکات آزادیخواهانه ارمنیان و دیگر اقوام دست نشانده امپراطوری عثمانی استفاده می شدند و در اکثر موارد فعالان در کشتارهای ارمنیان شرکت میجستند.

- مقاله داوید پاپازیان از طرف سردبیر "ایران نامه" در یادداشتی بطور مفصل تشریح می گردد.

* دکتر رایا امیربگیان. گونه های مینیاتور مکتب اصفهان در مجموعه های شهر ایروان (ماتناداران، گالری دولتی).

* آرماندازاریان. نگاهی گذرا به خواجگی و خواجگان در شرق و غرب.

* دکتر هرایر آوتسیان. تفسیر تاریخی کلمه آرمینا در سنگ نبشته داریوش اول.

* ورتانیس پاپازیان. کولیان ارمنی (بخش دوم).

* پروفسور دکتر گارنیک آساطوریان. اصول دیوشناسی.

- در این مقاله به تفصیل درباره ارواح خبیثه در باورهای اقوام منطقه بخصوص ارمنه و ایرانیان بحث می شود. دیوشناسی یا دیمونولوژی یکی از رشته های مهم اسطوره شناسی می باشد و از اهمیت بسیار والایی در زمینه کشف و تفسیر تحولات جهان بینی اجتماعی، مذهبی و قومی برخوردار است. مؤلف با شیوه تطبیقی تمامی سیستم دیوی ایرانیان و ارمنه را تحت بررسی قرار داده است. در این نوشته ارواح و شیاطین ذیل مورد مطالعه قرار گرفته اند: اجنه آل یا بختکه، بینی گلی، دماغ گلی، ام الصبیان، دختر ابلی ملعون، چال خفتو، غول دیو، دواپا، خندله، بالیس، پری، سیاه گال، یاجوج و ماجوج، شوود یا شوم و غیره.

* شعر نوافرسی: فریدون مشیری.

* پروفسور دکتر میخائیل پیرتورفسکی (من پترزبورگ). داستانهای از قرآن کریم: ابراهیم خلیل الله.

* پروفسور دکتر گارنیک آساطوریان. قدیمیترین ذکر نام شهر ایروان در یک دستنویس سغدی از مجموعه نوشتجاتهای مکشوفه از ترکستان چین.

- در این دستنویس سغدی که متن گزارش گریب شاکرد مانی پیامبر ایران قدیم و از مبلغین فعال آکین مانوی می باشد از سفر این شخص به نواحی ایروان و گریایش ساکنان این خطه به مسلک مانی می باشد. در واقع این متن از رویدادهای قرن سوم میلادی سخن میراند و ارزش تاریخی و فرهنگی قابل توجهی دارد. گریب نابغه گفته وی مردم ایروان را بوسیله شاه این سرزمین به سغدی ریوان خوتانو یا ریوان خووو از مسیحیت به دین مانی هدایت کرد.

* نقد کتاب.



ایران نامه



مجله پژوهشی خاورشناسان جمهوری ارمنستان

Иран-намэ
N (14-15), 1995

Содержание

- Редакционная заметка - с. 2
- Академик Мухаммад Асимов (Душанбе).
Пересматривая таджикскую историю - с. 3
- Ара Папян. Отражение завоевания
Константинополя в общехристианском
политическом менталитете - с. 5
- Халид Чатоев (канд. ист. наук). Торговые
связи России с курдскими районами Ирана и
Турции - с. 7
- Из истории армянской научно-политической
публицистики: Давид Папазян. Армянское
национальное движение и соседние народы - с. 9
- Рая Амирбекиян (канд. искусствоведения).
Образцы исфаханской школы персидской
миниатюры в ереванских коллекциях - с. 14
- Арманда Зарян. О кастратах и кастрации
(Краткий очерк) - с. 16
- Грайр Аветисян (канд. ист. наук). К
интерпретации термина Армина-Армения в
Бехистунской надписи Дария Первого - с. 18
- Из истории армянской востоковедческой мысли:
Вртанес Папазян. Хай-боша - армянские цыгане
(Часть 2) - с. 20
- Гарник Асатрян (доктор филол. наук,
профессор). Демонологические этюды (Введение
в демонологию) - с. 21
- Из современной персидской поэзии:
Ферейдун Мошири - с. 36
- Михаил Пиотровский (доктор ист. наук) (С.
Петербург). Коранические сказания: "Друг
Аллаха" Ибрахим - с. 37
- Гарник Асатрян. Древнейшее упоминание
города Еревана в согдийской рукописи из
Турфанской коллекции (Христианские общины в
дохристианской Армении) - с. 38
- Рецензии - с. 8

Iran-Nameh
Vol. 4-5 (14-15), 1995

Contents

- From the Editor- p. 2
- Academician Muhammad Asimov (Dushanbe).
Rewriting Tajik History - p.3
- Ara Papian. *The Impact of the Conquest of
Constantinople on Christian Political Mentality* - p. 5
- Dr. Khalid Chatoev. *Trade Relations of Russia with
the Kurdish Regions of Iran & Turkey* - p. 7
- David Papazian. *Armenian National Movement and
the Neighbouring Peoples* - p. 9
- Dr. Raya Amirbekian. *The Specimens of the Isfahan
School of Persian Miniature in the Yerevan Collections* - p.
14
- Armanda Zarian. *The Castrates and Castration (A
Short Survey)* - p. 16
- Dr. Hrayr Avetisian. *On the Identification of the Term
Armina-Armenia in the Darius Behistun Inscription* - p. 18
- Vrtanes Papazian. *Hay Bosha - The Armenian
Gypsies (Part 2)* - p. 20
- Prof. Garnik Asatryan. *Miscellanea Daemonologica* -
p. 21
- *Modern Persian Poetry: Fereydu Moshiri* - p. 36
- Prof. Michael Piotrovsky (S. Petersburg). *From the
Qur'anic Traditions: the "Friend of Allah" Ibrahim* - p. 37
- Prof. Garnik Asatryan. *The Oldest Attestation of the
Name Yerevan in a Sogdian Manuscript from Turfan-
Sammlung (Christian Communities in Pre-Christian
Armenia)* - p. 38
- Book Reviews - p. 8



Inquiries, contributions, as well as books for
review should be addressed
to the Editor

Մտքերումներ, արտատպումներ եւ թարգմանություններ
անելիս, յղումը «Իրան-նամե» վրայ պարտադիր է:

✉ Kassian St. 6, 375033 Yerevan,
Republic of Armenia
☎ (8852) 27.69.73
☎ (8852) 27.69.74
fax: (8852) 27.33.33

Գրանցման քիւ՝

246

Գ. ԿԱՍԻԱՆ

77750

2 ԵՎ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ

Հիմնադիր՝

«Վերածնունդ» համաժողովրդական խորհուրդ