

# ԻՐԱՆ-ՆԱՄԵՀ

ՀԱՏՈՐ 46, 2015

IRAN-NAMEH, VOLUME 46, 2015

## Armenian Journal of Oriental Studies



### Այս համարում՝

Նորացված «Իրան-Նամե»-ն	1	Արսեն Զովլֆալակյան Զրի հիմնահարցը թուրք-սիրիական
Տիկին Սելբոնյանը (Խոսք հիշատակի)	3	հարաբերություններում 20-րդ դարի 90-ականներին
Փեյզուդին Հագիև Հանձնաւուն խլեբու և լեզգինսկու լեքսիկու	5	37
Գևորգ Ասատրյան Գրողի կերպարը հայոց հավատալիքներում	13	Դայկապ Գևորգյան Յեղանունները հայոց անձնանուններում 43
Արդ ալ Ռասուլ Ազիմյան Շիրազի հայ համայնքը	15	Գառնիկ Ասատրյան Գարդման տեղանկան ծագման շուրջ 49
Վիկտորիա Ալոքելովա, Քրիստինն Գրիգորյան Թուրքմեն	20	Էլահե Թաղվարի Պաշտամունքային նշանակություն
ցեղանկան ծագման շուրջ	23	ունեցող բուսանունները Իսֆահանի տեղանուններում
Раиса Амирбекян Բնութագիր և բանափառություն Կաճարսկու	31	52
Իրան	34	Դասմիկ Կիրակոսյան Նույնանուն հիմքեր իրանական
Մոհսեն Նուրանի Ղազալին և «արդար կառավարման»	36	տեղանուններում
վերաբերյալ նրա ըմկալումները	37	56
Արորա Կոմար Սանտօս Ասաֆետիդա - Վոնյուայ կամեծ	38	Մնացելինա Գարդիելյան Շիման գոտու երևոյթը
Աննա Գաբրիելյան Ուխտ և ուխտագնացություն	41	63
		Սաղեղ Նաջենքի Խաջուան Ջարավարական բարբառների
		տարածվածության արեալը
		65
		Սեյնեն Շոհրեն Սաջուանի Դամադանի հին լեզուն
		67
		Խօսին Արեփնա Յոշո-տատսկու դալակտ Խարզանի
		74
		Սամվել Մարկարյան - 65
		77
		Գրալիսոսականներ
		83

# Իրան-Նամէ

ԱՐԵՒԵԼԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԴԻՍ  
(Գիտական շարք)

Գլուխավոր Խամբադիր

ՀՏԴ 001

ԳԱՌԱՆԻԿ ԱՍԱՏՐԵԱՆ

ԳՄԴ 72

Ի 891

Խամբագրի տեղակալ

ԽԱԶԻԿ ԳԵՒՈՐԳԵԱՆ

ԳԻՏԱԽԱԳԻՏԱԿԱՆ ԽՈՐՀՈՒՐԴ

Իրան

ՎԻԿՏՈՐԻԱ ԱՌԱՋԵԼՈՎԱ  
ԳԵՈՐԳ ԱՍԱՏՐԵԱՆ  
ՍԱՄՈՒԵԼ ՄԱՐԳԱՐԵԱՆ  
ԲԱԲԿԵՆ ՉՈՒԳԱՍՉԵԱՆ†  
ԱՐԱ ՊԱՊԵԱՆ  
ՄԱՀՍՈՒԴ ԶԱՖԱՐԻ ԶՈՆԵՅԴԻ  
ՈՒՍԱՆ ՍՍԲԱՏԵԱՆ  
ԼԱՄԲԵՆՏԻ ՅՈՎՀԱՍՆԻՍԵԱՆ

Միջին և Կենդրոնական Եւխա,  
Կազմական

ԳԵՈՐԳ ԱԽԵՏԻՔԵԱՆ  
ՎԱՀԵ ԲՈՅԱԶԵԱՆ  
ԼԵՒՈՆ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԵԱՆ  
ՀԱՅՐԱՊԵՏ ՄԱՐԳԱՐԵԱՆ  
ԶԵՅՍՈ ՌԱՍԵԼ  
ԴԻԱՆԱ ՅՈՎՀԱՍՆԻՍԵԱՆ

Հին Երեւելի, Հայաժիպութիւն,  
Մշակոյն

ՈԱՅԱ ԱՍԻՐԲԵԿԵԱՆ  
ՈՈՒԲԵՆ ԱՆԳԱԼԱԴԵԱՆ  
ԵՐՈՒԱՆԴ ԳՐԵԿԵԱՆ  
ԶՈՒՏՈ ԹՐԱԲԻԱ  
ԼԵՒՈՆ ԶԵՔԵԱՆ  
ՈՈՒԲԵՆ ՂԱԶԱՐԵԱՆ†  
ԳԱԳԻԿ ՍԱՐԳՍԵԱՆ

Երաբական Երկրներ, Թագավորիան

ՈՒՎԵ ԲԼԵԶԻՆԳ  
ՍԱՄՈՒԵԼ ԿԱՐԱԲԵԿԵԱՆ  
ԱԼԵՔՍԱՆ ԽԱԶԱՏՐԵԱՆ†  
ՅԱԿՈԲ ԶԱՔՐԵԱՆ  
ԱՐԾԱԿ ՓՈԼԱԴԵԱՆ



ИРАН-НАМЭ

Ի 891 Արмянский востоковедческий журнал

Гл. редактор

**ГАРНИК АСАТРИЯН**

Доктор филол. наук, проф.

IRAN-NAMEH  
Armenian Journal of Oriental Studies

Editor

**GARNIK ASATRIAN**

Prof. Dr. Sc.

ՀՏԴ 001  
ԳՄԴ 72

Համակարգչային ձեռավորումը  
ՄՆԵԱ ՂԱԶԱՐԵԱՆԻ

## ՆՈՐՄԱՑՎԱԾ «ԻՐԱՆ-ՆԱԱՄԷ»-Ն

«Իրան-նամէ» արևելագիտական հանդէս»-ը Հայաստանի Հանրապետության գիտահասարական մամուլի ակնառու երևույթներից է: Ստեղծվելով երկրի անկախացմանն անմիջապես հաջորդող տարիներին՝ 1993 թ. (մայիսի 28-ին), այն մինչ օրս տարբեր պարբերականությամբ հրատարակվել ու հրատարակվելու է այսուհետ: «Իրան-նամէ»-ն հայտնվեց ոռմանտիկ մի ժամանակաշրջանում՝ մեծ հույսերի, ակնկալիքների ու հեռանկարների տեսլականով: Այն ի սկզբանե եղել է գիտական պարբերական, ու այդ գիտականությունը, կարծում եմ, տարբեր չափով՝ երբեմն լիովին, երբեմն մասնակիորեն, հաջողել է պահպանել մինչ օրս: Ըստ կության, «Իրան-նամէ»-ն պարուրող բազմաթիվ զգացական ու աշխարհիկ գործոնները չկարողացան խաթարել նրա ակադեմիական ողնաշարը: Ու դա բնական է միանգամայն, քանզի, հղանալով նման գաղափար՝ ես ի սկզբանե նպատակ եմ ունեցել՝ ի դեմս «Իրան-նամէ»-ի ստեղծելու արևմտյան չափանիշներին համապատասխան գիտական մի օրգան: Կողմնակի հանգամանքները, կարելի է ասել, էական, առարկայական ազդեցություն հանդեսի բովանդակության վրա երբեք չեն ունեցել, չնայած որոշ հանգրվաններում դանդաղացրել են ընթացքը, խոչընդոտներ հարուցել:

Ինչո՞ւ ստեղծվեց «Իրան-նամէ»-ն:

Մինչ ԽՍՀՄ-ի փլուզումն ու անկախության առաջին շրջանը արևելագիտական նյութերի հրատարակումը Հայաստանում լուրջ խնդիր էր: «Պատմա-բանասիրական հանդեսը», «Լրաբերը» և այլ հանդեսները տպում էին հիմնականում հայագիտության հետ առնչվող գործեր գուտ արևելագիտական հոդվածները մեծ դժվարությամբ էին ընդունվում: «Իրան-նամէ»-ն միտված էր դառնալու նախ և առաջ արևելագիտական հանդէս: Այդպես էլ այն կոչեցի ես՝ «Իրան-նամէ արևելագիտական հանդէս»: Իր տեսակի մեջ դա առաջինն էր մեր երկրում: Մինչ «Իրան-նամէ»-ն արևելագիտական պարբերական երթեւ Հայաստանում գոյություն չի ունեցել (եղել են ժողովածուներ, բայց ոչ պարբերականներ): Ու դա նրանից էր զայիս, որ մեզանում դեռևս չէր ձևավորվել արևելագիտության՝ որպես առանձին գիտաճյուղի ընկալումը: Լավագույն դեպքում կարելի էր լսել այսպիսի «իմաստուն» մի դատողություն՝ «արևելագիտությունը հայագիտության աղախինն է» (իր տարբեր վարիացիաներով): Իսկ առհասարակ, արևելագիտություն ասելով, սովորաբար հասկանում էին որևէ արևելյան կենդանի լեզվի սուկ իմացությունը: Չկար անգամ այդ լեզուների գծով թեկնածուական ատենախոսությունների պաշտպանության գիտական խորհուրդ: Ինչքան ժամանակ ու համառություն պահանջվեց ինձանից, մինչ դա կյանքի կոչվեց՝ իր համապատասխան մասնագիտական դասանիշով՝ «Ասիայի հին և նոր լեզուներ»: Սակայն, եթե չիններ երջանկահիշատակ ակադեմիկոս Գևորգ Զահուկյանի շահագրգիռ ու գործուն օժանդակությունն այս խնդրում, հազիվ թե այդ խորհուրդն էլ այսօր գոյություն ունենար:

Մի խոսքով, այս պայմաններում, ահա, ես ձեռնարկեցի «Իրան-նամէ»-ի ստեղծումը: Անցել է ավելի քան 22 տարի, ու «Իրան-նամէ»-ն դեռ կա, դեռ պահաջրած է, լայն տարածում ունի ու շրջապատված է բազում հետևորդներով: Չէ՞ որ դա հանդես չէ սովորական. «Իրան-նամէ»-ն երևույթ է, նշանային արժեք ունի, Հայաստանի անկախության առաջին ծիլերից է, արևելագիտության՝ որպես ուրույն բնագավառի, թերևս, առաջին ձևավորված արտահայտությունը մեր երկրում: «Իրան-նամէ»-ն խորհրդանիշ է, սիմվոլ, ժամանակի շունչն է իր մեջ կրում...

Հանդեսն այսուհետ տպագրվելու է խմբագրի անմիջական հսկողությամբ, ինչպես լույս ընծայման առաջին տարիներին: Տեսապես զբաղված լինելով գիտա-մանկավարժական ակտիվ գործունեությամբ ու մի շարք այլ ծրագրերով, այդ թվում իմ՝ մի այլ կարևոր կերտվածքի՝ *Iran and the Caucasus* միջազգային պարբերականի հրատարակման աշխատատար գործով, ես, երբեմն, իրոք, «աշքաթող եմ» արել «Իրան-նամէ»-ն, լրջորեն չեմ հետևել խմբագրման գործընթացին՝ հանգամանք, որը, տարաբախտաբար, որոշակի անդրադարձ ունեցավ հանդեսի վրա. «Իրան-նամէ»-ն ինչ որ չափով կորցրեց իր թափը, կիրքը, իսկ պարբերականությունը շոշափելիորեն նվազեց:

Այսօր եկել է ժամանակը վերադառնալու ակունքներին, բարեքեր ու վճիռ այն աղբյուրին, որը ծնեց ոչ միայն «Իրան-նամէ»-ն, այլ շատ ուրիշ լավ բաներ, առավել կարևոր՝ աշխարհայացք, ակադեմիական վարք ու բարքի ու գործելառմի նոր մոդել, հասարակագիտության մեջ նոր հոսանք մեզանում, նոր տեսլական ազգային անվտանգության գաղափարում և այլն:

Միով բանիվ, «Իրան-նամէ»-ն վերստին դրվում է իր նախկին հիմքերի վրա, բայց այս անգամ արդեն առանց ժամանակավրեալ էքսպերիմենտների ու պատրանքների: Դաշտը կանոնակարգվել է, հստակեցվել, մաքրվել ու դրանով ավելի է հզորացել, մասշտաբային բնույթ ստացել...

Առաջիկայում Հայաստանում իրանագիտությանը և, ընդհանրապես, արևելագիտությանը սպասում են նոր հեռանկարներ, բացվում են նոր հորիզոններ՝ կոթողային ու հիմնարար, նոր մոտեցումներով, նոր ձևաչափերով ու նոր, ընտրյալ կադրային համակարգով: Այդ զարգացումներում «Իրան-նամէ»-ն, վատահարար, կունենա իր նշանակալի տեղն ու դերը:

Առաջ, «Իրան-նամէ»:

**ԳԱՌԱԽԿ ԱՍԱՏՐՅԱՆ**

7 նոյեմբերի 2015թ.

## Խոսք հիշատակներ

### ՏԻԿԻՆ ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ (Լինա Մելքոնյան - 1934-2015)



Երբ ես առաջին անգամ տեսան նրան, մտածեցի՝ այ, հավանաբար, էսպես են եղել Նոր Զուղայի վաճառականների կանայք՝ խնամված, խաթռունի կեցվածքով, վեհ քայլվածքով, փոքր-ինչ գոռող, բայց և հայուհուն հասուկ խոնարի հայացքով ու քաղցր ու անուշ լեզվով։ Ազնվական տիկին էր, մեծ ընտանիքի զավակ՝ Նոր Զուղայի հին ավանդների կրողը, ինչպես ասում են՝ խաս կին ու կանոնավոր մարդ։ Ես իմ կյանքում իրանահայոց մեջ չեմ տեսել մեկին, ով այդպես օրգանապես միահյուսված լիներ Իրանին, այդպես ընդունված ու սիրված լիներ բոլորի կողմից ու միևնույն ժամանակ, հայկականության այդպիսի հզոր լիցք կրեր իր մեջ՝ առանց հայրենասիրական կարգախոսների ու «լուիկա-սմբուկային» դատարկ գեղումների։

Արդեն 70-ին մոտ էր, երբ եկավ իմ մոտ, ընդունվեց ասպիրանտուրա ու պաշտպանեց ատենախոսություն։ Ասպրել էր բուռն ու ակտիվ կյանք՝ միշտ ինտերված Իրանի գիտական ու հասարակական-

քաղաքական կյանքին՝ ինչպես Շահի ժամանակ, այնպես էլ հետիւղափառխական տարիներին։ Գիտեր բոլորին և բոլորի հետ էլ շատ սերտ ու ջերմ հարաբերությունների մեջ էր՝ նախարարներ, հայտնի գիտնականներ, մտավորականներ, քաղաքական գործիչներ... Ժամանակին Շահից ստացել էր շքանշան՝ Թեհրանի համալսարանում երիտասարդության գծով պրոռեկտոր եղած ժամանակ, լավ աշխատանքի համար։ Իսլամական կառավարությունից բազում անգամներ խրախուսվել ու պարզեներ էր ստացել։

Ի՞նչը ինձ հրապուրեց այս փառահեղ կնոջ մեջ։ Լեզուն նախնառաջ։ Խոսում էր իմ տատի բարբառով՝ ասում ամ, անում ամ, զնում ամ... ու՝ բազում պարսկական փոխառություններ։ Տիկին Մելքոնյանի լեզվում, ըստ էության, միայն բայերն ու երկրորդական խոսքի մասեր էին հայերն, մնացածը պարսկերն էր։ Ու, դրանով հանդերձ, մեկ էլ օգտագործում էր իին հայերն արխայիկ մի բառ, որը միայն գրաբարում կգտնես, ինչպես իմ տատը։

Որտեղ մի հազվագյուտ, կարևոր գիրք էր գտնում, բերում էր, երբեմն պատճենում ու խնամքով կազմել տալիս, վերնազիրը՝ ոսկետառ դաշվածքով։ Մի օր իմ աշխատանյակում իմիջայլոց պատմեցի նրան, որ դրկտոր Հասան Հաբիբին (Իրանի նախկին փոխնախագահ և Իրանագիտական հիմնադրամի տնօրեն) խոստացել է ինձ նվիրել Իրանի Իսլամական Հանրապետության տեղանունների լիակատար բառարանը (կազմում է, ի դեպ, 137 հատոր՝ լայն ձևաչափի, մեծ ու փոքր), որը հրատարակվել է երկրի գինված ուժերի Գլխավոր Շտաբի կողմից և նույնիսկ Իրանում հազվագյուտ հրատարակություն է համարվում։ Մի տարի հետո Թեհրանում ինչ-որ գիտաժողովի էի, ու եկավ մեկնելու ժամը։ Առավոտյան ճամպրուկով իշա ընտրւնարան, որպեսի դրւու գրման ձևակերպումները կատարեմ, մեկ էլ աշխատակիցն ինձ ասում է՝ ձեզ մի կին է սպասում։ Տեսնեմ տիկին Մելքոնյանը՝ նստած դիմացի բազկաթոռնին ժպտում է, իսկ կողքին զգաստ կանգնած է մի բեռնակիր՝ սայլակի վրա խնամքով փաթեթավորված մեկ տասնյակից ավելի մեծածավալ տուփերով։ Հարցրեցի։ «Էս ի՞նչ է, տիկին Մելքոնյան։» - Երջանկությունից շողացող դեմքով ասաց։ «Էս էն Ֆարհանգը (բառարանն) ա օր ասում իր։» - «Էս ինչքան ն փող եք տվել, տիկին Մելքոնյան, որտեղից եք գտել, աս ախր շատ թանկ բան է։» - Փորձեցի ինչ-որ արձագանք տալ դրան։ - «Ի՞նչ աս ասում, պրոֆեսոր շան, - ովարքած սկսեց բացատրել տիկին Մելքոնյանը, զնացի Հարիբու մոտ, ասեցի՝ դրկտոր շան, պրոֆեսորիս խոստացել աս եղ գրքերը, տուր թակտորը - շատ անուշ մարդ ա, շատ ամ իրան սիրում - ասավ՝ ուզում աս՝ հենց հիմա ել տամ, ու տվեց։» - Ես, իհարկե, հայտնեցի իմ

շնորհակալությունն ու ուրախությունը, բայց, դե, տիկին Մելքոնյանը խորաթափանց անձնավորություն էր. որսալով իմ մտահոգ հայացքը տուփերին՝ թե ինչպես եմ սրանք ինքնաթիռով տանելու՝ հարյուր կիոյից ավելի այդ թեոր, խորամանկորեն ծպտալով ինձ հանգստացրեց. «Պրոֆեսոր ջան, մի մտածի, դրկտորը հրամայել ա, օր էս թեոր Բոնյադի (Իրանագիտական հիմնադրամ) կողմից մտցնեն պլենի (ինքնաթիռ) մեջ. արդեն զանգել ան ֆորուղգահ (օդանավակայան), ու ամեն ինչ արված ա: Ահա էսպիսին էր տիկին Մելքոնյանը: Երբ Թեհրանից գալիս էր, ամեն անգամ ինձ ծխամորձի թութուն էր քերում, որն այն ժամանակ դժվար էր այստեղ գտնել: Ասում էր. «Պրոֆեսոր ջան, լավ չի, օր էս թութունները քերում ամ քու համար, օր ծխում աս, բայց, դե, էլ ի՞նչ անեմ»: Երբ մայրս մահացավ, եկավ մեր տուն, նստեց կողքիս ու գլուխս շոյելով ասաց. «Պրոֆեսոր ջան, ես քու մամեն ամ, մի մտածի»...

Կաթված էր ստացել վերջերս: Երևանից զանգահարեցի, հիվանդանոցում էր. հենց իմ ձայնը լսեց, հուզվեց ու չէր կարողանում խոսել... Հետո, հանգստացավ ու իմ հարցին, թե՝ ո՞նց է զգում, տեղն ինչպես է, իրեն հատուկ հումորով պատասխանեց. «Լավ ամ, պրոֆեսոր ջան, մե տեղ ամ, օր բոլորս մարդիկ հա՛ մեռնոտում ան...»: Հակառակ պահի լրջությանը, հազիվ ծիծառս զսպեցի. պատկերացի, թե ինչպես տիկին Մելքոնյանը նստած է մահճակալին ու շուրջը հիվանդները մեկը մյուսի ետևից «հա՛ մեռնոտում ան»:

Օգոստոսին Աֆղանստանից վերադառնալիս, եկա Թեհրան ու մեր Հաջու (իմ նախկին իրանցի ասպիրանտը, տիկին Մելքոնյանի սիրելին) հետ գնացի նրա տուն. անզամ այդ վիճակում հասցրել էր հարդարվել. կոլիկ ու գուգված մեզ դիմավորեց, վերստին հուզվեց, բայց ուրախ էր: Լուս էր տեսել իր պարսկերն մենագրությունը՝ նվիրված Եղեռնին: Երկար գովեց բարերար Սհարոնյանին, որը հովանավորել էր գրքի հրատարակությունը: Հետո ցույց տվեց առաջարանը, որտեղ շնորհակալություն էր հայտնել ինձ, չնայած որևէ բան չէի արել համարը: Հորդորեցի մասնակցել մեր առաջիկա (2016թ. հունիս) միջազգային զարգայագիտական համաժողովին, գեկուցման թեմա էլ առաջարկեցի: Շատ խանդակառվեց.- «Հարման (անպայման) կզամ, բայց ինդրում ամ մե տեղ ըլնի, օր փրլա (աստիճան) չըլնի, չեմ կարում բարձրանալ»: Խոստացա: Դա մեր վերջին հանդիպումն էր...

Սիկին Մելքոնյանը ոչ միայն իրանահայության երևելի դեմքերից էր, այլ այդ համայնքի փառահեղ, բայց և արդեն խունացող անցյալի հազվագյուտ բեկորներից՝ մտավորական, գիտնական, մինչ ուղն ու ծուծը հայ, աշխատասեր ու անխարդախ մարդ, շարքաշ մշակ, ազնվական...

Կարծես, լսում եմ նրա հնչուն ձայնը նորից. «Պրոֆեսոր ջան, էկել ամ, թութուն ամ բերի համարը»...

Բայց էլ տիկին Մելքոնյանը, ավա՛ դ, Երևան չի գալու երբեք ու էլ մեր «փրլեքով» հեիին չի բարձրանալու...

**Գ.Աս.**

## НАЗВАНИЯ ХЛЕБОВ В ЛЕЗГИНСКОЙ ЛЕКСИКЕ

ФЕЙЗУДИН НАГИЕВ

Дагестанский филиал РАН, Махачкала

Baking culture of Lezghins is very rich and diverse. The history of this culture dates back to antiquity. The article discusses the names of bread products among the Lezghins, the main ethnic group of Caucasian Albania. The article presents the full nomenclature of bread products in Lazgin dialects, with due historical comments.

Хлеб (*фуъ*), как и у многих кавказских народов, традиционно является главным продуктом лезгинского стола. Говоря о лезгинской кухне, правильнее говорить не о столе, а о скатерти, ибо по традиции лезгины сидели (да и сейчас во многих семьях это сохранилось) вокруг расстеленного на полу скатерти – *суфра*. В мифологии лезгин также говорится об *ачул-суфра* «скатерти-самобранке», где по желанию ее обладателя на ней появляются всевозможные яства. У лезгин наблюдается исключительно уважительное отношение к хлебу. Считается дурным тоном, если человек пройдет мимо валявшегося куска хлеба, не поднимет и не положит его подальше из-под ног.

У лезгин слово *фуъ*, кроме того, что обозначает все виды хлебов и хлеб вообще, означает также еда». Оно, возможно, восходит к глаголу *хъун* (*хъуъ*) «быть испечённым»: видимо, *хъуъ*, *хъуът*, *хъул*, *фуъ*, *хъар* происходят от одного корня.)

Места расселения лезгинских народов всегда отличались своей урожайностью, богатством и разнообразием зерновых культур. Возможно, поэтому соседние народы называют лезгин «*фуъ авай лезгияр*» («хлеб имеющие лезгины»). В 1957 году экспедиция В.Г. Котовича на одном из холмов селения Гилияр обнаружила кувшин с обуглившимися зернами пшеницы, ячменя, льна. Этот памятник датируется концом III тыс. до н.э.

У народов лезгинской языковой семьи богатая историческая кулинарная традиция. Одни названия хлебов насчитываются более полусотни. *Напоминаем, что в истории известны следующие лезгиноязычные народы и племена (их более тридцати – исчезнувших и ассимилировавшихся в лексической, тюркской, армянской, грузинской и*

*иных языковых средах, находящихся на грани исчезновения и ныне здравствующих): леги /леки /лезгины, гелы /тилы, хилы /хили, фивы /фийи, фриги, будухи, крызы, хапуты, жеки, сильвы /чилбы /йарчибы /арчинцы, ваны, асы, касы, лазы /лацы, кахи /клихи, цахи /цахуры, йихбы, гардманы /кардманы, ары /эрьи, арсы /арцы, гаргэры /гаргари, гутары, глуары /тылвары, эджери/эчеры, утии /удины, цицеки /сисаки /сюники, щоды /щавдеи, хыны=хины /хновы/хиналуги, мики/муки, кимили, таваспары / табасаранцы, мосхи /михи /михеды, руты /рутулы, агилы /агулы.*

Главенствующая роль хлеба отражается и в лезгинском фольклоре: *Фуъ кыил я* (хлеб главное всего); *Фуъ жеда – бул жеда* (хлеб будет – изобилие настанет); *Къуркъян галализ яшамиш жеда, фуъ галализ – ваъ* (без Корана проживешь, а без хлеба – нет); *фуъ такабурдаказ т1ульна къланда* (хлеб надо есть, не унижаясь); *къульбуңдал экеч1на, силиндад хжеч1мир* (начав с пшеничного, не заканчивай ржаным – о неблаговидном поступке). На хлебе гадали и клялись (фал вегъин, фал къин къун; отсюда и фалчи – гадальщица; видимо, гадали на хлебе). Хлебом проклинали: *ви фуъ къакъажрай!* (да перестанет расти твой хлеб!).

История хлеба своими корнями уходит в глубокую древность. По мнению ученых, история хлеба насчитывает более пятнадцати тысяч лет. Однако источником для первого хлеба служили не пшеница и рожь, не овёс и ячмень, не просо и чина и др., а дуб! В доисторические времена люди собирали и сушили желуди, растирали их в муку, из которой готовили хлеб. Согласно другой гипотезе первым хлебом наряду с желудями были орехи, ядра абрикоса и др. (Кстати, абрикос, инжир, дикий виноград и др.

являются самыми древними представителями флоры Восточного Кавказа и Закавказья.) Своеобразные лепешечки делались и из кашицы сладких плодов, затем кашицу сушили на солнце. Так или иначе, в один памятный исторический день первый человек догадался использовать в пищу сырые зерна диких злаков. Постепенно злаковые растения были окультурены, а из их зерен начали готовить муку. Видимо, мучная (хлебная) похлебка, известная в кулинарии многих народов Азии и Африки (у лезгин: *пирпил хапла* или *шурмулл*), сохранилась с этих далеких времен.

Хлеб пекут из пшеницы (*къульльн фуъ*), изо ржи (*силин фуъ*), из полбы (*нехв: нехуын фуъ*), из ячменя (*мух: мухан фуъ*), из проса (*ч1ат1: ч1ат1ун фуъ*), из овса (*гергер: гергер фуъ*), из кукурузы (*к1аш: баклук*); пекли также из чины (*к1ах: к1ахун фуъ*). Закавказье издревле славится как родина дикорастущей пшеницы. Выдающийся ученый и путешественник Н.И. Вавилов обнаружил на территории расселения лезгиноязычных народов – от Дербента до реки Арас – более трёх десятков видов дикорастущей пшеницы. Ученый считал, что именно Закавказье и Малая Азия дали миру удивительное богатство видов пшеницы и стали основной родиной ржи.

Для выпечки определенного вида лезгинского хлеба требуется и определенный вид печи. Одним из самых древних видов очагов является *ахъа ака* «открытый очаг», устраиваемый прямо посредине жилища в небольшом углублении. Дымоходом служит отверстие (*т1ак1*), специально оставляемое в кровле. Еда готовится в подвешенной над очагом ёмкости; или же кастрюлю ставят на камни, с горящими углами между. На огонь ставятся также каменные (чар-къван) или керамические (кере) плиты, керамическая или металлическая посуда. Основой для хлебопечения служит керамическая (кере) или каменная плитка (чар-къван) определенной толщины, под которой разводят огонь. Хлеб, выпекаемый на плите «чар-къван», называется «чар-фуъ». На плитке «чар-къван» также жарят мясо. И в наше время чабаны в горах используют чар-къван. Его усовершенствованием стал *сач* –

выпуклый круг из прокаленной глины или металла. Хлеб, испеченный на *саче* называют «счинфуъ» («сачунфуъ»).

В комнате сооружают также *ака* – полуциркульный глиняный очаг с открытым верхом для установки котла и устьем для закладки дров. На внутреннюю стенку, обмазанную огнеупорной глиной, налепляются хлебцы. Другим видом очага является *къул*, который устраивается в стене и напоминает камин с полуovalным фасадом и полочкой из прокаленной глиняной пластины (из сплошного металла или решетки) для установки котла. В большой гостиной строили *тавун къул* (*тавквай пич*) – печь с закрывающейся духовкой.

В XVIII – XIX веках в период русско-кавказских контактов в домах зажиточных горцев стали появляться и другие виды печей, которые назывались заимствованным из русского языка словом *пич*. Словом *пич* назывались все печи, не похожие на национальные. У «русской печи» (*урус пич*) поддон закрывался специальной чугунной плитой с двумя отверстиями для посуды. Появилась также печь-буржуйка, которая получила название *къазан пич* «казённая печка» (видимо, первые печки-буржуйки – «казённое имущество» – были у военных). Следствием контактов с культурами других народов, очевидно, стала и «бухарская печь» (*Бухари къул*), устраиваемая в стене с прямым дымоходом.

Впоследствии русское заимствование *пич* стало обобщающим названием большинства видов современных печей с национальными архитектурными элементами (на дровах, на каменном угле, газе, электричестве, с духовками и без).

Наибольшее распространение у лезгин получили очаги, называемые *хъар* и *т1анур*, где лицевая сторона хлеба печется на открытом пламени.

Цилиндрическая печь *т1анур* (*Т1анан нур* «луч Т1ана») у разных народов называются по-разному: *танур*, *тонур*, *тонер*, *донер*, *тандыр...* Этимология этого слова восходит к имени лезгинской языческой богини земных благ и домашнего достатка; покровительницы домашнего скота и птицы – *Т1ан*. Богиня *Т1ан* имеет и другое имя –

**T1афал**, что по лезгински означает «ненасытная, обжора».

Согласно верованиям лезгин, **T1ан** и **Нут1** – сестра и брат, дети бога Неба (Цев) и Земли (Ген). Сначала Т1ан и Нут1 родились как единое целое и назывались Т1аннут1 (любопытно, что имена Т1АН и НУТ1 зеркальны, как НЕБО и ЗЕМЛЯ). Но, когда Небо и Земля стали расходиться, родители поделили детей: дочь Т1ан оставили у матери на земле, а сына Нут1а отец забрал на небо. С тех пор Небо начало насыщать на землю и ветры и ураганы, дожди и снега, испепеляющую жару, невыносимые холода и метеоритные дожди. В знак их примирения люди подносят им различные дары: лепешки *t1анут1*, халву из грецких орехов, политых кремом из тутового мёда и свежего нетопленого масла – *нут1уф* («еда для Нут1а»), хмельной напиток из пророшенного зерна *t1ач* (*t1аназ ча* «дар для Т1ан»). И часть от первого молока животного (это молоко называется «*т1ан*») принято отдавать в дар богине Т1ан. Молоком окропляют землю с пожеланиями: «*Т1аназ нек1ед вац1ар хъуй!* *Т1аназ векъед къацацар хъуй!*» (Да потекут молочные реки для Тан! Да вырастут зеленые травы для Тан!). Очевидно, и название круглой печи «*т1анур*», который напоминает солнце, связано с именем богини Т1ан («свет богини Тан»).

Своего рода оккультуренным очагом можно назвать печь с духовкой, называемый *тавун къул* (*тавун къул*, *тав квай пич*).

В названиях большинства лезгинских хлебов встречается слово «лаваш». Название *лаваш* составлено из слов *лав* «трепетание (пламени), *йалав* «пламя» + *аш*. Слово (корень) «аш» входит в все слова, связанных непосредственно с работой и производством злаковых культур, с приготовлением из них пищи: *аш* «плов», *ашпаз* «повар», *лаваш* – «тонкий хлеб», *ашна* «соратник, единомышленник, друг», *ашкъя* «чувство, желание, страсть», *ашкуй* «влюблённый», *ашкар* «известное, заметное дело» и т.д. В удинском языке слово *аш* означает «работу». (Любопытно напомнить, что шумерскую богиню зерна называли Ашнан).

Таким образом, все хлеба пекутся в *хъаре*, *тануре*, *ака*, *къуле* или на *саче*, *плитке* чар-

*къван* и в зависимости от печи бывают разных форм, оформлений орнаментом и вкусов. Нужно сказать, что кроме обычных дрожжей в хлебопечении используются и специальные дрожжи, приготовляемые в домашних условиях (*гъвар*, *хемир*). Также вместо дрожжей применяется настой хмеля (*терефул*, *къугъванар*). Из дрожжевого теста готовят *базламач* (*гъвар-лаваш*), *т1анурд фуъ* (*танурный хлеб*), *шуъреяр* и прочие печеные изделия. Часто тесто замешивают на кислом молоке (*цурунек*).

Наличие большого многообразия хлебов у лезгин – свидетельство сложного, но богатого культурно-исторического пути, пройденного лезгинскими народами от языческого много-божия к христианству и исламу в течение многих тысячелетий в разнообразных контактах с многочисленными соседями, пришельцами и завоевателями.

Кроме повседневных нужд, каждый вид хлеба готовится к определенному случаю, как праздники, свадьбы, встречи гостей и прочие мероприятия.

Лезгинские хлеба различаются по вкусу: сладкий (*шуърукъуьм*, *къуъгъуь*, *ширин*, *верц1и*), солёный (*уък1уль*), кисло-сладкий (*турши*), пресный (*шийт*); по цвету: *лацу фуъ* (белый), *къалу фуъ* (серый), *ч1улав фуъ* (чёрный), *хъили фуъ* (желтый); по форме, размеру, толщине (*к1арфу*, *уха /йухва*, *т1анут*, *чкал*, *лаваш*); по внутренней начинке (*цк1ен*, *шуъре*, *афар*) и внешней накладке (*чекун*, *алуга*, *шак1ук1а*, *гузан*); по предназначению: праздничный, свадебный (*гузан*, *шуъре...*) или обычный, повседневный (*лаваш*, *базламач...*) и по некоторым другим параметрам. Рассмотрим несколько видов хлебов, отличающихся некоторыми характеристиками.

**По виду печи и способу выпечки:** *Акад фуъ* – хлеб, испеченный в *ака*. *Къулан фуъ* – пекут в *къуле* (камине). *Счин (сачун) фуъ* – хлеб, готовящийся на *саче*. *Т1анурд фуъ* – хлеб, испеченный в *тануре*. *Хъран фуъ* – хлеб, выпечённый в *хъаре*. *Ц1авур (чавур)* – почти то же самое, но приготовленное на углях / буквально: «*сделанный в огне*». *Ц1алуг* – простая лепешка, приготовленная на открытом пламени (на открытом очаге – *ахъа къул*). *Чарфуъ* – хлеб, испеченный на

**чар-камне** (его также называют чубанд фуъ «чабанским хлебом»). Чубанд фуъ – «чабанский хлеб» пресный хлеб, испеченный на нагретом камне; (похож на шарр фуъ, хотя последний более изысканно разукрашен). **Ч1ап1ен фуъ** (или **ч1апкъен фуъ**) – лепешка, хлебец на плоском раскаленном камне (в отличие от ч1апкъена, чарфуъ печётся между двумя раскаленными камнями).

**Хъукъвал** (*хъутал*) – маленькие хрустящие хлебцы из остатков теста, испекаемые в тонуре (обычно для детей).

**По роду и сорту муки:** **баклук** – лепешка из кукурузной муки; **к1ахун фуъ** – хлеб из муки чины; **ч1ат1** (*ч1ат1ун фуъ*) – хлеб из проса; **гергер фуъ** – хлеб из овса; **к1идфуъ** – **ик1ид фуъ** (*ик1и квай фуъ*) – хлеб с начинкой из солода; **мухан фуъ** – ячменный хлеб; **нехуын фуъ** – хлеб из полбы; **силин фуъ** – хлеб из ржи; **савун фуъ** – хлеб из с добавлением муки, полученной из обжаренной пшеницы (калар); **вече фуъ** (хлеб достойный царя Вече) – белый хлеб из элитной первосортной пшеницы.

**По содержанию дрожжей, соли, масла хлеба бывают · дрожжевые:** **базламач** (иногда и его называют *гъварлаваш*) – дрожжевой лаваш примерно в полсантиметра толщиной и **пресные:** (постные) (*т1или*); **т1или фуъ** – постная пресная лепешка; **чарлаваш** (*пресный лаваш*) также нескольких видов: есть лаваш и очень тонкий (около миллиметра толщиной) – **чкаллаваш**; **обычный лаваш** – раскатанный тонко от нескольких миллиметров до полсантиметра и с проколотой перьями (или без) лицевой стороной; **чар авай фуъ** – слоеная лепешка. Дрожжевое тесто в лезгинском языке имеет несколько названий: «цуру тини» (кислое тесто), «гъвар квай» или «хемир квай» тини (дрожжевое тесто).

**По форме и орнаменту** (отделке, проколке) лицевой стороны: **алчудрай фуъ** – хлеб из раскатанного в длину рулета, разложенного спиралью наподобие домика улитки; **кътатай фуъ** – сдобный праздничный хлеб, приготовляемый в глубоких формах в ака или тануре; **к1арфуъ** (*к1ар-к1ар фуъ*) – удлиненный и раскатанный в трубку хлеб; **к1ар ягъай фуъ** – хлеб побитый острым концом скалки; **кака ягъай фуъ кака ягъай фуъ** – хлеб с яичной облицовкой, лицевая

сторона намазывается взбитыми яичными желтками; **к1ар ягъай фуъ** (...острым концом скалки), **т1уб ягъай фуъ** (знаки пальцами, раскрытыми или сложенными вместе), **т1ур элягъай фуъ** (ложкой делаются лунные знаки), **ц1акул ягъай фуъ** (лицевая сторона прокалывается острым концом пучка птичьих перьев), **хвешхвеш квай фуъ** – хлеб с маком; **эрсин элягъай фуъ** (разные знаки делаются специальной лопаточкой для резки теста), **эферар ягъай фуъ** – хлеб тмином...

Хотя узоры для орнамента лицевой стороны являются традиционными, но в искусстве традиции всегда соседствуют с личностным новаторством. Здесь у каждого пекаря, у каждой хозяйки своя фантазия. По хлебу в селах узнавали, кто его испёк.

**По составу и начинке добавляемых ингредиентов:** **пурнийрин фуъ** – мягкий хлеб; готовится из теста, замешанного с мятой; **цуру фуъ** «кислый хлеб» – хлеб с щавелем; **хехвен фуъ** (*хвех авай фуъ*) – хлеб, начиненный молотыми грецкими орехами; **хвешхвеш квай фуъ** – хлеб с маком (начиненным или посыпанным сверху); **ц1ирер фуъ** – хлеб, испеченный из муки проросшей пшеницы (особенно изо ржи); **финен фуъ** (*фин квай фу;* *фалчиц фуъ,* *жерягъ фуъ*) – хлеб с добавлением конопляных зерен (иногда к конопле добавляли и маковые зерна; его называют хлебом гадальщиц, знахарей; на таком хлебе гадали: «фал вегъин»); **эферар квай фуъ** – хлеб с тмином.

### Лезгинские афарар

**Афарар** (*ед.ч. афар*) – особый вид пирогов, испекаемых на специальной нагретой поверхности (*хъар, сач* и др.). Их название, вкус и аромат зависят от состава начинки. **Афарар** бывают с самыми разными начинками: из различных съедобных трав (известно более ста названий таких трав), из молочных продуктов, из мяса, из сочетаний различных ингредиентов, в зависимости от чего и получают свое названия: **афарар бурандин** (*туынгерар*) – с тыквенной начинкой с толченными грецкими орехами; **афарар дуыгуьдин** – с рисовой начинкой на молоке; **афарар ч1ахарин** – с начинкой из кашицы из полбяной крупы с добавлением тмина, куриного или индейки мяса; **т1ачун афарар** –

с начинкой из сметанообразной массы тача (т1ач) *пиц1ал* (*перц1ал*) – напоминает итальянскую пиццу: на раскатанное тесто накладывают курдючное сало, лук, овощи, сыр; *шурад афарар* – афарар с начинкой из творога; *мукашдин афарар* – афарар с начинкой из простокваси; *насудафар* (*наса-фар*, *нисифар*), *насукар* (*насу կվայ աֆար*) – в разных местах называют по-разному: пирог с начинкой из сыра (часто вперемешку с творогом и луком); *насукар* – так называют еще с сырники др.

*Гуրզеяр* – по форме и составу начинки напоминают *пич1екар*; *мачар* – блины (из жидкого теста на молоке с добавление яиц, масла, мёда или сахара, соли); *пич1екар* – свариваемое блюдо типа пельменей: в тонко раскатанные кружочки теста заворачивают наполнитель из зелени, творога или мяса и закрывают красивым швом в зигзаг (в некоторых лезгинских сёлах *пич1екар* – называют голубцы; очевидно, изначально назывались «пешекар» – завёрнутые в листья); *дуышпере* (*душпара*) – вид пельменей с той же начинкой.

#### Хлеба к торжествам и праздникам

*Алута* (*алугай*) – хлеб с яичницей (напоминает ватрушку с яйцом).

*Баба фуз* – хлеб из теста с добавлением масла и яиц. Иногда в баба фуз добавляются и сухофрукты: черносливы, инжир, изюм...

*Баркаван* – хлеб блага, символ общественной сплоченности и единства (баркаван по-лезгински, «благо, благостный, благословенный»). По традиции *баркаван* печется ко дню первой борозды «эвелцан». Баркаван пекли также на пасху (лезгины еще в 43 году, первыми на Кавказе, на 272 с лишним лет раньше армян и римлян, приняли христианство от св.апостола Елисея – Илису). И поэтому баркаваном называли также пасхальный хлеб. *Баркаван*, как и *регъ фуз*, *шарр фуз*, обычно больше, чем другие хлеба. Такой хлеб бывает семейным, родовым или коллективным. Обычно родственники или соседи вносят свою долю муки для хлеба баркаван, вместе молятся и просят у Бога богатого урожая.

*Баркал* – «хлеб славы»; при угощениях в честь какого-либо празднования.

*Вече фуъ* – царский хлеб; (*достойный царя Вече хлеб*).

*Гергál* – пирог в виде рогалика, видимо, носили в церковь – «герга».

*Гузán* – вид праздничного пирога со сладким кремом из мёда и масла.

*Гуни* (*гуնуъ, گۇنى, گۇنۇنۇ*), *гунияр* – маленькие хлебцы в виде зверушек и животных, посвященных солнечному божеству Гуни.

*Гъас фуъ* – хлеб для подношения церкви, прилагался к церковным дарам.

*Кишенфуъ* – церковный хлеб.

*Кшит1* – церковный пряник.

*Кук1вал* – особый роскошный хлеб для празднеств; им украшают большой поднос с яствами.

*Къатай фуъ* – сдобный праздничный хлеб, приготовляемый в глубоких формах в *ака* или *тануре*.

*Къаргъуяр* «трубочки», «свертки» – вид печеных изделий: тонкие листы теста скатываются в трубочки.

*Къилекъан* – букв.: «держащийся на голове»; хлеб в виде большого бублика – короны надевался на голову свату, шедшему во главе сватовской процессии; хлебом *къилекъан* одаривали и гонца, приносившего добрую весть – «муштулух».

*К1арфуъ* (*کارف-کارفۇ*) – удлиненный и раскатанный в трубку хлеб, спекаемый в *тавуне* (духовке).

*К1валак1* *фуъ* или *к1валак1ай* – праздничный толстый сдобный хлеб с выпуклой поверхностью, испекаемый в специальных горшках (наподобие русского пасхального кулича).

*К1екер фуъ* – хлеб из кукурузных хлопьев, соединенных жидким тестом из пшеничной или ржаной муки; иногда хлопья склеиваются медом или сахарным сиропом.

*Йаран фуар* (*یار آلاي فواړ*) – хлеба и булочки, выпекаемые на праздник *Йаран Сувар* в виде различных животных и зверей – медведей, лис, зайцев, петушков... (север, сик1ер, къульер, к1екер...); они красились яичным желтком и естественными красками, разведенными на яичном белке.

*Йицан фуъ* – «хлеб пахоты» изготавливается специально ко дню первой борозды «эвелцан»; эти хлеба имеют форму полу-

месяцев (или воловых рогов) и одеваются на рога пахотному быку; рога наряжаются красными лентами.

*Менафуз* – букв.: «хлеб-месяц», хлеб для Мена (месяца) в виде полумесяца или рогов быка. Печётся в весенний праздник первой борозды «Эвельян».

*Пт1а (пит1а, пт1и)* – хлеб с начинкой из курдюка и специй.

*Пшекъ* – маленький тонкий хлебец.

*Регъ* (или *Ракъин фузъ*) – букв.: «солнечный хлеб»; круглый хлеб с пустотой в центре с семью яичными желтками по кругу и семью лучами между ними; таким хлебом (или гирляндой из них – в гирлянде 3 или 7 хлебов) награждали победителей.

*Сублубан* хлеб с изюмом, изготавливаемый в религиозные праздники.

*Т1анут1 (т1унут1)* – небольшая лепешка (судя по названию, видимо, пеклась в дар богине земных благ и домашнего достатка, покровительнице домашнего скота и птицы Т1ан и богу небесной благодати, повелителю ветров, дождей и туманов Нут1).

*Урх* – лепешка с начинкой с открытым верхом (в тарелкообразную форму из раскатанного теста заливают массу, взбитую из яиц и сливочного масла, добавляют соль и специи; начинка может быть с разными ингредиентами (помидоры, сыр, сметана или майонез, лук, перец и др.).

*Фатир* – небольшая круглая лепешка с сушеным мясом, картошкой или творогом.

*Хачалай фузъ (хачанфуар, хачанфузъ, хачалайфуар)* – «крестный хлеб», хлеб с крестом; этим хлебом праздновали крещение (возможно, появившееся в кухне восточных грузин хачапури – «хлеб с сыром» по звучанию напоминает лезгинское «хачалайфуар»).

*Хвехвен фузъ (хвех авай фузъ)* – хлеб, начиненный орехами.

*Хвешхвеш* (эферарап, шивитар, фин) *квай фузъ* – хлеб с маком (тмином, укропом, конопляными зернами).

*Храх (храхар, храй фузъ)* – плетёный хлеб; плетёнка. Есть еще скрученный «храх», где тонкие скрутки скручиваются друг вокруг друга.

*Хунчадфузъ (хунчал)* – хлеб для украшения праздничного подноса – «хунча».

*Хъукъвар* – докрасна испеченный хрустящий хлеб.

*Хъукъвал* – вид пряника (азербайджанцы называют его «гогал»).

*Цк1ен (цк1ан, цук1ан, цук1арал авур* – буквально: *приготовленный на углях*) – вид пирога с начинкой из сущеного мяса, лука, картошки, орехов, специй; бывают и разновидности: с картошкой и луком, с сыром и орехами, сладкий – из сущеного винограда с орехами и т.д.

*Ц1ирерин (ц1ирен) фузъ* – хлеб, испеченный с добавлением в тесто проросшей пшеницы (особенно изо ржи).

*Ик1ид фузъ (к1ид фузъ)* – хлеб из солода, из муки проросших зёрен злаков.

*Савун фузъ* – хлеб из *сава* (из мелкой крупы прокаленной пшеницы или ячменя).

*Черек /Черекун* – под этим названием известно два вида: 1) творожник или сырник с яйцом; 2) печёный хлеб наподобие пиццы. На раскатанное тесто накладывают сыр (или творог), лук, помидоры, зелень, смешанные с яйцами и пекут в *хъаре* или духовке.

*Чкал (чкал фузъ)* – тонкая (до пленочной толщины) раскатка; используется и как хлеблаваш, и как основа для *афара* (пирога) с разной начинкой (из зеленых трав, зеленого лука, тыквы, сыра, кашицы рисово-молочной или из полбы с куриным мясом и проч.).

*Шак1в* – пирожок (вроде современного хотдога) с цельным варёным яйцом или с варёной домашней колбасой или мясной котлеткой.

*Шак1ук1а* – плоская круглая лепешка, с испеченной яичницей – глазуньями (символы солнца) и всячими яствами-украшениями сверху. («Шарр кук1ва» – букв.: «царский поднос», т.е. установленный всячими яствами большой круглый поднос).

*Шаррфузъ* – «царский хлеб»; хлеб с отпечатком руки царя; считался самым почетным и дорогим подарком от царя; готовили в особо торжественных случаях; этим хлебом одаривали послов, почетных гостей и проч.

*Ширин фузъ или хъвазан* – хлеб со сладкой начинкой из сущеных фруктов (изюма, чернослива, абрикоса и др.).

*Шткар* – белая мягкая лепешка (считался признаком роскоши). Как рассказывается в

одной лезгинской сказке, лепешка (шткар) с фазаном (ачкар) составлял завтрак холёного княжеского сына.

*Шуъре* – праздничный многослойный сдобный пирог со сладкой начинкой, называемой *исит1а*. Тесто для шуъре раскатывается многократно, предварительно раскатку обмазав маслом. Шуъре также делают из постного (не дрожжевого) теста; тогда оно называется «*т1или шуъре*» (постное шуре).

**Сладости и хлебные напитки** также готовят к различным празднествам и событиям:

*Буза* – пиво из перебродившей кашицы пророщенной пшеницы.

*Исит1а* – халва из муки (пшеничной, рисовой, кукурузной – отчего и разные названия: *къульуң гъуруң.., дуъгульд гъуруң.., гъажик1ад гъуруң исит1а*), которая затем долго варится в масле с сахаром или мёдом; готовится часто для рожениц, покровительницей которых являлась древняя богиня Исида. Иногда муку перед варкой слегка прожаривают (на свой вкус).

*Мехх1уыт* – мягкая халва из протолченных в ступе семян разных культур (зёрен льна, пророщенной пшеницы, конопли, ядра семечек, тыквы, абрикосовых косточек пророщенной пшеницы, семечек, тыквы, абрикоса, ореха). Полученную густую маслянистую кашицу заправляют тутовым мёдом. (Раньше в каждом квартале села были огромные ступы для толчения семян. Перед толчением сырье прокалывают на огне).

*Т1ач* – густой хмельной хлебный напиток, приготовляемый из прокалённой муки (*сав*) проросших семян злаков.

*Хашал* (*хешил*) – блюдо из сваренного постоянным перемешиванием теста из кукурузной муки с добавлением подливы из топленого масла и тутового мёда; приготавливали к масленице; рекомендуется для восстановления сил, особенно для роженицы.

*Чул* – блюдо из сваренного постоянным перемешиванием теста из пшеничной муки с добавлением подливы из топленого масла и тутового мёда; назначение такое же, как и блюда *хашал*.

*Кашур* – блюдо из сваренного постоянным перемешиванием теста из рисовой муки. Употребляется с добавлением подливы из топленого масла и тутового мёда.

Особую группу в функциональной иерархии лезгинских хлебов занимают **хлеба для домашних животных**. К ним относятся: *культ* (*хъульт*) – хлеб из отходов, отсева, отрубей или из муки грубого помола (обычно для кормления животных), печётся на покрытых золой углях; *паларин фуъ* – грубый хлебец из отсева и отрубей; *хъул* – хлеб из отрубей (раньше его пекли прямо на углях и вскармливали животным); *ханц1* (*ханц1ар*) – обгорелые хрустящие части, отслойки хлеба.

**Хлеба, изготавливаемые в условиях вне дома:**

Собираясь в долгую дорогу, лезгин брали с собой муку, сыр, сущеное мясо, лапшу и другие сезонные продукты. Поэтому часто на привалах, будучи одиноким или со спутниками, приходилось готовить еду. Вот несколько видов таких хлебов: *йухва /ухъва* (*йакъва, ухва – фийяр*) – хлеб на скорую руку с продольными бороздками; обычно спекался на углях, будучи в пути, в полевых условиях; *к1ват1и* – букв.: «сборный, собранный, общий, коллективный», «коллобок»; так же, как и *йухва* спекался в не домашних условиях; в изготовлении этого хлеба принимали участие все присутствующие: из общей муки и воды месили тесто, добавляли все, что имелось из съестного (картошку, сущеное мясо, чеснок, лук, перец, специи, яйца..; хлеб зарывали в горячую золу с углами; по истечении времени обуглившийся слой соскабливали ножом; хлеб получался ароматный с дымком; *Чарфуъ* – хлеб, испеченный на *чар-камне* (этот хлеб также называют *чубанд фуъ* «чабанским хлебом»).

Есть свои названия и отдельным частям хлеба. Так, половина круглого хлеба называется *пад* «половина», «часть», а четверть хлеба – *хъвехъ* (букв.: «щека»); кусок хлеба *фуан к1ус*. Половину круглого пирога (афара) называют *пип1иш*. Кушать *т1уын*, в основном ассоциируется с хлебом: *фуъ т1уын* (букв.: «хлеб кушать»). Слегка перекусить означает *са сивел элягъун* (букв.: «на один роток примерить», отведать хлеба *са*

*къас фуъ т1уън* (букв.: «есть хлеба на один укус»).

Одними из древнейших кушаний лезгин являются плов и хинкал.

**Пловы (аш, ашар):** *аш дуъгуъдин* – плов из риса; *аш ч1ахарин* – плов из полбяной крупы;

*васпанур эк1ерар квай* – плов из лапши; *пуъхпуъх* (бурандин аш) – рисовый или полбяной плов с тыквой... *эк1еррин аш* – плов из лапши, *ириштадин аш* – плов из вермишели, спагетти.

**Хинкалы (хинк1ар, хинк1арар):** *хинк1ар чкалин* (*хинк1ар* буквально означает «рубка хинков – хинов, одного из гуннских племен») – хинкал, резаный в клетку; *хинк1ар кинидин* – хинкал, похожий на подушечки из теста; *хинк1ар тп1ут1ай* – хинкал, скрученный большим пальцем; *хинк1ар хумрав* – хинкал, скрученный запястьем; *хинк1ар чубандин* (*кура хинк1ар*) – слоёный хинкал.

В лезгинской кухне также используются и **хлебные полуфабрикаты**, заготавливаемые на случай скорого приготовления еды. В их числе: *иришта* – узкие волокна из теста наподобие вермишели; блюдо из сваренной вермишели; *кинияр* – изготавливаемые из теста лепешечки различной формы (круглые, квадратные, листвообразные, пальчикообразные с продольным срезом, финикоподобные с пустотой, в виде маленьких и больших с ладонь подушечек и др.); *шульк1уль кинияр* – очень тонкие круглые изделия из теста типа макарон; *эк1ерар* – тонкие и узкие ленточки из теста, лапша; *чкал* (*чкалар*) – тонко накатанные из теста листы около миллиметра, пекутся на *саче* или в *хъаре*; *калар* – обжаренные совместно с зернами конопли семена пшеницы; *сав* – мука из пророщенной пшеницы, ржи или полбы; употребляется для приготовления напитка *т1ач* и др.

## ԳՐՈՂԻ ԿԵՐՊԱՐԸ ՀԱՅՈՑ ՀԱՎԱՏԱԼԻՔՆԵՐՈՒՄ

ԳԵՎՈՐԳ (ԺՈՐԻԿ) ԱՍԱՏՐՅԱՆ

ՀՀ ՊՆ

Данная статья посвящена одному из персонажей армянского народного пандемониума, Гроху. Грох представляет собой фигуру, определяющую, согласно народным представлениям, судьбу человека, а также его загробную участь. Грох представляется в виде психопомпа, забирающего человеческие души. Статья анализирует генезис персонажа, его основные характеристики и функции.

The article aims at analysing the image of Grogh, one of the personages of the Armenian folk pandemonium. Grogh, according to folk beliefs, determines human fate, as well as his afterlife lot. Grogh is approached as kind of psychopomp. The article focuses on the genesis of this character, his main characteristics and functions.

Գրողները հայոց մեջ հիվանդության ոգիմեր են, ունենալով, ըստ երևույթին, նաև հոգեառ հրեշտակի գործառույթ: «Սա (գրող), - նշում է Ռ. Ալիշանը, - ըստ ոմանց, իբր, հոգվոց գործերը գրող է, որ պիտի կարդացվի Աստծոն դատաստանին. ըստ այլոց՝ հոգիմերը կրող և տանող» (*Ալիշան, էջ 226:*)

Գրողները մարդկանց պատուհասում են ըստ իրենց դեկավարի կազմած ցանկի, որտեղ նշված է յուրաքանչյուրին հասմող փորձանքի բնույթը՝ տկարություն, հիվանդություն թե մահ: Եթե որևէ մեկը հանկարծանահ է լինում կամ առողջ վիճակից ծանր հիվանդությամբ անկողին ընկնում, նրան համարում են «գրողի զարկած» կամ «գրողի տարած»: Այս առունով հայերի ամենատարածված անեօքներից են «գրողը քեզ տանի», «գրողի դաֆթարում գրվես», «գրողը պիակիցը կամի, պոկ չգա», «գրողն ու մահը քեզ տանի», «գրողն ու մահը լերդ ու ջիզարդ խաչի», «գրողը քեզ չօփի» և այլն (*Նաւասարդեան 1883, էջ 4, 6, 7*) արտահայտությունները:

Հիվանդությունը և մահը ժողովրդական նախնական հավատալիքներում ոչ միայն նախանշված են «ի վերուստ», այլ շատ հաճախ արդյունք են նաև կախարդության, չար մարդկանց և թշնամիների գործադրած կործանիչ միջոցների (ռուսերեն՝ *порча*) և չար աչքի: Ուստի պատահական չէ վիրուկների ակնհայտ կապը գրողների հետ:

Ի դեպ, գրողների առավել սպառիչ բնութափառումը երկու վանեցի կնոջ բերանով ժամանակին տվել է Գարեգին վարդապետ Սրբանձտյանցը, որն ամհրամեցու է մեջ բերել ամբողջությամբ: «Մեր դրկենց տան Նարգիզ խաթուն հիվանդ էր, - ասում է կանանց մեկը՝ Թառիկ խաթունը, - գրող իկեր էր դեն ինոր, որն շներաց ոռնալուց ինցանք: Ին տեգերկինս հիվանդապահ էր գնացեր են գիշեր. գրողի էկած գահ (պահիք) պառկուկ կելմի, աչք կառնի գրողին կզահահորի (կասրսափի): Գրող ու հիվանդ շատ կուտան-կառնեն (այսինքն՝ կվիճեց), (սակայն հիվանդը) հոգին չի տա. իրեք օր ի, որ հոգադարձ ի (այսինքն՝ երեք օր է, որ մահամերձ է):

Տեգերս կնկան լեզուն կապվե, կերիկ փակվե (կարկամել է), խելք թոցուցե. ոչ կանա նստել, ոչ կայնել, ոչ ուտել-խմել. էլե կտոր մը կոճ, իմկե տուն (այսինքն՝ մի կտոր կոծի է դարձել ու տաճր ըմկել): Կասեն հրեշտակակոխ էլե (ոյվահար է դարձել. հրեշտակ բառն այստեղ օգտագործվում է հոգեառ հրեշտակ ինաստով.-ժ. Ա.): Սուրբ սրբերենք չմնաց կանչեցինք. խաչ-պետարան հանել տվինք. էսօր էլ էկա թուղթ մը անել տվի, թուղթ հրիշկողն էլ (այսինքն՝ թուղթ նայողը, գրբացը) ասաց. «Գրող տիսե, վախսեցե. Խաթուն տիրամոր (Մարիամ Աստվածածնիմ) ըխտավոր արեք»:

-Թառիկ խաթուն, ավատա, որ ըսկուն ի (հավատա, որ ծիշտ է): Նարզիզ խաթուն գրողներաց հետ կառնի-կուտա (այսինքն՝ հարաբերություն ունի, կախարդուիի է), աշխարի գիտի: Քանի-քանի դիր (անգամ) լսել եմ ուրմից (իրենից), որ կասեր. «Գիշերս գրողներաց գլխավոր կանչեր էր, գնացի խորհուրդի, երբ ուր (իր) ծեռաց հրետեն կանանց ճպոր (ծիպոս) իրեք դիր կարև գետին, հազարաց գրողներ մեջ աչքը թարթի մեջ ժողվան, էկան: Ինոնց (նրանց) ժողված տեղ ինչխ, որ Բաղդադու աշխարի զլնի, քանի աչքը կտղի անոր (անզգ, բառացի՝ անհետույթ) - անգլուխ մութ դաշտ մը ոչ կանանց կը գտնվի, ոչ երունք թռչունք՝ սև քարեր, ավազե սարեր: Գրողներաց գլոխ ամպերաց մեջն ի, ոտքեր գետնի տակ անդունդը հասեր ի. իդոնց (դրանց) իրեսներ՝ սև, քանձ Աղամա մութ, իդոնց նորներ (մռութեները) կախվեր ի չում (մինչև) ուրենց (իրենց) ծմկվեր (ծմկմերը). բերըներ՝ քանձ Վանա ծով. լեզվները մեծ՝ քանձ Վանա բերդ. քիթ՝ քանձ Սիփանա սար: Խոզու պես մազոտի իդոնց լեշ (մարմինք). ըմեն մազից բոց կելնի, կրակ կրափի: Դավթու պես թև ունեն. իսանի պես կրելեն. մեկ ուս Բաղդադն ի, մեկ ուս կրալի Սև ծով. մեկ ծեռ կխասնի Չինմաշին, մեկ ծեռն կպարզի Ֆրանգստան: Ուզեն կպատիկնան. կելնեն քանձ երկինք-գետին պատող սև ամբ մը: Ըմեն գրողն ուր սինորն (սահմանը, տարածքը) ունի,

կպատեն, ռաստ էկածին (հանդիպածին) կզարմեն. չե՞ս տիսե (մի՞թե չես տեսել, որ) մեռնողներաց որու ոտքը, որու թեր, որու քամակը, որու երեսը, որու ուրիշ տեղ մը կկապուտնա, (դա) գրողի զարկած ճպողի տեղն ի: Նագահադան (համկառծակի) մեկը կիվունա, մեկը կ'ինի, կմեռնի. Էն ի՞նչի՝ գրողի զարկած կ'ըլնի» (*Սրուանձտեանց*, 79-80): Թարիկ խաթունի կարծիքով, գրողի արհավիրքներից կարող է խուսափել միայն նա, ում տանը «աղոթք անող կա, ով որ առավտուն իրիկուն Նարեկ կկարդա, Սաղմոս կասի... օր քսանըշորս ծունը կդնի. ով որ կիրակմուտ գիշեր ճրագ վառ կրողի, կիրակի իրիկուն խունկ կծխի, չորեցաբրմուտ, ուրբաթմուտ կպահի. վիր (որի) տուն, վիր վերեն (*Վրա՛*), որ հմայիլ կա՝ գրող էն տներաց փախս ի, պահապան հրեշտակից կխափանվի» (անդ, էջ 80):

Թարիկ խաթունի պատմությունը, Գ. Սրվանձտյանցի շարադրմամբ, շարունակում է Շողեր խաթունը: «Ուրտեղ որ սով, մահ (մահ տարածամ), հեծել (ասպատակություն, կոտորած) կպատահի, - պատմում է նա, - գրողներաց գլխավոր կիմանա, որ Աստված ուր ձեռ քաշե էն տեղից, էն մարդուց. հնոր (նրա) անուն կգրվի գրողի դաշքար (գրքում). (մեծավորը) գրողները կժողվի կ'օրոխսի (կուղարկի) էն տեղեր, որ կերպան արտեր կավերն, հասածին կզարմեն, հոգին կառնեն» (անդ, էջ 81):

Բացի այդ, դատելով Շողերի պատմածից, գրողները, իրենց գրոժունեության բնույթով, որոշակիորեն համընկնում են նաև ալերի հետ (տես՝ *Վերևուս*). Նրանք էլ ձգտում են վնասել ծննդկանին: Գրողները, ըստ նրա. «Տղաբեր ծննդկան կնկան շատ թշնանի են. թե որ ինոնց բարձի վերեն (*Վրա՛*) հմայիլ, Նարեկ, Սաղմոս, Ավետարան, աղոթքագիր մը չտիսնան, մեկեցմեկ (անպայման) կզարմեն: Մեկ էլ ծննդկանի պառկած տան պատերուն վերեն խաչ կբաշեն, խաչից կխափանվին» (անդ, էջ 81-82):

Ընդհանուր առնամբ, գրողներն առանձնապես չեն տարբերվում մյուս չարբերից՝ թերևս, միայն

մահվան և իիվանդությունների ոլորտում իրենց ակտիվ և շահագրգիռ մասնակցությամբ: Նրանց հանդերձանքի տարբերակից առանձնահատկությունը ճիպոտն է, որը երեք տեսակի է լինում՝ կանաչ, կարմիր և սև: Կանաչ գույնի ճիպոտի զարկից մարդիկ իիվանդանում են կարճ ժամանակով, կարմիր զարկից՝ երկար անկողին են ընկնում, իսկ սև ճիպոտի հարվածը լինում է ճակատագրական. մարդը մահանում է (*Աբեղյան*, էջ 99): Ընդ որում, ճիպոտների հարվածի տեղը կապտում է՝ «կկապուտնա», ինչպես ասում է Շողեր խաթունը:

Իսկ առհասարակ, գրողներն ի հայտ են բերում սովորական չարբերին բնորոշ առանձնահատկություններ: Կրկին մեջ բերենք Գ. Սրվանձտյանցին. «Մարդ, որ օրոշկտա (հորանցի), - նույն Շողեր խաթունի խոսքերով պատմում է նա, - բերնի վրեա խաչ չիանե, գրողը կմտմի մարդու փոր, կ'ղիվահարցուցն (կղիվահարեն): Մութ ժամանակ ծառերաց մեջ, ջրի ակներաց մոտ, ծոծակներաց մեջ, ջրի հորերու մեջ, ավեր տներու մեջ կրնակվին (տես՝ *Վերևում*, Գլուխ Բ, կետ 2), ով, որ էն տեղերեն ընցնի «Յիսուս Քրիստոս» չափ, չար կիասուցեն: Գոռերաց (գերեզմանների) մեջ կմտնեն, որ մեռի վիճն, որ «Փառք ի բարձունք» չասեն, էն մեռել գոռադար (տես՝ ստորև, Մարդագայլ) կանեն» (անդ, էջ 82):

Այնուհանդերձ, չնայած շարօքային այս հատկանիշներին, որոնք, ըստ Երևույթին, իմաստային խաչածևման արդյունք են, գրողներն, ինչպես և առնակները (տես՝ ստորև), հայոց մեջ ընդհանուր առնամբ հոգեառ հրեշտակներին համապատասխան գերբնական էակներ են:

Իսկ «գրող» դիվանունը՝ դատելով դրա նշանակյալի գործողություններից, ծագում է ըստ ամենայնի հենց «գրել» բառից (և ոչ «կրել»): Այլ ծագում այս բառի համար գտնել հնարավոր չէ և դրա անհրաժեշտությունն էլ, վստահ ենք, չկա:

## Գրականություն

1. Ալիշան Ղ. Յին հաւատք հեթանոսական կրօնք հայոց. Վեմետիկ, 1895.
2. Սրվանձտեան Գ. Յամով հօտով, Կ. Պոլիս, 1910.
3. Աբեղյան Ս. Յայ ժողովրդական հավատքը . Երկեր, հու. 5, էջ 11-102.
4. Նաւասարդեան Տ. Յականա ժողովրդական հեքի աթներ. 5-րդ գիրք, Կ. Պոլիս 1883.

## ՇԻՐԱԶԻ ՀԱՅ ՀԱՍՏԱՏՆՔԸ

ԱԲԴ ԱԼ ՌԱՍՈՒԼ ԱԶԻՒՅԱՆ

ԵՊՀ

В статье рассматриваются исторические и политические факторы формирования армянской диаспоры Шираза и процесс ее развития. Выявляются те качества, которые в своей совокупности обеспечили сохранение в мусульманской среде этноконфессиональной идентичности иранских армян, а также их вклад в общественной, культурной и экономической жизни Шираза.

Աղբյուրների վկայությամբ՝ դեռևս շահ Արքասի կողմից Զուղայի հայերին Իրան գաղթեցնելուց մոտ հարյուր տարի առաջ Ֆարս նահանգի կենտրոն Շիրազում մի խումբ հայ վաճառականներ էին բնակվում, որոնք Հնդկաստանի և Հնուավոր Արևելքի հետ առևտուր էին անում<sup>1</sup>: Արդեն 15-16-րդ դդ. հայ վաճառականները Հայաստանից և Իրանից երկու երկրներում պահանջարկ ունեցող ապրանքներ էին փոխանակվում: 1505թ. Շիրազում հայերի այդ խումբն աղոթատուն էր կառուցել և գերեզմանոց<sup>2</sup> Բարա Քուհի լեռան վրա, որտեղ այսօր էլ պահպանված են գերեզմաններ, որոնց վրայի թվականները հնարավորություն են տալիս ճշգրտել այնտեղ հայերի բնակություն հաստատելու սկիզբը: Ամենահին գերեզմանը վերաբերում է 1551 թ.: Հայերի հուլարկավորությունն այդ գերեզմանատանը շարունակվել է մինչև 19-րդ դ. երկրորդ կեսը:

Համաձայն տեղեկությունների՝ շահ Արքասի կողմից Իրան գաղթեցված հայերի մոտ 500 լնտանիք շահ Արքասի սարդարներից մեկի՝ Ալլահվերդի խանի միջնորդությամբ, բնակություն հաստատեց Շիրազ քաղաքում և նրա շրջակայքում:

Շիրազի հայերի մասին հայ պատմիների հաղորդած տեղեկություններն անհամեմատ սակաւ են: Եվրոպացի ճանապարհորդների ճամփորդական նոթերում և հուշագրերում ևս նրանք շատ քիչ են հիշատակվում:

Շիրազի հայերին հակիրճ անդրադարձ է կատարում Շարդենը, որն իր ուղեգրություններում գրում է. «Հիշատակության արժանի է այն, որ Շիրազում իրեաներ, քրիստոնյա հայեր և Եվրոպացի կարմելյան քարոզիչներ են բնակվում: Նախիջևա-

նի Զուղայի հայ վաճառականները Հնդկաստանի հետ ապրանքաշրջանառություն են իրականացնում»<sup>3</sup>:

Եվրոպացի ճանապարհորդ Ֆրեյգերը, որ 1671-1672 թթ. այցելել է Շիրազ, այդ մասին գրում է. «Ինչպես Իրանի մյուս քաղաքներում, Շիրազում ևս մեծ թվով հայեր և կաթոլիկ Եվրոպացիներ են ապրում, որոնց մեծ մասը գրավվում է առևտուր: Հայերից մեկի տան պարտեզ մտնելու ժամանակ ինձ հրավիրեցին ճաշկերույթի: Այդ պարտեզում իմ ուշադրությունը գրավեցին մի քանի տապանաքարեր: Իրանցից մեկի շուրջը նոճիներ էին տնկված և գեղեցիկ ձևով դասավորված՝ ինչպես գերեզմանների շուրջը հավաքված սպավորներ»<sup>4</sup>:

Հայտնի է, որ Իրանում հաստատվելուց հետո հայերը առևտուրի և, ընդհանրապես, տնտեսության բնագավառում իրանցիներին գերազանցում էին ու ավելի հմուտ, ճարպիկ և ունենոր էին: Նրանք իրենց հմտությունների, ունակությունների ու հնարավորությունների շնորհիվ ներգրավված էին նաև համաշխարհային առևտուրի մեջ: Անշուշտ, որան մեծ չափով նպաստում էր նաև այն հանգամանքը, որ նրանք տիրապետում էին առևտուրի բնագավառում առաջատար օտար երկրների լեզուներին: Այդ էր պատճառը, որ երբ Սպահան-Բենդեր Արքաս-Հնդկաստան առևտուրային ճանապարհի ուղղությունը փոխվեց, Շիրազ-Բուշեռ-Հնդկաստան ճանապարհով առևտուր իրականացնող հայերի դերակատարությունն առավել մեծացավ:

Չարլզ Բասավին Ղաջարների շրջանում Իրանի տնտեսական պատմությանը նվիրված աշխատության մեջ գրում է. «Իրանի ողջ առևտուրը իրանցիների և հայերի ձեռքում է»<sup>5</sup>, և ապա. «Հայերի ա-

ռևստրական տաղավարները Թավրիզի շուկայում Ռուսաստանի հետ առևտրում հատուկ դիրք ունեին»<sup>6</sup>:

Շիրազի հայերը նաև լավ արհեստավորներ էին, որոնք շատ բնագավառներում կատարելության էին հասել: Օրինակ՝ նրանցից մեկը՝ ոսկերիչ և արամանդագործ Գևորգ Դարուրը, այնպիսի համբավ էր ձեռք բերել, որ նրա մահվան կապակցությամբ «Փարոս» թերթում նրան նվիրված հոդված տպվեց:

Հայտնի է, որ դեռևս վաղ ժամանակներից Շիրազում լայն տարածում ուներ նաև զինեգործությունը: Ինչպես ողջ Իրանում, այնպես էլ Շիրազում հայ զինեգործների արտադրանքը համարվում էր լավագույնը և մեծ չափով նաև արտահանվում էր: Ի դեպ՝ այս հանգամանքը հասկանալի պատճառներով բացասաբար էր ընկալվում Շիրազի մուսուլմանների կողմից, ովքեր առիթը բաց չէին թողնում տարբեր ձևերով իրենց վերաբերմունքն արտահայտելու համար: Ֆրեյզերը գրում է. «Ժանտախտ հիվանդությունը քաղաքում (Շիրազում-Ա.Ա.) շատերի կյանքն էր խլել, սակայն դեռևս հայերի ու հրեաների բաղամասերին չէր հասել: Սուլեյանդ մուսուլմաններից շատերի կարծիքով՝ մարդկանց փորձանքի մատնվելու պատճառը և քաղաքում այդ համաձարակի տարածումը քրիստոնյաների կողմից զինու և այլ ոգելից խմբների պատրաստումն ու վաճառքն էր: Իրենց այդ համոզվածության վրա հիմնվելով՝ նրանք քաղաքի հոլդայականների և քրիստոնյաների տները հարձակման թիրախ դարձրին, խմբներ պատրաստելու բոլոր պարագաները ոչնչացրին և դրանով նրանց հսկայական վնաս հասցրին»<sup>7</sup>:

Շիրազի բնակիչների շրջանում հատկապես մեծ հարգանք ու հեղինակություն էին վայելում հայ մտավորականները, որոնք իրենց գործունեությամբ նպաստում էին զիտության, արվեստի և, ընդհանրապես, քաղաքակրթության տարածմանը և տարբեր բնագավառների զարգացմանն ու առաջադիմությանը: Նրանցից շատերը մեծ ճանաչում ունեին ոչ միայն Շիրազում, այլև ողջ Իրանում, երբեմն նաև երկրի սահմաններից

դուրս: Այդպիսի մտավորականներից էր քահանա, հայտնի հասարակական գործիչ, տպագրիչ, Հնդկաստանի Մադրաս քաղաքում հայ առաջին պարբերականի՝ «Ազդարարի» հիմնադիր Հարություն Շմավոնյանը (1750-1824թթ.): Միրիայի Հայեաց քաղաքի հայ ուսուցիչների միության կողմից հրատարակվող «Բուրաստան» ամսագրի համարներից մեկում նրա մասին գրված է. «Վերոհիշյալ անձը Սպահանի վանքում քահանա է եղել և կարողացել է ամենաբարձր դիրքի հասնել: Սակայն անձնական դժբախտությունից հետո (մեկ շաբաթվա ընթացքում նա կորցրել էր իր երկու դեռահաս որդիներին -Ա.Ա.) նա հեռացավ Շիրազից և յոթ տարի Բարա Քուի լեռան վրա դերվիշների միջավայրում ճգնակյացի կյանք վարեց, որտեղ, ի դեպ, կարողացավ կատարելագործել իր պարսկերենի և արաբերենի իմացությունը, աստվածաբանական ու փիլիսոփայական զիտելիքները: Այնուհետև զնաց Հնդկաստանի Մադրաս քաղաք և այնտեղ կրկին քահանայության անցավ: Միաժամանակ հիմնեց մի տպարան, որտեղ տպագրեց իր հեղինակած գրքերից մի քանիսը: 1794 թ. Մադրասում հրատարակեց առաջին հայկական «Ազդարար» թերթը: Շմավոնյանը մահացավ 1824թ., Մադրասում՝ չքավորության մեջ»<sup>8</sup> Ի դեպ, ճգնակեցության տարիներին նա ստորել էր նաև տարբեր արհեստներ՝ շուլհակություն, ոլիպակագործություն, դարբնություն, երկաթագործություն, խեցեգործություն և նույնիսկ բամբակից թուղթ ստանալու հմտություն էր ձեռք բերել:

Մեծ համբավ ունեին նաև գրող, թարգմանիչ, զիտնական Ավանես Ավդայյանը և մշակույթի այլ գործիչներ:

Շիրազի հայ համայնքում քիչ չէին ճանաչում ունեցող ուսուցիչները, բժիշկները, քիմիկոսները, ճարտարագետները, նավթագործներն ու մեխանիկները: Կային նաև ձեռնարկատերեր և տարբեր մակարդակի պաշտոնյաներ:

Հարկ է նշել, որ համայնքի կյանքում կարևոր դերակատարություն ունեին նաև կրթված և տարբեր մասնագիտություններ ունեցող կանայք,

ինչպէս Արաքս Ղարախանյանը, Ալմա Դարուրը և այլք:

Շիրազի հայ համայնքի ուշադրության կենտրոնում մշտապէս եղել են նաև մարզական խնդիրները, որոնք իրականացվում են մարզական տարբեր կազմակերպությունների կողմից: Օրինակ՝ բժիշկ Արա Մանուկյանցը Փուտրու լող, սեղանի թենիս մարզաձեռների նկատմամբ մեծ հետաքրքրություն էր ցուցաբերում: Նա առողջապահության և դեղագործության բնագավառներում աշխատողների սեղանի թենիսի թիմի ավագն էր և մի քանի ժամկետ Շիրազի «Արաքս» մարզամշակութային ակումբի դեկանարի պարտականություններն է իրականացրել:

Շիրազում է ծնվել նաև (1952թ.) Կարմեն Գալուստյանը: Նա սեղանի թենիսի գծով երկրի չեմպիոն էր և Զինաստանում, Հարավային Աստվածություն ու Ճապոնիայում անցկացվող Օլիմպիական խաղերում իր մասնակությունն էր բերել որպես սեղանի թենիսի Իրանի ազգային թիմի անդամ<sup>10</sup>:

Շիրազի հայ համայնքի ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս նկատել, որ նրա ներկայացուցիչները (նաև կանայք), սովորաբար, տիրապետում էին մի քանի մասնագիտության և իրենց գիտելիքներն ու հմտությունները հաջողությամբ դրսորում էին միջամանակ տարբեր, հաճախ անհամատեղելի թվացող բնագավառներում, ինչը և ապահովում էր նրանց հարաբերական բարեկեցությունը:

Սակայն ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս հավաստել նաև, որ այդ հանգամանքը պայմանավորված էր ոչ այնքան նյութական դրդապատճառներով, այլ, առավելապես, նրանց լայն հետաքրքրություններով, աշխատափրությամբ և, իհարկե, օտար միջավայրում խնդնահաստատման բնական, գիտակցված ձգտումով:

Շիրազի հայերի համար մշտապէս կարևոր է եղել բոլոր միջոցներով պահպանել իրենց ազգային արժեքները՝ լեզուն, մշակույթը, եկեղեցական և այլ ծեսերը, ավանդությունները և դրանք փոխանցել իրենց սերունդներին: Հենց այդ խնդրի իրականացմանն էին ուղղված ինչպէս Իրանի այլ վայրերում, նաև Շիրազում հայերի շանքերով հիմ-

նված ազգային դպրոցներն ու եկեղեցիները, մամուլն ու տպարանները:

Տարգանքով մոտենալով պարսիկ ազգաբնակչության սովորություններին ու կենցաղին՝ Շիրազի հայ համայնքը, միաժամանակ, հավատարիմ է մնացել սեփական արժեքներին և, հիմնականում, շեշտը դնելով երկու հինավորց ժողովուրդների ընդհանուր բարբերի ու սովորությունների վրա, պարսկական համայնքի հետ պահպանել է լավագույն հարաբերություններ: Նույնպիսին է եղել նրա վերաբերմունքը նաև այլ ազգություններին պատկանող բնակչության նկատմամբ:

Մյուս կարևոր դիտարկումն այն է, որ հայկական եկեղեցին դիտելով որպես օտար միջավարում իրենց ազգային խնդնությունը պահպանելու կարևորագույն միջոց՝ հայ համայնքի գրեթե բոլոր ճանաչված մարդիկ, անկախ մասնագիտական գործունեությունից, իրենց մասնակցությունն են բերել կրոնական խորհրդի աշխատանքներին:

Կրոնական խորհուրդը սկզբնապես տեղավորված էր մի անշուր շենքում: Հետագայում Շիրազի հայերի ծախսերով և Սպահանի Վանք եկեղեցու աշակցությամբ ներկայիս խորհրդի համար հողատարածք գնվեց և նոր շենք կառուցվեց: Խորհրդի շենքի նախազծի հեղինակը Արտուշ Վարդերեսյանն է, իսկ կառուցող ինժեները՝ Շիրազի համալսարանի շրջանավարտ և քաղաքապետարանի ու Սպահանի նահանգապետարանի ինժեներ-խորհրդական Արաքս Միրզախանյանը: Հայկական կրոնական խորհուրդը դեկանարվում է վարչական խորհրդի կողմից: Համաձայն կանոնադրության՝ վարչական խորհրդի անդամները պետք է նվազագույնը 21 տարեկան և առնվազն մեկ տարի Շիրազի բնակիչ լինեն: Շիրազարանակ այն հայերը, ովքեր ամսական որոշակի գումար են մուծում կրոնական խորհրդին, կարող են վարչական խորհրդի անդամության թեկնածու դառնալ: Խորհրդի ընտրությունները կատարվում են երկու տարին մեկ՝ գաղտնի քվեարկությամբ: Նրա անդամներն ընտրվում են ձայների մեծամասնությամբ: Ընտրություններում ամենաշատ ձայն ստացած անձը ընտրվում է վարչական խոր-

հրդի նախազահ: Փոխնախազահը, հաշվապահը և քարտուղարը ևս ընտրովի են: Այս մարմինը վարչական, եկեղեցական, մշակութային բոլոր հարցերի պատասխանատուն է: Խորհրդի անդամների անունները, որոնց թիվը 5-9 է, պետք է ներկայացվեն Սպահանի Առաջնորդարանի հաստատմանը:

Հայկական կրոնական խորհրդի ենթաբաժիններից է «Հայ կանանց բարեգործական միությունը», ինչը վկայում է համայնքի գործերին Շիրազի հայ կանանց ակտիվ մասնակցության մասին: Վերջինիս ուշադրության կենտրոնում են գտնվում երեխաների կրության և դաստիարակության հարցերը: Երկար տարիներ է, ինչ այդ միությունն ստանձնել է հայոց լեզվի դասավանդման պարտականությունը: Տասնամյակներ շարունակ այդ միության անդամների կողմից կազմակերպվող հայոց լեզվի ուսուցման նպատակը երեխաներին պարսկերենից բացի իրենց մայրենի հայերենը սովորեցնելն է. նախաձեռնություն, որի ազգապահպան կարևոր նշանակությունն անժիշտելի է:

Հատկանշական է, որ հայոց լեզու դասավանդող ուսուցիչներն իրենց ստանձնած պարտականությունը կատարել և կատարում են անվճար: Հայ աշակերտների համար դպրոցում հատուկ կրոնական ժողովածու է կազմվել, որով երեխաները քննություն են հանձնում: Միության պարտականությունների մեջ է մտնում նաև տոների և, ընդհանրապես, կանանց բոլոր գործերի կազմակերպումը: Այդ միությունն է իրականացնում Քրիստոսի ծննդյան տոնակատարությունները, վանքի մաքրության պահպանությունը, մոմավառությունը և այլն: 1915 թ. ապրիլի 24-ին՝ Հայոց Մեծ Եղեռնի տարելիցի սղո արարողությունը, ևս կատարվում է այդ միության Զանքերով:

Հայկական կրոնական խորհրդի մյուս ձյուղը պատասխաների միությունն է: Խորհրդի կողմից ստեղծվել է նաև համայնքային գրադարան, որի գրքերի մեծ մասը հայերեն է: Շիրազի երեք քրիստոնեական եկեղեցիներից մեկը հայկական Սուրբ Մարիամ եկեղեցին է, որը հիմնվել է 1662թ. շահ

Արքաս Երկրորդի կողմից և պահպանվել է մինչև օրս: Այն գտնվում է Մոշիր մզկիթի և հայկական փոքրիկ շուկայի կողքին: Եկեղեցու գլխավոր մուտքը բացվում է շուկայի մեջ: Ուձական առումով եկեղեցին խիստ ուշագրավ կառույց է՝ գունավոր յուղանկար զարդանախշերով, զարդանկարներով, գմբեթով, կամարաձև խորշերով, գեղեցիկ բարձրաքանդակներով ու զաջաքանդակներով: Այն համարվում է Սեֆյանների շրջանի եզակի, իր նմանը չունեցող հուշարձաններից մեկը:

Սուրբ Մարիամ եկեղեցու արտաքին կառուցվածքային առանձնահատկությունը նրա՝ եկեղեցուն ոչ հասուկ քառանկյուն ձևն է, սակայն դահլիճը ներսից գմբեթի ձև ունի: Առանձնահատուկ են նաև եկեղեցու ներքին ձարտարապետական լուծումը և հարդարանքը: Ավելորդ չեն նշել, որ այս եկեղեցին 1966 թ. Իրանի մշակույթի և արվեստի նախարարության կողմից 759 համարի տակ գրանցվել է որպես պատմական հուշարձան:

Շիրազի հայ համայնքը մեծ կարևորություն է տվել մամուլին, որտեղ ներկայացվել են համայնքում, ինչպես նաև Իրանում և աշխարհում կատարվող կարևոր իրադարձությունները, քաղաքական, մշակութային անցուղարձերը և այլն: Այս տեսակետից հիշատակության արժանի է Շիրազի կրոնական խորհրդի ուսուցիչների և աշակերտների կողմից իրատարակվող «Ազգարա» թերթը, որը լրաց է տեսել մինչև 7-րդ համարը: Այն բովանդակում էր պատանիների լուսանկարներ, հայոց լեզվի, պատմության դասերի մասին տեղեկություններ, հարցազրույցներ, բանաստեղծություններ, հիշողություններ Հայոց Մեծ Եղեռնի մասին:

Ցավով պետք է նշել, սակայն, որ տարբեր հանգամանքների բերումով Շիրազում հայերի թիվը կտրուկ նվազել է: Հայ իրանագետ Հ. Փակեանյանի բերած տվյալների համաձայն՝ Շիրազի հին թաղերից մեկը, որտեղ գտնվում է հայկական եկեղեցին, ժամանակին բնակեցված է եղել հազարից ավելի հայերով, իսկ այժմ այնտեղ ոչ մի հայ չի մնացել<sup>11</sup>: Ըստ նույն տվյալի՝ 1980թ. Շիրազում բնակվում էր մոտ 250 հայ<sup>12</sup>: Ներկայումս

Շիրազում բնակվում է ընդամենը մի քանի տասնյակ հայ ընտանիք<sup>13</sup>:

Ինչպես ամենուրեք, Շիրազի հայ համայնքի վիճակը ևս իր ձևավորման պահից մինչև օրս սերտորեն կապված է եղել Իրանի տնտեսական, հասարակական-քաղաքական գործընթացների հետ:

Շիրազի հայ համայնքի ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս ներկայացնել Շիրազում կարևոր գործունեություն ծավալած հայերին, նրանց ներդրումը զիտության, մշակույթի, տնտե-

սության և այլ բնագավառներում, ցույց տալ նրանց կարևոր դերակատարությունը ոչ միայն հայկական համայնքի, այլև ողջ Շիրազի, առանձին դեպքերում նաև Իրանի համար ընդհանրապես:

Շիրազի հայ համայնքը կարևոր մասն է կազմում Իրանի հայակական մյուս համայնքների, և նրանց հետ շատ ընդհանրություններով հանդերձ ունի իր ուրույն դեմքն ու առանձնահատկությունները:

## Գրականություն

<sup>۱</sup> هوویان اندانیک: ارمنیان ایران، انتشارات هرمص، چاپ اول، ۱۳۸۰، تهران، ص ۲۲

<sup>2</sup> یادنامه مسروپ تاغیادیان، تهران، ۱۹۴۶ ص ۴

<sup>3</sup> شاردن، سفرنامه، به نقل از نازارر کورپانس ارمنیان، تهران ۱۹۴۸،

<sup>4</sup> نازارر کورپانس، աշխ. աշխ.

چارلز عسوی، تاریخ ایران در عصر قاجار، تهران، ۱۳۴۹، ۸۸-۵

<sup>6</sup> Աշվ. աշխ., էջ 89:

<sup>7</sup> نازار، کو، بانس

<sup>۸</sup> محله بود استان (یه زیان از من) شماره ۱۹۰۵، ۲۰

<sup>9</sup> پری رجی، (رسی) سدره، وی، ۱۷ می ۱۹۷۰ء، [۱۲] بادنامہ مسیر و ب تاغبادیان

<sup>10</sup> داشتن این نیاز نهادن از این نظر تهدید اندیش است.

<sup>11</sup> Հ. Փափասանսան, Երանսահս իսլամիկը, Երևան 1989, էջ 39:

Հ. Փանջասյան

<sup>12</sup> Ըսլի տեղում:

## ԹՈՒՐՔՄԵՆ ՑԵՂԱՆՎԱՆ ԾԱԳՄԱՆ ՇՈՒՐՋ

**ՎԻԿՏՈՐԻԱ ԱՌԱՔԵԼՈՎԱ  
ՔՐԻՍԻՆԵ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ**

*Իրանագիտական Կովկասյան Կենտրոն, Երևան*

The article examines various etymologies of the ethnonym *Turkmen*, referring to the attestations from the Mediaeval Muslim chronicles and treatises. According to several testimonies, this ethnonym was once only a political term, attributed to the ruling Turkic tribes, or it was applied to those representatives of the *Oghuz* tribe who were converted to Islam, etc.

Թուրքմեն ցեղանվան, ինչպես նաև թուրքմեն ժողովրդի ծագումնաբանության վերաբերյալ կան բազմաթիվ չպարզաբանված հարցեր և տարատեսակ տեսակետներ, սակայն, այնուամենայնիվ, որոշ փաստեր կարելի է հաստատված համարել քանի որ նույն տեսակետն են արտահայտում տարբեր հեղինակավոր գիտնականներ՝ Վ. Բարտոլդը, Ս. Աղաջանովը, Ա. Ռույշակովը, և այլոր՝ հիմք ունենալով միշնադարյան հեղինակների վկայությունները:

Թուրքմենների կազմավորման առավել վաղ շրջանում մեծ դեր են խաղացել հնագույն իրանակու ցեղերը՝ մասսագետները, դախերը, հետագայում նաև՝ սարմատները, ալանները, սողդերը և այլ ցեղեր: Հատկապես հարկ է նշել պարթևներին, որոնց՝ թուրքմենների հետ ունեցած կապի մասին այսպես է գրում Լ. Գումիլյովը. «Սիրդարյայի եւ Ամուդարյայի ստորին հոսանքներում ապրում կին թյուրքացած արիացիներ, պարթևների մերձավոր ազգակիցները՝ թուրքմենները (կամ դուզգեր<sup>1</sup>)»:<sup>2</sup>

Բացի վերոհիշյալ իրանական սուրստրատից, հետագայում, մեծ դեր են ունեցել նաև թյուրքական տարբեր ցեղային միավորումներ, մասնավորապես օղուզները, որոնք դեռևս IX դարում սկսեցին ներխուժել ներկայիս Թուրքմենստանի և Իրանի հյուսիսարևելյան շրջաններ և հաստատվելով տվյալ տարածքներում՝ ձուլվեցին տեղական բնակչությանը:

Հայտնի չինագետ Ֆ. Հիբրը նշում է, որ մինչ մահմեդական հեղինակների աշխատություններում հիշատակվելը, թուրքմեն անվանումը վկայված է եղել մ.թ. VIII դարի չինական Տուն-Դյան (*T'ung-t'ien*) հանրագիտարանում, որտեղ նշվում է, որ Սուլի կամ

Սուլէ երկիրը, որը դեռևս մ.թ. V դարից առևտրային և քաղաքական կապեր է ունեցել Չինաստանի հետ, անվանվել է նաև “Տö-կö(ü)-möng”: Վերոհիշյալ չինական հանրագիտարանում “Տö-կö(ü)-möng” բառը վերաբերում էր օղուզներով բնակեցված Կասպից ծովի շրջակայքին:<sup>3</sup>

Հայ Քաֆեսողլուի մեկնաբանության, թուրքմեն բառը կազմված է *turk* արմատից և *men* մասնիկից, որտեղ *men*-ը թուրքերեն բազմապատկան վերջածանց է, որը բազմիցս հանդիպում է թուրքերեն գոյականների, ածականների և բայերի կազմության ժամանակ: Զաշվի առնելով վերոհիշյալ մասնիկի իմաստը՝ թուրքմեն նշանակում է մարուր, ազնվական, բարձրաստիճան թուրք: Քաֆեսողլուն թուրքմեն անվանումը կապում է Գյոր-թուրք անվան հետ, որը ևս կրում է նույն իմաստը՝ ազնվական, հզոր, տիեզերական: Նրա կարծիքով, ինչպես Գյոր-թուրք բառակապակցությունը, այնպես էլ թուրքմեն բառը որևէ ցեղի անվանում չէ, այլ քաղաքական տերմին է, որն օգտագործել են կարլուկները, այնուհետև նաև օղուզները իրենց գերիշխանության տարիներին:<sup>4</sup>

Միջնադարյան արաբ-պարսկական պատմագրության մեջ օղուզներին և թուրքմեններին վերաբերող ամենավաղ հիշատակությունները հանդիպում են IX-X դարի աղբյուրներում: Ընդհանուր առմամբ, թուրքմեն ցեղանունը գործածության մեջ է մտնում, այն ժամանակ, եթե օղուզական ցեղերը շարժվում են դեպի արևմուտք՝ ժամանակի ընթացքում դրւում մղելով օղուզ եզրը:

Սակայն բավականին երկար ժամանակ մուտքմանական գրականության մեջ այս թյուրքական ցեղերը հանդես են գալիս նաև երկակի անվան տակ՝ օղուզ-թուրքմեններ: Հունգարացի

հետազոտող Դ. Նեմեթը գրում է. «Թուրքմեններն իրենք են փոխարինել իրենց հին օղուզ անվանումը թուրքմեն անվամբ, և մի որոշ ժամանակ՝ մինչև XII դարի սկիզբը, նրանք միաժամանակ օգտագործում էին և՝ օղուզ, և՝ թուրքմեն անվանումները»:<sup>5</sup> Սահմուդ Քաջարին ևս բավականին հաճախ է օգտագործում այս ցեղերի երկակի անվանումը և հարկ է նշել, որ նա ընդհանրապես չի տարանջատում այս երկու հասկացությունները՝ turkmāniyat oğuziya (تركمانية أغزية), bayn al-turkmān al-ğuziya (بين التركمان الغربية), butūn al-ğuziya al-turkmāniyat (تركمانية بطن الغربية), bi-t-Turkmāniya al-ğuziyat (تركمانية بطن الغربية)։<sup>6</sup>

Թուրքական պատմագրության մեջ ընդունված տեսակետ է, որ թուրքմեն էին անվանում այն օղուզական ցեղերին, որոնք իւլամ էին ընդունել: Դեռևս XI դարում Սահմուդ Քաջարին իր “Divan Lügat at-Türk” աշխատությունում հաստատում է, որ թուրքմեն էին անվանում օղուզական այն ցեղերին, որոնք դարձել էին մուսուլման: Այսինքն, թուրքմեն բարը կազմված է “ترک” և “يغان” (արար. հավատը, կրոն) արմատներից և նշանակում է «հավատացյալ թուրք, մուսուլման թուրք»: Այս տեսակետն է հաստատում XII դարի արար զիտնական Շարաֆ ալ-Զաման Թահիր Մարվագին (شرف الزمان طاهر مرزوقي) իր «Թարայի ալ-հայվան» (طبائع الحيوان) աշխատությունում. «Օղուզները թուրքական մեծ ցեղերից մեկն են՝ քաղաքացած 12 մանր ցեղերից, նրանց մի մասը ապրում է քաղաքներում, մյուսները՝ զյուղերում: Եթք նրանք հարեան դարձան իւլամական երկրներին և ընդունեցին իւլամ, սկսեցին անվանվել թուրքմեններ»:<sup>7</sup>

Նախքան Մարվագին, այս մասին է գրում նաև X դարի երկրորդ կեսի արար աշխարհագրագետ և ճանապարհորդ ալ-Մուկադդասին «Ահսան աթթաղասիմ» (حسن التقاسيم) երկում, որտեղ առաջին անգամ ենք հանդիպում թուրքմեն բարի հիշատակությանը: Այստեղ Մուկադդասին, նկարագրելով Իսֆիջարի տարածքը, նշում է երկու քաղաքի անուն՝ Բալաջ և Բերուկետ: «Բերուկետը ի տարբերություն Բալաջի մեծ քաղաք է, Բալաջ և Բերուկետ քաղաքները ծառայում էին որպես սահմանային պաշտպանական ամրոցներ ընդդեմ թուրքմենների, որոնք մուսուլմանական գորքերի վախից արդեն իւլամ էին ընդունել»:<sup>8</sup> Մուկադդասին,

հիշատակելով թուրքմեններին, նկատի է ունեցել և՝ օղուզներին, և՝ կարլուկներին:<sup>9</sup>

Մինչ Մուկադդասին, X դարի առաջին կեսի արար աշխարհագրագետ Ալ-Խաթախիրին իր «Քիրաք մասալիք վա-լ-մամալիք» (“مسالك والممالك”) տրակտատում ևս Իսֆիջարի տարածքը հիշատակում է որպես սահմանագիծ՝ երկու թուրքական ցեղերի՝ օղուզների և կարլուկների միջև: Միջին Ասիայում Կասպից ծովից մինչև Իսֆիջար մուսուլմանական տիրույթներին հարևան էին օղուզները, իսկ Իսֆիջարից մինչև Ֆերգանա՝ կարլուկները:

Օղուզների և թուրքմենների պատմության և տեղաբնակության վերաբերյալ բավականին հազվագյուտ տեղեկություններ են պահպանվել Արու Ռեյհան Բիրունիի աշխատանքներում: Վերջինս հաստատում է, որ թուրքմենների ինքնանվանումը կապված է վերջիններիս հավատքի հետ, ինչպես նաև նշում թուրքմեն ցեղանվան մեկ այլ ստուգաբանություն. «Նախկինում, յուրաքանչյուր թյուրք-դուզ, երբ իւլամ էր ընդունում և խառնվում մուսուլմաններին, թարգմանիչ էր դառնում իրենց և մյուսների միջև, այնպես որ, եթք որևէ դուզ իւլամ էր ընդունում, դուզերն ասում էին, որ նա դարձել է թուրքմեն, իսկ մուսուլմաններն ասում էին, որ իրենց է միացել թուրքմեն, այսինքն թյուրքանման»:<sup>10</sup>

Թուրքմեն բարի առավել վաղ շրջանի և, ընդհանուր առմամբ, առասպելական ստուգաբանության կարելի է հանդիպել նաև Սահմուդ Քաջարիի մոտ. Ալեքսանդր Սակեղոնացին գրավելով Սամարդանդը՝ արշավանք է սկսել թուրք տիրակալի դեմ: Վերջինս տեղեկանալով, որ Սակեղոնացին անցել է Սիրդարյան՝ իր զորքով հեռանում է դեպի արևելք: Իրենց տիրակալին չեն հետևում 22 մարդ, որոնք և 22 օղուզական ցեղերի նախնիներն են համարվում: Ալեքսանդր Սակեղոնացին, հանդիպելով նրանց, նկատեց, որ վերջիններս ունեն թուրքական ծագում, ինչպես նաև նրանց կենդանիները խարանված էին թուրքական տարրերանշաններով: Սակեղոնացին նրանց մասին պարսկերենով ասաց. “ترک مات” («թուրքի նման») և այդ անվանումը՝ «թուրքման, թուրքմեն», մնաց նրանց ծառանգներին: Այս առասպելը միակը չէ և, ընդհանրապես, միջինասիական առասպեկներում

հաճախ են անդրադառնում Ալեքսանդր Մակերոնացու անվանը և նրա արշավանքներին:

Նման ստուգաբանության կարելի է հանդիպել նաև XIV դարի քաղաքական գործից, զիտնական Ռաշիդ-ադ Դինի աշխատությունում. «Հնում չկար թուրքմեն (թուրքման) բառը: Բոլոր քոչվորներին, որոնք արտաքին տեսքով նման էին թյուրքերին, անվանում էին ընդհանրացնող թյուրք բառով, սակայն յուրաքանչյուր ցեղ ուներ իր հատուկ անվանումը: Այն ժամանակ, երբ Օգուզի ցեղերը եկան իրանական տարածքներ և հաստատվելով այստեղ՝ սկսեցին բազմանալ, նրանց արտաքին տեսքը տեղի ողի և ջրի ազդեցության տակ սկսեց նմանվել տազիկներին (տաշիկ): Սակայն, քանի որ նրանք իսկական տազիկներ չեն, այդ պատճառով էլ տաշիկները նրանց սկսեցին անվանել թուրքման, որը

նշանակում է «թյուրքանման»: Այս պատճառով էլ Օգուզի ցեղերի բոլոր ձյուղերի համար ընդհանրական դարձավ այս անվանումը»:<sup>11</sup>

Թուրքմենների հիմնական ցեղային միավորումների կազմավորման գործընթացը շարունակվել է նաև XIV-XV դարերում, երբ մոնղոլական արշավանքներից հետո վերջիններիս կազմի մեջ են ներառվել ավելի ուշ շրջանի ոչ-օգուզական ծագման թյուրքական ցեղեր: Դարերի ընթացքում տարբեր ցեղերի միաձուլման հետևանքով կազմավորման արդյունքում է, որ մինչ այսօր տարբեր երկրներում բնակվող թուրքմենների հասարակական կառուցվածքում առկա է տոհմացեղային բաժանումը, որն այսօր մեծապես խոչընդոտում է ժողովրդի միասնական ինքնազիտակցությանը:

## Գրականություն

<sup>1</sup> Ղուզզ (Guzz)` օգուզ անվան արաբական ձևն է:

<sup>2</sup> Հүմիլեվ Լ. Ի., *Древние тюрки*, Москва, 1967: 60.

<sup>3</sup> Бартольд В. В., “Очерки истории туркменского народа”, *Сочинения*, т. 2, ч. 1, Москва, 1963: 550; տե՛ս նաև Kafesoglu I., “A propos du nom Türkmen”, *Oriens*, Vol. 11, No. ½, 1958: 150:

<sup>4</sup> Kafesoglu, նույն տեղում, էջ146:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 147:

<sup>6</sup> Battal A., “Divanü Lügati’t-Türk Tercümesi”, *Türkiyat Mecmuası*, cilt 11, İstanbul, 1954: 77-78:

<sup>7</sup> Minorsky V. *Tabā’i‘ al-ḥayavān*, Chap. La Chine, les Turcs, l’Inde, texte 18, 1942: 29; Kafesoglu, նույն տեղում, էջ 147:

<sup>8</sup> Агаджанов С. Г., *Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX—XIII вв.*, Ашхабад, 1969: 80, տե՛ս նաև Бартольд, նույն տեղում, էջ 549:

<sup>9</sup> Ал-Истахри, *Kitab mesaliq al-memaliq*, Ал-Истахри, *Перевод С. Волина*, Институт Востоковедения, т. 1. Москва.,1939: 169.

<sup>10</sup> Бируни, Абу Рейхан, *Kitab al-djamat al-mariyafat al-djasaħħix*, Хайдерабад, 1936-1937 (1355): 20:

<sup>11</sup> Рашид-ад-дин, *Сборник летописей*, Издательство АН СССР, том I, книга I, Москва-Ленинград, 1952: 88.

## ВЗГЛЯД НА БИБЛИОФИЛИЮ В КАДЖАРСКОМ ИРАНЕ: БАХМАН МИРЗА И ЕГО МОЛИТВЕННИК «ЗАД-УЛ-МИ'АД» ИЗ КОЛЛЕКЦИИ МАТЕНАДАРАНА.

## РАИСА АМИРБЕКЯН

Матенадаран, Ереван

Հոդվածը նվիրված է Աբբաս Միրզայի որդիի Բահման Միրզային պատկանող մի աղոթագրքի նկարագրությանը: Բահման Միրզան իր ժամանակի հայտնի գործիչներից է եղել, կիրթ ու լուսավորյալ անձնավորություն ու մեծ գրասեր բիբլոնֆիլ: Նրա հարուստ գրադարանը Թավրիզից տեղափոխվեց Շուշի, երբ Բահման Միրզան լրեց Պարսկաստանը և բնակություն հաստատեց Շուստական Կայսրության տարածքում:

The article focuses on a unique manuscript from the Matenadaran collection – a 19-century prayer-book belonging to Abbas-Mirza’s son, Bahman-Mirza, an outstanding personality of his time. Bahman-Mirza was known as a highly educated person and a real bibliophile, whose huge collection of books was moved from Tabriz to Shushi, when the owner himself left Persia and settled in the Russian Empire.

**«В судный день я скорблю о том, что мне придется еще раз  
увидеть людей, проживающих на земле.»**  
(Одна из 6 эпитафий, составленных каджарским принцем  
внуком Фатх-Али шаха Бахман Мирзой).



Сегодня в музейном комплексе Матенадарана одну из постоянных экспозиций - зал арабографических рукописей - среди прочего, украшает изысканный манускрипт, представляющий собой список 18 века известного в исламской традиции сборника молитв под названием «Зад-ул-Ми'ад». Рукопись имеет все параметры музеиности: название списка, ссылки на место и время ее переписки и изготовления самого манускрипта, имя

заказчика и исполнителя, высокий художественный уровень кодикологических характеристик и довольно четко обозначенную траекторию миграции этого рукописного фолианта.

Благодаря содержательному колофону, не характерному для большинства известных арабографических рукописей, мы имеем возможность получить из первых рук важный корпус исторической информации.\*

Колофон, написанный от лица каллиграфа и одновременно изготовителя манускрипта, включает имя Бахмана-Мирзы<sup>1</sup> – заказчика списка молитвенника, описание и сроки исполнения работ, стоимостные данные, и пр. Его детальное изучение позволит историкам восстановить некоторые звенья, способные дополнить картину культурно-экономического формата, отражающую общее для Персии периода правления Каджаров.

Рукопись исполнена в лучших традициях персидских иллюминированных манускриптов времени правления династии Каджаров. Все кодикологические составляющие организма книги строго подчинены устоявшей традиции исламской рукописи. От известных образцов классического периода каджарский манускрипт отличается небольшими новшествами в декоре фронтисписов, унванов и др. Это: яркие мелкие цветочки, вкрапленные в общую ткань композиции декора

страницы или разворота; роскошные лаковые переплеты, иногда урашенные многофигурными батальными сценами, также весьма характерными для дорогих фолиантов; использование анилиновых красок.

Впервые этот молитвенник был представлен мною в 70-е гг. в докладе, посвященном каджарским рукописям в коллекции Матенадарана на конференции, организованной Музеем искусства народов Востока в Москве и посвященной искусству Ирана.<sup>2</sup> Затем я неоднократно обращалась к анализу кодикологии этого манускрипта в своих статьях и презентациях, связанных с историей каджарского искусства.<sup>3</sup> Впервые этот манускрипт достойным образом был представлен в моем альбоме-монографии «Каллиграфия и миниатюра Востока. Коллекция Матенадарана».<sup>4</sup>



«Экслибрис» Бахман-мирзы

Рукопись была заказана Бахманом-мирзой умелому мастеру, который прекрасно владел искусством каллиграфии, миниатюры, золочения и исполнения всех остальных компонентов организма книги, включая переплет. Как становится известно из содержания памятной записи рукописи Матенадарана, работал мастер по договору с заказчиком в доме у последнего, где ему были созданы необходимые условия для работы и проживания в течение полутора лет. За исключительное качество и высокий уровень исполнения заказа мастер был премирован, помимо гонара, еще и халатом с плеча хозяина, Бахмана-мирзы, сына престолонаследника Аббаса-мирзы. Последнее было наиболее престижно, ибо халат не подлежал

перепродаже, передариванию – он становился семейной реликвией, не имеющей профанного материального эквивалента.

Желанием заказчика был выбор крупного шрифта для написания текста молитвенника, а именно *насх* *джали* (*насх* использовался многие годы в традиции исламских рукописей для воспроизведения текстов сакрального содержания). Это условие было продиктовано тем фактом, что Бахман-мирза страдал близорукостью. При этом он не хотел в процессе чтения молитв прибегать к посторонней помощи, обращаться к Аллаху через посредников.

Рукопись открывает исключительный по своей красоте и утонченности традиционный для исламской книжной традиции медальон-экслибрис *шамсе*, заключающий в себе печать владельца молитвенника – Бахмана-мирзы. Медальон исполнен с использованием красочных пигментов, черной туши и высококачественного сусального золота.

Главным украшением «Зад-ул Ми’ада» Матенадарана несомненно является выдающееся каллиграфическое мастерство переписчика. Крупные буквы почеркового стиля *насх*, выполненные черной тушью, в сочетании с золотом на фоне великолепно отшлифованной бумаги цвета слоновой кости в полной мере передают впечатление сакральной таинственности, действенности и могущества слова нечертанного.

Разворнутый фронтиспис традиционно открывает вход в мир молитвенника, приглашая читателя к общению. Роскошь использованных декоративных элементов, качество материалов, строгий математический расчет, скрупулезность и точность, лежащие в основе процесса воспроизведения деталей композиции, яркость и чистота красок в сочетании с обилием светоносного металла и высочайший уровень исполнения характеризуют эту сторону кодикологических составляющих рассматриваемого памятника.

Рукопись содержит три аналогичных портала – двойных фронтисписа, открывающих наиболее важные разделы молитвенника. Вся иллюминация манускрипта построена с учетом сакральности содержания и твердого следования нормам исламской традиции, предъявляемым к манускриптам подобной направленности – списков коранов, толкований, молитвенников и др.<sup>5</sup>



Лаковый переплет (его выбор несомненно также отражает вкус заказчика и одновременно веяния эстетической моды в деле рукописной книги каджарского периода) гармонично дополняет общий подход к художественному оформлению данного манускрипта. Он исполнен на высоком художественном уровне с использованием техники росписи по папье-маше с последующим покрытием лаком, пришедшей в Персию из Кашмира. Надо отметить тот факт, что в Каджарский период эта техника была доведена до совершенства.<sup>6</sup>

Бахман Мирза Каджар является потомком рода Каджаров. Он был сыном наследника иранского престола принца Аббаса-Мирзы Каджара и принцессы Асии-ханум из знатного каджарского рода Каджаров Давалу.

О его детстве известно мало. Бахман-мирза родился 11 октября 1811 г. в Тегеране в Голестанском дворце в резиденции Каджарских шахов. Вместе со своими братьями он получил блестящее для своего времени домашнее образование в Табризе. Среди его учителей были такие видные общественные деятели своего времени, как отец и сын Гаим Маггамы, Мирза Исса Фарахани (Мирза Бозорг – визир Аббаса-мирзы) и Мирза Абуль Гасым Гаим Магам.<sup>7</sup>

Источники свидетельствуют в пользу того, что Бахман-мирза прославился среди своих современников, как наиболее образованный из Каджарских принцев. Он сочетал свои труды на

литературном поприще с масштабной благотворительной деятельностью патронажа и покровительства искусствам. Бахман-мирза глубоко и серьезно изучал материалы, связанные со всемирной историей и географией, особенно его привлекала история Европы.

Многие часы он проводил за чтением книг. Современники восхищались его богатой библиотекой. Сотни, если не тысячи, фолиантов заполняли шкафы его книжной коллекции. Личные качества принца Бахмана-мирзы, общение с мировой литературой в сочетании с традиционными знаниями, полученными из рук великих мужей его времени, породили в его лице тот феномен, который позволил ему оставить значительный след в истории Персии каджарского периода.

Волей судьбы и по приказу своего деда Фатх Али-шаха в 1831 г. он был назначен губернатором Ардебиля. Однако смерть шаха в 1834 перевернула жизнь наследников: многие из них, в том числе и Бахман-мирза, пройдя испытания, наветы, заключение в Ардебильскую крепость, вышли, несмотря ни на что, на новый жизненный виток. Бахман-мирза стал губернатором Тегерана, после чего сменял друг за другом многие другие высокие посты. И, наконец, после смерти Гахрамана Мирзы Каджара в звании фельдмаршала он становится генерал-губернатором Азербайджана, самой богатой провинции Ирана, и, тем самым, приобретает высокий статус в императорской семье.

Он был избран на этот пост не только благодаря тому, что был родным (от одной матери) братом шаха, старшим сыном Аббас-мирзы, благодаря не столько помощи матери и братьев из рода Давалу, сколько таланту управления, которым обладал от природы. Под его правлением Табриз становится космополитическим городом с богатой культурной жизнью. Бахман-мирза намечал планы по модернизации армии, смены системы налогов и судопроизводства. Благодаря его толерантной политике в Тавризе обосновался глава бабидов Сейид Али Мухаммед, хотя впоследствие Бахман-мирза наложил определенные ограничения на некоторые религиозные практики, стремясь поставить клерикальные силы под свой контроль. Он также пытался модернизировать иранскую

систему санитарии и этим предотвратить очередной взрыв азиатской холеры.<sup>8</sup>

Бахман Мирза был полон оптимизма и желания проведения реформ, необходимых для европеизации и демократизации общества. Но, оклеветанный Мирзой Агаси, по приезде в Тегеран, Бахман Мирза под страхом ареста вынужден был бежать. На пароходе «Лянкяран» в мае 1848 г. Бахман Мирза отплывает в Баку, затем в Шемаху, а спустя несколько дней он вызывает из Тегерана в Тифлис и свою семью (7 жен и 19 детей), а вслед за ними из Табриза прибывают его сокровищница и огромная по тем временам библиотека рукописных и печатных книг, для перевозки которой потребовалось 95 верблюдов. В Тифлисе Бахман-мирза останавливается в роскошном доме Сумбатова.<sup>9</sup>

Более трех лет Бахман-мирза ведет переговоры с шахским правителем о возвращении на родину. Условия, на которых ему разрешается вернуться на родину, оказываются очень жесткими и унизительными. Бахман-мирза решает остаться на Кавказе и принять русское подданство. В Российской империи за Бахман Мирзой и его потомками официально сохранили титул персидских принцев, который при написании прибавлялся к их именам. На русский манер они титуловались «сиятельствами», а с 1887 г. по Высочайшему повелению - титулами «светлости».

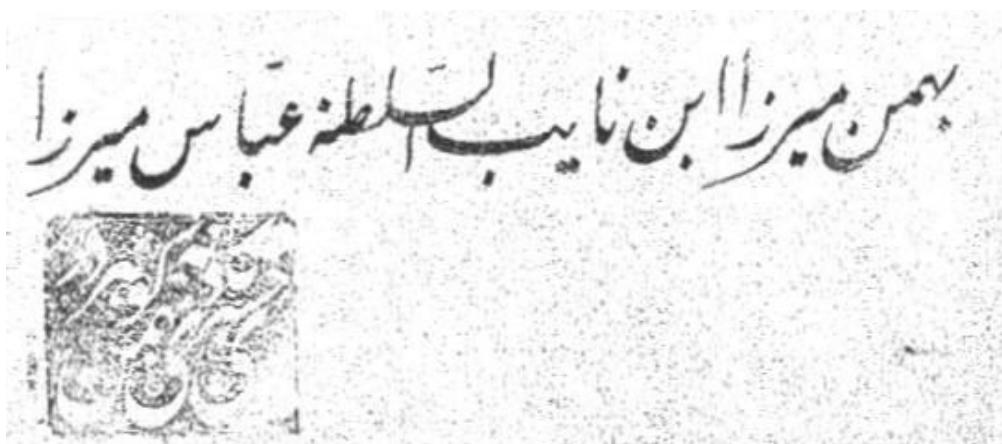
Царское правительство встретило Бахмана Мирзу с большими почестями - ему была назначена пожизненная пенсия в 6 тысяч червонцев в год и обещано получение местожительства в любой точке

России: Бахман Мирза просит разрешения поселиться в Шуше, куда он в октябре 1851 г. переезжает со своим большим гаремом, детьми и приближенными.

Огражденный высоким каменным забором большой дворцовый комплекс, помимо прочего, имел мечеть, школу для его детей и библиотеку. Свою преданность и любовь к книгам он пронес сквозь всю свою жизнь. Тонкий знаток и ценитель фолиантов Бахман-мирза прививал любовь к книгам, как источнику знаний, своим потомкам. Легендами полны их воспоминания о его феноменальных познаниях, доброжелательности, мудрости и талантах.

Еще при жизни Бахман Мирза велел построить для себя мавзолей-усыпальницу, состоящий из трех помещений с купольными перекрытиями, где во втором после прихожей помещении расположены ниши для книг и светильников, а в третьем - покоятся прах Бахман Мирзы Каджара. Он скончался 11 февраля 1884 г. в городе Шуша и был похоронен на кладбище культового комплекса Имамзаде возле мечети Ибрагима в Барде. Во время межэтнических столкновений в 1905 году дворец Бахман-мирзы был, к сожалению, сожжен. Впоследствии сыну Бахман-мирзы - Гулам Шах-мирзе Каджару удалось частично восстановить дворец.<sup>10</sup>

Заслуга Бахмана-мирзы и в том, что он является автором нескольких научных трудов по истории, этнографии и географии своей провинции. Наиболее известным его произведением является «Шукюрнаме» (*Книга-благодарение Царю Царей*, посвященная Александру I).



Труд был написан в 1871 г. в Шуше на персидском языке. Автор использовал материалы из дворцового архива. В книге представлена историография и обширная информация по шестивековой истории Кавказа вплоть до Мухаммад-шаха Каджара. Исследователи отмечают также, что Бахман-мирза является автором ряда кратких справочных книг по географии, истории и этнографии некоторых стран мира.

Некоторые фрагменты знаменитой библиотеки Бахмана-мирзы ныне хранятся в фондах Института рукописей Национальной академии наук Азербайджанской Республики. Часть раритетов из этого собрания распылилась по государственным и частным библиотекам, музеям и коллекциям по всему миру, неся на себе память о Бахмане Мирзе, талантливом политическом деятеле, полководце и ученом, подвижнике в деле воспитания любви к книге. На многих сохранившихся фолиантах - и рукописных, и печатных – присутствуют документальные доказательства их принадлежности Бахману-мирзе в виде оттиска владельческой печати. На ней были выгравированы слова, как нельзя более точно характеризующие менталитет и духовное содержание этого феноменального библиомана:

«Единственная жемчужина шахского океана (Егане говхар-и даря-и хосрови-Бахман).» Еще больше говорит текст, выбранной им для личной подписи: «Драгоценный камень из глубины моря Бахман (Гехари аз дурри даря-и Бахман).»

Рассмотренная выше рукопись (инв.№ 480, коллекция арабографических рукописей Матенадарана) после долгих скитаний по городам и весям, переходя из рук в руки, была передана Институту древних рукописей им. Месропа Маштоца в Ереване из библиотеки Лазаревского института Восточных языков в Москве после его расформирования.

Рукопись находится в хорошей сохранности по всем кодикологическим параметрам, хранится в идеальном для подобных памятников режиме. Временно выставляется для обозрения в зале постоянной экспозиции арабографических рукописей и документов из фондов Матенадарана.



Бахман-мирза со своим семейством в Шуши

Рукопись № 480 арабографического фонда Матенадарана, лл. 2б – 3а, 281б – 282а –  
колофон:

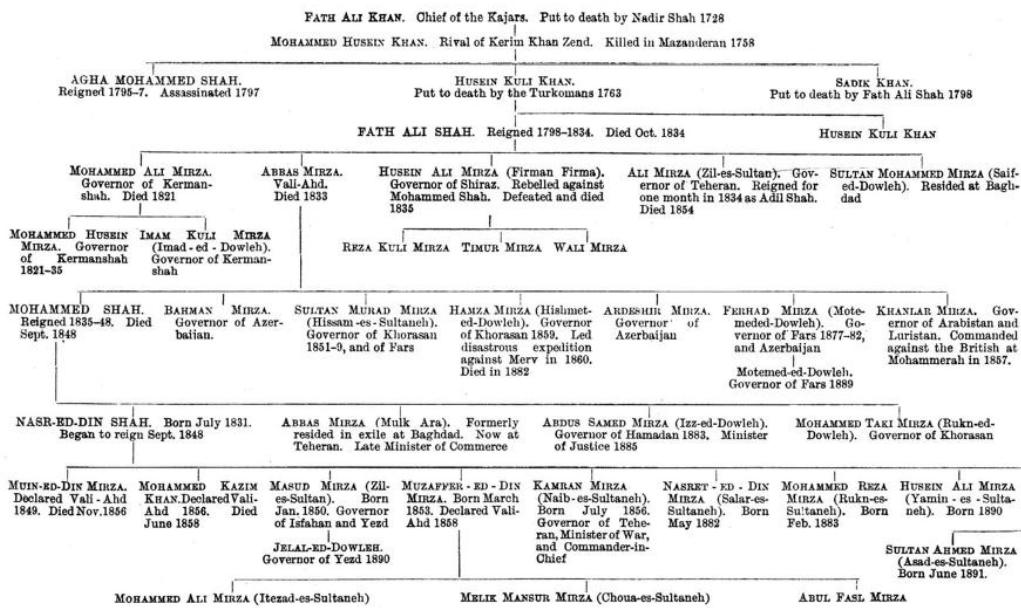
حسب الفرمایش نواب اشرف ارفع والا بهمن میرزا که ولیعهد مغفور نایب  
السلطنه العلیه عباس میرزا ابن خاقان خلدآشیان فتحعلی شاه قاجار را  
بهیز فرزند و سرکار اقدس اعلیحضرت محمد شاه را کهین برادر و فرمان  
فرمای کل ممالک آذربایجانست در سنه ۱۲۶۰ و هزار و دویست و شصت که  
در دارالسلطنه تبریز تشریف داشتند بندۀ درگاه ابن محمد علی محمد شفیع  
تبریزی را بتحریر کتاب مستطاب زادالمعاد که وسیله فونزیر شاد و سداد  
است بجهة تلاوت خود سرکار مامور فرمودند. امثالاً الامرہ العالی شروع  
گردید و الله المعین

در سنه هزار و دویست و شصت از هجرت حضرت خیرالانام و خاتم الانبیاء  
الکرام محمد بن عبدالله علیه التحیه السلام نواب اشرف و ارفع والا بهمن میرزا  
حفظه الله تعالی که ولیعهد مغفور نایب السلطنه العلیه عباس میرزا ابن  
خاقان خلدآشیان السلطنه فتحعلی شاه قاجار بهیز فرزند و با سرکار  
اقدس اعلی حضرت محمد شاه غازی خدالله ملکه (458p) یکدرج و اختر  
یکدرج و فرماننفرمای کل ممالک آذربایجان اقل العباد ابن محمد علی محمد  
شفیع خطاط تبریزی را بر تعمیق نسخه شریفه زادالمعاد مامور فرمودند  
چون غالباً کتاب مستطاب زادالمعاد در لیالی و اسحار ماه مبارک رمضان  
ضرور و در کار و تزاید اعمار موجب ضعف ایصارا بود لهذا سهولت تلاوت  
منظور نظر مبارک نواب والا افتاد از میان خطوط خط جلی را تعیین  
فرمودند بندۀ درگاه خلائق پناه موافقاً "الحكم و مطابقاً" الامر بخط نسخ  
جلی بعون الله القادر العالی در مدت دو سال از ترقیم این کتاب خیریت مال  
و سعادت اشتغال فراغت حاصل نمود و در تمامیت اینمدت روز بروز از نواب  
والا حرسه الله تعالی مشمول مرحمتها بیکران و عنایتها شایان گردید و  
بعد از اتمام خدمت و انجام کتابت مبلغ پانصد اشرفی تومنان هجده نخودی  
بصیغه انعامرا مرحومت و مجدداً بخدمت جدگانه مامور فرمودند که باز  
وسیله همه اوقات مشمول عنایات گشته بر فاهمیت مشغول خدمت و  
دعائی دوام دولت باشد.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> О Бахман-мирзе см. "Мусульманские династии" Лен-Пуля [перев. В. Бартольд, СПб., 1899: 272]. – *BAHMAN MĪRZĀ(d. 1883-84), the fourth son of 'Abbās Mīrza and brother of Mohammad Shah (r. 1834-48). Throughout his relatively long exile, he enjoyed the protection and support of the Czarist government (<http://www.iranicaonline.org/articles/bahman-mirza>)*. Amir Arsalan Afkhami, "Defending the Guarded Domain: Epidemics and the Emergence of an International Sanitary Policy in Iran", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. XIX, No. 1, 1999: 122-134. Abbas Amanat, *Pivot of the Universe*, Los Angeles 1997: p. 31 ff.; Mehdi Bamdad, "Bahman Mirza", *Sharh-e hal-e rejāl-e Iran*, vol. 1, Tehran 1992: 195-198; "Mohammad Ali Shah", *Sharh-e hal-e rejāl-e Iran*, vol. 3, Tehran, 1992: 438-441. George A. Bournoutian, *The Khanate of Erevan under Qajar Rule, 1795-1828*, Mazda Publishers, Costa Mesa 1992: 47; Г. Шитов, *Персия под властью последних каджаров*, Ленинград, Изд. АН СССР 1933; L.Lockhart, «Abbas Mirza» - *Encyclopaedia of Islam*, Brill, 2007. Чингиз Каджар, «Старая Шуша» - Баку, 2007: 344; Шакарим Кудайберды-улы, *Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханских династий*, Алма-ата, СП Дастан, 1990.

### PEDIGREE OF THE KAJAR DYNASTY



<sup>2</sup> Р. Амирбекян, "Миниатюра персидских рукописей и документов Каджарского периода из собрания Матенадарана" - 3-я Всесоюзная конференция "Искусство и археология Ирана и его связь с искусством народов СССР с древнейших времен", Тезисы докладов, Москва, Изд. Советский художник, 1979 , pp. 9-11.

<sup>3</sup> Р. Амирбекян, А. Абдалян, "О каджарской миниатюре в собрании Матенадарана" – *Iran and the Caucasus*, vol. 2 (1999): 83-94 4 ill.; R. Amirkopian, "Qajar Art as an Alternative Source of History: Look Through the 18th and 19th Century Persian Illuminated Manuscripts from the Armenia's Collections" - International Conference "Iran and the Caucasus: Unity and Diversity", Abstracts, Yerevan, 2008.

<sup>4</sup> Раиса Амирбекян. *Կալլիգրաֆիա և մինիատյուրա Վոստոկ (Կոլլեկցիա Մատենադարան)*, Ереван, изд. Наири, 2012; R. Amirkopian, *Calligraphie et enluminure des manuscrits orientaux. (Collection du Maténadar)*, Ереван, Nairi Publishers, 2012; R. Amirkopian, *The Calligraphy and Miniature Paintings of Oriental Manuscripts. (Armenia's Matenadaran Collection)*, Album, Author and Compiler: Raisa I. Amirkopian, Nairi Publishers, 2015 (forthcoming).

<sup>5</sup> А.Б. Халидов, *Арабские рукописи и арабская рукописная традиция*, Москва, «Наука», ГРВЛ, 1985; он же, *Рукописаня книга в культуре народов Востока. Очерки. Книга первая*. Москва, «Наука», 1987: 297-298; Г. Грюнебаум, *Классический ислам*, Москва, 1986; А. Кхатиби, М. Сильмасси, *The Splendour of Islamic Calligraphy*, New York: Rizzoli, 1976; А. Schimmel, *Calligraphy and Islamic*

*Culture*, New York: New York University Press, 1984; M. Lings, *The Quranic Art of Calligraphy*, London, 1976; E. Kühnel, *Islamische Schriftkunst* (repr. Graz, 1972); A. Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture*, New York and London, 1984; A. M. Takistani, *The Art of Illumination*, Tehran: Soroush Press, 1993.

<sup>6</sup> О.Ф. Акимушкин, *К вопросу о среднеазиатских переплетах рукописных книг (30-е годы XVIII — 30-е годы XX в.)* // *Письменные памятники Востока*, 1, весна-лето 2004; D. James, *Qur'an and Bindings*, London: World of Islam Festival Trust, 1980: 25,118-19; Layla Diba, Maryam Ekhtiar (eds.), *Royal Persian Paintings: The Qajar Epoch 1785-1925*, London: I. B. Tauris Publishers in association with the Brooklyn Museum of Art, 1998; M. Dickson, Stuart Cary Welch, *The Houghton Shahnameh*, Cambridge, MA: Fogg Art Museum, Harvard University Press, 1981; "Establishment of the Qājār Dynasty", in: *Cambridge History of Iran VII: From Nadir Shah to the Islamic Republic*, edited by Peter Avery, Gavin Hambly and Charles Melville, Cambridge University Press, Cambridge, 1991: 104-144.

<sup>7</sup> См. примечание 1

<sup>8</sup> См. примечание 1

<sup>9</sup> См. примечание 1

<sup>10</sup> Г. Шитов, *Персия под властью последних Каджаров*, Ленинград, Изд. АН СССР, 1933; Каджар Чингиз, *Старая Шуша*, Баку, 2007: 344; Nəzirlər Şəmistan, Güllələnmiş Azərbaycan generalları, Bakı, Kooperasiya, 2006: 624; Шакарим Кудайберды-улы, *Родословная тюроков, киргизов, казахов и ханских династий*, Алма-ата, СП Дастан, 1990.



Автор статьи Раиса Амирбекян на фоне  
Молитвенника «Зад-ул-Ми'ад» в экспозиции музеяного комплекса Матенадарана

## ՂԱԶԱԼԻՆ ԵՎ «ԱՐԴԱՐ ԿԱՌԱՎԱՐՄԱՆ» ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ ՆՐԱ ԸՆԿԱԼՈՒՄՆԵՐԸ

ՄՈՀՄԵՆ ՆՈՒՐԱՆԻ  
ԵՊՀ

The problem of “fair governance” is widely reflected in Iranian literature. Abu Hamed Mohammad Ghazali, one of the greatest Islamic theologians and philosophers of the time, paid special attention to this crucial issue. Ghazali summarized his ideas on fair governance in his theological works and interpreted the principles in a new light.

Статья посвящена взгляду ал-Газали – выдающегося мусульманского теолога и философа 11 века – на идею «справедливого правления». Мыслитель излагает свой подход к этой знаковой для ислама проблеме в ряде принципов, обосновывая их в своих теологических трудах.

Արդար կառավարման և արդարադատության թեմատիկան իրանական գրականության մեջ յուրատեսակ արտացոլում է ստացել Աբու Համեդ Ղազալի ստեղծագործությունների միջոցով, որն, իրավամբ, համարվում է ժամանակի մեծագույն մտածողներից մեկը:

XI դարում Ղազալին, որին համարում են ուղղափառ իսլամի թովմա Ակվինացի, ուղղափառ խալամ ներմուծեց սուֆիզմի տարրեր, մասնավորապես, միստիկական սերն առ Աստված: Միաժամանակ, նա պարսից գրականություն ներմուծեց և լայնորեն շրջանառեց X դարի աստվածաբան ալ-Աշարիի ուսցիոնալիստական գաղափարները: Կարևորելով կրոնական գիտելիքը՝ Ղազալին համարել է այն բոլոր տեսակի գիտելիքների շարժիչ ուժը և սուր քննադատության է ենթարկել փիլիսոփայական միտքն ու դրանով իսկ արժանացել մուսուլման աստվածաբանների և պետական գործիչների դրվագանքին:

Ղազալի կերպարը բավական իրատեսորեն է նկարագրել Զ. Թաքարաքային, որը նշել է հետևյալը. «Ղազալին այն մեծագույն մտածողներից էր, որի յուրաքանչյուր խոսք կամ արարք ինքնանպատակ չի եղել, նա ինչպես ապրել, այնպես էլ գրել է»:<sup>1</sup>

Իր հանրահայտ երկում՝ «Նասիհաթ օլ-մոլուք» («Խրատներ մեծերին»), Ղազալին գործնական խորհուրդներ է տալիս կառավարողներին, ուղղորդում նրանց դեպի արդար և ձիշտ կառավարում: Այդ տեսանկյունից զուգահեռներ շատ են բերվում Նիզամ օլ-Մուլքի և Ղազալիի միջև, սակայն Նիզամ օլ-Մուլքն, ի տարբերություն Ղազալիի, կրոնական ու քաղաքական հայացքները երբեք չի միախառնել և կապակցել միմյանց<sup>2</sup>:

Ղազալին արդար կառավարման և արդարադատության սկզբունքները համարել է առաջնային երկիր կառավարելու գործում: Նա այդ մասին այսպես է գրում. «Կառավարողի անձնական որակներով է պայմանավորված երկրի շենությունն ու աղքատությունը, նրա արդար դատելու կարևորագույն հատկանիշներից: Կառավարման համար անհրաժեշտ այդպիսի բարձր արժեքների կրողներ են եղել Բահրամ Գուրն ու Խոսրով Անուշիրվանը, իսկ նրանց հակառակ կերպարներն են Զոհակը, Աֆրասիյարը

<sup>1</sup> Tabatabayi J., Tārikh-e andisheye siyāsi dar irān, Kouyer, Tehran, 1994, p.116

<sup>2</sup> Haghdar A., Ghodrat-e siyāsi dar andishehāye irāni, Kouyer, Tehran, 2005, p.41

և Հազկերտը, որոնք երկիրը մեծ փորձությունների ենթարկեցին՝ կանգնեցնելով փլուզման ու կործանման եղբին»:<sup>3</sup>

Հստ Ղազալիի՝ արդար կառավարման անհրաժեշտության մասին խոսել է նաև անձամբ Մուհամեդ մարգարեն. «Եվ այս օրը, երբ վրա հասնի Սիել դատաստանը, աշխարհում ամեն ոք և ամեն ինչ պետք է վերանա՝ բացառությամբ այն կառավարողների հոգիների, որոնք իրենց կյանքում մշտապես արդարությամբ են առաջնորդվել և նրանց ծառայությունները դեռ պետք են Ամենաբարձրյալին՝ հանդերձյալ կյանքում գտնվողներին առաջնորդելու համար»<sup>4</sup>:

Ղազալին արդարության և արդարադատության թեմային անդրադարձել է նաև իր «Երջանկության ալքիմիա» աշխատության մեջ. «Յուրաքանչյուր կառավարող պետք է գիտակցի, որ կառավարման մեջ ամենածանր պարտականությունը արդարությամբ առաջնորդվելն է, արդարություն, որը դրախտը դժոխքից տարանջատող սահման է. Եթե կառավարողը անարդարություններ է գործում, ապա նրա բազավորությունն անմիջապես վերածվում է դժոխքի, իսկ եթե արդար է իր որոշումներում և գործողություններում, ապա երկիրը, որտեղ նա բազավորում է, դառնում է չնաշխարհիկ դրախտային բնակավայր»<sup>5</sup>:

Այդպիսով, Արու Համեդ Մոհամադ Ղազալին արդար և ճիշտ կառավարման իր գաղափարները ամփոփել է տաս դրույթների մեջ.

1. Եթե իշխանության կրող ես, ինք քեզ մի մեծարիր և քո անձը մի բարձրացրու մյուսների համեմատ: Վարվիր դիմացինիդ հետ այնպես, ինչպես կցանկանայիր, որ դիմացինդ քեզ հետ վարվեր: Միշտ հիշիր, որ արեգակը մեկն է երկնքում բոլորի համար և դու ել մաս ես կազմում բոլորի: Իսկ այն իշխանությունը, որ ունես երկրի վրա, քեզ շնորհվել է Բարձրյալի կողմից՝ որպես փորձություն: Եթե պատվով հայթահարեցիր այդ փորձությունը, ապա քո իշխանությունը կլինի հավերժ և դու իշխանություն կունենաս նաև երկնքում:

2. Արդար կառավարողը պետք է խստագույնս հետևի իսլամական կրոնական գաղափարներին և կենսակերպին, թույլ չտա այնպիսի սխալներ և կրոնին առնչվող անարդար որոշումներ, որոնք կարող են խաթարել նրա բարեպաշտ անձի կերպարը, քանզի ներելի են մարդու միայն այն սխալները, որոնք նա գործում է իր նմանների հանդեպ, բայց աններելի է, եթե մարդը խառնվում է Աստծո գործերին:

3. Արդար կառավարողը պետք է գիտակցի, որ եթե ցանկանում է արդարության վրա հիմնված ամուր և կայուն իշխանություն ունենալ, ապա պետք է նաև ունենա ինքնատիրապետման և սեփական անձն ավելորդ ցանկություններից և քայլերից զերծ պահելու կամային ուժեղ որակներ, քանզի անհնար է արդարություն սահմանել՝ առանց սեփական անձը զրկանքների ենթարկելու:

4. Արդար կառավարողն արդար գործեր է կատարում և արդարություն քարոզում ինքնակամ և բարյացակամորեն, այլ ոչ թե հարկադրված: Այդ բարի կամեցողությունը նա պետք է զարգացնի իր մեջ այն աստիճան, որ արդար վճիռներ կայացնելն ու արդար գործողություններ կատարելը դառնան նրա կենսագործունեության անբաժան մասը:

<sup>3</sup> Ghazali M., Nasiyat ol-molouq, edt. by J. Hemayi, Babek, Tehran, 1987, p.100

<sup>4</sup> See Ghazali, op. cit.: 14-15

<sup>5</sup> Ghazali M., Qimiyāye sa'ādat, edt. by H. Khadyujam, Tehran, 1995, p.525

5. Արդար կառավարման ջանքերն ու գործողությունները պետք է միտված լինեն միմիայն ժողովրդի բարօրությանը, իսկ մնացածը կարելի է անկարևոր համարել:

6. Օրենքին և օրինականությանը հետևելը պետք է լինի արդար կառավարողի կյանքի ուղենիշը, որը նա պարտավոր է սրբորեն պահպանել՝ չանսալով բանսարկուների և չարակամների խորհուրդներին, որոնք կարող են շեղել նրան ճիշտ ուղուց:

7. Արդար կառավարման համար կարևոր է հետևել ենթականների գործողություններին, որպեսզի վերջիններս արդար լինեն իրենց ստորադասների նկատմամբ, քանի որ նրանց գործած անարդարությունները կարող են վնասել կառավարողի հեղինակությանը:

8. Արդար կառավարողը մշտապես պետք է ծարավ լինի հոգևոր դասի ներկայացուցիչների հետ շփվելուն և խորհուրդներ ստանալուն, քանզի դա է միակ միջոցը ճշմարիտ խոսք և խորհուրդ լսելու համար:

9. Արդար կառավարողը պետք է իմանա իշխանության, փառքի գինն ու արժեքը, որպեսզի հեշտությամբ չկորցնի այն, ինչը շատերի համար անհասանելի է թվում:

10. Արդար կառավարման գործում կարևոր է շատ ընկերներ և բարեկամներ ձեռք բերելը, որպեսզի անբարենպաստ կամ անախործ իրավիճակներում կառավարողը կարողանա գտնել մարդկանց, ովքեր պատրաստ կլինեն զոհաբերել իրենց անձը հանուն նրա և նրա գաղափարների:<sup>6</sup>

Ամփոփելով կարելի է արձանագրել, որ Ղազալին իր ստեղծագործություններում նորովի է մեկնաբանել արդար կառավարման սկզբունքները, իսկ արդար կառավարողի կերպարը նրա մոտ վեհ հատկանիշներ ունեցող հոգևոր-քաղաքական անձի կերպարն է: Ղազալին կարողացել է վերաարժել և նոր լույսի ներքո ներկայացնել իսլամական բազմաթիվ դրույթներ և չափորոշիչներ, որը նրա ստեղծագործական գործունեության կարևորագույն առանձնահատկություններից է:

<sup>6</sup> See Ghazali, op. cit.: 527-529

## ԱՍԱՖԵՏԻԴԱ – ՎՈՆՅՈЧԱՅ ԿԱՄԵԴЬ

**ԱՐՈՐԱ ԿՈՒՄԱՐԻ ՍԱՆՏՈՇ**

Կավկազի Կենտրոն Իրանիստիկա, Երևան

Գարշախեմը հայտնի է Արևելքում իր բուժական հատկանիշներով, ինչի շնորհիվ համընդհանուր կարևորություն և կիրառություն է ձեռք բերել ժողովրդական բժշկության մեջ: Միաժամանակ այն ունի նաև մողական նշանակություն և կիրառվում է որպես *materia magica*-ի (կախարդանքի միջոցների) տարր մի շարք մողական ծեսերում: Հեղինակը սեփական դաշտային նյութի վրա փորձում է ներկայացնել այս բույսի բազմաբնույթ կերպարը իր հեղինակած հոդվածում:

Asafoetida is a spice known for its medical characteristics and the place it occupies in the folk medicine of many peoples. It is also considered to be a magical herb widely used as a powerful element of the *materia magica*. The paper presents a general picture of this mysterious plant; it is based on the author's field materials.

Асафетида (лат. *Férula assa-fóetida* – букв. «пахучая (вонючая) смола») – одно из наиболее известных средств в народной медицине Востока.

В санскрите асафетида имеет несколько наименований, в том числе *angūḍhagandha-* и *hiṅgu-jata-*; в персидском – *apuža*. Из-за своего резкого и отталкивающего запаха гнилого лука с чесночным оттенком, в русском, например, асафетида известна как «вонючая камедь», а в армянском – *garšaxež*, т.е. «смердящая смола». В английском это – *devil's dung*, во французском – *merde du diable*, в немецком – *Teufelsdreck* – все в значении «черного дермо»; в турецком – *şeytan otu*, т.е. «чертово растение».

Это многолетнее травянистое растение (вид рода ферула семейства зонтичных), из млечного сока корней которого получают пряность с тем же названием, широко известно, прежде всего, в местах своего произрастания – в Афганистане, Иране, на северо-западе Индии. Пряность, несмотря на свой своеобразный резкий запах, используется в традиционной кухне многих народов. Считается, что при правильной обработке, асафетида теряет свой специфический запах и усиливает аромат других ингредиентов.

Гораздо более широкое применения, чем в собственно гастрономии, асафетида нашла в народной медицине Индии. Здесь она считается поистине универсальным средством, панацеей от всех болезней. Асафетида входит в состав народных средств, предписываемых при целом

спектре заболеваний – от элементарной простуды до опухолей, от проблем с дыхательными путями, пищеварением до диабета, от грибковых инфекций до мигрени и т.д. Так, например, мешочки с асафетидой подвешивались детям на грудь при проблемах с дыхательными путями – при астме, бронхите и т.д. При тех же проблемах асафетидой, разбавленной в теплой воде, делают массаж грудной клетки. При колитах и в качестве газовыводящего средства тем же раствором делают детям массаж вокруг пупка. При боли в ухе, ребенку закапывают материнское молоко с разведенной в нем асафетидой. Тот же раствор закапывают в нос или массируют им вокруг носа.



Для этнографии особый интерес представляет употребление асафетиды в качестве элемента *materia magica*, т.е. атрибута магических процедур. В некоторых регионах Индии (в основном граничащих с Пакистаном и Афганистаном) детям шьются обереги с асафетидой в виде кулонов и браслетов. Кусочки асафетиды зашиваются в маленькие мешочки, которые подвешиваются на шею или на запястье. Считается, что запах асафетиды отгоняет от детей злых духов, а также защищает от сглаза. Возможно, антибактериальные свойства асафетиды, известные людям с незапамятных времен, стали причиной возникновения подобных оберегов.

Асафетиду используют (в том числе вместе с кардамоном) и в ритуалах на удачу в деле. Начиная новое дело, рекомендовалось положить в рот несколько семян кардамона, а также взять щепотку асафетиды правой рукой и, проведя над головой, выбросить через левое плечо – чтобы таким образом отогнать злых духов. В индийской традиции асафетида считается эффективным средством при слабом. Так, при плохом самочувствии, вызванном дурным глазом, исполняющий ритуал на правую руку кладет пол чайной ложки соли, щепотку асафетиды, небольшой кристаллик квасцов и три целых сушеных чили-перчиков. Все это сжимается в кулаке и кулаком обводится вокруг головы больного трижды, а затем опускается вдоль тела – если больной мужчина, глаз выводится сначала с правой стороны, а затем – с левой, у женщин – наоборот. После этого смесь выбрасывается в огонь. По поверьям, после обработки огнем квасцы якобы принимают форму человека слабившего больного, тогда как сам больной чувствует облегчение. При эпидемиях, вызванных, по поверьям, злыми духами, – в глиняные горшочки с углем насыпают асафетиду и обкуривают дымом весь дом. Подчас в подобном ритуале принимает участие вся деревня.<sup>1</sup>

В качестве магического средства асафетиду в Индии используют и в экзорцизме –

ритуале изгнания злых духов из человека. Одержаному дают выпить стакан теплой воды с резведенной в ней асафетидой. Одновременно помещение обкуривается асафетидой на углях. Та же процедура применяется в индийской народной магии для защиты от недругов и недоброжелателей, для самоочищения в постные дни, для избавления от вредных привычек (курения, наркомании), для улучшения работы ума и т.д. Индийцы верят, что таким же образом можно очистить небо от туч в пасмурный день.

Вопреки своеобразному запаху, именно из-за своих исключительных целебных свойств асафетида известна в Индии и как «пища богов».

<sup>1</sup> Полевой материал автора, записано в районе Андамугл (Нью Дели) у переселенцев из пакистанского Пенджаба.

ՀԱԽՏԱԳԻՏԱՐԱՆ**ՈՒԽՏ ԵՎ ՈՒԽՏԱԳՆԱՑՈՒԹՅՈՒՆ****ԱՆԱ ԳԱԲՐԻԵԼՅԱՆ***Իրանազիտական Կովկասյան Կենտրոն, Երևան*

Ուխտը և ուխտագնացությունը կրոնական ունիվերսալ երևույթներից են՝ տարածված աշխարհի համարյա բոլոր կրոններում: *Ուխտ անել* նշանակում է աստծուն կամ աստվածությանը ինչ որ քան խոստանալ՝ ինչ-ինչ սպասելիքների ակնկալիքով: Դա կարող է լինել ինչպես կենդանական զոհի մատուցում, յուղի կամ այլ հեղուկի հեղում, բարեգործություն, պաշտամոնքային վայրերի կառուցում (եկեղեցի, մատուռ, մզկիթ և այլն) և այլն:

Ուխտն ու ուխտագնացությունը, ըստ Էության, տարբեր քաներ են՝ *ուխտ-ը* խոստում է, աստծոն կամ աստվածության հետ պայմանավորվածություն, իսկ *ուխտագնացություն-ը*՝ այցելություն է սակրալ բնույթ ունեցող վայրեր՝ եկեղեցի, մզկիթ, սրբի գերեզման, սրբի հետքը կրող վայր և այլն: Ուխտը փաստորեն պայման է, խոստում, իսկ ուխտագնացությունը՝ գործողություն:

Որտեղից է ծագում *ուխտ* բառը, ի՞նչ է այն նշանակել սկզբնապես: Ուխտագնացություն բառի ծագումը պարզ է, դա լծորդություն է *ուխտ-ից*, բայց ուխտ-ն ի՞նչ է:

Իրոք, որտեղից է գալիս *ուխտ-ը*: Ի միջի այլոց նշեմ, ի դեպ, որ ժողովրդական գավառաբարբառներում *ուխտ-ը* և *ուղտ-ը* արտասանության նմանության պատճառով նույնացվում են երբեմն. ըստ ժողովրդական ստուգաբանության, իբր մարդիկ ուղտով են գնացել ուխտագնացության: Իրականում ուխտը և ուղտը բացարձակապես իրար հետ կապ չունեցող եզրույթներ են. կենդանու անունը գալիս է ուրարտերեն *aldu* բառից, իսկ, ահա, *ուխտ-ը* իրանական ծագում ունի:

Հին իրանական նախալեզվում *խոսել*, *ասել* հասկացության համար գոյություն է ունեցել \*wač-բայր, որի անցյալի դերբայր լինում է՝ \*uxta-, այսինքն՝ «ասված, խոստացված, խոստում»: Միջին իրանական շրջանում այս \*uxta--ն դարձել է *uxt*, որը, ըստ ամենայնի, հայերենում արտահայտվել է որպես *ուխտ*, «խոստում»: Իհարկե, միջին իրանական ժամանակաշրջանում մենք ունենք նաև *hūxt* ձեր, որ նշանակել է՝ «լավ խոսք, լավ խոստում»՝ իին իրան. \*hu-uxta- նախաձևից: Մեր *ուխտ-ը* կարող էր, ի դեպ, հանգել նաև այս վերջին ձևին՝ իբր «լավ խոստում, ուխտ...»:

Ուխտն ի կատար ածելը կրոնական հավատալիքներում համարվում է պարտադիր, քանզի աստծուն կամ աստվածությունը տված խոստումը չկատարելը, ըստ ժողովրդական հավատալիքների, կարող է հանգեցնել անկանխատեսելի հետևանքների: Աստվածային պատիժը իրեն սպասեցնել չի տալիս, գտնում են մարդիկ:

Իսկ ուխտագնացության հիմնական նպատակը սրբության հետ շփվելն է, աստվածային Էության արտահեղմանը հաղորդակից դառնալը: Եկեղեցուց, մզկիթից և այլ պաշտամոնքային կառույցներից զատ, սրբերի գերեզմաններն են հենց համարվում այդ աստվածային հեղման կարևորագույն աղբյուրներից մեկը: Մահմեդականները այն կոչում են *բարաքա*, որը մեր ժողովրդական լեզվում՝ պարսկերենից փոխառյալ լինելով, հնչում է, որպես *բարաքաթ*: Ահա դրանով էլ արտահայտվում է ուխտագնացության ամբողջ փիլիսոփայությունը՝ լինի դա քրիստոնեության մեջ, իսլամում թե հետաների հավատքում:

## ԶՄԻ ՀԻՄՆԱՀԱՐՑԸ ԹՈՒՐՔ-ՍԻՐԻԱԿԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ 20-ՐԴ ԴԱՐԻ 90-ԱԿԱՆՆԵՐԻՆ

ԱՐՄԵՆ ԶՈՒԼՖԱԼԱԿՅԱՆ  
ԵՊՀ

В статье рассматривается и анализируется одна из проблем Ближнего Востока 90-х годов 20-го века - водный вопрос в отношениях Турции и Сирии. Подробно представлены основы "водной" политики Турции и Сирии, ключевые подходы и все проблемные моменты по этому вопросу во взаимоотношениях соседних государств. В статье особое внимание уделяется рассмотрению разных этапов переговорного процесса 90-х годов, представляются ход и результаты этих переговоров, а также оцениваются реалистичные возможности решения водной проблемы в турецко-сирийских отношениях данного периода.

The article studies and analyzes one of the main Middle Eastern challenges of 1990s - water dispute in Turkish-Syrian relations. The author tries to present in details the roots of the "Water" policy of Turkey and Syria, their approaches to this issue. The paper mainly focuses on the different stages of negotiation process in the 90s and their outcomes. It also tries to assess the realistic opportunities of the resolution of water dispute between Turkey and Syria.

Մերձավոր արևելյան տարածաշրջանում միջպետական փոխարարերությունները ավանդաբար ածանցվել են ոչ միայն տարածաշրջանային երկրների տարածքային փոխադարձ հավակնությունների, քաղաքակրթական տարրեր ընկալումների, էներգետիկ ռեսուրսների առկայության, այլ նաև ջրային պաշարների պատկանելության և բաշխման իրողություններից:

Չուրք Մերձավոր Արևելքում ռազմավարական կարևորության ռեսուրս է և այն երկրները, որոնք այդ տարածաշրջանում տիրապետում են ջրային պաշարների, իրենց հարևան երկրների նկատմամբ ձեռք են բերում ազդեցության հավելյալ լծակներ։<sup>1</sup> Այս հանգամանքը հիմնականում պայմանավորված էր Մերձավոր Արևելքում ջրի աշխարհագրական անհավասարաշահ բաշխվածությամբ և ջրային պաշարների ու բնակչության թվի անհամաշահ հարաբերակցությամբ։ Իզուր չէ, որ հաճախ ջրի դերակատարումն այս տարածաշրջանում համեմատում են նավթի դերակատարման հետ։

Ջրային ռեսուրսների բաշխման հիմնահարցն իր ուրույն տեղն ու դերն ունի թուրք-սիրիական հարաբերություններում։ Մերձավոր Արևելքում և հատկապես թուրք-սիրիական շփումներում ջրի հիմնախնդիրը սկիզբ է առել այն բանից հետո, երբ արաբական երկրները (Սիրիան, Իրաքը, Պաղեստինի տարածները) դուրս եկան Անգլիայի և Ֆրանսիայի մանդատային կառավարումից։ Հետագայում՝

Սիրիայի անկախության ձեռքբերումից հետո և, հատկապես, 20-րդ դարի 50-80-ական թթ.-ին ջրի հիմնահարցը նոր սրություն հաղորդեց հարևան երկու երկրների հարաբերություններին։ Ավելի ուշ՝ արդեն 20-րդ դարավերջին ջրային ռեսուրսների բաշխման հիմնահարցը դարձավ թուրք-սիրիական օրակարգի կարևորագույն կետերից մեկը։

Անդրադարձալով 20-րդ դարավերջին թուրք-սիրիական հարաբերություններում ջրային խնդրին՝ նշենք, որ այն պայմանավորված էր այդ երկրների (ինչպես նաև Իրաքի և Լիբանանի) կողմից իրենց տարածք մուտք գործող և իրենց տարածքով հոսող ջրային ռեսուրսների անհատական և կոլեկտիվ օգտագործման շուրջ կողմերի տարակերպ մոտեցումներով։<sup>2</sup> 1950-ականներից սկսած Սիրիան<sup>3</sup> ու Թուրքիան<sup>4</sup> ակտիվորեն սկսեցին ջրային ծրագրեր իրականացնել Եփրատ գետի վրա։ Եթե Սիրիայում Ալ-Սաուրա ամբարտակի կառուցմամբ լարվեցին սիրիա-իրաքյան հարաբերությունները, ապա Թուրքիայի կողմից Քերանի ջրամբարի կառուցումը Սիրիային և Իրաքին ստիպեց Թուրքիայի դեմ հանդես գալ միացյալ ձակատով։ Բաղդադը և Դամասկոսը ջրամբարի կառուցման հետ կապված Անկարային իրենց անհանգստությունը հայտնեցին, քանի որ մտավախություն ունեին, թե նախազիծը կարող էր նվազեցնել ջրերի հոսքն իրենց երկրներ։

1970-ականներին Թուրքիան ընդլայնեց «ջրային» իր քաղաքականությունը, որի արդյունքում, սիրիա-

թուրքական հարաբերություններում ջրի հիմնախնդիրը մղվեց առաջնային պլան<sup>5</sup>: 1974-76թթ. Անկարան նախաձեռնեց նոր՝ Կարակայա ջրամբարի կառուցումը, որն ավարտեց 1987թ.-ին: 1980-90-ականներին տարածաշրջանի ջրային քաղաքականության առանցքը դարձավ Թուրքիայի կողմից «Հարավ-արևելյան Անատոլիա (Güneydoğu Anadolu Projesi (GAP) )» ծրագրի նախաձեռնումը,<sup>6</sup> որի իրականացման արդյունքում Թուրքիան նախատեսում էր ամրողությամբ լուծել պարենային իր խնդիրները՝ մեծացնելով զյուղատնտեսական արտադրության ծավալները 2-3 անգամ:<sup>7</sup> Նախագիծը մեկնարկեց 1983թ. և նախատեսվում էր, որ կավարտվի 30 տարվա ընթացքում: Սակայն 2005թ. շահագործման հանձնվել էր միայն ծրագրի 13.7%-ը. 8.3%-ը գտնվում էր կառուցման փուլում, 21.8%-ը ներկայացված էր տենդերի, իսկ 52.8%-ը գտնվում էր դեռ նախագծման փուլում:<sup>8</sup> Նշենք, որ Հարավ-արևելյան Անատոլիայի ծրագրի անկյունաքարը Ք. Արաքսուրքի ջրամբարն էր:<sup>9</sup> Թուրքիայի հներգետիկ/ոռոգման նշյալ ծրագրերը թուլացրեցին ջրի հոսքն ինչպես Սիրիա, այնպես էլ Իրաք: Վերջիններս Արաքսուրքի ջրամբարի գործարկումը համարեցին «ջրային կայսերապաշտություն», որն ուղղակիորեն վնասում է իրենց զյուղա-տնտեսությանը,<sup>10</sup> ինչպես նաև տարածաշրջանի կայունությանը:<sup>11</sup> Սա աղդարաբեց թուրք-սիրիական հարաբերությունների լարվածության հերթական փուլի մեկնարկը:

Անդրադառնապով Թուրքիայի տարածքով Սիրիա մտնող ջրերի բաշխման հիմնահարցին՝ հարկ է նշել, որ Եփրատ գետը տարեկան տալիս էր միջինը 30-35 մլրդ մ<sup>3</sup> ջուր, մինչեւ Սիրիայի ջրային հաշվեկշիռը 80-90-ականների սկզբին կազմում էր 21.46 մլրդ մ<sup>3</sup>: Ըստ 1987թ. թուրք-սիրիական համաձայնության՝ Անկարան Դամասկոսին տրամադրելու էր 15.8 մլրդ մ<sup>3</sup> ջուր: Սակայն սիրիական կողմը նշում էր, թե Արաքսուրք ջրամբարի կառուցումից հետո իր մասնաբաժնը կարող է նվազել, որի հետևանքով երկիրը կարող է ունենալ ջրի էական պակասորդ:<sup>12</sup>

Ջրային հիմնախնդրով լարված թուրք-սիրիական հարաբերություններն էլ ավելի սրբեցին, եթե 1990թ. թուրքական կողմը Եփրատի հոսքն ուղղեց դեպի Արաքսուրքի ջրամբար:<sup>13</sup> Թեև Անկարան բացմից նշել էր, թե ամեն ջանք կզործադրի՝ նվազեցնելու Սիրիային և Իրաքին հասցըրած վնասի չափը,

սակայն նրա գործողություններն արաբական աշխարհում դիտվեցին որպես արաբական երկրների վրա ճնշում գործադրելու Թուրքիայի քաղաքականության դրսևորում<sup>14</sup>: Դամասկոսը, իր հերթին, փորձում էր ջրի հիմնախնդիրը միջազգայնացնել՝ առաջարկելով խնդիրը լուծել ՍՍԿ-ի Սիրազգային դատարանի, Սիրազգային իրավական հանձնաժողովի և Արաբական պետությունների լիգայի միջոցով: Ըստ սիրիական մոտեցման՝ Եփրատը միջազգային ջրային զարկերակ է, որի ջրերը հոսում են երեք պետությունների տարածքով (Սիրիա, Թուրքիա, Իրաք), ուստի ջրերի օգտագործման կարգը պետք է սահմանեն երեք պետությունները միասին:<sup>15</sup> Սինջեռ Թուրքիան Տիգրիսը և Եփրատը դիտում էր որպես մեկ գետ (քանզի նրանք միանում են Շատը Արաբում)<sup>16</sup> համարելով դրանք իր «սահմաններից բխող» ջրեր: Անկարան պարբերաբար քննադատում էր Դամասկոսին՝ տրամադրվող ջրերի ոչ նպատակային օգտագործման մեջ, միաժամանակ, իր հերթին, մեղադրելով վերջինիս՝ Թուրքիայի տարածք մուտք գործող ջրերը սահմանափակելու հարցում:<sup>17</sup>

Ակնհայտ է, որ Սիրիան ջրային խնդրում թույլ կողմն էր. դա լավ գիտակցում էր նաև Թուրքիան՝ ջրային լծակն արդյունավետորեն կիրառելով Սիրիայի հետ հարաբերություններում: Այս պայմաններում Սիրիան մի կողմից փորձում էր Իրաքի հետ միացյալ ձականով հակաշշոել Թուրքիային, մյուս կողմից՝ ակտիվ աջակցություն էր ցուցաբերում թուրքական իշխանությունների դեմ հանդես եկող անշատողական կազմակերպություններին, որոնցից էին ԱՍՍԼԱ-ն<sup>18</sup>, թուրքական ձախ ուղղվածության կազմակերպությունները, քրդական կազմակերպությունները, որոնց անդամները հանգրվան էին գտել Սիրիայում, հատկապես, 1980թ. սեպտեմբերին Թուրքիայում տեղի ունեցած զինվորական հեղաշրջումից հետո:

1991թ. նոյեմբերին թուրքական իշխանությունները, առանց կանխավ տեղեկացնելու, Եփրատի հոսքի 500մ<sup>3</sup>/վ-ից կրճատեցին մինչև 165մ<sup>3</sup>/վ, որով մեծ հարված հասցրին Սիրիայի հներգետիկ և ոռոգման համակարգերին:<sup>19</sup> Այս հանգամանքը ստիպեց սիրիական կողմին՝ վերանայել սեփական մոտեցումները՝ նպատակ ունենալով Թուրքիայի հանդեպ իր վերաբերմունքի «ֆափկեցմամբ» հասնել սեփական

շրային խնդիրների լուծմանը: Մասնավորապես, Սիրիան պաշտպանում էր թուրքական դիրքորոշումը՝ Իրաքում քրդական անկախ պետություն ստեղծելու անթույլատրելիության հետ կապված, որի մասին հայտարարվեց 1992թ. նոյեմբերին:<sup>20</sup>

1993թ. ձեռնարկվեց երկու երկրների միջև շրաբաշխման հարցը կարգավորելու հերթական փորձը. մասնավորապես, հունվարի 19-ից-20-ը Թուրքիայի վարչապետ Ս. Դեմիրելի Դամասկոս այցի ընթացքում սիրիական կողմը հայտնեց, թե քավարարված չէ նախկինում ստեղծված «Զրային խնդիրների կարգավորման համատեղ տեխնիկական հանձնաժողովի»<sup>21</sup> աշխատանքներով, ընդգծելով, որ հանձնաժողովի ձևաչափում տեղի ունեցած 16 հանդիպումներն անցել են ապարդյուն (հանձնաժողովը հանդիպումներ չեր կազմակերպել 1992թ.), ուստի առաջարկում էր «Զրային խնդիրի շուրջ բանակցությունները վարել քաղաքական մակարդակում»:<sup>22</sup> Նոյն թվականի մայիսի 17-ից-20-ը սիրիական պատվիրակությունը մեկնեց Անկարա, սակայն օրակարգի որևէ կետի վերաբերյալ սիրիական և թուրքական կողմերը այրագես էլ համաձայնության չեկան:<sup>23</sup> Հակասությունները վերաբերում էին նրան, որ Սիրիան համաձայն չեր ՄԱԿ-ի՝ «Նավարկության համար ոչ պիտանի միջազգային շրային ուղիների մասին» օրենքի մի շարք դրույթների մեկնաբանության,<sup>24</sup> ինչպես նաև բանակցությունների օրակարգ Օրոնտես գետի հարցը մտցնելու թուրքական դիրքորոշման հետ: Հաջորդ հանդիպմանը սիրիական պատվիրակությունը շժամանեց առհասարակ, քանի որ Թուրքիան այդ ժամանակ նախաձեռնել էր Սիրիայի հետ սահմանից ոչ հեռու՝ Եփրատ գետի վրա, չորրորդ խոշոր ամբարտակը կառուցել: Այս պայմաններում իրավիճակը մեղմելու երրորդ երկրի՝ Իրաքի ջանքերին ի պատասխան Թուրքիան հայտարարեց. «Մեր միջազգային պարտավորությունները սահմանափակվում են միայն մեր հարևանների շրային պահանջմունքներին վնաս չհասցնելով»:<sup>25</sup> Նոր ամբարտակի կառուցման ծրագրով, սակայն, Թուրքիան շահմանափակվեց. 1994թ. նոյեմբերին Սիրիայի հետ սահմանից ոչ հեռու՝ Ուրֆա քաղաքում, բացվեց աշխարհի խոշորագույն ստորգետնյա շրատարներից մեկը<sup>26</sup>: Այս առթիվ Անկարան վերահստատեց իր մոտեցումը, թե շրային նպատակներով օգտագոր-

ծելու է Եփրատի ռեսուրսների միայն կեսը, իսկ մնացած մասը տրամադրելու է հարևան երկրներին:

20-րդ դարի 90-ականների երկրորդ կեսին թուրք-սիրիական հարաբերություններում լարվածությունը չնվազեց: Մասնավորապես, սիրիական կողմը մեղադրեց Անկարային 1995-ից ի վեր Եփրատի ջրերն աղտոտելու մեջ, ինչը կարող էր տարածաշրջանում բնապահպանական աղետի հանգեցնել՝ ոչնչացնելով ոռոգելի հողատարածքները: Թուրքական կողմը, հերքելով բոլոր մեղադրանքները, պատասխանեց, թե սիրիական գյուղատնտեսության հիմնական խնդիրը ոչ թե ջրի որակը կամ դրաքանակն է, այլ՝ տեխնոլոգիաների բացակայությունը:

Այս ժամանակահատվածում թուրք-սիրիական շրային օրակարգ մտավ Եփրատի վտակներից մեկի՝ Խարուր գետի խնդիրը, որը սնուցող աղբյուրները սկիզբ էին առնում Թուրքիայի տարածքում: Գետը Սիրիայի համար ուներ գյուղատնտեսական մեծ նշանակություն և Թուրքիայի կողմից այն սնուցող պաշարների օգտագործումն էական վնաս էր հասցնում Դամասկոսին:<sup>27</sup> Նոր հիմնահարցը հավելյալ լարվածություն մտցրեց առանց այդ էլ երկու երկրների լարված փոխհարաբերություններում:

20-րդ դարի 90-ականների վերջին շարունակվեցին Եփրատ և Տիգրիս գետերի ռեսուրսների հիմնախնդիրի հետ կապված կողմերի հանդիպումները, սակայն այս անգամ որպես նախաձեռնող կողմ հանդես եկան Սիրիան և Իրաքը. թուրքական պատվիրակությունը հանդիպումներին առհասարակ շմանակցեց:<sup>28</sup> Դա, հավանաբար, պայմանավորված էր Թուրքիայում «քրդական գործնի» և անջատողականության ակտիվացմամբ, որոնց, ոչ պաշտոնապես, աջակցում էր սիրիական կառավարությունը: Որպես վերջինիս հետևանք՝ 1998թ. թուրք-սիրիական հարաբերություններն այն աստիճան սրվեցին, որ դրանք կարելի էր բնորոշել որպես նախապատերազմական: Սիրիան մեծ ջանքերի շնորհիվ 1998թ. Թուրքիայի Զեյհան քաղաքում (Աղանայի նահանգ) երկու երկրների միջև կնքվեց համաձայնագիր, որով երկկողմ հարաբերություններում նախատեսում էր նվազագույնի հասցնել «քրդական» գործոնի ոչ շահեկան դերակատարումը: Սա ինչ-որ առումով փոխեց իրավիճակը՝ համագործակցային հնարավորություններ ուրվա-

գծելով երկու հարևան երկրների միջև: Սակայն հարկ է նշել, որ ջրային խնդիրները, բնականարար, չվերացան. փոփոխությունները, որ արձանագրվեցին, վերաբերում էին միայն ջրային հարցում երկու երկրների մոտեցումներում սուր անկյունների «կոսմետիկ» սրբազրմանը:

Ամփոփելով վերոշարադրյալը՝ կարող ենք նշել, որ թուրք-սիրիական հարաբերությունների «ջրային բաղադրիչն» այս տարածաշրջանում առկա բարդագույն խնդիրներից է, որի լուծումը Մերձավոր Արևելյան պատմականորեն ձևավորված քաղաքական մքնուրսի, երկրների տնտեսական զարգացող ուժի, ժողովրդագրական աճի պայմաններում ավանդարար միշտ էլ կապված է եղել մեծ խնդիրների հետ: Իզուր չէ, որ Խորայելի նախկին

վարչապետ Ի. Ռաբինը նշում էր, որ «եթե մենք նույնիսկ լուծենք Մերձավոր Արևելքի մյուս բոլոր հիմնահարցերը, ջրի խնդիրը հավուր պատշաճի շլուծելու դեպքում մեր տարածաշրջանը կպայթի»:<sup>29</sup> Այսօր, տարածաշրջանի երկրների տարածքային, ռեսուրսային և այլ բնույթի փոխադարձ հավակնությունների պայմաններում, որոնք «համեմվում» են գաղափարական և կրոնական անհանդուրժողականությամբ, կարող ենք արձանագրել, որ ջրային խնդրի վերջնական լուծումն էլ ավելի է բարդացել. թուրք-սիրիական մերօրյա հարաբերությունները թևակոխել են փաստացի ռազմական հակամարտության շրջափուլ՝ կապված Սիրիայում քաղաքացիական պատերազմի հետ, ուստի երկկողմ ջրային խնդիրները մղվել են երկրորդային պլան:

## ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

<sup>1</sup> ՍԱԿ-ի Պարենային և զյուղատնտեսական կազմակերպության տվյալներով՝ տարածաշրջանում առավել քան 44 մլն. մարդ մուտք չունի դեպի խմելու ջուր, մինչդեռ առնվազն 96 մլն. մարդ զրկված է ջրի մուտքի հնարավորությունից, առհասարակ: Նշենք, որ եթե 1960թ. տարածաշրջանի ազգաբնակչության ջրային ապահովածությունը կազմում էր մեկ անձին տարեկան 3300լ, ապա 2010թ. այն նվազել է մինչև 1200լ: Դա աշխարհում ամենից ցածր ցուցանիշն է, որը կազմում է կենտրոնասիրիական մակարդակի 33%-ը, աֆրիկյան ցուցանիշի 15%-ը, լատինամերիկյանի՝ 5%-ը: Սա փաստում է, որ առնվազն 2030թ.-ին տարածաշրջանի 19 երկրներից միայն 5-ը ունակ կիխեն ապահովել ջրի իրենց պահանջարկը: (Տե՛ս Հեֆուստ օջախներու տարր Մերձավոր Արևելքի արարական անապատների մեծ մասին):

<sup>2</sup> Նշենք, որ մերձավորարևելյան ջրային ռեսուրսները կազմում են Միջագետքի ջրային համակարգը (Տիգրիս-Եփրատ գետերը և նրանց վտակները (Եփրատի հիմնական վտակներն են Հարուր, Բայլի և Սյաուր, իսկ Տիգրիսինը Մեծ և Փոքր Զար, Դիայալա, Քերիսև-Ուլազայ գետերը)) Արևելյան և Հարավարևելյան Միջագետքի (Երանական Քրդաստանի և նրա արևմտյան տարածքները) ձգվում է դեպի հարավ՝ կյանք տալր Մերձավոր Արևելքի արարական անապատների մեծ մասին:

<sup>3</sup> Սիրիական կողմը ԽՍՀՄ-ի մասնագետների ներգրավմամբ Եփրատի ավազանում 1966թ. սկսեց, իսկ 1973թ. շահագրծման հանձնեց Ալ-Սաուրա (Տարկա) ամբարտակը:

<sup>4</sup> Թուրքական կողմն, իր հերթին, 1966թ սկսեց Քերան ամբարտակի կառուցման աշխատանքները:

<sup>5</sup>Տե՛ս՝ Հարությունյան Կ., Զուրը կարևորագույն ռեսուրս Մերձավոր Արևելյում, Մերձավոր Արևելք (I), «Պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ», հոդվ. ժող., ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտ. ին-տ, Երևան, 97, 2002. էջ 92:

<sup>6</sup> «Հարավարևելյան Անատոլիա» նախագիծը ընդգրկում էր 73.863 հազ. կմ<sup>2</sup> մակերեսով տարածք և կազմում էր Թուրքիայի տարածքի 9,4 տոկոսը: Նախատեսվում էր կառուցել 22 ամբարտակ, 19 խոշոր ՀԷԿ, գուգահեռ՝ 13 կայանների նախագծերով (7-ը՝ Եփրատի վրա, 6-ը՝ Տիգրիսի), 25 ոռողի համակարգեր, որոնց շնորհիվ նախատեսվում էր 1.7 մլն հեկտարով ավելացնել ոռոգվող հողերի ծավալը: Համաձայն նախագծի՝ կեկտրաէներգիայի արտադրությունը պետք է կազմեր տարեկան 27 մլրդ տՎտ, որը Թուրքիայում արտադրվող կեկտրաէներգիայի կեսից ավելին էր: Ծրագրի ամենից մեծ ջրամքարք կրում էր Արաբուրբի անունը, իսկ ծրագրի ընդհանուր արժեքը կազմում էր 32մլրդ դրամ:

<sup>7</sup> Տե՛ս՝ «Ռեկա Տիգր և Եվֆրատ (Իրան, Իրաք, Մորդանիա, Սաւուքսա Արավիա, Սիրիա, Թուրքիա)» // «Բազա չնայի ու մеждународному и национальному водному праву», раздел 5, «Трансграничное сотрудничество на международных реках: проблемы, опыт, уроки, прогнозы экспертов», [www.cavater-info.net](http://www.cavater-info.net)

<sup>8</sup> Տե՛ս՝ Socio-economic Characteristic of the GAP, July 3<sup>rd</sup>, 2006, [www.gap.gov.tr](http://www.gap.gov.tr)

<sup>9</sup> Նախատեսվում էր, որ այն ոռոգելու է մոտ 875 հազար հեկտար տարածք:

<sup>10</sup> Ali Carkoglu, Mine Eder, Domestic concerns and the water conflict over the Euphrates-Tigris river basin, Middle Eastern Studies, Vol. 37, No.1, 2001:7

<sup>11</sup> Ali Bagis, The Euphrates and Tigris watercourse systems: Conflict or cooperation?, 1993:222

<sup>12</sup> Հայ սիրիացի փորձագետների՝ ամբարտակների կառուցման թուրքական նախագծերի իրազործման արդյունքում Սիրիային՝ Եփրատից և Տիգրիսից հասանելիք ջրի ծավալը կնվազի 7-9 մլրդ մ<sup>3</sup>-ով, որը նրա տարեկան 3,3-4% ժողովրդագրական աճի պայմաններում կհանգեցնի անկանոնաւեսէլի հետևանքների: Տե՛ս՝ Ախմետ Բ.Մ., Կուլագին Լ.Մ., *Сирия, Турция и Иран: новые подходы к межрегиональному сотрудничеству*, Институт Ближнего Востока, с. 4, [www.iimes.ru](http://www.iimes.ru):

<sup>13</sup> Հարկ է նշել, որ դա թուրքական կողմից արձագանք էր 1989թ. հոկտեմբերի 21-ին սիրիական զորամիավորումների կողմից երկու պետությունների սահմանին տեղի ունեցած միջադեպի առնչությամբ, երբ սիրիական ՀՕՊ ուժերը սահմանից մի քանի մղոն հեռավորության վրա խոցել էին թուրքական ինքնարիոր:

<sup>14</sup> Զայյած Թուրքիան առաջարկեց փոխատուցում, որի արդյունքում ավելացրեց Սիրիային մատակարարվող ջրի քանակը, սակայն սիրիական կողմի կորուստները ահռելի էին՝ Եփրատի հոսքի դադարեցումից հետո սիրիական հողատարածությունները դարձել էին ոչ պիտանի: *Stéphane Murhaf Jouejeti, Water Politics as High Politics: the Case of Turkey And Syria// in Henry J. BARKEY's ed. «Reluctant Neighbour: Turkey's Role in The Middle East» (US Institute of Peace Press.), Washington D.C., 1996p. 138:*

<sup>15</sup> 1996 р. Արաբական երկների լիգան ընդունեց Սիրիայի և Իրաքի դիրքորոշմանը համահունչ բանաձև, որով Տիգրիսն ու Եփրատը համարվում էին միջազգային գետեր՝ կոչ անելով ստեղծելու դրանց արդարացի բաշխման մեխանիզմներ (Տէ՛ և՝ Ախմետ Վ.Մ., Կուլագին Լ.Մ., *Сирия, Турция и Иран: новые подходы к межрегиональному сотрудничеству*, Институт Ближнего Востока, [www.iimes.ru](http://www.iimes.ru), ст. 4).

<sup>16</sup> Եփրատի և Տիգրիսի միավորումից ձևավորվող գետ, որը 195կմ հոսում է Իրաքի և Իրանի տարածքով և լցում է Պարսիկ ծոցը:

<sup>17</sup> Զնայած Սիրիան մեղադրում է Թուրքիային Եփրատ գետի ջրային հիմնախնդրի կարգավորման քննարկումներում միջազգային իրավունքի նորմերը խախտելու մեջ, սակայն Սիրիան նույնպես օգտվում էր «ջրային գենքից» իր հայեցողությամբ օգտագործելով Օրոնտես գետի ջրերը, որոնք սկիզբ առնելով Լիբանանի տարածքում՝ անցնում են Սիրիայի տարածքով՝ հասնելով Թուրքիայի Հարայ նահանգ:

<sup>18</sup> «Հայաստանի ազգային պատմության հայ գաղտնի բանակ» կազմակերպություն:

<sup>19</sup> Ст. у Еровченков А. Гидроузел на Евфрате // «Азияи Африка сегодня» // 1995, стр. 30.

<sup>20</sup> Ст'ю Свистунова И.А. О влиянии иракского фактора на развитие отношений Турецкой Республики с Ираном// сб. статей «Ближний Восток и Современность», вып. 29, М., 2006, стр. 206.

<sup>21</sup> Տիգրիս-Եփրատյան ավազանի ջրօգտագործման իրավական կարգավորման նպատակով 1946թ., Թուրքիայի և Իրաքի միջև կնքվեց պայմանագիր, որով կողմերը պարտավորվում էին միմյանց տեղեկացնել իրենց ջրային նախագծերի մասին: Ավելի ուշ՝ 1980թ., այս համաձայնագրի հիմքով ստորագրվեց թուրք-իրաքյան արձանագրություն, որով ստեղծվեց Տիգրիսի և Եփրատի հարցով «Ջրային ինժիների կարգավորման համատեղ տեխնիկական հանձնաժողովը», որը մինչև 1983թ. անգործության էր մատնված: Նույն թվականին Հանձնաժողովի աշխատանքներին միացավ Սիրիան, առկայն դրանից հետո էլ այն առանձնապես ակտիվ գործունեությամբ աշխի շնորհակալ: Մինչև 1993թ. Տեղի ունեցան 16 հանդիպում, որոնք, սակայն, շոշափելի արդյունք չուվեցին:

<sup>22</sup> Ст и Арутюнян А.Э., «Турецко-сирийские отношения на рубеже веков (1980-е годы - начало XXI века)», шарեն. 2007р., աղյուր The Water Problems in the Middle East // Turkish Ministry of Foreign Affairs, [www.mfa.gov.tr](http://www.mfa.gov.tr):

<sup>23</sup> Sk' u' nnujñi utkñnui:

<sup>24</sup> Տիգրիս-Եփրատյան ավազանի օգտագործման իրավական ասպեկտները մանրամասն հետազոտել է միջազգային իրավունքի մասնագետ Յ. Ինանը: Իր «The law of international watercourses and the Middle East» հոդվածում Ինանը նշում է, որ «այս ջրային համակարգի շուրջ ծավալված վեճը բնույթով իրավական է, քանի որ պահանջում է իրավական կարգավորում և միջազգային իրավունքի նրանքի կիրառում: Սակայն Սիրիան և Իրաքը, պնդելով, որ հարցը վերաբերում է իրենց կենսական շահերին, խնդիրը քաղաքական կոնտերսում են դիտարկում: Ինանը որպես խնդրի լուծման բանալի դիտարկում է 1997թ. «Միջազգային գետերի ոչ նավագնացության նպատակներով օգտագործման մասին» կոնվենցիան, որը կանոնակարգում է ափամերձ երկրների կողմից միջազգային գետերի օգտագործման կանոնները: Այս առումով, եղինակը կարծիք է հայտնում, թե Թուրքիան լիովին կատարել է իր միջազգային պարտականությունները: Տ՛ս՝ Y. Inan, "The law of international watercourses and the Middle East", <http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2012/01/Yuksel-Inan.pdf>:

<sup>25</sup> St. u` The Middle East International, N 444, 19.02.1993., p.12:

<sup>26</sup> Լեռների մեջ փորված «Տ-Ի» բունելն ունի 7,6 մետր տրամագիծ և 26 կմ երկարություն։ Ենթադրվում էր, որ սկզբնական փուլում բունելը կորողի չարան դաշտի շուրջ 30 հազար հեկտար անկենդան կարմրահողը։ Ավելի մանրամասն տե՛ս ԱրցւոնյանԱ.Յ., նշվ. աշխ., առյուրը Երօվենեկօ. նշվ. աշխ. էջ 30։

---

<sup>27</sup> 1990-ական թթ. վերջին Թուրքիան սկսեց յուրացնել այդ ջրային պաշարները. ինչի արդյունքում Խարբուր գետի ակունքը, որը Սիրիայի հյուսիսային շրջանի խմելու ջրի հիմնական աղբյուրն է, հինգ տարում կրծատվել է երկու անգամ՝ տարեկան միջին 40-45 մ<sup>3</sup>/վ-ից դարձել է 22-23 մ<sup>3</sup>/վ: <sup>28</sup> Patrick Seale, Turkey and Syria: the war over water// Middle East International, N4, 04.07.1999, p. 21:

<sup>28</sup> <sup>29</sup> Seale, ArabicNews.com - 25.09.1998

Seale H., Если арабы владеют нефтью, то турки владеют водой, «Дипкурьер», N 10 (30), 21.06.2001, [www.world.ng.ru](http://www.world.ng.ru)

## ՑԵՂԱՆՈՒՍԵՐԸ ՀԱՅՈՅ ԱՆՁԱՆՈՒՍԵՐՈՒՄ

**ՀԱՅԿԱԶ ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ**

*Մատենադարան, Երևան*

В статье автор представляет этнонимы засвидетельствованные в колофонах и других армянских летописных источниках V-XVII вв., которые использованы в качестве антропонимов. Анализируемый материал сравнивается также со «Словарем Армянских антропонимов» Г. Ачаряна. В конце приводятся словообразовательная классификация этих антропонимов в простых-неизмененных, суффиксальных-склоняемых и сложных или сопоставительных группах.

Անձնանվանադրության սկզբունքները հայ ժողովրդի մոտ տարբեր ժամանակներում տարբեր են եղել: Անձնանունների ընտրությունը կարող է պայմանավորված լինել մի շարք պատճառներով՝ բարի կարձությամբ, ներդաշնակությամբ, նշանակության համապատասխանությամբ և այլն: Հ. Աճարյանը, օրինակ, հայերենում առանձնացնում է անձնանունների 15 խումբ, որոնք դասավորում է ժամանակագրական կարգով՝ նախահայկական, անձանթք, բուն հայկական անուններ, այսուհետև բերում է տարբեր ազգերից փոխարյալ անուններ՝ պահլավական, ասորական, երրայական, հունական, արարական, լատինական, սելջուկ-թուրքական, եվրոպական և ուստական: Առանձին խումբ են կազմում հայ կրոնական և ժողովրդական անունները, ինչպես նաև վերջին շրջանում հայ ազգային ինքնազիտակցության զարթոնքի արդյունքում ստեղծված անձնանունները:<sup>1</sup>

Հայ մատենագրության մեջ ցեղանունների ընդհանուր ուսումնաբրությունը ցույց է տալիս, որ տարբեր ազգերին վերաբերող մի շարք էթնիկական անվանումներ կիրառվում են իրեն անձնանուններ, ընդ որում և՛ արական, և՛ իգական: Այսուղից հետևում է, որ հայոց անձնանունների ընտրության հարցում կարևոր և որոշիչ դերակատարություն ունեն նաև ցեղանունները:

Ցեղանուններն իրեն անձնանուն գործածելու երևույթն ուսումնասիրելը կարևոր է հատկանվանագիտության հարցերի ուսումնաբրության տեսանկյունից ընդհանրապես և հայոց անձնանվանադրության սկզբունքների վերլուծության ու անձնանունների իմաստային կողմից քննության տեսանկյունից մասնավորապես:

Ստորև ներկայացնում ենք V-XVII դարերի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններում և հայկական մատենագրական այլ աղբյուրներում իրեն անձնանուն գործածվող ցեղանունները՝ օգտվելով նաև Հ. Աճարյանի «Հայոց անձնանունների բառարան»-ում առկա նյութից:

Այսպիս, աղուան ցեղանունից է առաջացել Աղուան արական անձնանունը: Սրանից՝ հետագայում նաև Աղուանեան ազգանունը:<sup>2</sup>

Օտարների կողմից հայերին տրվող ամենատարածված անվանումը արմեն ցեղանունն է:<sup>3</sup> Այս անվանումը, փաստորեն, հայ ժողովրդի արտանվանումն է (Էկողերնոնիս), հմմտ. անզլ. Armenian, ռուս. արմենի և այլն: Արմեն անվան այնպիսի վկայություն, որի բնույթի վերաբերյալ կասկած չի առաջանում, առաջին անգամ հիշատակված է Պարսկաստանի թագավոր Դարեհ I-ի Բնիփարունյան արձանագրության մեջ՝ Ք. ա. VI դ. Armina (Հայաստան) և arminiya (հայ) ձևով:<sup>4</sup> Արմեն անվան պարսկերեն ձևից ունենք հայերենում Արմանի իգական անձնանունը, հմմտ. պրսկ. armanī, որը գործածական էր XV դարում:<sup>5</sup> Այս անունը հիմնականում գործածվում է՝ Արմանի խաթուն ձևով:<sup>6</sup> Արմեն ցեղանվանն է հանգում հավանաբար նաև Արմենակ արական անձնանունը, որը Խորենացու ստեղծած անուններից է՝ «իրեն նահապետ Հայկացանց»՝ Հայկի որդին և հաջորդը:<sup>7</sup>

Հարկ է նշել, որ Մովսես Խորենացին արմեն ցեղանվան հետ է կապում նաև Արամ անձնանունը: Արամը, ըստ Խորենացու, Հայկի սերնդից Հարմայի որդին է և Արա Գեղեցիկի հայրը:<sup>8</sup> Ըստ Խորենացու Արամ անունից է առաջացել հայերի արմեն ցեղանունը, հմմտ. «Արամայ բազում գործք քաջութեան, եւ ընդար-

ձակեալ զասհմանս Հայոց յամենայն կողմանց յորոյ անուն եւ զաշխարհս մեր անուանեն ամենայն ազգք, որպէս Յոյնք՝ Արմէն, իսկ Պարսիկը եւ Աստրիք՝ Արմէնիկը»,<sup>9</sup> իսկ հետագա դարերի մատենագիրները հայերին անվանում են «Արամյան ազգ»,<sup>10</sup> անշուշտ, Խորենացուն հետևելով: Հայոց անձնանունների մեջ քիչ չեն նաև հայ ժողովրդի ինքնանվանումից առաջացած անունները: Հայ ցեղանվան հոգնակի սեռականից կազմված անձնանուն է Հայոց անունը, որ հանդիպում է նաև բարբառային Խաւուց կամ Խոյոց ձևերով: Այս անունը հանդիպում է XIII-XVII դդ. հիշատակարաններում: Կիրառվել է և' արական, և' իգական սեռերի համար:<sup>11</sup>

Հայ ցեղանունից է առաջացել նաև Հայիսաթուն իգական անձնանունը, որը հանդիպում է նաև աղավաղված Խայիսաթուն, Խախաթուն, Խալխաթուն և Հալխաթուն ձևերով: Հնագույն հիշատակությունը թվագրված է XIV դարի սկզբին, ինչը նշանակում է, թե XIII դարում այն ևս գործածական էր: Անունը գործածել է ընդհուպ մինչև XVII դարի վերջը (հիշատակությունը 1690 թ.): Իսկ Հայիսաթունին համարժեք Արմանի խաթուն ձևը, որի մասին արդեն խոսել ենք, հիշատակվում է XV դարից, ուստի կարող ենք եզրակացնել, որ այն թարգմանված է հայերնից և ոչ թե հակառակը:<sup>12</sup>

Ըստ Էռլիթյան հայ ցեղանունից առաջացած ձև է նաև Հայկ արական անձնանունը: Հ. Աճառյանը, սակայն, նման մեկնարանություն չի անում Հայկ անվան վերաբերյալ՝ նշելով միայն, որ Հայկը Օրիխն համաստեղության անունն է, բայց ծագումն անհայտ է:<sup>13</sup> Հայկ անվան կազմությունը բացատրելու և հայ - Հայկ անունների հարաբերակցությունը պարզելու համար մենք մեկնարանում ենք հայկական ածականական կազմությունը, որ նշանակում է «հայերին պատկանող»: Այստեղ հարց է առաջանում, թե ինչո՞ւ է «հայերին պատկանող» նշանակությամբ կազմության մեջ գործածվում հավելյալ /չ/: Եթե այստեղ հիմնարար հայ ցեղանունն է, ապա պետք է լինի հայական, այլ ոչ՝ հայկական: Հետևաբար այստեղ ակնհայտորեն նկատվում է ցեղանվանակերտ -իկ վերջավորությունը, ինչպէս պարսիկ, հնդիկ, դլմիկ, ռուսիկ, արարիկ, պահլավիկ, վրկանիկ, արմենիկ, թուխարիկ, կայսիկ, բարբառային գուրցիկ (վրացի) ձևերում:<sup>14</sup>

Հայ ցեղանունից առաջացած Հայոց, Հայիսաթուն անձնանունները տիպաբանորեն կարելի է զուգահեռել վրացի ցեղանունից կազմված Վրացտիկին,<sup>15</sup> Գուրջիխաթուն<sup>16</sup> անունների հետ: Երկուսն էլ իգական անուններ են: Վրացտիկին ձևը կազմված է Վիրք անվան սեռականից և տիկին բարից, որի բուրքերն համարժեքն է Գուրջիխաթուն, հմմտ. իյ. Գուրջիկ իգական անունը < թքք. ցոյշի՝ «վրացի»:<sup>17</sup> Գուրջի, Գուրժի<sup>18</sup> ձևից է կազմված նաև Գուրջիբեկ արական անձնանունը:<sup>19</sup> Հավանաբար Գուրջի/Գուրժի ձևից է առաջացած նաև XV դարում վկայված Գուրզադին անձնանունը,<sup>20</sup> որ այս դեպքում նշանակում է «վրացակրոն», «վրացադավան», որը կազմված է Գուրզ՝ «վրացի» և պրսկ. ձին «կրոն» բառերից, հմմտ. Պարսկադեն բառը՝ գործածված Եղիշեի մոտ,<sup>21</sup> այսինքն՝ «պարսկակրոն», որ տվյալ դեպքում նշանակում է զրադաշտական կրոնի այն ուսմունքներն ու զրուցները, որոնք պահլավիկ գրքերում չկան:<sup>22</sup> Ինչպես տեսնում ենք, /ջ/Ճ/Ճ/Ճ/Ճ/ բաղաձայնների հերթագյությամբ վկայված են այս անվան հնչյունական տարատեսակներ, հմմտ. Գուրջի/Գուրճի/Գուրժի/Գուրզի/Գուրծի:<sup>23</sup>

Հայերենում իիրը անձնանուններ են կիրառվում նաև հետևյալ ցեղանունները՝ Ափիսազ,<sup>24</sup> Բուղար,<sup>25</sup> որոնք արական անձնանուններ են, Թարշար<sup>26</sup> (արական և իգական), որից ունենք ար. Թաթարխան, Թաթարբեկ, և իգ. Թաթարխաթուն, Թաթար-Սամա անունները,<sup>27</sup> Թուրք, որը հիշատակված է IX դարում՝ Տաթիկ 844 թվի կալվածագրում, հմմտ. «Թուրք, հայր Սիհրանի»,<sup>28</sup> Թաղիշ, որ Գիլանում բնակվող իրանական ժողովրդի անուններից է: Այն գործածական էր ինչպես հայերի, այնպես էլ մահմեդականների մեջ տղամարդկանց համար:<sup>29</sup> Սոնդոլ (tugħid) ցեղանունից է Սոնդոլ ար. և իգ. անձնանունը,<sup>30</sup> որից նաև՝ Սոնդալ-Խաթուն իգ. անձնանունը:<sup>31</sup> Թյուրքական ղիշախ ցեղի անունից է իգ. Ղիշախ անձնանունը, հմմտ. «Ղրշախ, կին Յովհաննէսի, Ղիշախ, դրատը Թումայի, Ղիշախ, կին տանուտեր Մանկտաւագի»:<sup>32</sup> Պարթև ար. անձնանունը ծագում է պարթև ազգի անունից, որը հայերենում ունի նաև ածականական կիրառություն՝ «քարձրահասակ, հաղթահասակ, հաղթանդամ» իմաստով:<sup>33</sup> Ծուլ/Ծուս իգ. անձնանունը ծագում է ռուս ցեղանունից:<sup>34</sup> Սրանից կազմված ձևեր են Ծուլգիսաթուն, Ծուուկ խաթուն իգական անունները<sup>35</sup> և

Ռուզբեկ ար. անձնանունը: <sup>36</sup> Սալշուկ, Սալշուկիսաթուն իգ. անունները <sup>37</sup> առաջացել են սեղուկ ցեղանունից, հմմտ. թրք. seljuq, <sup>38</sup> որից նաև՝ Սալշուկիվաշէ ար. անձնանունը՝ վկայված XVII դարի հիշատակարաններից մեկում:<sup>39</sup> Քուրդ ցեղանունից է առաջացել համանուն Քուրդ, Քուրթ, Քուրդիկ ար. անձնանունը: <sup>40</sup> Այստեղից էլ՝ Քուրդամիր/Խուրդամիր, Քուրդիկ անունները: <sup>41</sup> Ուզբեկ թաթարական ցեղանունից առաջացել է Էօզբեկ/Ուզբեկ ար. անձնանունը: <sup>42</sup> Ֆրանչացի, Էվրոպացի բառերի թրք. frang ձևից առաջացել է ար. Ֆրանկ անձնանունը: <sup>43</sup> Այս ձևից են կազմվել նաև Ֆոանզիլիխն, Ֆոանզիսաթուն իգական և Ֆոանզշայ արական անձնանունները: <sup>44</sup> Արական անձնանուն է նաև Հոռոմ (հոյների հոռոմ անունից): <sup>45</sup> Սրանից ունենք նաև ար. Հոռոմշահ և իգ. Հոռոմիսաթուն, Հոռոմտիլիխն անձնանունները, <sup>46</sup> հմմտ. Արապիսաթուն՝ <sup>47</sup> արաք ցեղանունից: Հոռոմ անվան թրք. ուում (ժող. ուում) «հույն») ձևից են կազմված Ռումբեկ/ Ուռումբեկ, այսինքն՝ «հունական իշխան», Ուռումշահ արական անձնանունները, <sup>48</sup> հմմտ Հնդրուկիկ ար. անձնանունը <արաք. Հինդ՝ «Հնդկաստան» և թրք. բեզ բառերից, այսինքն՝ «Հնդկաստանի իշխան»: Սրանից կրճատ ձևով՝ ունենք Հնդրուկ ար. անունը: Այս ձևերից առաջին բաղաձայնի թափացումով՝ ունենք Խնդրու, Խնդրութեկ անունները: Հնդրու ձևից առաջացած հնչյունափոխված տարբերակ է նաև Ընդմելիք անունը, այսինքն՝ Հնդրութելիք:<sup>49</sup> Խափշիկ, Էթովլացի բառերի արարական հարաշ ձևից ունենք համանուն արական անձնանունը՝ Հարաշ:<sup>50</sup> Խափշիկ ցեղանվան պրսկ. զանգի ձևից և շահ՝ «թագավոր» բարից ունենք Զանգիշահ արական անձնանունը, որը պարսիկների մոտ ևս իբրև անձնանուն էր գործածվում: <sup>51</sup> Խուժիկ, խուժան > խուժ անունից իրանական –ը մասնիկով կազմված փաղաքական անուն է Խուժէն արական անձնանունը, հմմտ. «Խուժէն, նահապետ Ծոփաց. մին այն նախարարներից, որոնք ուղեկցեցին Ներսէս կաթողիկոսին (373 թ.) Վաղէս կայսէր մոտ դեսպան գնալու ժամանակ»:<sup>52</sup>

Վերոնշյալ դեպքերից զատ չ. Աճառյանի «Հայոց անձնանունների բառարան»-ում հանդիպում են որոշ անուններ, որոնք թեև իրենց գրության ձևով համընկնում են որոշ ցեղանունների հետ, այնուամենայնիվ, ունեն այլ ստուգարանություն,

հմմտ. Ասորի ար. անձնանունը, որ ըստ Աբրահամ Զամինյանի, Վահան Սամիկոնյանին պաշտոնակից Վրիիի հոր անունն է, որ սխալմամբ կարծվում է ասորի ազգի անունը:<sup>53</sup> Բախտիար ար. անձնանունը, որ թեև համընկնում է իրանական բախտիար ցեղի անվան հետ, բայց ստուգարանվում է պրսկ. Baxtiyār անունից, որ նշանակում է «բախտավոր»: <sup>54</sup> Բայանդոր ար. անձնանունը ոչ մի կապ չունի թյուրքական բայանդոր ցեղի անվան հետ: Այս բառը պարզապես Բահադոր<sup>55</sup> անվան աղավաղված ձևն է, հմմտ.՝ պրսկ. bāhādūr՝ «քաջ», որից փոխառյալ է նաև ոուս. եօրական բառը:<sup>56</sup>

Կասկածելի ծագում ունեն Թաճիկ և Ղազեխ ար. անձնանունները, որոնք թեև համընկնում են տաճիկ և ղազախ ցեղանունների հետ, այնուամենայնիվ հստակ չեն ստուգարանվում: Թաճիկ անձնանվան դեպքում չ. Աճառյանն ավելի հավանական է համարում այն կապը պրսկ. թաջ՝ «թագ» բարի հետ և այն համարում այդ անվան մի փաղաքշական ձև, հմմտ. իյ. Թաջին, Թաջզիար, Թաչեր, Թաջմելիք, Թաջիսաթուն անունները:<sup>57</sup> Ինչ վերաբերում է Ղազեխ անվանը, ապա չ. Աճառյանը կասկածում է Ղազախ անվան նույնության հետ, որ զուտ թյուրքական անուն է, հմմտ. Ղազախ խան Երևանի և նրա որդին Նաջաֆդուլի: Սրանից էլ Ղազախ զավարի անունը: <sup>58</sup> Կասկածելի ծագում ունի նաև Գերմանոսան ար. անձնանունը, որն, այնուամենայնիվ, չ. Աճառյանը համեմատում է հուն. Πηλήφ Գերմանոս պատրիարքի անվան հետ (715-730 թթ.), որ լտ. Germanus > ֆր. Germain անունն է և նշանակում է «զերմանացի»:<sup>59</sup>

Լ. Խաչիլյանի կրողմից կազմված XIV դարի հիշատակարաններից մեկում տեղ է գտել մի անձնանուն՝ Զուրաբիկ ձևով: <sup>60</sup> Պետք է նշել, որ Զուրաբիկ անուն գոյություն չունի և, հետևաբար, այն չի էլ կարող ծագել արարական զուրաբիկ կրշտող ցեղերի անունից: Այստեղ պարզապես տեղի է ունեցել շփոթմունք. այս անվան ճիշտ ձևն է Զուրաբիկ, ինչպես որ վկայված է սկզբնագիր աղյուրում՝ «Արարատ» ամսագրում, որտեղից վերցվել է այս հիշատակարանը:<sup>61</sup> Չ. Աճառյանի «Անձնանունների բառարան»-ում Զուրաբիկ անձնանունը բացատրվում է իբրև Զուար (պրսկ. զավար, որ նշանակում է «սպասավոր») անվան փաղաքշական ձև: <sup>62</sup>

Այնուամենայնիվ, այստեղ հարկ է նկատել, որ վերոնշյալ օրինակներում ոչ բոլոր անձնանուններն

են ուղղակիորեն վերցված ցեղանուններից: Եթե Աղուան, Ափխազ, Բուղդար, Քուրդ, Ռուս անձնանունների պարագայում ավելի հավանական է դրանք ուղղակիորեն հանգեցնել համապատասխան ցեղանուններին, ապա նույնը չի կարելի ասել, օրինակ, Պարթև անձնանվան դեպքում, որը հայերենում ունի «հայրանդամ» իմաստը և, մեծ հավանականությամբ, կարող էր հենց այդ իմաստի ազդեցությամբ դառնալ անձնանուն: Ինչ վերաբերում է Թալիշ անձնանվանը, ապա այս դեպքում էլ որոշիչ գործոն կարող էր հանդիսանալ ոչ միայն համապատասխան ցեղանունը, այլև տեղանունը: XVIII-XIX դդ. հայտնի էին Թալիշ անունվ մի շարք գյուղեր Լեռնային Ղարաբաղում<sup>63</sup> և հաշվի առնելով, որ այս անձնանունը տարածված էր հենց այդ շրջաններում, ապա դժվար է միանշանակ կերպով պնդել, թե որն է հիմք հանդիսացել անձնանվան համար՝ ցեղանո՞ւնը, թե՝ տեղանունը, մանավանդ, որ տեղանունները և երկրանունները ևս լայնորեն կիրառվում են իրքն անձնանուններ, հմմտ. Հայաստան անձնանունը:

Ցեղանուններից առաջացած անձնանունները բառակազմական տեսակետից կարելի է դասակարգել հետևյալ խմբում.

1. Պարզ-մենաբառ, երբ ցեղանունն իր ուղիղ ձևով դառնում է անձնանուն, հմմտ. Աղուան, Ափխազ, Բուղդար, Թարթար, Թուրք, Ղփշախ, Մուղալ, Ռուս, Սալշուկ և այլն:

2. Ածանցավոր. այս խմբում ներառում ենք ինչպես հայ ցեղանվան հոգնակի սեռականից կազմված Հայոց արական և իզական անձնանունը, այնպես էլ՝ -իկ ածանցով կազմված ձևեր, հմմտ. Գուրջիկ, Քուրդիկ, Հայկ < \*Հայիկ: Ածանցավոր է նաև պարսկական -են ածանցով կազմված Խուժեն արական անձնանունը:

3. Բարդ կամ հարադրավոր. այս ձևերը կազմվում են ցեղանվան և իշխանություն կամ դիրք արտահայտող մի որևէ բառի կցումով, որ կարող են գրվել ինչպես միասին, այնպես էլ՝ անշատ կամ գծիկով: Իզական անձնանունների դեպքում տարածված են ցեղանվանը՝ տիկին և դրան համարթեք խափուն բառերի կցումները, որոց դեպքերում՝ նաև Մամա բառի կցումը, հմմտ. Հայիսաթուն, Գուրջիսաթուն, Թաթարիսաթուն, Մուղալիսաթուն, Ռուզուկիսաթուն, Արապ-խաթուն, Վրացտիկին, Ֆռանզտիկին, Թաթար-Մամա, Արմանի խաթուն: Ընդ որում, ինչպես տեսնում ենք, գերակշռող են խաթուն բառով կազմված ձևերը: Արական բարդ անձնանուններում ցեղանվան հետ լայնորեն գործածվում են բեկ, փաշա մելիք, խան, ասիր և շահ բառերը, հմմտ. Գուրջիբեկ, Ռուզբեկ, Քուրդիբեկ, Թաթարբեկ, Զնդուբեկ, Ռուսումբեկ, Սալշուկիսահ, Ֆռանզշահ, Ռուսուշահ, Ռուսումշահ, Քուրդամիր, Թաթարխան, Զնդումելիք:

## ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

<sup>1</sup> Տե՛ս Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ե, Երևան, 1962, էջ 342-355:

<sup>2</sup> Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ա, Երևան, 1942, էջ 109:

<sup>3</sup> Հայերին տրվող այլ անվանումներ են սոմելիի՝ վրացիների կողմից և ֆլա՛ քրդերի կողմից: Այս անվանումները, սակայն, չեն վկայվում հայ մատենագրության մեջ:

<sup>4</sup> Գ. Զահորեան, Հայոց լեզվի պատմություն. Նախագրային ժամանակաշրջան, Երևան, 1987, էջ 285:

<sup>5</sup> ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ (այսուհետ՝ ԺԵ դ. հիշ.), մասն Ա, կազմեց Լ. Խաչիլյան, Երևան, 1955, էջ 510, 573, նույնի՝ մասն Բ, կազմեց Լ. Խաչիլյան, Երևան, 1958, էջ 89, 260:

<sup>6</sup> ԺԵ դ. հիշ., մասն Ա, էջ 524, 592, ԺԵ դ. հիշ., մասն Բ, էջ 238:

<sup>7</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ա, էջ 288-289, հմմտ. Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, Գիրք Առաջին, Մատենագիրք Հայոց (այսուհետ՝ ՄՀ), հ. Բ, էջ 1761:

<sup>8</sup> Մովսէս Խորենացի, նույն տեղում:

<sup>9</sup> Նույն տեղում, էջ 1787:

<sup>10</sup> Հմմտ. Յովհաննես Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց, ՄՀ, հ. ԺԱ, Անդիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 379, Գրիգոր Մագիստրոս, Թուրքք և Չափաբերականք, ՄՀ, հ. ԺԶ, Երևան, 2012, էջ 260:

<sup>11</sup> Տե՛ս Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Գ, Երևան, 1946, էջ 35-36, հմմտ. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար (այսուհետ՝ ԺԳ դ. հիշ.), կազմեց Ա. Մաթևսոյան, Երևան, 1984, էջ 210, 211: Հայերեն

ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ դար (այսուհետ՝ ԺԴ դ. հիշ.), կազմեց Լ. Խաչիկյան, Երևան, 1950, էջ 122, 282: ԺԵ դ. հիշ., մասն Բ, էջ 21, 52: Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (այսուհետ՝ ԺԷ դ. հիշ.), հատոր Ս, կազմեցին Վ. Հակոբյան, Ս. Հովհաննիսյան, էջ 18, 622:

<sup>12</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Գ, էջ 30:

<sup>13</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 31:

<sup>14</sup> Այս մասին մանրամասն տե՛ս Հ. Գևորգյան, Հայ մատենագրության մեջ ցեղանվանակազմության ձևերի շուրջ, Արևելագիտության հարցեր № 8, Երևան, 2013, էջ 364-367:

<sup>15</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ե, էջ 127, ԺԳ դ. հիշ., էջ 108:

<sup>16</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ա, էջ 518, ԺԴ, 164, 625:

<sup>17</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ա, էջ 510:

<sup>18</sup> Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ Ե-ԺԲ դդ. (այսուհետ՝ Ե-ԺԲ դդ. հիշ.) աշխատասիրությամբ Ս. Մաթևոսյանի, Երևան, 1988, էջ 213, 214:

<sup>19</sup> ԺԴ դ. հիշ. էջ 40, 342, ԺԵ դ. հիշ., մասն Ա, էջ 563, 564, 591, 633, ԺԵ դ. հիշ., մասն Բ - էջ 7, 20, 103, 142, 163, 238, 309, 311, 385, 386, Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (այսուհետ՝ ԺԷ դ. հիշ.), հ. Բ, կազմեցին Վ. Հակոբյան, Ս. Հովհաննիսյան, էջ 212, 518:

<sup>20</sup> ԺԵ դ. հիշ., մասն Ա, էջ 576:

<sup>21</sup> Եղիշէ, Վասն Վարդանայ և Հայոց Պատերազմին, Երթներորդ յԵղանակ, ՍՀ, հ. Ա, Անթիլիաս-Լիրանան, 2003, էջ 688:

<sup>22</sup> Օրինակ, Զրվանի նախագրությունը, Որմզդի սպանումը, արեգակի և լուսնի առասպելախառն ծագումը և այլն, առաջ էին եկել Սասանյանների ժամանակ և տարածված էին Պարսկաստանի արևմտյան և հարավային նահանգներում և դավանանքի զորություն ունեին: Տե՛ս Եղիշէի Վարդանաց պատմությունը թարգմանությամբ և ծանոթագրություններով Ե. Տեր-Մինասյանի, Երևան, 1958, էջ 210, ծան. 144:

<sup>23</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ա, էջ 516:

<sup>24</sup> ԺԵ դ. հիշ., մասն Ա, էջ 392:

<sup>25</sup> Նույն տեղում, էջ 420:

<sup>26</sup> ԺԵ դ. հիշ., մասն Բ, էջ 54, 67, 183, ԺԵ դ. հիշ., մասն Գ, 416, 102, 159, ԺԷ դ. հիշ., հ. Ա, էջ 68, 136, 201, 299, 300, 313, 427, 651, 652, Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (այսուհետ՝ ԺԷ դ. հիշ.), հ. Գ, կազմեց Վ. Հակոբյան, Երևան 1984, էջ 498, 557:

<sup>27</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Բ, էջ 256-257, ԺԵ դ. հիշ., մասն Բ, էջ 446, ԺԵ դ. հիշ., մասն Գ, էջ 61, 79, 156, 546, ԺԵ դ. հիշ., մասն Գ, էջ 102,

<sup>28</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Բ, էջ 375:

<sup>29</sup> Նույն տեղում, էջ 261:

<sup>30</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Գ, էջ 452, ԺԵ դ. հիշ., մասն Բ, էջ 70, 102, 197, 343, 404, ԺԵ դ. հիշ., մասն Գ, էջ 97, 113, 157, 222, 258, ԺԷ դ. հիշ., հ. Գ, էջ 397, 495:

<sup>31</sup> ԺԵ դ. հիշ., մասն , էջ 20, 21, 50, 102, ԺԵ դ. հիշ., մասն Գ, էջ 111, 118, 438:

<sup>32</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Գ, էջ 156, ԺԵ, Ս - 111, 659, ԺԵ, Բ - 52, 68, 102, 182:

<sup>33</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Դ, էջ 231:

<sup>34</sup> ԺԴ դ. հիշ., էջ 153, ԺԵ դ. հիշ., մասն Ա, էջ 235, 236, 433, ԺԵ դ. հիշ., մասն Գ, էջ 541:

<sup>35</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Դ, էջ 329, 330, ԺԴ դ. հիշ. էջ 472, 518, ԺԵ դ. հիշ., մասն Բ, էջ 378, ԺԵ դ. հիշ., մասն Գ, էջ 545:

<sup>36</sup> ԺԵ դ. հիշ., մասն Բ, էջ 430:

<sup>37</sup> Նույն տեղում 28, 40, 75, 124, 126, 135, 196, 217, 231, 254, 257, 290, 309, 379, 446, ԺԵ դ. հիշ., մասն Գ, էջ 78, 118, 173, 189, 188, 218, 275, ԺԷ դ. հիշ., հ. Ա, էջ 18, 216, 293, 568, ԺԷ դ. հիշ., հ. Բ - 91, 168, 307, 824:

<sup>38</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Դ, էջ 345, 346:

<sup>39</sup> ԺԷ դ. հիշ., հ. Ա, էջ 105:

<sup>40</sup> Ե-ԺԲ դդ. հիշ., էջ 224, 334, ԺԳ դ. հիշ., էջ 184, 206, 352, 366, 795, 796, ԺԴ դ. հիշ., էջ 65, 271, 638, 563:

<sup>41</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ե, էջ 223-226, ԺԵ դ. հիշ., մասն Ա, էջ 20, 312, 412, 493, 583, ԺԵ դ. հիշ., մասն Բ, էջ 143, 195, 312, 313, ԺԷ դ. հիշ., հ. Բ, էջ 519:

<sup>42</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Բ, էջ 238, ԺԵ, Ս - 386:

<sup>43</sup> ԺԳ դ. հիշ., էջ 49, 780, 781, ԺԴ դ. հիշ., էջ 18, 19, 30, 85, 246, ԺԷ դ. հիշ., հ. Բ, էջ 513, ԺԷ դ. հիշ., հ. Գ, էջ 308, 371:

<sup>44</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ե, էջ 251-252, ԺԴ դ. հիշ., էջ 595, Նույն տեղում, էջ 70, ԺԵ դ. հիշ., մասն Բ, էջ 259, 267, ԺԵ դ. հիշ., մասն Գ, էջ 488:

<sup>45</sup> ԺԵ դ. հիշ., մասն Ա, էջ 462, ԺԷ դ. հիշ., հ. Ա, էջ 65, 309, 362, 389, 463, 551, 573, 611, ԺԷ դ. հիշ., հ. Բ, էջ 487, 490, 556, 810, ԺԷ դ. հիշ., հ. Գ, էջ 83, 242, 360, 371, 411, 424, 638, 697, 793, 824, 832:

<sup>46</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Գ, էջ 95-96, ԺԴ դ. հիշ., էջ 69, 198, 509, ԺԵ դ. հիշ., մասն Բ, էջ 236:

<sup>47</sup> ԺԴ դ. հիշ., էջ 659:

<sup>48</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Դ, էջ 204, 333, ԺԵ դ. հիշ., մասն Գ, էջ 232, 280, ԺԷ դ. հիշ., հ. Գ, էջ 835:

<sup>49</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Գ, էջ 91-92:

<sup>50</sup> Նոյն տեղում, հ. Գ, էջ 7, ԺԴ դ. հիշ., էջ 90:

<sup>51</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Բ, էջ 167:

<sup>52</sup> Նոյն տեղում, էջ 560:

<sup>53</sup> Նոյն տեղում, հ. Ա, էջ 229:

<sup>54</sup> Նոյն տեղում, հ. Ա, էջ 367:

<sup>55</sup> Նոյն տեղում, հ. Ա, էջ 379:

<sup>56</sup> Նոյն տեղում, հ. Ա, էջ 370:

<sup>57</sup> Նոյն տեղում, հ. Բ, էջ 264:

<sup>58</sup> Նոյն տեղում, հ. Գ, էջ 128:

<sup>59</sup> Նոյն տեղում, հ. Ա, էջ 453:

<sup>60</sup> ԺԴ դ. հիշ., էջ 537:

<sup>61</sup> Մ. Մաքսուլեան, Ազուլիսի և շրջակայրի ձեռագրերը, «Արարատ», Մ. Էջմիածին, 1911, էջ 850:

<sup>62</sup> Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Բ, էջ 215-216:

<sup>63</sup> Տե՛ս Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախչյան, Հ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 2, Երևան, 1988, էջ 396:

## ԳԱՐԴՄԱՆ ՏԵՂԱՆՎԱՆ ԾԱԳՄԱՆ ՇՈՒՐՋ

ԳԱՌՆԻԿ ԱՍԱՏՐՅԱՆ

ԵՊՀ

The author discusses the origin of the Armenian place-name *Gardman*. In his view, it may be of Iranian, possibly Parthian or Middle Median, provenance.

**Գարդման** տեղանունը վկայված է մեր հին գրականության մեջ՝ ինչպես առանձին, այնպես էլ կապակցություններում՝ **Գարդմանածոր**, **Գարդմանաց** ձորն, **Գարդմանական ձորն**, **Գարդմանայ** ձորն, նաև հոգնակի **Գարդմանք**՝ որպես գավառանուն. հմմտ. նաև՝ արաբականացած *Jardmān*-ը (*Qal'a al-Jardmān* «Գարդմանի բերդ»):<sup>1</sup>

Գարդմանը Ուտիք նահանգի 12-րդ գավառն էր՝ այժմյան Շամիորչայի վերին հոսանքի շրջանում, որի աջակողմյան վտակներից մեկն այսօր էլ կոչվում է **Գրժմանիկ** կամ **Կրժմանիկ**:<sup>2</sup>

Եթե այս անունը ենթաշերտային չէ, կովկասյան ծագում չունի (հմմտ.)՝ վրաց. *Gardabani*) կամ չի հանգում որևէ կովկասյան ցեղանվան, ապա այն, ակնհայտորեն, պետք է իրանական առլյուրից զա: Այդ են վկայում բարիս հնչունական պատկերն ու կառուցվածքը:

Առաջին հայացքից չափազանց իրապուրիչ է բնեցնել այն Ավեստայում վկայված *garō-dəmāna-* (*garō-pmāna-*) «զովեստի տուն, արքայություն» ձևից՝ իբրև «արքայության վայր, օրինված տեղ ևլն»: Հնչունական զարգացման առումով, կարծես թե, դժվարություն չկա. ավեստայական բառը ենթադրում է \**garah-dmāna-*, որը միջին իրանականում օրինաշափորեն կտար *\*garadmān*, այստեղից էլ՝ **Գարդման** տեղանունը՝ միջնավանկի շեշտակիր -ա- ի անկմամբ:<sup>3</sup>

Այնուհանդերձ, նման մեկնությունը համարյա կարելի է բացառել: Տեխնիկական բնույթի հազվագյուտ կրոնական մի եզրի առկայությունը տեղանվանական համակարգում, ըստ էության, հնարավոր չէ՝ մի կողմ թողնելով դրա գաղափարապես օտար բնույթը տվյալ էրնիկական տեղանքին ու լիովին բացակայությունը բնիկ տարածքներում:

**Գարդման** տեղանվան միջին իրանական նախաձեռ պետք է, ըստ ամենայնի, լինի \**gard-mān* բարդ կառույցը, որի երկրորդ մասը՝ *-mān* կարող է լինել հենց վերևում հիշատակված *garō-dəmāna-* եզրույթում առկա հին իրան.

\**dmāna-* «տուն, բնակավայր» բառի օրինաչափ արտացոլումը:<sup>4</sup> Այսպիսով, **Գարդմանք**՝ եթե մեր այս պնդումը ճիշտ է, նշանակում է ինչ-որ մարդկանց, սոցիալական խմբի, ցեղի և լև բնակության տարածք: Արդ, մնում է պարզել թե ինչ է նշանակում անվան առաջին կազմիչը, այն է՝ *գարդ-*ը (*gard-*) և որտեղից է այն գալիս, որն է դրա աղբյուրը:

Արամերեն *grd'*, էլամերեն *kurtas'* և նոր բաբելոնական արձանագրություններում վկայված *gardu-*՝ իրանական փոխառությունների հիման վրա վերականգնվում է հին իրանական բնագրերում մինչ օրս վկայություն չունեցող \**garda-* բառաձեռ, որը, ըստ ամենայնի, նշանակել է «ավատատիրոջ, իշխանի կամ թագավորի կալվածքներում ծառայող ռազմագերիների, ոչ արիական ծագմամբ ստրուկների (ճորտերի) խումբ»,

նաև՝ «նման խմբերից կազմված զինվորական գումարտակ, ջոկատ, զորամիավորում»<sup>5</sup> Հին իրան. \*garda-ն և \*grda- ձևի լծորդությունն է, որը նշանակել է «տուն, հմմտ, սկլ. grhá- «տուն, ընտանիք», գործերեն gards «տուն, ընտանիք», հին պավոներեն րած, Ավեստայում ունենք ցօթձ- «անձավ, դիվական եակների բնակավայր»: Այդ բոլորը հանգում են հնդեվոպական \*g̥herd<sup>b</sup>- «շրջափակել, ցանկապատել» արմատին<sup>6</sup>- իրան. \*garda- < h.-ե. \*g̥h̥rd<sup>b</sup>- Շ. Դեպ, Հր. Աճառյանը (Արմ. բառ., I, էջ 540-541) այս հ.-ե. արմատից է ուղղակի բխեցնում նաև q̥erդ-ը մեր գերդաստան բառում, սակայն իրանական -stān ածանցի առկայությունը առավել հավանական է դարձնում դրա իրանական ծագումը՝ \*grda- > հայ. գերդ, ինչպես \*kṛta- > հայ. կերտ:

Հին իրան. \*garda-ն, հավանաբար, նախապես նշանակել է «մեծ ընտանիքի անդամներից կազմված խումբ», նաև՝ «ցեղ»:

Ցանկացած դեպքում հին իրան. \*garda-ն և նրա միջին իրանական շարունակությունը՝ gard-ը նշանակել են սոցիալական ստորին դիրքում գտնվող, հպատակ մարդկանց խումբ կամ ռազմական միավորում՝ հավանական է ոչ արիական (իրանական) ծագման:

Այսպիսով, միջին իրանական \*gardmān-ը, որը ենթադրաբար կարող է ընկած լինել Գարդման տեղանվան հիմքում, պարզապես նշանակել է նման տարրերով բնակեցված վայր. դա կարող էր լինել նաև որևէ իշխանից կամ տիրակալից երբեք վասալական կապի մեջ գտնվող տարածք, կալվածք: Նույնիսկ բացառված չէ, որ \*gardmān-ը ժամանակին ուղղակի կալվածք իմաստը պարունակող եզրույթ է եղել, չնայած որևէ վկայություն այդ մասին մինչ օրս չի ավանդված առկա բնագրերում:

Հին իրան. \*garda-dmāna- նախաձեր պարբերենում կամ միջին մարերենում կտար \*gardmān, իսկ միջին պարսկերենում՝ \*gālmān, ի նկատի ունենալով, որ վերջինում հին իրան. -ard- կապակցությունը որպես օրենք զարգանում է -āl- ի: Հենց \*garda-ից ունենք գāl, որը նշանակում է «սատրապի կամ թագավորի կալվածքներում աշխատող ձորտեր», նաև՝ «ընտանիք, խումբ, շքախումբ»: Ենթադրաբար, հին իրան. \*garda-ից կարող են գալ նաև նոր պարսկերեն gal-lah «կենդանիների հոտ» և քրդերեն gal «ժողովուրդ» բառերը:

Այսպիսով, Գարդման տեղանունը ծագում է հավանաբար պարբերեն կամ միջին մարերեն որևէ նախաձերից:

## ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

<sup>1</sup> Տես՝ H. Hübschmann, *Die altarmenische Ortsnamen*, Straßburg, 1904, p. 352.

<sup>2</sup> Ղ. Ալիշան, Ուսիի, 1992, էջ 163-168; Ս. Երեմյան, Հայաստանը բայտ «Աշխարհացոյցի», Երևան, 1963, էջ 46:

<sup>3</sup> Պահլավերեն garōd(a)mān «դրախտ» բառը տեխնիկական փոխառություն է Ավեստայից և ոչ բնական հնչունական զարգացման արդյունք: Մանկեական միջին պարսկերենի garāstān-ը «երկինք» իմաստով, նույնպես բնական ձև չի կարող համարվել. այն, անշուշտ, āstān «երկինք» բառի հետ խաչաձևան հետևանք է: Բնականոն հնչիմաստային զարգացման արդյունք կարող են համարվել, թերևս, միայն մանկեական պարթերենի gardmān «երկինք» և սողոկերեն γαծτ' «բարձրագույն երկինք» ձևերը: Հայերեն գերեզման բայր՝ լինելով միանշանակ իրանական, հակառակ Հր. Աճառյանի պնդման (Արմ. բառարան, հտ. 1, էջ 542-546), հազիվ թե կարողանա դիտվել որպես ավեստայական եզրույթի արտացոլումը հայերենում (տես՝ W. B. Henning, “Two Central Asian Words”, *TPS* 1945, pp. 157-162; նաև ավելի վաղ՝ H. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, Bd. 1, p. 127): Ավ. *Garōd-dəmāna-* ն ընդհանուր առմամբ ունի թափանցիկ ստուգաբանություն. վիճահարույց է միայն առաջին մասը (տես՝ H. W. Bailey,

---

“Garō-δamān”, *Acta Iranica*, vol. 28, Leiden, 1988, pp. 61-62), երկրորդը՝ *-dəmāna-* (\**dmāna-*) նշանակում է «սոռն, բնակավայր» (տես՝ ստորև):

<sup>4</sup>Տես՝ В. С. Расторгуева, Дж. И. Эдельман, *Этимологический словарь иранских языков*, том 2, М., 2003, сс. 324-325.

<sup>5</sup>Տես՝ W. Eilers, “Einige altiranische Etymologien”, *MSS*, 45/II, p. 30; նաև W. Brandenstein, M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden, 1964, p. 123:

<sup>6</sup>Հմմտ.՝ H. Rix (ed.), *Lexicon der indogermanischen Verben*, Wiesbaden 1998, p. 176; տես նաև՝ M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, I Band, Heidelberg, 1986, s.v. *grhá-*.

## ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԱՅԻՆ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆ ՈՒՆԵՑՈՂ ԲՈՒՄԱՆՈՒՆԵՐԸ ԻՍՖԱՀԱՆԻ ՏԵՂԱՆՈՒՆԵՐՈՒՄ

ԷԼԱԶԵ ԹԱՂՎԱՔ

ԵՊՀ

There are few examples in the toponymy of Isfahan with plant-names as their basic elements. The article presents two cases of such formations with *bīd* “willow” and *čenār* “platan” – both having obvious cultic background.

Իրանի կրոնական պատմությունը խիստ հագեցած է, և կրոնական պատմության բոլոր շրջանները՝ նախարիական բազմաստվածությունը, իրանական՝ Մագրայի և կրակի պաշտամունքը, զրադաշտականությունն ու նրա տարատեսակները, ինչպես նաև բուդդայականությունն ու քրիստոնեությունը, իրենց արտացոլումն են գտել տեղանուններում, որոնք այդ ժառանգականության խոսուն վկաններն են: Իրանում պաշտամունքային վայրերը պետելիս կամ գետինն ուշադիր զննելիս, կարելի է հին որևէ բնակավայրի գոյության ցայտուն հետքեր գտնել, որոնք զալիս են վաղնջական ժամանակներից պատկանելով Էլամի, կասիտների, գելերի, լահիջների և մշակույթներին:

Իրանի Իսֆահան նահանգը այն տարածաշրջանն է, որտեղ, չնայած առաջընթացին, կրոնական ու աշխարհիկ հարթություններում, պահպանվել են պատկերացումներ ծառերի ու բույսերի բարերար ուժի, դրանց մեջ աստվածությունների գոյության վերաբերյալ, սակայն՝ աստվածություններ, որոնց գոհացներու ու դրանց բարյացկամությունը ստանալու համար հարկավոր է բույսը կամ ծառը զարդարել թաշկինակներով ու շորի կտորներով, կամ ծառի ու թփի բնի մոտ դնել զոհաբերության նշանակություն ունեցող հոնի պտուղներ, կամ զոհաբերողի կողմից կերած աքաղաղի գույխը, կամ այդ աքաղաղի կատարը: Պաշտամունքային այս լիցքով էլ բուսանունները հայտնվում են տեղանուններում:

Ստորև բննարկվում են երկու ծառանուն, որոնցով կազմված բնականուններն իրենց հիմքում կրում են պաշտամունքային լիցք՝ չնայած որ դրանց մի մասն էլ պայմանավորված է տվյալ վայրում այս բուսատեսակի առատությամբ:

**Bīd** – «ուռենի» ն. պ.<sup>1</sup> *bīd* <հին իր. \**waiti-* նախաձևից (< հնդկլ. \**wei-t-* “շոշել, դարձնել”), հմմտ.՝ ավ. *raēti-*, պհլվ. *vēt*, մ. պ. *wēd*, խոթ. *bī*, ժամանակակից իրանական լեզուներում ու բարբառներում, հմմտ.՝ քրդ. *vī*, *bī*, թէլուջ. *gēt*, բաշագերդի *bīd*, փաշտու *wala*, զազի *bīd*, գիլ. *vī*, մազանդ. *feķ*, սիկանդի, սեմնանի *vīa*, թալիշ. *vī*, *vīa* (Hasandust 2010:

132-133):<sup>3</sup> Ուռենի ծառատեսակը, ընդհանրապես, տարածված է ողջ իրանական բարձրավանդակում և աճում է հատկապես գետերի, լճերի ու առուների ափերին մոտ: Այս ծառի տերևների բուրմունքը ամառային թեյի բերկրանքն ունի և պատահական չէ, որ ծառատեսակի անունն էլ տարածված է տեղանուններում:<sup>4</sup> Այն բնականուններ է կազմում տարբեր տեղանվանակերս ցուցիչներով ու ձևովքներով:

Իսֆահանի Քաշան շահրեստանում<sup>5</sup> է գտնվում **Bīdhend** գյուղը, որը տեղացիները անվանում են *Vīyōnā*: Այս տեղանունը հանգում է միշտին իր. \**nēdνvand* ձևին, որն էլ ծագում է հին իր. \**waiti-wanta-* նախաձևից և նշանակում է «ուռենիներով հարուստ բնակավայր». բառակզբի *v-* հնյունը *v-v* դիսիմիլացիայի արդյունքում անցել է *b-h*, այնուհետև տեղի է ունեցել բառամիջի *-v- > -h-* հնյունական փոփոխություն (Asatrian 2011: 15):

**Bīdešk** անվանումով երկու գյուղ արձանագրել ենք Բորիսար օ Մեյս և Արդեստան շահրեստաններում: Հնարավոր է, այս տեղանունը նույնական է ուռենու հայտնի տեսակի հետ լացող կամ սպիտակ ուռենու անվան հետ, հմմտ. *bīd-* «ուռենի» և *-ešk* < ն. պ. *ašk* “արցունք” < հին իր. \**asruka-*, ավ. *\*asru-*, մ. պ. *ars*, *srešk*, պրթե. *ašk*, սող. *'ckw* (Hasandust 2010: 467): Արդեստան նահանգի մյուս բնակավայրը կոչվում է **Bīdvan**, որի *-van* բաղադրիչը նշանակում է «ծառ»: Այն հանգում է մ.պ. *būn* «ծառ, բույ» < հին իր. \**vana-* «ծառ, ցորոն» ձևին, հմմտ.՝ ավ. *vana-*, սող. *wan-* «ծառ», փաշտու *wana* «ծառ», թէլուջ. *gwan* «անտառային նշենի», Իսֆահանի խոսվածքներում՝ «ծառ, բույ»:

Իսֆահան շահրեստանի Քուհփայերի շրջանի բնակավայրերից է **Bīdabād** –ը, կազմված *-abād* տեղանվանակերս ցուցիչով <*ā-pāta-* և նշանակում է «ուռենիաշատ բնակավայր»: Սամիրամ շահրեստանի Փաղնա շրջանի Փաղնա Օյա դեհեստանում է գտնվում **Bīdeh** տեղանունը <*Bīddeh*<*Bīd-* «ուռենի» և *-deh* «գյուղ» և նշանակում է «ուռենիների գյուղ»:

Քննարկվող բուսանունով նահանգի մյուս տեղանունը Ֆարիդան շահրեստանի Բույին օ Միջանդաշ

շրջանի Յայլաղ դեհեստանի **Tangbīd**-ն է: Այս տեղանվան առաջին բաղադրիչը \*tang- նշանակում է «արահետ, նրբանցք» և տեղանունն է կմեկնաբանվի «ուունիների արահետ»: Նույն շահրեստանի Դալան-քուհ դեհեստանի **Darre-bīd** գյուղանունը նշանակում է «ուունիների ձոր», հմմտ՝ պրսկ. *darre* «ձոր»: Նույն բաղադրիչներով ևս մեկ գյուղանուն արձանագրվում է նահանգի Թիրան օ Քարուն շահրեստանի Քարունի շրջանի Օյա Քարուն դեհեստանում՝ **Biddarre**: Իմաստային առումով նույն տեղանուններն են, սակայն՝ թերականական այլ կառուցվածքով: **Darre Bīd** տեղանվան դեպքում գործում է պարսկերենին հատուկ հատկացյալ-հասկացուցիչ հերթագայությամբ կապը, մինչդեռ՝ **Biddarre** տեղանվան մեջ արդեն տեսնում ենք հակառակ շարադրասությունը, որի դեպքում, ըստ պարսկերենի բառակազմական կանոնների, այն պէտք է դիտակենք մեկ բարդ բառ, այսինքն՝ «ուուխաձոր»: **Bīd** տեղանվանահիմքով կազմված մյուս բնականունը գտնվում է Նային շահրեստանի Անարաքի շրջանի Չուփանան դեհեստանում՝ **Bīdčah**: Ընդհանրապես, *čah* բառույթը «հոր, ջրհոր» նշանակություններով, տարածված տեղանվանակազմից ձևույթ է Իրանի տեղանուններում և այս տեղանվան մեջ ունի «ջրհոր» նշանակությունը, քանզի դաշտային ուսումնասիրությունների ընթացքում գյուղի բնակիչները ցույց տվեցին վաղուց չորացած ջրհորի տեղը, որի կողքին աճել է ուունի (այժմ ջրհորը չորացած է, տեղը՝ դժվար նշմարելի, ուունին էլ չկա):<sup>6</sup> Այս շահրեստանի Լայե-Միյահ դեհեստանում կար ևս մեկ գյուղ՝ **Bīdčah**, որի, ինչպես տեսնում ենք, երկրորդ՝ -čah բաղադրիչը կարձ -ա- հնչյունով է: Հաշվի առնելով, ընդհանրապես, արաբական գրի դժվարությունները և տեղանուններում տեղ գտած բազմաթիվ դեպքերը՝ կարձ և երկար հնչյունների ոչ ճիշտ տարբերակման հետ կապված, կարծում ենք, դա նույն *čah* բառույթն է՝ «ջրհոր» նշանակությամբ և գյուղանունն էլ մեկնաբանվում է նույն կերպ, ինչպես նախորդ տեղանունը (այս գյուղում մենք չսկցինք որևէ բացատրություն անվան, կամ գնու ենթադրյալ ուունու ու ջրհորի մասին):

Լանջան շահրեստանի Բաղ-է Բահադրան շրջանի Զիրքու դեհեստանում է տեղակայված **Qal’-e-ye Lāybīd** գյուղը, որի բառակազմական վերլուծությունը հետևյալն է՝ *qal’-e* «ամրոց» *lāy-* «տեղ»<sup>7</sup> և -*bīd* «ուունի»: Ըստ այդմ, տեղանունը պէտք է մեկնաբանել «ուունիների ամրոց»: Սյուս **Lāybīd** տեղանունը գտնվում է Բորխար օ Մեյմե շահրեստանի Մեյմե շրջանի Զարքար դեհեստանում:

Խսֆահան նահանգի շահրեստաններից մեկը կոչվում է **Arān o Bīdgol**, որի *Bīdgol* բաղադրիչը

կազմված է *bīd* «ուունի» և *-gol* «ծաղիկ» միավորներից:

Պաշտամունքային լիցք կրող և տեղանուններում հանդիպող մյուս բուսատեսակը **Čenār** սոսի (հյ. նաև՝ չինար) (*Platanus orientalis*) ծառն է, մ.պ. *činār* (Mackenzie 1971: 22), նորպարսկ. *čenār* (*čenāl*) ձևով վկայված է Ասաղին Թուսիի բառարանում (Tusi 1986: 175)<sup>8</sup>, որը հաճախադիպ է նաև տեղանուններում: Այս ծառատեսակը աճում է ողջ Իրանի տարածքում՝ Ասրպատականում, Քերմանշահում, Համադանում, Լուրիստանում, Խուզխանում, Շարսում, Քերմանում, Խորասանում, Ղումում, Գիլանում, Մազանդարանում և այլն: Այս հանգամանքով է պայմանավորված, որ ծառատեսակի անունով տեղանուններ կան Իրանի նահանգներից մեծ մասում: Այսպես՝ **Čenār** տեղանուն արձանագրվել է Կենտրոնական նահանգի Սավե, Մահալաթ շահրեստաններում, Արդարիի Արդարի, Խալալ շահրեստաններում, Սրեւյան Ասրպատականի Միջանե, Թարքիզ շահրեստաններում, Քերմանշահ նահանգի Քերմանշահ շահրեստանում, Լուրիստան նահանգի Խորրամարադ շահրեստանում ևլն:

Սոսիի պաշտամունքային լիցքը, ժողովրդական հավատալիքներն ու ավանդագրույցներն այս ծառի մասին ունեն պատմական խոր արմատներ: Իրանցիների մոտ այս ծառի երկրպագությունը հասնում է մինչև Քսերքսեսի ժամանակները, որը ուսկով էր զարդարել սոսիի ծառը հունական արշավանքի ժամանակ: Սրբերի գերեզմանների, դամբարանների, մզկիթների մոտ սոսիների տնկելու սովորույթը այս ծառի պաշտամունքի ակնառու դրսուրումներից է: Այսպես, օրինակ, Մազանդարան նահանգի Սարի շահրեստանում գտնվող Իմամ Արքասի գերեզմանի մոտ աճում է 140 տարեկան 20մ սոսին, ավելի ծեր՝ 420 տարեկան, 21մ մեկ այլ սոսի աճում է Բաղա մզկիթի մոտ՝ Գոնարադ շահեստանում ևլն: Բացի պաշտամունքային նշանակությունից (*mobāzrak*) այս ծառերը, ըստ ժողովրդական հավատալիքների, իրաշքներ են գործում՝ հիվանդություններ են բուժում, ամուսնանալ ցանկացողներին օգնում են գտնել փեսացուներ ու հարսնացուներ, օգնում են ամուսնացած կանանց ազատվել իրենց ամուսինների երկրորդ կանանցից ևլն: Այս ցանկություններն արտահայտելու և ցանկալիին հասնելու համար սովորներին նվիրվում են ծիսական արարողություններ, զոհաբերություններ: Բացի այն, որ բաշկինակներն ու չափորի կտորները կապում են ծառի ճյուղերից, նաև ուխտ են անում ու մոմեր վառում ծառի բնի մոտ, իսկ եթե ծառը մեծ բուն ունի, ապա՝ ներտում (A'lam 1990: 129-133):<sup>9</sup> Մեծ կիրառություն ունի նաև չինարի փայտը, հատկապես քիչ

անտառներ ունեցող նահանգներում, որոնցից է նաև Խսֆահանը, այն արթևորվում է փայտագործության ու շինարարության մեջ և ժողովուրդն այն անվանում է «ուկյա մէիս»:

Սովոր տեղանվանակազմիչ հիմնարար է Խսֆահան նահանգի հետևյալ տեղանուններում:

Քաշան շահրեստանի Նյյասարի շրջանի Նյյասար դեկեստանում գտնվում է **Čenär** բնակավայրը: Խսկ Չաղեզան շահրեստանի շրջաններից մեկը կոչվում է **Čenäründ**, բառացի՝ «սոսիի գետ», կազմված է **Čenär** ծառանունից և *-rūd* «գետ» < \*rauta-: Խսկ Չենառուդ շրջանի դեկեստաններից են՝ **Čenäründ**

**Šomälī** –ին՝ «Հյուսիսային Չենառուդ» և **Čenäründ Jonubī** –ին՝ «Հարավային Չենառուդ»:

Տեղանունները ցանկացած ժողովրդի պատմամշակութային ժառանգության կրողներն ու պահպանողներն են: Խսֆահանի տեղանուններում արտացոլվել են այդ տարածքի բնիկների ու այժմյան բնակիչների՝ իրանցիների, լեզվական, պատմական, մշակութային, ժողովրդագրական կերպարի յուրահատկությունները, որոնցից մեկն է պաշտամունքային նշանակություն ունեցող այս բուսատեսակներն են, որոնց կիրառությունը տեղանուններում տեղայնացվում է, մասնավորապես այն տարածքներում, որտեղ դրանք աճում են:<sup>10</sup>

## ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Դ. պ.- նոր պարսկերեն, հին իր. – հին իրանական, հնդեվր. -հնդեվրոպական, հմտ. – համեմատիր, ավ.- Ավեստայի լեզվում, պիլ. – պահլավերեն, մ.պ. – միջին պարսկերեն, խոթ. – խորաներեն, քրդ. – քրդերեն, բելուշ. – բելուշերեն, գիլ. – գիլաներեն, մազան. – մազանդարաներեն, թալիշ. – թալիշերեն, թուրք. – թուրքերեն, իր. – իրանական, պրեն. – պարսկերեն, սորդ. – սորդերեն, պրկ. – պարսկերեն

<sup>2</sup>Նոր պարսկերենում *bîd* –ն ունի համանուններ՝ «ցեց» և «թրթու» նշանակություններով և չնայած դրանց իմաստային տարրերություններին, այնուամենայնիվ, հանգում են նույն նախաձեռն՝ հնդեվր. \*wei-t- «շքել, դարձնել» արմատին:

<sup>3</sup>Հմտ. թուրք. *Sögüüt*, որով կազմված տեղանուններն ել տարածված են Թուրքիայում: 26 զուղերի անուններում վկայված է այս ծառատեսակի անունը, օր. *Sögüütalani*, *Sögüütbel*, *Sögütgidiği*, *Sögüüteli*ն, գործածական է նաև *Sögüütli* «քավուտ», *Sögüütciük* «փոքր ուռենի» կեն ձեւերում (Eilers 1989: 237):

<sup>4</sup>Հայկական կրոնական ավանդության մեջ ուռենին իր յուրահատուկ տեղն ունի Ծաղկազարդի տոնակատարության ժամանակ: Ընդհանրապես, Ծաղկազարդի օրը եկեղեցիները զարդարվում են արմավենու և ձիթենու ձյուղերով՝ ի հիշատակություն Քրիստոսի Երուսաղեմ մուտքի, երբ մարդիկ Նրա ճանապարհին արմավենու և ձիթենու ձյուղեր էին սփռում: Քանի որ Հայաստանում արմավենիներ և ձիթենիներ չկան, հայաստանան եկեղեցիներն այդ օրը զարդարվում են ուռենու ձյուղերով: Եկեղեցական Հայութի կողմից ուռենին պատահականորեն չի ընտրվել Ծաղկազարդին եկեղեցիները զարդարելու համար, այլ՝ հատուկ խորհրդով: Ուռենու կտրված ձյուղը, հողի մեջ տնկվելով, արմատակալում է և աճում: Այդպես էլ քրիստոնյաները կտրվելով նախկին հեթանոսական սովորույթներից արմատավրվեցին ծմբարին հավատքին: Ուռենու ձյուղերը ոչ թե վեր են բարձրանում, այլ խոնարիկում են: Սա ցուց է տախիս, որ քրիստոնյաները նոյնպես պետք է խոնարի լինեն: Եթե կտրում են ուռենու զագարը, այն կրկին առատ շիվեր է տախիս: Այսպես նաև շատ մարտիրոսներ զիխտվեցին և երկնային անթառամ պասկների արծանացնան (տե՛ս՝ Ադամ քահանա Մակարյան, «Քրիստոնեության իսկությունը» (գիտելիքների հավասարացներին), Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 177):

<sup>5</sup>Իրանի ժամանակակից վարչական բաժանման վերին մակարդակը *օսքանն* է, այսինքն՝ նահանգը, որը բաժանվում շահրեստանների: Շահրեստաններին հաջորդում է վարչական մյուս միավորը բախչը, կամ շրջանը, որն էլ իր հերթին բաժանվում է դեկեստանների: Վերջին՝ ամենափոքր վարչական միավորը ցույղն է, որոնք մտնում են դեկեստանների մեջ: Խսֆահանի շահրեստաններն են՝ *Առան օ Բիդզոլ*, *Արդեստան*, *Խսֆահան*, *Լանջան*, *Մելսէ* (*Չահինշահր*), *Խուլենի Շահր*, *Խանար*, *Սամիրամ*, *Սամիրամ Սօֆիա*, *Ֆարդան*, *Ֆերդյունշահր*, *Ֆալավարզան*, *Քաշան*, *Սորարաքէ*, *Նախն*, *Նաջաֆարադ*, *Շահուկա*, *Նարանգ* (*Անարակ*), ունի 18 քախշ/շրջան, 38 դեկեստան, 67 քաղաք, 2470 ցույղ:

<sup>6</sup> Դաշտային աշխատանքները Խսֆահան նահանգում կատարել եմ 2009-2011թթ. ամառային ամիսներին և ներկայացվող տեղայնական նկուրք այդ աշխատանքների ցանկից է:

<sup>7</sup>Լայ- ձեր Այլերաք նշում է «շերս, նաև լեռների արանքում գտնվող վայր» նշանակությամբ < հին. իր. \*dāta- (Eilers 1956: 350):

<sup>8</sup>Քրդերենում այս ծառատեսակն անվանում են *jowhardār*՝ «գնիար, բանկարժեք քար», -dār «ծառ»:

<sup>9</sup>Սովորի պաշտամունք հնագույն արմատներ ունի նաև հայկական ավանդության մեջ: Այն նախարրիստոնեական շրջանից սկսած համարվել է նվիրական և պաշտելի ծառ, որի պուրակներում ու անտառներում հմայություն էին անում, ուկննիքը ծառը սովորությունից: Սոսյացի մարզի Սարիգյուղ բնակավայրում պահպանվում է նման մի շինարենի, որի հսկայական փշակի մեջ կարող է տեղափոխվել 15-20 մարդ: Փշակի ներքը տեղացիները դարձել են եկեղեցի, և յուրաքանչյուր կիրակի մարդիկ այցելում են այդտեղ: Հաս ավանդության, ծառը 7 տարին մեկ ինքնայրվում է, սակայն պատճառ անհասկանալի է: Շառն ունի 12 մեծ ձյուղեր, որոնք խորհրդանշում են Քրիստոսի 12 աշակերտներին: Սարիգյուղի բնակիչների կարծիքով ծառն ավելի քան 1700 տարեկան է:

<sup>10</sup>Այս առումով, հատկապես, պէտք է նշել, Իսֆահանում աճող *gaz* «կարմրան» բուսատեսակը, որը հատուկ է այս տարածքին, ունի պաշտօմոնքային լիցք ու հայտնի տնտեսական նշանակություն (իրանական հայտնի զազ քաղցրավենիքը արտադրվում է այս բույսի հիման վրա) և արձանագրվում այդ տեղանքի՝ Իսֆահանի տեղանուններում՝ *Gazestān*, *Gazlā*, *Gazlāča* ևն:

### Գրականություն

Արամ քահանա Մակարյան, (2011) *Քրիստոնեության իսկությունը*, Ս. Էջմիածին

A'lam, H., (1990), “Čenār”, *El*, vol. V, Fasc. 2, pp. 129-133

Asatrian, G., (2011), *Hūmbābā yā Farhang-e gūešhā-ye markazī-ye Īrān*, Tehran

Eilers, W., (1956), “Der Name Demawend”, *ArchivOrientalni*, XXII, Praha

Eilers W. , (1989), “Bid”, *El*, Vol. IV, Fasc. 3, pp. 236-240

Mackenzie, D., N., (1971), *A Concise Pahlavi Dictionary*, London

Tūsī A., (1986), *Loyat-I Fors*, ed. by A. Ašraf Sādeqī, Tehran

## ՆՈՒՅՆԱՆՈՒՆ ՀԻՄՔԵՐ ԻՐԱՆԱԿԱՆ ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

**ՀԱՍՏԱԿ ԿԻՐԱԿՈՍՅԱՆ**  
*Մատենադարան, Երևան*

The article is an attempt to classify the Iranian place-names with two homonymic bases meaning respectively “stone” and “thirty”. It incorporates almost all such cases attested among the Iranian toponyms.

Սույն ուսումնասիրությունը նվիրված է «քար» և «երեսուն» նշանակություններն ունեցող *sī-* նույնանուն հիմնաբառով կազմված տեղանունների և գետանունների քննությանն ու դրանց որոշարկմանը: Այս տեղանվանահիմքով կազմված բնականուններ վկայված են Իրանի Գլխան, Մազանդարան, Արևմտյան Ատրպատական, Քորդեստան, Իլամ, Քոհգլույե-Բոյրահմադի, Լորեստան և Սիստան-Բելուջեստան նահանգներում, ինչպես նաև Թուրքիայի արևելյան՝ Քիթլիս, Վան վիլայեթների տարածքներում (զազայաքնակ շրջաններ)<sup>1</sup>, Աղրբեզանական հանրապետության Աստարայի ու Մասալի շրջաններում (թալիշաբնակ տարածքներ):<sup>2</sup>

Տեղանունների կազմության առանձին իմաստային դաշտ են կազմում տվյալ բնակավայրի տեղանքը, դիրքն ու ռելիեֆի առանձնահատկությունները բնորոշող միավորները: Այս տեղանվանահիմքերն երբեմն ուղղակի ֆիզիկա-աշխարհագրական եզրեր են՝ *լեռ, սար, քար, ջուր, ծով, գետ, դաշտ, բլուր, լիճ, աշխարհ, ավան* և այլն: Քննարկվող *sī* ձևույթը՝ «քար» նշանակությամբ, իմաստային այս դաշտը կազմող բառամթերքի մաս է հանդիսանում: Նման տեղանունների անվանական իմաստային փոխկապակցվածությունը երկկողմանի է, այսինքն՝ իր անվանական կազմով այն ունի բնակավայրը բնութագրող նշանակություն և մյուս կողմից է՝ պարտադրված է այդ բնակավայրի ֆիզիկաշխարհագրական բնույթով:

«Մանրախիճ, քարակտոր» նշանակությամբ *sī* բառույթի ամենահին վկայությունը, թերևս, հ. պարսկերենում է՝ *θīkā-* ձևով (Kent 1953: 188, DSF 25, 27, 28), որի հետքերը տեսնում ենք նոր արևմտահրանական քարքաններում՝ «քար» նշանակությամբ, հմմտ.՝ քրդ. (Abdu'i) *sū*, խորի *sīg*, *sīk*, զազա (Kōsā) *sī*, (Siverek) *sī*, *sīyär*, թալիշ. (Anbarān-mahalle) *sīg* (Hasandüst

2011: 46-47), (Māsāl) *sī* (Masrūr Māsāl 2007: 188), բել. *six* (Morgenstierne 1932: 51) < \**sikā-*, հմմտ. նաև՝ ման. մ. պ. *sygyn* = *sigēn* «քարե» (Durkin-Meisterernst 2004: 312): Դարեկի Բեհիսթույսան արձանագրությունում վկայված *Sikaya u vatis*<sup>3</sup> (Kent opt.cit.: 118, DB I 58) < \**sikayah-want-*մարական զարգացման բառակզրի *s-* հնչյունով և -*want* վերջածանցով, ամրոցի անվան \**sikayah-*հիմնաբառի համար Ալ. Լյուբոցկին առաջարկում է \**sikaiā-* նախաձեր, որն արտացոլվել է նաև մունչաներեն *səgəy*, իշկաշիմի *seēgio*, *sigioh* բառույթներում<sup>4</sup>: Ընդ որում, քննարկվող բառամիավորին վերագրելով նախանդիրանական ենթաշերտային ծագում, զիտնականն առաջարկում է ևս երկու նախաձեր՝ \**sikatā-* > պիլ. *sygd* = *sikat*, սուր. *sykth*<sup>5</sup>, խոր. *sīyatā* (տես նաև՝ Bailey 1979: 425), փաշտու չեցա, և \**sikitā-* > օս. դիգ. *sigit*, իրոն. *sydžyt* «երկիր», կըն (Lubotsky 2001: 306, 313), հմմտ. նաև՝ հ. հնդկ. *Sīkatā* «ավազ» (Mayrhofer 1963: 463-464):

Միկ «ցեխ, տիղմ, ավազ» միավորը, հմմտ. նաև՝ *սկախառն, սկանալ, մանարսիկ, տղմասիկ* կեն բաղադրությունները, չը. Աձայանը համարում է հ. պարսկերեն վերոնշված ձեր արտացոլումը հայերենում (Աձայան 1979: 212-213, Զահուկյան 2010: 679): Ընդ որում, հայերենի և մյուս արևմտահրանական բարբառների նյութի հիման վրա վստահությամբ կարելի է վերականգնել նաև պարթերեն \**sīk* ձևը:

Այսու, այս բառը, մեծ հավանականությամբ, պատկանում է առաջավրասիական ենթաշերտային այն միավորների թվին, որոնք թափանցել են հնդիրանական նախալեզու:<sup>6</sup> Նախաձեր վերականգնվում է \**sikata* (\**čikatā-*) ձևով՝ «ավազ, քարակտոր(ներ)» նշանակությամբ, որը տեղանուններում և գետանուններում վկայվել է՝ *sī-*(*sī*) և *sī* (C)- կազմով:

Թիվ արտահայտող միավորները ևս տեղանվանաստեղծ գործառույթ իրականացնող ձևույթների մեջ են մտնում, որը կապված է ոչ միայն դրանց հաշվարկային, այլ նաև՝ ավանդական և հավատալիքային դաշտում ունեցած նշանակության հետ։ Պրսկ. *sī «երեսուն»* (մ. պ. *sīh*) թվականը իրանցիների ժողովրդական, ավանդական ընկալումների մեջ ունի «հաջողակ», «ավարտուն ցիկլ ցուց տվող» թվի դեր<sup>7</sup>, ինչն ապահովում է այս թվականի գործածությունը տեղանուներում։ *Sī «երեսուն»* նշանակությամբ տեղանվանահիմքը տեղանուններում հնչունական այլ կազմաձև ցուց չի տալիս։

*Sī* տեղանվանահիմքով կազմված բնականուններից է **Sībon-**ը, որը գտնվում է Գիլանի Դեյլաման շրջանի հարավ-արևմուտքում, Դարֆար լեռան հարավարևելյում կամ Ռուդրար շահրեստանի Խորգամ շրջանի հյուսիսային հատվածում։<sup>8</sup> Այս տեղանվան *sī-* հիմնարարն ունի «քար» իմաստը, իսկ երկրորդ *-bon* բաղադրիչը «հիմք, ներքի» նշանակությամբ բառամիավորն է, հմմտ։՝ գիլ. *bun* «տակ» ետադրությունը (Pāyande 1987: 153), ն. պ. *bun*, *bunyād* (\**bundād*), ավ. *būna-* «հիմք, գետին» (Bartholomae 1904: 968), պրթե. *bun* «հիմք, արմատ», մ.պ. *buništ* > հյ. *rpič*, *rñaw* բնիկ, ինչպես նաև՝ քրդ. *bun*, քելուշ. *bunā* (Horn 1893: 229)։ Այս ցույղը գտնվում է Դարֆար լեռան ստորոտում և ցուլանունն էլ ֆիզիկաաշխարհագրական դիրքը բնութագրող իմաստ ունի՝ որպես «քարքարոտ տեղանքում տեղակայված ցուլ»։ Ընդհանրապես, իրանական տեղանուններում կազմության այս մանրակաղապարը բավական տարածված է, հմմտ։՝ *Sangbon* (*sang-* «քար» և *-bon* «հիմք, տակ») ցուլանունները Մազանդարանի Սարի շահրեստանի Կենտրոնական շրջանի Քալիջան-Ռասթր դեհեստանում, Թեհրանի Թաշէլան շահրեստանում են։

Գիլանի Լահիջան շահրեստանի Կենտրոնական շրջանի Լիլ շահրեստանի **Sistān** (կամ՝ **Sūstān**) ցույղը սփռված է Շեյրանքուհ լեռան լանջերին և այն չպետք է շփոթել Իրանի հարավային նույնանուն նահանգի հետ։ Տեղանունը կազմված է *-stān* < հին իր. \**stāna-* < \**stā-* «կանգնել, տեղակայված լինել» բնականվանակերտ ցուցիչով և նշանակում է «քարքարոտ տեղ,

բնակավայր»։ Նույն նշանակությունն ունի նաև Գիլանի Ռուդար շահրեստանի Ռահիմարադ դեհեստանի **Sīsarā** տեղանունը։ Այս ցույղը գտնվում է Սամամուս լեռան հյուսիսային լանջերին և ֆիզիկաաշխարհագրական տվյալները համապատասխանում են բնակավայրի անվանը։ Տեղանվան *sī-* հիմնարարը կազմության մեջ է մտել *-sarā* ձևույթի հետ, որն այստեղ ունի տեղանվանակերտ գործառույթ՝ «տեղ, ինչ որ բանով առատ վայր» նշանակությամբ < հին իր. \**srāda-*, հմմտ.՝ պրթե. *srād*, *srādak* «իշխանատեղի», մ. մար. \**srāh* > հյ. *srāh*, մ. պ. *srāy*, պրսկ. *sarāy*՝ օրինաչափ \*-d- > -y- զարգացմամբ (Պերիքանյան 1965: 116)։

Արևմտյան Ատրպատականի Սարդաշտ շահրեստանի **Sīsar** բնակավայրի անունը ևս կազմված է *sī-* հիմնարառով և նշանակում է «քարքարոտ ակունք, սկիզբ», հմմտ.՝ *-sar* «զլուխ, սկիզբ, ակունք, կողմ» < ավ. *sāra-*, մ. պ., պրթե. *sar*, *sār*, և անպայմանորեն, կազմված է գետանվան հետ<sup>9</sup>։ **Sīsar-**ը վկայում է նաև Սարկարտը, երբ խոսում է Ատրպատականի հարավային սահմանի մասին։ «որն այսօրվա *Արդալ-*ան նահանգի մայրաքաղաք *Սասան* է։ Այստեղ հատվում էն Համադան, աղ Հինավար (Māh) և *Աղարդահզան* նահանգների սահմանները, և անմիջապես հարևանությամբ գտնվում էր Ռուստաղ *Մայ-Փահրազզ*՝ «Մահի պահապան»-ը, որն ի սկզբանե Հինավար է անվանվել, բայց ալ Մահի տիբապետության ներքո *Միսար* է դարձել կամ անվանադրվել» (Marquart 1901: 111)։ Վ. Մինորսկին **Sīsar-**ի տեղագրությունը նույնպես նշում է Սեննի (Senne) հարևանությամբ, որն Արդալանի մայրաքաղաքն էր, Դինավար-Մարադա ճանապարհի վրա։ Ընդ որում, զիտնականն այն նույնական է համարում ասորական աղբյուրների *Sīssirt* տեղանվան հետ (Minorsky 1964: 96, ո.5) և վկայաբերում է Բալազուրիի հիշատակությունը, առ այն, որ Միսարը շրջափակված էր երեսուն բլուրներով և ենթադրում է, որ այդ պատճառով տեղանունն ունի «երեսուն բլուր» նշանակությունը։ Այնուհետև հեղինակն ավելացնում է, որ Բալազուրին բնակավայրն ավելի ճիշտ վկայաբերում է **Sīsar-e Sadxāniya** անունվ և բացատրում «հարյուր աղբյուրների *Sīsar*» իմաստով (Minorsky 1997: 680-681) (xāni «աղբյուր» ձևի մասին

տես՝ **Sī-Xonī**): Նման բացատրութունը, իհարկե, չի խոսում «երեսուն բլուր» մեկնաբանության օգտին և կարծում ենք, այս տեղանունը պետք է համարել *sī-* «քար» միավորվ կազմություն և տեղանունն էլ մեկնաբանել՝ «հարյուր աղբյուրների քարքարոտ ակունք կամ սկիզբ»։ Զքանվան հետ **Sīsar-ի** գործածության պատճենում ենք տեսնում Սամամուս լեռան արևելյան լանջին սփոված **Sīsar-e ‘Alīšārūd**<sup>10</sup> բնականվան մեջ, որը վարչականորեն մաս է կազմում Գիլանի Ռուդքար շահրեստանի Կենտրոնական շրջանի Քոլեշքար դեհեստանին։ Այս բնականվան առաջին բաղադրիչը նշանակում է «քարքարոտ ակունք, սկիզբ», իսկ երկրորդ բաղադրիչի հետ տեղանունը կարելի է մեկնաբանել «Ալիշառուի քարքարոտ ակունք»։

Մեկ այլ հին անվան շարունակություն ենք կարծում Չալուս-Քարաջ Ճանապարհի վերջնամասում, Մազանդարանում գտնվող **Sīsangān** մանրատեղանունը. *Sīsangān* < \*sīγsangān, որը կազմված է՝ *Sīγ-* «քար» + *-sang-* «քար» + *-ān* տեղանվանակերտ ցուցիչ, կաղապարով և նշանակում է «քարքարոտ վայր»՝ «քար» միավորի կրկնակի կիրառությամբ (տես նաև՝ **Kūh-e Kamar-Sī**):

Սամամուս լեռան ստորոտում, Փոլոսուդ գետից արևելք է գտնվում **Sī-Čāl** բնակավայրը, որի *-čāl* միավորն ունի «հոր, ջրհոր», տեղանուններում նաև՝ «ցածրադիր վայր» նշանակությունը. դասվում է հնդիրանական նախակեզվում առաջավրասիական ենթաշերտային միավորների շարքը < \*čāt- (Lubotsky opt. cit., p. 308), կամ < հին իր. \*čāθa- < \*kan- «փորել» նախաձևից (Asatrian 2011: 157), հմմտ.՝ ավ. čāt (Bartholomae opt.cit.: 583), մ.պ., պրթե. čāh, խոթ. tcāta- «զակ» (Bailey 1979: 138), պրսկ. čāla, čālū, čāl, թալիշ. (Pare-sar) čāl, (Anbarān-mahalle) čol, հարզանդի čōl, քաֆրանի čōle, քրդ. (կուրմանջի) čāl, (Mokri) čālāo (\*čāl-āb (-āb «ջուր»), քարինգանի čul (Hasandūst opt.cit.: 596), նաև՝ թուրք. čāg, cak, çah «հոր, փոս» (Tietze, Lazard 1967: 137): **Sī-Čāl** տեղանվան *sī-* բաղադրիչը կարծում ենք պետք է դիտարկել նաև որպես պրսկ. *sī* «երեսուն» թվականի գործածություն և մեկնաբանել «երեսուն լճակների կամ ջրհորների գյուղ»։ Սակայն Գիլան նահանգի Թալիշ շահրեստանի **Sīγčāl** բնականունը *sīγ-* «քար» բառամիավորով կազմված, ենթադրել է տալիս, որ

երկու բնականուններն էլ, ավելի հավանական է, ունեն «քարքարոտ» (հանդեր, ցածրադիր վայրեր ունեցող) գյուղ՝ նշանակությունը:

*Sī* «երեսուն» թվականի առկայությունը հաստատավես է Դեյլաման լեռան հյուսիս-արևելքում գտնվող **Sī-Xonī** գյուղանվան մեջ։ Այս անվան -xonī բաղադրիչն ունի «աղբյուր» նշանակությունը, հմմտ.՝ թալիշ. *huni*, *xuni*, քրդ. *kānī*, *qānī*, պրսկ. *xānī*, վախսի *xāniya*, մազանդ. *xuni* < հին իր. \*xā- (հմմտ.) ավ. *xā-*, \*x- < *k-/k'*-օրինաչափ զարգացմամբ)<sup>11</sup> և տարածված տեղանվանաստեղծ ձևույթ է մերձկասպայան տարածքներում, հմմտ.՝ Մազանդարանում *Kelīnxānī*, *Zarxūnī*, Փիլանում՝ *Devānxānī*, մոտ մեկ տասնյակ *Xānīk* բնակավայրերը Խորասանի Բիրջենդ շահրեստանում ևլն։ **Sī-Xonī** բնականվան հնարավոր «երեսուն աղբյուրների» գյուղ մեկնաբանությունը հիմնավորվում է նաև «աղբյուր» բառույթի և թվականի գործածությամբ տեղանվանական մանրակաղապարի տարածվածությամբ, հմմտ.՝ Կասպից ծովի Թալեշ-Էնզելի ենթավազանի *Bārā-xānī* գետանունը, որը նշանակում է «բյուր (տաս հազար) աղբյուրների գետ», հմմտ.՝ ավ. *baēvar/-n/-*, մ.պ. *bēvar* «տաս հազար», հյ. *բյուր* (< իր.), հմմտ. նաև՝ *Բյուրակն* տեղանունն ու գետանունն Արևմտյան Հայաստանում (Հակոբյան 1968: 21, 23, 25 ևլն):

Սամամուս լեռան արդեն արևմտյան լանջին է տեղակավայր **Sī-Pušt** բնակավայրը։ Այս տեղանվան մեջ քննարկվող *sī-* բաղադրիչը՝ «երեսուն» նշանակությամբ, կազմության մեջ է մտել պրսկ. *-pušt* «ետու, մեջը, ետնամաս» միավորի հետ < մ.պ. *pušt* < հին իր. \*pr̥šti-, հմմտ.՝ ավ. *paršta-* (Bartholomae opt.cit.: 878), թալիշ. *pešt*, *pest*, *pešte*, հարզանի *raš*, քարինգանի *pešt* ևլն։ **Sī-Pušt** բնականունը նշանակում է «երեսուն մեջը (պատվար, պարիսպ) ունեցող բնակավայր», հմմտ.՝ նմանատիպ կազմությամբ *Cihil-Pušt*, այսինքն՝ «քառասուն մեջը», լեռնանունը Սամանգանում (Աֆղանստան):

Դեյլաման լեռների և Սիյահքալ շահրեստանի մեջտեղում է գտնվում **Sīkā/aš** բնակավայրը։ Այն նույնպես լեռնային բնակլիմայական պայմաններով վայր է և վարչականորեն գտնվում է Գիլանի Սիյահքալ շահրեստանի Թուրքարի դեհեստանի կազմում։

Գյուղանունը նշանակում է «քարքարոտ լանջերի վրա գտնվող գյուղ»: Անվան երկրորդ բաղադրիչը անշուշտ թալիշ, գլխ. *kaš/keš/kəš* բառն է, որը նշանակում է «զիրկ, թևատակ, կողը» < հին իր. \**kaša-*, հմմտ. մ.պ., ժ. պ. *kaš*, սողդ. *'rkšy- /zrkaši/* «ծոց, կող» (<\**apa-kaša-*) (Benveniste 1929: 208), ման. մ. պ. *dast-kaš* «ձեռքով ողջունել» (Durkin-Meisterernst opt.cit., p. 142), կըն: Ի դեպ, դաս. հյ. *harakaš* «ընկեր» բառը նույնական հավանաբար կազմված է այս միավորով < մ. իր. \**haðakaš-* < հին իր. \**hada-kaša-* (Գ. Ասատրյան, բանավոր հաղորդում), որը չը. Աճայշանը կապում է ավ. *karšā* «ակոս», *karšā* «ցել», պիլ. *kiš, kištan* «հերկել», *kāštan* «սերմ ցանել» ձևերի հետ (Աճայշան 1977: 55-56)<sup>12</sup>:

Գիլանի Թալեշ շահրեստանի Մասալի շրջանի անասնապահական ամառանցային ժամանակավոր գյուղակներից մեկը կոչվում է **Sərasī**, որն, ինչպես և գյուղացիներն են մեկնարանում, նշանակում է «կարմիր քար» (Masrūr Māsālī opt. cit.: 181-182): Կազմված է թալիշ. *sər* «կարմիր», հմմտ.՝ մ. պ. *suxr*, արիանեի, մեյմեի, արուղելքարադի *sür*, ժ. պրսկ. *surx, sōr*, կըն, և *sī* «քար» միավորներից:

Շարունակելով հետևել *sī* միավորով կառուցված տեղանունների տեղագրությանը, մյուս տեղանունը տեղակայված ենք գտնում Քորդեստան նահանգի Մարիվան շահրեստանի Սարշիվ շրջանի Գոլշիդար դեհեստանում՝ **Sivar**: Այս բնակավայրի անունն էլ հնարավոր է մեկնարանել «քարե պատնեշ» իմաստով, որի *-var* ածանցը ծագում է հին իր. \**war-* «արգելք, պատնեշ» (Cheung 2007: 207 (2)) արմատից, հմմտ.՝ ն. պ. *b/var* «ջրի պատնեշ, պատվար, ամբարտակ» < \**waraka-*: Իհարկե, այստեղ պետք է անդրադառնանք նաև, քրդերենում *sī* «ստվեր» բառույթի առկայությանը և նոյնիսկ կարող ենք տեղանունը մեկնարանել «ստվերու վայր», *-var* < \**-bara* «տանող» նշանակությամբ:

Քննարկվող *sī* միավորով մյուս տեղանունը Քորդեստան նահանգի Ղորուհ շահրեստանի Զհարդուլի-յի Ղարի դեհեստանում է և կազմված է քրդերեն բարբառային *sī* ձևով (տես՝ էջ 1)` **Sü-Tappe**:<sup>13</sup> Անվան երկրորդ բաղադրիչը՝ *-tappe* տարածված հնչախմաստային միավոր է, հմմտ.՝ քրդ. *t'ap'a*, մինարի

*tompa*, սիկանդի՝ *tumb* «բլուր», հյ. *rəpiñṛ*, թյուրք. *tepe* «բլուր, զազար»: Ծնայած այս միավորի հնչախմաստային բնույթին, Հյուսիսկովկասյան և Բալկանյան լեզուներում այն թյուրքերենի ազդեցության հետևանք է (Asatrian, Etymological Dictionary of Persian: forthcoming): «Բլուր» նշանակությամբ մեկ այլ՝ *tel* բառույթով է կազմված Սիստան Բելուջեստան նահանգի Չահ Բահար շահրեստանի **Sitel** բնականունը: Այս նահանգի Խաչ շահրեստանում է գտնվում **Sīrūd** բնակավայրը, որի անունը բաղկացած է *sī-* «քար» և *-rūd* «գետ» միավորներից, հմմտ.՝ մ. պ. *rōt*, ն. պ. *rūd* < հ. պ. *rautah-*, նաև՝ ավ. *θraotah-* < հին իր. \*(*h*)rau-t: Տեղանունն էլ նշանակում է «քարքարու գետ» և նույնանուն ևս մեկ գյուղ գտնվում է Թեհրանի Քարաջ շահրեստանում, որոնք, ըստ ամենայնի, գետանվան արտացոլում են:

*Sī* տեղանականահիմքն է ընկած նաև Քոհգիլույե օ Բոյրահմադի նահանգի Կենտրոնական շրջանի **Sīsaxt** անվան կազմության մեջ՝ *sī-* «քար» և *-saxt* «ուժեղ, ամուր», հմմտ.՝ պիլ. *saxt* (Mackenzie 1971: 74), խորեզմ. *θyđ* «ամուր» (Gershevitch 1985: 206/7, n. 2; Henning 1958: 109, n. 2), այսինքն՝ «ամուր քարե հիմք ունեցող բնակավայր», հմմտ.՝ նոյն շրջանում *Daštak-e Sīsaxt, Eqbāl-ābād-e Sīsaxt, Amīr-ābād-e Sīsaxt* գյուղանունները:

*Sī* «քար» բառույթը Իրանի տարածքում հանդիպում է նաև որպես լեռնանուն կազմող հիմնարար: Մազանդարանի **Sī** լեռնանվան հիմքում, անկակած, «քար» նշանակությամբ միավորն է: Մյուս լեռնանունները գտնվում են Լորեստանում՝ **Kūh-e Sī-Kasān** (մոտակայքում նաև՝ **Darre-ye Sī Kasān**), **Kūh-e Kamar-Sī**: Նշված լեռնանունները կազմված են *kāh* «լեռ» < \**kaufa-* բառամիավորով, որը կարող է նաև չփառարկվել որպես անվան բաղկացուցիչ մաս: **Kūh-e Sī-Kasān** անվան *kasān* «փոքր» հմմտ.՝ բելուշ. *kasān* «փոքր» (Gershevitch 1985: 189), բառույթը հիմք է տալիս ենթաքելու, որ լեռնանունը նշանակում է «մանր քարեր կամ ավագարարերով պատված լեռ»: Հաջորդ **Kūh-e Kamar-Sī** լեռնանվան *kamar* բաղադրիչն ունի «քար» իմաստը, հմմտ.՝ պրսկ. *kamar*, քրդ. *kāwi, kewir*, աշթիանի *kamar*, վաֆսի *kavar* (Hasandūst, opt.cit., p. 45, Nöldeke 1897: 675) կըն: Լեռնանունը կազմված է «քար» նշանակությամբ կրկնակի միավորներով, հմմտ.՝ *kamar* բառույթով կազմված այլ լեռնանուններ ևս Իրանի

տարբեր նահանգներում *Kūh-e Kamar Sefid*, *Kamar-e Sorx*, *Kūh-e Kamar-e Mehdi*, *Kūh-e Kamar Qal'e* ելն:

Իլամ նահանգում է գոնվում **Kūh-e Sīvān** լեռը, որի **Sīvān** բաղադրիչը որպես բնականուն վկայված է նաև Արևմտյան Աստրափականի Խոյ շահրեստանի Էրիալ դեկեստանում: *Sīvān* տեղանունը մեկնաբանելու հնարավոր տարբերակը կապված է Խոյզիստան նահանգի *Čelbān* < *čehelbān* տեղանվան գոյության հետ, որպես թվականով կազմված ձև՝ «քառասուն պահապան» նշանակությամբ: Խոյն անալոգիայով հնարավոր է *Sīr* «երեսուն» և *-vān<sup>14</sup>* > *-bān* «պահապան», ավ. *rāna/pāna-*, մ. պ. *-pānak*, *-pān* (> հյ.-պան) (Horn 1893: 41), բաղադրիչներով բնականունը մեկնաբանել «երեսուն պահապան» իմաստով:

*Sīr* միավորի հետքեր շարունակվում են Թուրքիայի զազայաբանակ շրջանների տեղանուններում, որոնք հիմա անվանափոխվել են թարգմանության ճանապարհով: Բիթլիսի **Deliklitaş** (թուրք.՝ *delikli* «ծակոտված» և *taş* «քար»- քարի վրա արված անցքերը թոշնաբույններ են) գյուղը գտնվում է Բիթլիս-

Դիարբեքիր Ճանապարհին: Այս գյուղանունը նախկին իրանական անվան՝ **Siya Lonkerdi** թարգմանությունն է և նշանակում է «քարե թոշնաբույն», հմմտ.՝ զագ. *sīya* «քարե» և *lonkerdi* «թոշնաբույն»: Վան վիլայեթի կենտրոնից 20 կմ հարավ գտնվում է Գյուրփինար շրջանը, որտեղ էլ տեղակայված է այժմ **Yuvarlak taş Tepezi** -ին (թուրք.՝ *Yuvarlak* «կլոր» և *taş* «քար», *tepezi* «բլուր» → *-tappe*), նախկին՝ *Siya Qilori* –ն, հմմտ.՝ զագ. *sīya* «քարե» և *qilori* «կլոր» (հյ. կլոր բառի համար տես՝ Martirosyan 2010: 366):

**Səyaloni** գյուղը Աղրբեջանական Հանրապետության Աստարայի շրջանի թալիշաբնակ վայրերից է (Միրզյան 1993: 16): Այս բնականունը կազմված է թալիշ. *səy* «քար» և *loni* «բույն», հմմտ.՝ պրսկ. *lāne*, սեմնանին *lə:na* և լուն, բաղադրիչներից: Վերջին միավորը տեղանվան մեջ կրում է «վայր, տեղ» իմաստային լիցքը: Մյուս տեղանունը Մասալի թալիշաբնակ **Səydaş** գյուղն է (Միրզյան opt.cit.: 16), որն ունի «քարքարոս դաշտ, գյուղ» նշանակությունը՝ թալիշ. *səy* «քար» և *daş* < իր. *daş* «գաշտ» միավորներով կազմված:

## ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

<sup>1</sup>Զազաների մասին տես՝ Asartian 1995: 405-411

<sup>2</sup>Թալիշների մասին տես՝ Asartian, Borjian: 43-73

<sup>3</sup>Վ. Այլերար այս ամբողջ անվան հետ կապում է Իրանի Ֆարս նահանգում գտնվող *Sīvan* տեղանունը, տես՝ (Eilers 1988: 15 ff), նաև՝ (Eilers 1956: 323):

<sup>4</sup>Այս բառույթների համար կարելի է առաջարկել նաև՝ \**sikitā-* նախաձեր (հ. իր. \*-t- > -y(-) անցումով, հմմտ.՝ Indo-Iranian Frontier Languages, Vol. II: 40, 95):

<sup>5</sup>Սոլո. *šykti* «քար» բառույթն է տեսնում Պ. Բ. Լուրյեն իսլամական սկզբանյուրներում վկայված *Šikit* տեղանվան հիմքում, իսկ նոյն արլյուրներից ավանդված Բուխարայի ու Իլադի *Sīkəθ* տեղանվան համար ստուգարանություն չի առաջարկում (Lurje 2003: 196): Կարծում ենք, վերջին տեղանվան *Sīr* տեղանվանահիմքը ևս ունի «քար» նշանակությունը:

<sup>6</sup>Հնդիրանական ենթաշերտի մասին տես նաև՝ Witzel 2003: 1-70:

<sup>7</sup>Իրանցիների ավանդաբանական մոռածորության մեջ առանձնակի տեղ ունեն *ķrēk*, *ķrēsotin*, *ıkkı*, *hınır*, *ışasın* երկու, *քառասուն*, *հարյուր*, *հազար* թվականները, որոնք համարփում են «կատարյալ թվեր»: Տի «երեսուն» թվականի նկատմամբ հավատալիքային վերաբերունքը հասնում է զրադաշտական աշխարհաստեղծման ավանդապատում, որտեղ Ահուրամազդայի ստեղծած նախամարդն ապրեց երեսուն տարի: Այս թվականն ունի «հազորակ», «ավարտուն ցիկլ ցույց տվող» թվի լիցք: Թվականների և մասնավորապես, երեսուն թվականի առասպեկտական ու ժողովրդահավաստալիքային նշանակությունների, պատմության ընթացքում այդ նշանակությունների շարունակականության ու վկայության մասին, տես՝ Christensen 1918-34: 28-34; Mälmir 2000: 284, 287-290; Hasanzâde 2008: 165-190; Donaldson 1973: 110 կլն:

<sup>8</sup>Հոդվածում բննության ենթարկված տեղանունների և գետանունների համար աղբյուր են ծառայել Իրանի Իսլամական Հանրապետության գինված ուժերի Գլխավոր շուարի աշխարհագրական վարչության հրատարակած երկրի բնակավայրերի հանրագիտական լիակատար աշխարհագրական բառարանները՝ Farhang-e Joyrafyāyī-ye աբադիհա-ye կեշվար- յօմհնր-ye eslāmīye Irān, vol. I- IXCVIII, Tehran, 1992 -1998; Farhang-e Joyrafyāyī-ye rūdhā-ye կեշվար (hoze-ye աբրիզ- յօրիա-ye Xazar), vol. II Tehran, 2003, և համացանցային՝ amar.org.ir կայքը:

<sup>9</sup> Նոյնանուն գետանուն այսօր արձանագրվում է Գիլանի Ռուդքար շահրեստանի հյուսիս-արևելքում՝ Դոար գետի վտակներից:

<sup>10</sup> *'Alīšārūd* < \**Alīšāhrūd* < *'Alī-* անձնանունը + *-šāh-* «զիսավոր» + *-rūd* «գետ»:

<sup>11</sup> Այս բառությունը և դիտարկվում է նախահնդիրանական ենթաշերտային մակարդակում (Lubotsky opt. cit.: 308):

<sup>12</sup> Այս գյուղանունը, սակայն, համեմատելի է հյուսիսային թալիշարնակ մեկ այլ գյուղի հետ. *Siyākes* Արքքաջանի Աստարայի շրջանում (Միրզեյե 1993: 16), որի առաջին բաղադրիչը *sīyāh* «սև» բառն է և տեղանունը նշանակում է «սև գյուղ»: Չենք բացառում, որ Գիլանի շրջանի թալիշարնակ այս *Sīkaš* գյուղը *Siyākes*-ի աղավաղված տարբերակն է և կապ չունի «քար» միավորի հետ:

<sup>13</sup> Վարելի է նաև ենթարկել, որ այս տեղանվան *sū* բաղադրիչը թուրք. «զուր» բառույթն է և գյուղի անունը նշանակում է «օրի բլուր՝ ջուր ունեցող բլուր» (?)

<sup>14</sup> Նոյնանուն է *-vān* < h. իր. \**wahana-* «բնակավայր» ձևին, հմմտ.՝ մ. պ. *āwahan* (Mackenzie opt.cit.: 13), իսկ թալիշերենում *wāna* «փարախ» (հմմտ. նաև՝ թալիշական *Wāna Kivil* տեղանունը, որի երկրորդ՝ *Kivil* բաղադրիչը թալիշ. նշանակում է «ցեխի և ավազի խառնուրդով կառուցված բնակատեղի»: *Masrūr Māsālī* opt.cit.: 293), հյ. *awān* < իր. (Schmitt 1987: 451): Այս տեղանվանակերտ ձևույթը մեծ տարածվածություն ունի Իրանի և Հայաստանի տեղանուններում: Այս ձևույթով կազմված տիպիկ ձև է *Bājarvān* տեղանունը՝ Ասրաբատականի պատմական բաղադրիչից մեկը, տեղակայված Արդարի-Պարտակ ճանապարհի վրա (նաև՝ գետանուն): Մինորսկին վկապարերելով Հ. Ղազվինիին, այս բաղադրը համարում է Սուլան շահրեստանի կենտրոնը և համարում լիովին հնարավոր *Սուլան-Բաշարվան* նոյնացնումը: Խմաստային տեսակետից *Bājarvān*-ը Վ. Մինորսկին մեկնաբանում է «Վանի շուկա», նկարագրելով նաև *Վան* (*Wān*) կոչվող բնակավայրի տեղագրությունը (Minorsky 1993: 499), հմմտ. պրակ. *bāzār* «շուկա», մ. պ. *wāzār* < \**vahā-čarna-* (իր. > հյ. վահան): Իսկ իր “Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene” հոդվածում գիտնականը այս տեղանվան մեկնաբանությունը ծախում է և մեկնաբանում է որպես *-vān* «տեղ, վայր» նշանակությամբ ձևույթով կազմված տեղանուն (Minorsky 1964: 96, ո.4): Այսօր Ըուլսարից 16 կմ և Սիյահքալից 20 կմ հարավ-արևելք գտնվող Գիլանի Քելաչյա շրջանում է *Vājārgāh* (= *Bāzārgāh*) տեղանունը՝ *-gāh* «տեղ», որն ունի կրկին «վաճառքի տեղ, վայր, շուկա» նշանակությունը:

## Գրականություն

Աճառյան, Հր., (1977), *Հայերեն արմատական բառարան*, հ. III, Երևան:

----, (1979), *Հայերեն արմատական բառարան*, հ. IV, Երևան:

Հակոբյան Թ. Խ., (1968), *Հայաստանի պատմական աշխարհագրություն*, Երևան:

Զահուլյան, Գ., (2010), *Հայերեն ստուգարանական բառարան*, Երևան:

Պերիքանյան, Ա., Գ., (1965), “Արամեյսկայա հաճախակիրական անձնագիր”, *Историко-филологический журнал* 4:107-128.

Asatrian, G., (1995), “Dimli”, *Encyclopaedia Iranica*, vol. 7/IV: 405-411.

----, H. Borjian, (2005), “Talish and the Talishis”, *Iran and the Caucasus*, vol.9.1, pp. 43-73

----, (2011), *Hūmbābā yā Farhang-e gūešhā-ye markazī-ye Īrān*, Tehran.

Bailey, H. W., (1954), “Analecta Indoscythica II”, *JRAS*, pp. 26-28.

----, (1979), *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge.

----, (1987), “Iranian Influences in Armenian Language 2, Iranian Lownwords in Armenian”, Armenia and Iran IV, EI, vol. II, London-New York, pp. 459-465.

Bartholomae, Chr. (1904), Altiranisches Wörterbuch, Strassburg.

Benveniste, E., (1929), *Essai de Grammaire Sogdienne*, Deuxieme Partie, Glossaire, Paris.

Cheung, J., (2007), *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Brill, Leiden.Boston.

Christensen, A., (1918-34), *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I-II, Upsala .

Donaldson, B. A., (1973), *The Wild Rue*, New York.

Durkin- Meisterernst, D., (2004), *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Partian*, vol. 1; 2, Belgium.

Eilers, W. (1956), Der Name Demawend, *Archiv Orientalni XXIV*, Marburg.

----, (1988), “Die Mundart von Sīvānd”, Stuttgart.

Gershevitch, I., (1985)(1), “Dialect Variation in early Persian”, *Philologia Iranica*, Wiesbaden, pp. 194-223.

----, (1985)(2), “Iranian Chronological adverbs”, *Philologia Iranica*, Wiesbaden, pp. 179-190.

Hasandüst, M., (2011), *Farhang-e tatbīqī-mouzou'*-ī-ye zabānhā va gūešhā-ya īrānī-ye no, յ. 1, 2, Tehran.

Hasanzâde, Ա., (2008), “Jāygāh-e a'dād far farhang-e mardom-e īrān bā tākīd bar a'dād-e haft o čehel”, *Farhang-e mardom-e īrān*, N 10, pp. 165-190.

Henning, W. B., (1958), “Mitteliranisch”, *Iranistik*, Brill, Leiden-Köln, pp. 20-126.

- 
- Horn, P., (1893), *Grundriss der Neopersischen Etymologie*, Strassburg.
- Kent, R., G., (1953), *Old Persian*, New Haven.
- Lubotsky, A., (2001), "The Indo-Iranian substratum", *Mémoires de la Société Finno-ougrienne* 242, Helsinki.
- Lurje B. P., (2003), "The element -kaθ/-kand in the place-names od Transoxiana", *Studia Iranica* 32, pp. 185-212.
- Mackenzie, D., N., (1971), *A Concise Pahlavi Dictionary*, London.
- Mālmīr, T., (2000) "Jābejāyhā-ye 'adadī ostūre-ye āfarineš nemūne-ye naxostīn ensān", *Majale-ye dānešgāe adabīyāt o 'olūm-e ensānī-ye Mašhad*, N 160, pp. 283-294.
- Marquart, J., (1901), *Ērānsahr nach der Geographie des Ps. Moses Xoreanc'ī*, Berlin.
- Martirosyan, H. K., (2010) *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon*, Brill.
- Masrūr Māsālī, F., (2007), *Farhang-e Tālešī, Gilān-Māsālī, Rasht*.
- Mayrhofer, M., (1963), *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, vol. 2, Heidelberg.
- Minorsky, V., (1964), "Roman and Byzantine campaigns in Atropatene", *Iranica, Twenty Articles*, Tehran, pp. 86-99.
- , (E.I., v. 7), "Mūyān", *The Encyclopaedia of Islam*, Brill, 1993, pp. 497-500.
- , (E.I., v. 9), "Sīsar", *The Encyclopaedia of Islam*, Brill, 1993, pp. 680-681.
- Morgenstierne, G., (1932), "Notes on Balochi Etymology", *NTS*, Band V, Oslo, pp. 37-53.
- Nöldeke, Th., (1897), "Judenpersisch", *ZDMG*, Bd. 51, pp. 669-676.
- Pāyande, M., (1987), *Farhang-e Gil o Dil*, Tehran.
- Schmitt, R., (1987), "Iranian influences in Armenian Language 1, Armenia and Iran IV", *EI*, vol. II, London-New York, pp. 445-459.
- Tietze, A., and Lazard G., (1967), "Persian Loanwords in Anatolian Turkish", *Orients*, vol. 20, pp. 125-168.
- Witzel, M., (2003), "Linguistic Evidence for Cultural Exchange in Prehistoric Western Central Asia", *Sino-Platonic Papers* 129, pp. 1-70.
- Мирзәев, М., (1993), *Талыш топонимларинин гыса изаһлы лүфәти*, Бакы.

ՀԱՆՐԱԳԻՏԱՐԱՆ**ՇՓՄԱՆ ԳՈՏՈՒ ԵՐԵՎՈՒՅԹԸ****ԱՎԳԵԼԻՍԱ ԳԱԲՐԻԵԼՅԱՆ***Կովկաս-Կասպյան քնիկ ժողովուրդների ինստիտուտ, Երևան*

Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже... Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом, между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. (М. М. Бахтин, *Эстетика словесного творчества*, Москва, 1986, № 354).

Մշակութային սահմանները միշտ կապված են եղել աշխարհագրական և քաղաքական սահմանների հետ: Ներկայումս մշակույթները պարփակվում են պետությունների շրջաններում: Սակայն այսօրվա աշխարհը՝ մեծ ու փոքր պետություններով, ի հայտ է եկել 16-րդ դարից ոչ շուտ:<sup>1</sup> Դրանից հետո սահմաններն սկսեցին հանդես գալ որպես անջրպետ, պատնեշ պետությունների ու, հետևաբար, մշակույթների միջև: Դրանք այևս չեն համարվում մշակույթների միացման գոտի, ինչն ունի մեծ ներուժ՝ տալու նոր արժեքներ, նոր մշակույթ, այլ հանդես են գալիս որպես անջատիչ գիծ *par excellence*: Մեզ համար, սակայն, կարևոր է սահմանի միացնող գործառույթը, այլ ոչ՝ բաժանող:<sup>2</sup>

Սահման հասկացության մեկնությունը որպես միացնող գոտի թույլ է տալիս կենտրոնանալ ոչ թե մշակույթների հակամարտության կամ մրցակցության, այլ դրանց շփման՝ կոնտակտի վրա: Հարցն ավելի բարդ, սակայն ուշագրավ է դառնում, եթե մշակույթների միջև սահմանները բնական-աշխարհագրական են: Այս դեպքում մշակութային հարաբերությունները և աշխարհագրական սահմանների մեջ պարփակված մշակույթների զարգացումը առավել տիպիկ և ինքնատիպ են դառնում: Դրա վառ օրինակներից է Իրանի մերձկասպյան գոտին. մի կողմից այն ինքնատիպ արգելանոց է (Չնորիիվ Կասպից ծովի և Էլբորսի), որն աչքի է ընկնում իր մշակույթային հնատիպ պատկերով, նոր զաղափարների, այդ թվում նաև կրոնական, հանդեպ ուրույն դիրքով, սակայն մյուս կողմից՝ այդտեղ ապրող հանրույթների մշակույթները մշտապես գտնվել են այնպիսի սերտ կապի մեջ, որի արդյունքում ի հայտ է եկել մշակույթների շփման հետաքրքիր մի գոտի:<sup>3</sup>

Ժողովուրդները գոյանում են, որոշակի ուրի անցնում, ստեղծում պետություն, մշակույթ, կրոն, մղում պատերազմներ ու անհետանում հաճախ: Սրանով հանդեմ, նրանք մեկուսացած

<sup>1</sup> И. Валлерстайн, *Анализ мировых систем и ситуация в современном мире*, Санкт-Петербург, 2001, с. 132.

<sup>2</sup> Սահմանի այդ երկու ընկալումները արտահայտված են անգլ. *border* և *frontier* եզրերում. առաջինը՝ «սահման» սովորական իմաստով, երկրորդը՝ «միացնող գոտի, գիծ» նշանակությամբ:

<sup>3</sup> Տե՛ս առավել մանրամասն՝ Բ. Аракелова, *Мазандаранская элегия*, <http://mostga.am/globus/mazendaranskaya-elegiya.html>; eadem, *Загадочные заза*, <http://mostga.am/kultura/zagadochnye-zaza-448.html>:

չեն լինում երբեք: Հայտնվելով որոշակի վայրում և հիմնելով պետականություն, էթնիկ հանրույթները ակամա դառնում են մի այլ ժողովրդի հարևանը ու առավել՝ ընդգծված են սկսում զգալ սեփական ինքնությունն ու հարևանների հետ փոխկապակցվածությունը:

Ցանկացած պետություն, սոցիում կամ մշակույթ ունի իր ծանրության կենտրոնն ու ծայրամասը՝ պերիֆերիան:<sup>4</sup> Ծանրության կենտրոնը կամ ուղղակի կենտրոնը ունի կենտրոնական, կենտրոնաձիգ, սակրալ, հեղինակություն վայելող, արժեքներ ստեղծող ու դրանք տարածող և հաստատող ֆունկցիա: Պետության առկայության դեպքում դա մայրաքաղաքն է: Իսկ պերիֆերիաները հանրույթի, էթնոսի և, ի վերջո, ազգային մշակույթի եզրագիծն են, այսինքն՝ այն տարածքը, շրջագիծը, որտեղ ավարտվում է այդ էթնոսի, ժողովրդի, մշակույթի տարածման արեալը: Կենտրոնը ժողովրդի ու նրա մշակույթի կորիզն է, որը կառավարում է ամբողջ հանրույթը:<sup>5</sup> Սակայն լուսանցքային գոտում՝ պերիֆերիայում, ժողովուրդի մշակույթն ու արժեքները առավել քույլ են արտահայտված, որն ուղիղ համեմատական է տվյալ տարածքի՝ կենտրոնից ունեցած հեռավորության հետ: Հենց այս լուսանցքների հիման վրա է սկզբնավորվում նոր էթնիկ հանրույթների սաղմերը:

Որպես օրինակ կարելի է ներկայացնել հայ-բյուզանդական շփման գոտին, որն ի հայտ է եկել 10-11-րդ դարերում Բյուզանդական կայսրության կազմի մեջ մտած հայկական տարածքներում՝ Տարոնից մինչև Շիրակ (Բագրատունիների թագավորություն) ու հարավային Տայքից մինչև Վասպուրական: Այս գոտին առաջացել է պատմական իրողության հետևանքով հայ-բյուզանդական շփման գծում: Կոնտակտային սույն տարածքը ընդգրկել է թե՝ կրոնական, թե՝ մշակութային և թե՝ լեզվական ոլորտները: Դրա մեջ իրենց ուրույն ու կարևոր տեղ են ունեցել հայ քաղկեդոնականները՝ ուղղափառ քրիստոնյաները:<sup>6</sup> Իսկ արդեն 11-րդ դարի վերջին և 12-րդ դարի սկզբին մշակութային այս երևույթն սկսում է անկում ապրել ու հետզհետեւ վերանալ:

Կոնտակտային գոտիները, միով քանիվ, առաջանում են պատմական իրավիճակներում, կոնկրետ իրադարձությունների ֆոնի վրա: Մշակույթային կապերը և փոխհարաբերությունները առավել ամուր և ազդեցիկ են դառնում որոշ գործոնների առկայության պայմաններում, ինչպես, օրինակ, գաղափարական, կրոնական նույնությունը և այլն: Կոնտակտային գոտին նպաստում է մշակույթների փոխհարստացմանը, սովորաբար, մի քանի քնազավառներում և բազմակողմանիորեն:

<sup>4</sup> Centre/ periphery եզրերը սոցիոլոգիական տերմիններ են (տե՛ս [http://sociological\\_dictionary.academic.ru](http://sociological_dictionary.academic.ru)):

<sup>5</sup> E. Shils, "Centre and periphery, in The Logic of Personal Knowledge", Essays Presented to Michael Polanyi, Routledge,, 1961, pp. 117-30.

<sup>6</sup> B. A. Арутюнова-Фиданян, Армяно-Византийская контактная зона( 10-11вв), Москва, 1990, стр. 22-25.

## ՀԱՐԱՎԹԱԹԱԿԱՆ ԲԱՐԲԱՌՈՒԵՐԻ ՏԱՐԱԾՎԱԾՈՒԹՅԱՆ ԱՐԵԱԼԸ

ՍՍԴԵՂ ՆԱԶԱՖԻ ԽԱԶԵՇՈՒԽ

ԵՊՀ

Южно-татские диалекты составляют одну из наиболее важных ветвей северо-западноиранского. На этих диалектах говорят насилие деревень, расположенных к юго-западу и югу от Казвина, главным образом в районе Раманд у подножья Рамандских гор.

Southern Tati dialects constitute one of the most important branches of North Western Iranian. These dialects are spoken in the villages located to the southwest and south of Qazvin, chiefly in the rural district of Ramand.

Հարավթաթական բարբառները տարածված են Իրանի Արևելյան և Արևմտյան Ատրպատական, Զանջան և Արդարի նահանգներում:<sup>1</sup> Եթե փորձենք տալ այս բարբառների աշխարհագրական բաժանումը, ապա կարող ենք այն բաժանել հինգ խմբի:

1. Ղազվինից դեպի հարավ-արևմուտք և Եշթեհարդու խոսվող բարբառներ:
2. Խոյինում, Զանջանից 60 կմ դեպի հարավ-արևմուտք ընկած տարածքներում և Բայրամին, Սեֆիրքամար, Հալար, Սադարադ գյուղերում խոսվող բարբառներ:

3. Թարումի շրջանում խոսվող բարբառներ:
4. Հարզանի և Դիզմարի տարածքում խոսվող բարբառներ:

5. Ինչպես նաև Ղազվինից դեպի արևելք և հյուսիս-արևելք ընկած տարածքներում, մասնաւորապես, Քուհվայեում, Ռուդարում և Ալամութում խոսվող բարբառներ:<sup>2</sup>

Իհարկե, այս բաժանումը խիստ պայմանական է և հիմնված է բացարձակապես աշխարհագրական և ոչ երբեք՝ լեզվական գործոնի վրա: Վերոնշյալ հինգ տարածքներում խոսվող բարբառներն են իրենց հերթին կարելի է բաժանել հետևյալ խմբերի:

1. Չալի
2. Էշթեհարդի
3. Խիարաջի
4. Էրրահիմարադի
5. Սազգարադի
6. Դանեսֆանի
7. Էսֆարվարինի
8. Խողնինի<sup>3</sup>

1. Չալի բարբառը տարածված է Չալ գյուղում՝ Ղազվին<sup>4</sup> քաղաքից 60 կմ դեպի հարավ-արևմուտք: Ունի մոտ 6000<sup>5</sup> բնակչություն, մեծամասնությունը՝ թաթախոս: Բավականին շատ բնակչություն ունեցող թաթախոս կենտրոն է:

2. Հաջորդը, ըստ մեծության, Էսֆարվարինի բարբառն է, որը տարածված է Էսֆարվարինում (տեղական արտասանությամբ՝ Էսպարին): Գտնվում է Ղազվին քաղաքից մոտ 54 կմ դեպի հարավ-արևմուտք: Ունի մոտ 4500 բնակչություն, մեծամասնությունը՝ թաթախոս:

3. Հաջորդ թաթախոս կենտրոնը Խիարաջին է (տեղական արտասանությամբ՝ Խիարա), որը գտնվում է Ղազվինից մոտ 65 կմ դեպի հարավ-արևմուտք: Ունի 2500 բնակչություն, ամբողջովին՝ թաթախոս:

4. Խողնինի բարբառը տարածված է Խողնինում: Գտնվում է Ղազվին քաղաքից 70 կմ դեպի հարավ: Ունի մոտավորապես 2356 բնակչություն՝ ամբողջովին՝ թաթախոս:

5. Էրրահիմարադի բարբառը խոսվում է Էրրահիմարադում (տեղական արտասանությամբ՝ Բերմովա): Գտնվում է Ղազվինից 68 կմ դեպի հարավ: Ունի մոտ 2442 թաթախոս բնակչություն:

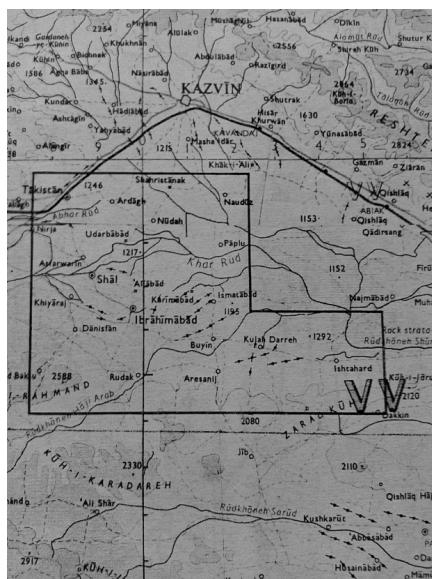
6. Սազգարադի (տեղական արտասանությամբ՝ Սեյզովա) բարբառը տարածված է համանուն գյուղում և շրջակա տարածքներում: Գտնվում է Ղազվինից 56 կմ հարավ-արևմուտք: Ունի մոտավորապես 2215 թաթախոս բնակչություն:

7. Դանեսֆանի բարբառը կամ տեղական արտասանությամբ՝ Դանեսքոնը, տարածված է

Դանեսփանում: Գտնվում է Ղազվինից 73 կմ հարավ-արևմուտք: Ունի 1930 բնակչություն: Այս գյուղը 1962 թ. երկրաշարժի հետևանքով հիմնահատակ ավերվել է, սակայն հետագայում կրկին վերակառուցվել է և վերաբնակեցվել հենց տեղաբնիկ թաթերով:

8. Եվ վերջապես այս շրջանի ծայր հարավային քարբառը Էշթեհարդիի քարբառն է, որը խոսվում է Էշթեհարդում (տեղական արտասանությամբ՝ Էշթարդա) և շրջական գյուղերում: Գտնվում է Ղազվինից մոտ 80 կմ դեպի հարավ-արևելք: Ժամանակին՝ մոտ կես դար առաջ, այս շրջանը Թաքեստանից հետո երկրորդն էր թաթական բնակչության թվով (ուներ մոտ 5000 թաթախոս բնակչություն): Սակայն հետագայում, բնակչության ուրբանիզացիայի և թյուրքախոսության տարածման հետևանքով, տեղի թաթախոս բնակչությունը

նվազեց ընդհուպ մինչև 1500: Ներկայումս Էշթեհարդում և շրջակա բնակավայրերում հաշվվում են մոտ 1500 թաթեր:



Հարավաթարական քարբառների տարածվածության շրջանները

## ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

<sup>1</sup> Այս քարբառները տարածված են եղել և ներկայում ել տարածված են հիմնականում այն վայրերում, որտեղ պատմականորեն բնակվել են ազարիները: Վերոնշյալ քարբառներով խոսացողները ներկայումս համարվում են ազարիների ժառանգները: Պարզապես հետագայում այս շրջաններում՝ Իրանի հյուսիսում և հյուսիսարևմուտքում (հիմնականում պատմական Աստրապատական նահանգը (Աստրպատական նահանգի տեղորոշման համար տես Markwart, J., *Eranshahr nach der Geographie des Ps. Moses Xoranac'i*, Berlin 1901) թյուրքալեզվության տարածումով զգալիորեն կրծատվեց ազարիների թվաքանակը և ներկայումս մնացել են որոշ թաթախոս կղզյակներ:

<sup>2</sup> Ավելի մանրամասն տես՝ Yarshater E., *The Tati Dialect of Kajal*, Bulletin of Oriental and African Studies, vol. 23, № 2, London 1960; Yarshater E., *A Grammar of Southern Tati Dialects*, Paris, 1969; Yarshater. E., *The Dialect of Shahrud Khalkhāt*.

<sup>3</sup> Բարբառների անվանումների հիմքում ընկած է տվյալ շրջանում առավել հայտնի կամ առավել շատ բնակիչ ունեցող գյուղի կամ շրջանի անվանումը:

<sup>4</sup> Այս հողվածում, որպես կողմնորոշիչ կետ վերցրել ենք Ղազվինի քաղաքը: Բոլոր հետավորությունները տրված է Ղազվին քաղաքից և վերցված է Իրանում ընդունված պաշտոնական առյուրներից:

<sup>5</sup> Բնակչության թվաքանակը վերցված է Իրանում *Gozāreš-e Saršomāri-ye 'Omumi-ye Kešvar* (2010) տվյալներից, իսկ գյուղերի տեղադրությունը *Farhang-e Joghrafia-i-ye Irān*, I (Tehran, 1951).

## زبان فهلویات همدان و گویش کهن همدانی

### ՀԱՄԱԴԱՍԻ ՀԻՆ ԼԵԶՈՒՆ

ՄԵՅԹԵՀ ՇՈՀՐԵՀ ՍԱԶՁԱԴԻ  
ԵՊՀ

Հոդվածը նվիրված է Համադանի հին լեզվի ուսումնասիրությունը՝ ըստ վկայված բնագրային նյութերի: Համադանի բնակչության լեզուն դեռևս ուշ միջնադարում բավական ուրույն իրանական բարբառ է եղել, որը սերտորեն առնչակցվել է Շիրազի ու կենտրոնական Իրանի բարբառների հետ: Ներկայացվող աշխատանքը, ըստ էության, առաջին փորձն է այս հետաքրքիր լեզվահրոդությունը հետազոտելու ուղղությամբ:

منظور از همدانی کهن، گویشی است که در فهلویات همدانی به کار رفته، و نمونه شاخص آن اشعار بابا طاهر است. منابع سنتی معمولاً با نوعی سهل انگاری این شاعر را لر دانسته اند (Elwell-Sutton, Iranica, 1988, vol. III 296). حتی پژوهشگر بر جسته آثار کهن گویشی، ادیب طوسی، در مقاله ای با نام فهلویات لری (1337)، کهن ترین فهلویات لری را سروده های باباطاهر می داند. البته برخی دیگر هم برای باباطاهر خاستگاه های دیگری قائل شده اند. حسینی آبیریکی (1392) بابا طاهر را کرد می داند، گرچه همو نیز اذعان دارد که امروزه دیگر نمی توان اشعار بابا طاهر را کردی دانست. با اینحال، باید گفت که گمان نمی رود، شعری کردی، حتی با وجود وام گیری های گسترده واژگانی هم، بتواند تا این اندازه به فارسی معیار نزدیک، و برای همگان قابل فهم گردد.

اما اینکه آیا فهلویات منسوب به بابا طاهر، واقعاً به زبان لری سروده شده اند، مسئله ای است که جای بحث بسیار دارد. پاسخ بدین پرسش، در حقیقت، متضمن تعیین جایگاه گویش کهن همدانی در گروه زبان های ایرانی است، و اینکه این گویش در این گروه زبانی چه جایگاهی داشته است؟ آیا باید زبان فهلویات همدانی را لری تلقی کرد، و به تبع آن، گویش کهن همدانی را یکی از گویش های کهن جنوب غرب دانست؟ و یا اینکه گویش رایج در این تخت گاه کهن مادها، با وجود ایرانی بودن خود، خاستگاهی جداگانه داشته است؟

بررسی گویش کنونی همدان در این مورد مستقیماً چندان یاریگر نخواهد بود، چون مقایسه ای میان آن و فهلویات همدانی نشانگر این است که در گذر زمان، تغییرات اوایلی و واژگانی ژرفی در این گویش روی داد، چنانکه گویش کنونی همدانی با نیای کهن خود تفاوت بسیاری یافته است، البته گویش های نواحی دور افتاده تر برخی واژگانی های کهن را بهتر حفظ کرده اند و به جای خود به این واژگانی ها استناد خواهد شد. با اینحال، با توجه به رواج روزافزون فارسی معیار، این واژگانی ها به گونه فزاینده ای رنگ می بازند. بررسی آثار بازمانده از گویش های کهن، با وجود قلت خود، بهتر می تواند نشانگر پیوندهای دیرینه میان گویش کهن همدانی و دیگر زبان های ایرانی باشد.

یکی از جوهر تمایز همدانی کهن، و زبان های ایرانی جنوب غربی، واژگانی هایی آوایی است. البته تردیدی نیست که گویش همدانی در همان روزگاران کهن نیز سخت از زبان فارسی تاثیر گرفته بوده است، و این روند، با تغییراتی که در گذر زمان، در فهلویات بابا طاهر روی داده و آنها را به گونه ای، فارسی نماتر کرده، تشید شده است. از اینرو نباید انتظار داشت که نشانه های پیوندهای کهن گویشی را بتوان به وفور در صورت کنونی فهلویات همدانی یافت. با اینحال، تمایزها و واژگانی های اندک این فهلویات، باز هم روشنگر بسیاری از پیوندهای دیرینه هستند. در نخستین گام به بررسی تفاوت های آوایی میان این گویش، و فارسی و پهلوی خواهیم پرداخت.

در فهلویات همدانی، Հ باستانی در جایگاه میان واکه ای به ز تبدیل می شود. واژه های زیر عمدتاً برگرفته از دویتی های بابا طاهر و فهلویات عین القضاط همدانی است:

- āmuj- بن مضارع مصدر آموختن > \*ā-mauč-a- "آموختن"
- godāj- بن مضارع مصدر گذاختن > \*wi-tāč-a- "ذوب کردن"
- navāj- بن مضارع مصدر نواختن > \*ni-vāč-a- "گفتن"
- rij- بن مضارع مصدر ریختن > \*raič-a- "ریختن"
- ruj- "روز" > \*rauč-a- "درخشیدن"
- sāj- بن مضارع مصدر ساختن > \*sāč-a- "توانستن، آماده کردن"
- suj- بن مضارع مصدر سوختن > \*sauč-a- "سوختن"

vāj- بن مضارع مصدر واختن > \* "گفتن"  
 aj "از" حرف اضافه > "از" hacā

اما نگاهی به هم ریشه های این واژه ها، و واژه های دیگری در گویش های لری منشاء دیگری را نشان می دهد:

"از" بختیاری چهار لنگ	ez
"ریختن" نهادنی	rexdan, riz-
"روز" بختیاری کوهنگ	ru(z)
"روز" بختیاری چهار لنگ	ruz
"ساختن" بختیاری کوهنگ	sāzīðen, sāz-
"سوختن" بختیاری کوهنگ	sohðen, sūs-
"سوختن" نهادنی	soxidan, suz-
"سوژش" بختیاری چهار لنگ	suza

برخی ساخت های مشابه دیگر در گویش های لری:  
 "دوختن، دوز" نهادنی doxdan, eyz-  
 "نهادنی" enāxdan, enāz-  
 "انداختن" ennātan, ennāz-  
 "پختن" بختیاری کوهنگ pohðen, pas-  
 "گریختن" بختیاری کوهنگ gorohðen, gorūs-

مصدرهای لری تحول آوایی خاصی را نشان می دهد، که در کنار برخی ویژگی های دیگر این گویش ها، نشانگر ارتباط لری با پهلوی و فارسی است. در حقیقت، لری و گویش های متعدد آن را باید در زمرة زبان های ایرانی جنوب غربی به شمار آورد، حال آنکه مقایسه چند فعلی که از فهلویات همدانی در بالا نقل شد، با گویش هایی از شمال و شمال غرب ایران، نشان می دهد که گویش کهن همدانی با این گویش ها ارتباطی نزدیک داشته است:

"دچار سوزش شدن" تاتی لرد	afsutan, afsuj-
"پوست کندن" تاتی لرد	āpātan, āpāj-
"دوختن" کلاردشت	ba-dut-an, duj-
"پختن" ساری	ba-pat-en, paj-
"پختن" کلاردشت	ba-pet-an, pač-
"سوختن" کلاردشت	ba-sut-an, sujet-
"سوختن" ساری	ba-sut-en, sujet-
"تاختن" ساری	ba-tet-en, taj-
"پاشیدن" کلاردشت	be-pāt-an, pāč-
"کندن لباس" ساری	bot-en, boj-
"کندن" افتری	bueton, uej-
"لگ کردن" ساری	da-miten, mej-
"پاشیدن" دماوندی	da-pātan, da-pāč-
"پیچیدن" کلاردشت	da-pet-an, pič-
"دوختن" رامسری	dot-ən, duj-
ریختن، افتری	du-ritun, rij-
"دوختن" ساری	duten, duj-
"بیختن" افتری	hi-vitun, vij-
"زیر دندان خرد کردن" تاتی لرد	kutan, kuj-

"جستن، گشتن" رامسری mut-ən, muj-  
 "پختن" ساری peten, paj-  
 "پختن" رامسری pot-ən, poč-  
 "ریختن" خوانساری retan, riž-  
 "سوختن" تاتی لرد sutan, suj-  
 "سوختن" رامسری sut-ən, suj-  
 "تاز اندن" مشکنان tāžnāmon  
 "تاختن" ساری teten, taj-  
 "گفتن" تاتی لرد vātan, vāj-  
 "گفتن" خوانساری vātan, vāž-  
 "گفتن" مشکنان vātemon, vāž-  
 "رها شدن" رامسری velāt-ən, velāj-  
 "گریختن" رامسری vorut-ən, voruj-

در حقیقت برخی گویش های نزدیک به فهلویات همدانی، تلفظ شمال غربی واژه های لری را نشان می دهد. برای مثال مصدر تاتی kutan, kuj- "زیر دندان خرد کردن"، که در لری به صورت kohδen, kūz- است، و در اروندی kuxtan, kuz- است، اما آنچه باعث شده است که اشعار بابا طاهر لری تلقی شود، شباht برخی واژه های آن به واژه های لری است. برای مثال u>i که در گویش های لری نیز بسیار رایج است:

yā ke-m dor dī hanī daryā nabi, yār / yā ke-m xor dī gahān paydā nabī, yār  
 هنگامی که ذُر را دیدم، هنوز دریا نبود ای بار

در بیت بالا bē بن ماضی مصدر "بودن" و در اصل bu بوده است. hanī "هنوز" نیز در بسیاری از گویش های لری به همین ترتیب به کار می رود. در حقیقت، در نواحی جنوب غرب ایران تبدیل u به i چنان رایج است که بسیاری از مردم عادی آن را ملاکی برای تمایز گویش های لری از غیر لری می دانند؛ واژه هایی مانند xin "خون"، pil "پول"، mi "مو"، ri "روی" si "شوی" (به معنی همسر) و بسیاری واژه های دیگر. اما تبدیل u به i در بسیاری از گویش های ایرانی بی ارتباط به لری نیز رایج است. برای مثال bi- "بو"، بن مضارع "بودن"، mi "مو"، در گویش رامسری، aris "پسر"؛ az pur، "عروس" در گویش یهودیان همدان. در واقع، در برخی گویش ها u>i بسیار معمول است. به مثال های زیر توجه شود:

"ابرو" بیرجنده	abri
"الوچه" بیرجنده	aliče
"انگور" بیرجنده	anger
"دود" بیرجنده	did
"دود" اسفراینی	did
"دوک" بیرجنده	dik
"گوجه" بیرجنده	gije
"عود" بیرجنده	id
"مو" تاتی لرد	mi
"موش" بیرجنده	miš
"پوچ" بیرجنده	pičč
"روی" (چهره) اسفراینی	ri
"روت" (مرغ پرکنده) اسفراینی	rit
"تابوت" تاتی لرد	tābit
"توت" بیرجنده	tit
"خروس" اسفراینی	xoris

"زود" اسفراینی zid

"زانو" ناتی لرد zuni

تحول آوایی تقریباً مشابهی را حتی می‌توان در برخی گویش‌های کردی نیز دید؛ مثلاً gamin "گندم"، mirabbā "مربا" که ظاهراً حاصل تبدیل ۵ به ۱ است.

همچنین در دو بیتی های به شدت فارسی شده بابا طاهر و برخی دیگر از فهلویات همدانی، هنوز هم می‌توان واژه‌هایی با اصل پارتی را مشاهده کرد. برای مثال بن مضارع مصدر "کردن" در دو بیتی های بابا طاهر-kar است، که قابل مقایسه است با kardan، پارتی (بویس، ۱۹۷۵، ۵۲). و یا بن مضارع مصدر "هلشن"، که در قوه العارفین به صورت-harz- آمده است:

saranjāmān bašē, ba yā baharzē      yāy-e te gōr vē māvā-ye te gel

سرانجام می‌روی، به جای می‌هله جای تو گور و ماوای تو گل

حال آنکه صورت پهلوی آن-hil و فارسی آن نیز "هِل" است. در فهلویات همدانی نمونه های دیگری از واژه‌های مشابه با پارتی نیز یافت می‌شود. صادقی (۱۳۸۲: ۲۳) به نقل از جنگی که در اختیار اصغر مهدوی است، فهلوی زیر را آورده و آن را در زمرة فهلویات همدانی دانسته است:

شهر واجن بهشت و دوژه‌ی نی من ژیوندہ چشمان خود و بدی

و آن را به صورت زیر تصحیح کرده است:

[به] شهر واجن و هشت و دوژه‌ی نی من ژیوندہ [با: و] چشمان خود دی

در این بیت واژه ژیوندہ، که تلفظ آن ظاهراً باید živande باشد<sup>۱</sup>، از پارتی žīwandag است، که می‌توان آن را با پهلوی آن مقایسه کرد. این واژه امروزه نیز در گویش میمه‌ای: janda، گزی: žandé، سدهی: žendé، و یهودیان اصفهان: jande تلفظ می‌شود.

همچنین در بیت دوم دو بیتی بالا واژه دیگری با اصل پارتی آمده است:

وهشت آن رو که دانا مهر پیوست      دوژه آن رو که دانا مهر ببری

[که] بهشت آن روزی است که دانا دانا مهر پیوست [و] دوزخ آن روزی است که دانا مهر ببرید

(همان، ۱۳۸۲: ۲۳)

واژه دوژه (ظاهرا dužah) نیز برگرفته از dōžax پارتی است، و نه صورت پهلوی dušox، که خود دلیل دیگری بر ارتباط گویش کهن همدانی با زبان های ایرانی شمال غربی است.

همچنین وجود ضمیر az "من" در فهلویات بابا طاهر دلیل دیگری است بر اینکه گویش کهن همدانی جزو زبان های ایرانی شمال غربی است:

az ān espēdā bāz-om hammadānī e tanhāyī karom na:cīrvānī

من آن باز سپید همدانی ام که به تنهایی نجیروانی کنم

نکته دیگر این است که ضمیر az، "من" از azəm اوتستایی، فارسی باستان adam، در هیچیک از گویش های لری به کار نمی‌رود، اما در گویش های شمال غرب، مانند ابیانه ای، الوبی، اشتیانی، دانسفهانی، هزار رودی، شاهروندی، و ... کاربرد نسبتاً گسترده ای دارد.

در واقع، برخی نسخه های کهن تر دویتی های بابا طاهر پیوندهای نزدیک تری را با زبان پارتی نشان می‌دهند. چنانکه یکی از نسخه های کهن قوه العارفین، که مهرداد بهار آن را در جستاری در فرهنگ ایران آورده است، دارای اشعاری متفاوت با دویتی هایی است که امروزه در دست مردم است. در قوه العارفین، حرف اضافه "از" به صورت až به دقتاً همان تلفظ پارتی را نشان می‌دهد.

هیرون آلن<sup>2</sup>، در سال ۱۹۰۲ شماری از دویتی های بابا طاهر را در لندن منتشر ساخت که بسیاری از واژه های آن با واژه های دویتی های منتشر شده در ایران متفاوت هایی داشت. برای مثال، دویتی ۴۹ این اثر به این صورت است:

agar āyi be jānet vā-nevāžom      va gar nāyi ze hejrānet godāžom  
har un dardi ke dāri bar delom neh      bemiroom, yā besujom yā besaz(ž)om<sup>۱</sup>

۱- استاد صادقی در مقاله عالمانه خود تنها آوانویسی برخی واژه های را آورده اند، و خود ابیات را با القبای فارسی نوشته شده اند. لازم به ذکر است که ایشان در این مقاله به اصل پارتی واژه های ژیوندہ و دوژه اشاره کرده اند.

<sup>2</sup>- Heron-Allen

اگر آیی به جانت وانوازم و گر نایی ز هجرانت گدازم  
هر اون دردی که داری بر دلم نه بمیرم، یا بسومج یا بسازم  
اما همین دوبیتی در تصحیح وحید دستگری، دوبیتی 72، به صورت زیر آمده است:

agar āyi be jānet vā-nevāzom va gar nāyi ze hejrānet godāzom  
biyā dardi ke dāri bar delom neh bemirom, yā besujom yā besazom

اگر آیی به جانت وانوازم و گر نایی ز هجرانت گدازم  
بیا دردی که داری بر دلم نه بمیرم، یا بسومج، یا بسازم

تفاوت مصرع سوم این دو دوبیتی مسئله ای است که به تصحیفات بعدی مربوط است، و در هر حال در نتیجه گیری ما تاثیری خواهد داشت، اما مسلم است که دوبیتی اصل، خواه از بابا طاهر یا دیگری، همان دوبیتی منقول در اثر هیرون آلن است. در این اثر واژه های دیگری نیز با تلفظ کهن تر و نزدیک به پارتی آمده اند:

del-i dirom ze ešqet giž-o viž-e može bar ham zenom seylābe xiže  
del-e āseq mesāl-e čub-e tar bi sari suže sari xunābe xiže  
دلی دیرم ز عشقت گیژ و ویژه مژه بر هم زنم سیلابه خیژه  
دل عاشق مثل چوب تر بی سری سوژه سری خونابه ریژه

(دوبیتی 38)

اگر دستم فتی خونت و ریژم ووینم تا چه رنگی ایدل ایدل  
agar sastom foti xunet verižom ve-vinom tā če rangi ey del ey del

(دوبیتی 47)

Siyah baxtom ke baxtom vāžegun bi tevah ružm ke ružom vāžegun bi

سیه بختم که بختم واژگون بی توه روژم که روژم واژگون بی

(دوبیتی 57)

گرچه همه این دوبیتی ها را نمی توان سروده بابا طاهر دانست، اما مسلم تعدادی از آنها سروده خود این شاعر است، و در قدوه العارفین، اثری که بی تردید از بابا طاهر است، صریحاً به همدان و دامن الوند اشاره می شود.  
چنانکه گفته شد، گویش همدانی نو فاقد داده های صریحی برای داوری درباره گویش همدانی کهن است، اما در گویش یهودیان این شهر، که به سبب استفاده از سوی اقلیتی خاص محافظه کارتر بوده است، می توان واژه های اصیل تری را یافت: masdar "بزرگ"، masdar "کوچک"؛ قس شود پارتی: "بزرگ تر"， kasādar "کوچک تر"؛ در پهلوی: "بزرگ" keh "کوچک"؛ در "بزرگ" bar "در" از dvar "در" با b > dv> \*، قس اوستایی: "در" dvar "در".

بر اساس شواهد بالا، گویش کهن همدانی را باید جزو زبان های ایرانی شمال غربی محسوب داشت. شباهت های میان برخی واژه های دوبیتی های منسوب به بابا طاهر و واژه های لری، برخاسته از ویژگی های اوایی مشترک در گویش های ایرانی، و نیز فارسی نما کردن های بعدی این دوبیتی ها است. البته نظر به مجاورت همدان و نواحی لرنشین، نمی توان منکر تاثیر آوایی و واژگانی لری بر این گویش و دوبیتی ها شد. به ویژه که ادبیات شفاهی در میان اقوام لر رواج بسیار گسترده ای داشته و دارد.

### Oqtawaqnordžiač qraškańciřjań gwańč

#### պարսկերենով

asherfi خوانساری، مرتضی (1383). گویش خوانساری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.  
تقی الدین اوحدی بلیانی. سرمه سلیمانی. به تصحیح و حواشی محمود مدبری. (1364). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.  
حسن دوست، محمد (1389). فرهنگ تطبیقی موضوعی زبان ها و گویش های ایرانی نو. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

<sup>1</sup>- کلمان هوار در (JOURNAL ASIATIQUE, TOME VI, NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1885, pp. 502-556) به جای "بسازم"، "بسازم" آورده است.

- قدوه العارفین. (1386) تصحیح مهرداد بهار. در جستاری در فرهنگ ایران. ویرایش ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: اسطوره.
- رستمی، محمد (1388). گویش نهادوندی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضابی، جمال (1377). بررسی گویش بیرونی. به اهتمام محمود رفیعی. تهران: هیرمند.
- رضابی باغ بیدی، حسن (1385). راهنمای زبان پارتی. تهران: ققنوس.
- سرتیپ پور، جهانگیر (1372). ریشه یابی واژه‌های گیلکی و وجه تسمیه شهرها و روستاهای گیلان. رشت: گیلکان.
- سرلک، رضا (1381). واژه‌نامه گویش بختیاری چهارنگ. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- شکری، گیتی (1374). گویش ساری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (1385). گویش رامسری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صادقی، علی اشرف (1382). فهلویات عین القضاط همدانی و چند فهلوی بیگر. مجله زبان شناسی. سال هجدهم، شماره اول، پیاپی 35. صص 24-13. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدری، جمال (1386). گویش مشکنان. فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- طاهری، اسفندیار (1389). گویش بختیاری کوهزنگ. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- علمداری، مهدی (1384). گویش دماوندی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فتحی، شهلا (1392). گویش میمه‌ای. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- قریب، بدرازمان (1383). فرهنگ سغدی. تهران: فرهنگ.
- کلباسی، ایران (1376). گویش کلارشت. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (1385). گویش کردی مهاباد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (1385). گویش کلیمیان اصفهان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کیا، صادق (1371). گویش افتری، تحقیق از همادخت همایون. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کارنگ، عبدالعلی (1333). تاتی و هرزنی، دو لهجه از زبان استان آذربایجان. تبریز: واعظ پور.
- معراجی لرد، جواد (1388). فرهنگ موضوعی تاتی به فارسی. رشت: بلور.
- وحید دستگردی، حسن (1390). دو بیتی‌های بابا طاهر. تهران: راه جاودان.
- همایونفر، بابا (1386). بررسی گویش اسفراین. تهران: چاپار.
- باباطاهر. دو بیتی‌ها، تصحیح حسن وحید دستگردی. (1390). تهران: راه جاودان.
- گروسین، هادی (1384). واژه‌نامه همدانی. تهران: هیرمند.

### Եվրոպական լեզուներով

Bailey, H. (1979). *Dictionary Of Khotan Saka*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bartholomea, Ch.(1961). *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Boice, M. (1977). *A Word-list of Manichaean Middle Persian and Parthian*. In *Acta Iranica*, 9 a, Teheral-Liege-Leiden: Brill.

Cheung, J.(2007). *Etymological Dictionary Of The Iranian Verbs*. Leiden-Boston: Brill.

Huart, C. (1885). *Bābā Tāhir Uryān*. In (*Journal Asiatique*, Tome VI, November-Décember 1885, pp. 502-556. Paris: A L'imprimerie Nationale.

Elwell-Sutton, L. P. (1988) *Baba Tahir*. In *Acta Iranica*, vol. III. pp. 269-299.

Rix, H. (editor) .(2001). *Lexicon Der Indogermanischen Verben*. Weisbaden: Ludwig Reichert.

Stilo, D. (2012). The Hamadan Jewish Dialect. In *Acta Iranica*. Vol. XI, Fasc. 6, pp. 623-627.

The Lament of Bābā Tāhir. Heron-Allen, E & Curtis Brenton, E. (1902). London: Edward Quaritch.

### چکیده

گویش همدانی، همانند همه گویش‌های ایرانی، در گذر زمان تغییرات بسیاری را از سر گزرانده و با فارسی معیار شباخت بسیاری یافته است. اما شواهد نشان می‌دهند که این گویش در روزگاران کهن، با صورت کنونی خود تفاوت بسیاری داشته است. با داوری بر اساس فهلویات عین القضاط همدانی، و به ویژه دو بیتی‌های بابا طاهر، باید گفت که این گویش در زمرة گویش‌های ایرانی شمال غربی

بوده است. همچنین بر خلاف تصور عامه، دو بیتی های بابا طاهر، یا دست کم دو بیتی های منتبه به وی، به گویش لری نبوده اند. برخی ویژگی های مشترک آوایی میان این دو بیتی ها و لری، در دیگر گویش های ایرانی هم دیده می شود، گویش هایی که ارتباطی به لری ندارند. البته باید احتمال تاثیر پذیری این گویش ها از لری را نیز مدنظر داشت. فهلویات همدانی، با وجود تغییرات بسیار، هنوز هم ویژگی های آوایی و واژگانی را بازتاب می دهد که نشانگر این است که گویش همدانی ارتباطی با لری، و طبعاً زبان های ایرانی جنوب غربی ندارد، و باید آن را در زمرة زبان های ایرانی شمال غربی محسوب داشت.

**کلید واژه ها: گویش همدانی، فهلویات، زبان های ایرانی، لری**

#### نتجه گیری

گویش کنونی همدانی چنان از فارسی معیار تاثیر پذیرفته است، که نمی توان داده های زبانی آن را برای تعیین خاستگاه کهن این گویش به کار گرفت. برای این کار باید از فهلویات همدانی استفاده کرد. نمونه شاخص فهلویات همدانی، دو بیتی های بابا طاهر است. برخی شباهت های واژگانی میان این فهلویات، و واژه های لری سبب شده است که بسیاری از دیرباز این فهلویات را لری نلقی کنند، چنانکه بسیاری خود بابا طاهر را نیز لر می دانند، و در صورت قبول این گفته، باید گویش کهن همدانی را جزو زبان های ایرانی جنوب غرب محسوب داشت. اما پژوهش ها نشان می دهد که شباهت های آوایی میان این فهلویات، و لری، را باید جزو تحولات آوایی مشترک میان بسیاری از گویش های ایرانی دانست. در مقابل، ویژگی های آوایی گویش کهن همدانی نشانگر پیوند هایی میان این گویش و گویش های ایرانی شمال غرب است. برخی نسخ قدیمی دو بیتی های بابا طاهر، که کمتر دستخوش تصحیف و فارسی گرایی شده اند، ارتباط میان این زبان این دو بیتی ها، و زبان پارتی و زبان ها و گویش های شمال غربی را بهتر نشان می دهند.

## زبان تاتی و گویش هرزنی

### ЮЖНО-ТАТСКИЙ ДИАЛЕКТ ХАРЗАНИ

حسین عارف نیا  
ХОСЕЙН АРЕФНИА  
ЕГУ

В статье рассматриваются некоторые аспекты грамматики одного из реликтовых иранских диалектов на территории Атурпатаана. Диалект харзани, обычно считающийся одной из территориальных разновидностей южно-татского, отмечен рядом архаических особенностей, которые и стали предметом исследования автора данной статьи.

زبانی که تاتها بدان سخن می گویند در زمانهای گذشته گسترش بیشتری داشته و به استناد شواهد عینی و پژوهش‌هایی که انجام گرفته است، زمانی همه اهالی آذربایجان و قزوین و زنجان و طارم را فرا می گرفت. بعدها با اشاعه زبان ترکی، تاتی کم از میان رفت و تنها ساکنان چند آبادی در سراسر دیار پیشین، این زبان را نگهداری و تا به امروز رسانده اند.

از شمار تاتها کنوی آمار درست نیست ولی جاهای سکونتشان در ایران چند آبادی در بخش شاهروندخال، چند آبادی در روبار گilan، شال (چال) و اسپورین تاکستان و بوئین زهرا در قزوین، هرزند و گرینکان و گلین قیه در مرند، زنوز و حسنو در قره داغ و بخشی از ساکنان، شبے جزیره آیشوران، سوراخانی، بالاخانی، باکو، نواحی شماخی، قوبا، قوناخ گند، دیوچی، خیزی و دیگر بخش های جمهوری آذربایجان.

همچنین ناحیه دربند و برخی دیگر از نواحی داغستان و کاتیاکو و طبرسرا در شوروی نیز تات نشین است، بنا به آمار مندرج در فقه اللغة ایرانی عده تات های کشور شوروی فربیل یازده هزار نفر می باشد. (احتمالاً به استناد نتایج سرشماری سال 1926).

ولی این رقم در ایران به مراتب بیشتر است، زیرا تنها در آبادی های اسپو، اسکستان، درو، کلور، شال، دز، لرد، کرن، گلیوان و گلوزان در شاهروند خال حدود پنجاه هزار تن به زبان تاتی سخن می گویند. به سبب این که پژوهشگران ایرانی تاکتون وقت کمی را صرف تحقیق در زبان و فرهنگ تاتها نموده اند، از بابت اثار مرجع دست و بال ما چندان باز نیست. کتابهای آذربایجان باستان آذربایجان تالیف احمد کسری، گویش آذربایجان تالیف رضا ملک زاده، تاتی هرزنی، خالخال یک لهجه آذربایجانی، تالیف عبدالعلی کارنگ، زبان دیرین آذربایجان تالیف منوچهر مرتضوی، دستور زبان تاتی جنوبی و مقالات مختلف دکتر احسان پار شاطر، گویش گلین قیه تالیف یحیی ذکاء اهم اثاری هستند که برای آشنایی با تاتی می توان به آنها مراجعه نمود.

در شوروی سابق تحقیقات قابل توجهی درباره زبان و فرهنگ تاتی انجام گرفته است، چنانکه تاتی زبانهای آن کشور برای خود خط و کتابت ویژه ای داشته اند و در ظرف چهل - سال اخیر کتب و تالیفات بالتسه فراوانی به زبان تاتی منتشر شده، من باب مثال می توان اشعار و نمایشنامه های م. بخشی اف متولد 1910، اشعار و داستانهای د. انتی لوف متولد 1913، و افسانه های خداداش اف را نام برد. در سال 1940 مجموعه ای از فرهنگ عامه تاتی چاپ و منتشر شده است.

از پیشنه تارخی و سیر تکوینی تاتی هنوز آگاهی چندانی در دست نیست. احمد کسری در کتاب آذربایجان، زبان مردم آذربایجان تا ورود ترکان به آن بیار و اشاعه زبان و فرهنگ ترکی را آذربایجانی نامیده و تاتی کفنی را ادامه و بازمانده آذربایجانی نموده اند. اورانسکی نوشته است که کلمه: "تاتی" ظاهراً در اغاز بر نژاد و قبیله ای اطلاق نمی شده است. قبایل صحرائشین که اکثراً ترک بودند مردم زراعت پیشه و تخته قاپوی ایرانی زبان را که در زیر افیاد خویش در آورده بودند، تات می خوانند. برخی دیگر از دانشمندان کلمه تات را تاجیک مربوط می دانند.

گروهی از پژوهشگران ایرانی هم نظری مشابه آنچه که از اورانسکی نقل شد، دارند. ملک الشعرا بهار نوشت: "تات به معنی تازیک و تاجیک یعنی فارسی زبانان ... ایرانیان از قديم به مردم اجنبی تاجیک یا تازیک می گفته اند. چنانکه یونانیان برابر اعراب، عجمی یا عجم گویند. اين لفظ در زبان دری تازی تلفظ شد و رفته رفته خاص اعراب گردید. ولی در توران و ماوارء النهر لهجه های قديم باقی ماند و به اجانب تاجیک می گفتند. بعد از اختلاط ترکان الاتایی با فارسی زبانان آن سامان لفظ تاجیک به همان معنی داخل زبان ترکی شد و فارسی زبانان را تاجیک خوانند. هم چنین تات لفظ ترکی به معنی عناصر خارجی ساکن سرزمین ترکان. این لفظ در کنیه های اورخون - قرن هشتم م - آمده است و تاریخی طولانی و پیچیده ای دارد و تغییراتی در معنی آن راه یافته و مثلاً به ملل تحت استیلای ترکان و بالاخص - در دوره استیلای ترکان بر ایران - به ایرانیان اطلاق شده است. بالاخره لفظ تات به گروه هایی از مردم ایرانی نژاد ساکن ایران و فقفاً اطلاق شده است که به لهجه های تاتی تکلم می کنند. نکته دیگری که نمی توان نسبت به آن بی توجه ماند این است که در زبان ترکی تات به معنی لذت و مزه نیز آمده است. و اما در روش تحقیق پیامون زبانی که در حال نابودی و فاقد خط و کتابت است، آگاهی به یک هسته مركزی - یا همان نمونه ای با توجه به مجموعه شرایط، اصیل تر - لازم به نظر می رسد. لیکن تعیین چنان هسته یا نمونه اصیل تر دشوار است مگر اینکه به ریشه و چشم اندازی از ویژگیهای زبان مورد نظر در زمانهای گذشته پی برده شود. اکنون در رابطه با تاتی و تالشی چنین نیازی شدیداً محسوس می شود.

در زبان تاتی با توجه به مقالات و کتبی که از سوی پژوهشگران ایرانی نشر یافته و همچنین بر مبنای مقایسه ای که بین گویش‌های مختلف زبان مزبور می توان انجام داد، پی بردن به ویژگی های این زبان در گذشته و اکنون به نسبت قابل توجهی میسر شده است،

گویش هرزندی که یکی از لهجه های باقیمانده از زبان باستان آذربایجان می باشد هنوز در دو روستای گلین قیه و هرزند آذر بایجان به خصوص در بین یکی دو تن از سالخورده گان محل متدال است.

مرجع اصلی نگارنده در ضبط زبان هرزنی حاجی عبد العالی ادبی بوده است که از دهقانان و همپایان معمراً روستای گلین قیه است. دکتر مرتضوی پس از تماش با هرزنی دانان متعدد به این نتیجه رسیده بود که او را میتوان بزرگترین هرزنی دان معاصر به شمار آورد و به همین علت کوشیده است گنجینه گر انبهای مدفون در ذهن این دهقان پارسا را ضبط کند.

سید محمد امینی درباره دامنه تداول زبان هرزنی می گوید: «گلین قیه که مرکز اصلی زبان هرزنی به شمار می رود در حدود دوهزار و پانصد تن جمعیت دارد. اغلب ساکنان گلین قیه به زبان هرزنی اشناهی سطحی و مبهمی دارند یعنی آن زبان را درمی یابند ولی نمی توانند به خوبی بدان زبان سخن بگویند. نسل جوان رفته این زبان را از یاد برده با ترکی مائوس شده است ولی گروهی از کودکان نیز اشناهی به آن دارند. زبان هرزنی در دهکده «هرزند عتیق» در شرف از بین رفته اند که این زبان اشناهی دارند. در دهکده «بابره» نیز این زبان را می دانند. از مردمان گلین قیه گروهی به شاهپور (سلاماس قدیم) رفته اند که آنها هم هنوز این زبان را کاملاً فراموش نکردند. پیرمردان می گویند هرزند یها (مردم هرزند عتیق که مرکز اصلی زبان هرزنی و همچنین مرکز قدیم و منشاً دیگر روستاهای آن سامان است) از طوالش آمده در این ناحیه ساکن شده اند و افراد گلین قیه نیز از هرزند عتیق به محل ده جدید رفته آن را بوجود آورده اند و آبادانی گلین قیه از حدود دویست سال تجاوز نمی کند.».

### منطقه جغرافیایی گلین قیه و هرزندات :

**هرزن**  
کهن هرزن یا هرزند عتیق یا داش هرزند ، قریه ای است که بر کمره ای افتکاگیر کوهی در محال هرزندات بین علمدار و مرند واقع شده است و راهی صعب و کوهستانی دارد و در قدیم مسافت بدان جز با اسب و الاغ و یا پای پیاده میسر نیست. این قریه اکنون با توجه به زلزله ای که در سال 1387 خارج داد تخریب شده و رو به ویرانی نهاده است و جهت حفظ آن از نابودی قریه را به کنار جاده مرند - علمدار انتقال داده اند و اکنون جز خانواری چند در آن باقی نمانده است و غالباً ساکنین آن به قرا مجاور به خصوص به قریه ای بالنسبه جدید البنایی به نام گلین قیه(گلن قیه) مهاجرت نموده اند. اهالی قریه ای کهن هرزن و گلین قیه بیشتر زراعت پیشه اند و به لهجه ای مخصوص سخن می گویند که به قول خود آنان «کوهرزانی لو» و بنا به معروف «زبان هرزنی» نامیده می شود، این لهجه با تاتی بسیار نزدیک است و فقط اختلاف مختصری میان آن ها موجود می باشد.

مردمی که در روستاهای «کهن هرزن»<sup>۱</sup> و «گلین قیه» و «بابره» و چند روستای دیگر (در پنج فرستی «مرند» و پانزده فرسخی «تبریز») زندگی می کنند با وجود تاثیر و نفوذ روز افزون «لهجه آذری - ترکی» هنوز بزبانی سخن می گویند که بدون تردید فرزند اصیل «لهجه کهن آذری» و یکی از جالب توجه ترین و کنهه ترین شاخه های «زبانهای ایرانی» است.

امروزه محل اصلی «زبان هرزنی» روستای «گلین قیه» است که در پنج فرسخی «مرند» و پانزده فرسخی تبریز واقع و دارای دو هزار نفر جمعیت میباشد. «بابره» نیز دیهیست در نزدیکی «گلن قیه» که مردم آن بزبان «هرزنی» اشناهی دارند. دیه سوم که «زبان هرزنی» در آن رواج دارد «کهن هرزن» میباشد که دیهی است کوچک با چند خانوار جمعیت در دامن «کوه هرزن». علت تسمیه زبان مورد بحث به «هرزنی» مرکزیت «کهن هرزن» و سابقه تاریخی و قدمت آنست و بطوریکه از «روایات سینه به سینه» و «برخی مدارک مکتوب»<sup>۲</sup> بر می آید اغلب روستاهای واقع در اطراف «کهن هرزن» از جمله «هرزن نو»<sup>۳</sup> و «بابره» و «گلین قیه» در روزگار گذشته یا وجود نداشته و یا جزء مرائع و پایگاههای زراعتی و بیلاق و قشلاقهای «کهن هرزن» بوده اند و «کهن هرزن» که تطبیق موقع و محل آن با محل فعلی «کهن هرزن» قابل تردید و در خور تامل بیشتر می باشد شامل سرزمین وسیع و آبادی بوده که امروزه بیش از ده روستای کوچک و بزرگ و پایگاههای زراعتی در آن واقع است<sup>۴</sup> - مدارک قابل توجه تاریخی و ملاحظات زبانشناسی حکم می کنند که «زبان هرزنی» از روزگار باستان در همین سرزمین از آذربایجان رایج بوده است و مردم این سرزمین از دیرباز بهمین زبان سخن می گفته اند و قول گروهی که معتقدند گویندگان این زبان در دویست سال پیش از سرزمین طوالش به این سرزمین کوچیده اند و هنوز در برخی از روستاهای آن سامان به زبانیکه جز اندک اختلافی با «زبان هرزنی» ندارد سخن گفته می شود معتبر بنظر می آید و اندک تشابه بین دو لهجه های ایرانی هستند به تنهایی دلیل کافی برای تصور وحدت دو لهجه نیمتواند باشد.

آنچه قابل تأسف و در خور توجه اهل فضل و فرهنگ است ظهور آثار افول عنقریب آفتاب درخان این یادگار پر ارج ایران باستان می باشد و اگر دست توانای مرور هزاران سال همراه با هجوم و ایلغار تازی و ترکی تنوانته این زبان اصیل ایرانی شکسته و نابود سازد بدختانه از نشانه ها و اثر بر می آید که پنجه سال بعد حتی یک نفر از مردم این سرزمین به زبان نیاکان خود سخن نخواهد گفت و این نور ایرانی یکبار ازین سرزمین رخخت برخواهد بست و هم امروز نسل جدید و کوکان این روستاهای زبان پدران خود به کلی بیگانه اند و پدران نیز تحت تاثیر علل و عواملی مجهول اندک «لهجه آذری - ترکی» را جانشین زبان خود کرده زبان دیرین خود را بدست فراموشی می سپارند و با توجه به همین خطر است که ضبط و جمع و تدوین «زبان هرزنی» از اهم فرائض علاقمندان این آب و خاک و از اوج و ظائف محققات و متنباعان ایران دوست قرار گرفته است.

**روستا های تات زبان هرزن دارند :**  
و دیه هایی که بیشتر بین زبان گفتگو می کرده اند عبارتند از :

<sup>۱</sup> امروزه به این دیه در لهجه آذری - ترکی «داش هرزن» و در مکاتبات رسمی «هرزند عتیق» گفته می شود و در زبان هرزنی Ko-Horzan گویند.

<sup>۲</sup> از جمله این مدارک، «یک سند کهن» را که در شماره دوم از دوره پنجم نشریه دانشکده ادبیات پژوهیله دوست دانشمند آقای دکتر نوابی معرفی شده است باید نامبرد

<sup>۳</sup> امروزه به این دیه در لهجه آذری - ترکی «چای هرزن» و در مکاتبات رسمی «هرزند جدید» و در زبان هرزنی Coy-Horzan گفته می شود.

<sup>۴</sup> امروزه به بیست و چند پاره دیه که در این سرزمین واقع است «هرزنات» می گویند.

کوهرزان(هرزند عتیق یا هرزند کوه یا داغ هرزند ) ، ایرونه بن ( عربان تپه ) ، قره بولاغ ، بویره (بابره) زال ، قشلاخ ( قشلاق ). و علت فراموش کردن آن ها این است که بسیاری از آن ها این زبان را به کودکان خود نیاموختند و این است که در دیه ایشان این زبان از یاد ها رفته است .

در باره ای لفظ هرزن سخنان زیادی گفته اند ، پاره ای تصور نموده اند که صحیح آن هرزند و به معنی سرزمین پر آب می باشد، چه (هرز) به معنی آب فراوانی است که بدون استفاده بماند، و (اند) یکی از ادوات مکان است همچنان که در نام های (نهند-اوند.....) و نظایر آن ها دیده می شود . این نظریه پذیرفتی نیست چه در متن سند ترک دعوائی که میان فرزندان خواجه رشید الدین و کخدایان هرزند قیم در خصوص دو دانگ از اراضی و مزارع الکی در سلح ماه ربیع الثانی سال (791) به رشتہ تحریر در آمده نام هرزند عتیق به صورت ( کهن هرزن ) و ( هرزن قدیم ) ذکر شده است .

### وجه تسمیه ای هرزنرات و گلین قیه :

جمعی گمان می کنند تلفظ محلی هرزن (بضم ه) صحیح و به معنی سرزمین آفتابگیر است چه در لهجه های آذری حرف (خ) غالباً بدل به (ه) می شود و (هر) به معنی (خور) یعنی آفتاب می باشد در صورتی که در لهجه ای هرزنی آفتاب را (روژ) می گویند نه (هر) .

عدد ای دیگر نیز معتقدند هرزن و ارزین هر دو یک کلمه و به یک معنی و اسم منسوب کلمه (ارس) می باشد منتهی در نتیجه ای مرور زمان و کثر تلفظ به همین صورت در آمده است. ولی این حدس و توجیه نیز درست به نظر نمی رسد چه در اکثر نقاط آذربایجان به قرائی به نام های (هرزن - ارزنق - هرسین - هرسینی - هرسی) - برخورد می شود که نه در ارسپاران واقع شده اند و نه با رود ارس ربطی می توانند داشته باشند.

به هر حال مقصود ما بیان آرا بود نه اظهار عقیده در صحت و سقم آن .  
چنان که قبل اشاره شد لهجه های محلی قدمی ایران نیم زبان هایی بودند که الفبای مخصوصی نداشتند و در هر عصری با الفبای متداول آن عصر نوشته می شدند و چون الفباهای متداول ایران نیز چه قبل از اسلام و چه بعد از اسلام (به جز الفبای اوستانی) ناقص و فاقد پاره ای از حروف و حرکات بودند ، لذا نتوانسته اند حرکات و اصوات کلمات و عبارات باقیمانده را چنان که باید و شاید ظبط نمایند چنانچه امروز در فلهویات همام تبریزی و شیخ صفی و دیگران انسان می تواند حروف را تشخیص بدهد ولی آگاهی از حرکات و اصوات و به عبارت دیگر تلفظ آن ها نمی تواند داشته باشد . اینک برای رفع این نقصیه الفبای لاتینی ذیل را اختیار و لغات هرزنی را علاوه بر الفبای فارسی با آن نیز نوشتم تا هم حروف و هم طرز تلفظ آن ها بالنسبه حفظ گردد.

منابع و مأخذ:

- 1-مرتضوی، منوچهر ، زبان دیرین آذربایجان ، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار بزدی ف چاپ دوم 1384
- 2-کارنگ ، عبدالعلی ، تاتی و هرزنی ، چاپخانه شفق ، 1333
- 3-ذکی ، یحیی ، گویشن گرینکان ، چاپ سینا 1332
- 4-آذری یا زبان باستان آذر بایگان تألیف احمد کسری در سال 1352
- 5-تاتی و هرزنی تألیف عبدالعلی کارنگ ، تبریز 1331
- 6-ماهیار نوابی ، یحیی 1291 «یک سند کهن » نشریه ای دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز س 5 ش 2 (1332) ص 225-234
- 7-تاتی و هرزنی ، دو لهجه از زبان باستان آذربایجان ، تبریز واعظ پور 1333 ص 160
- 8-پور داد ، منصوره ، گویش تاتی از زبان آذری ، موسسه نشر نیما ، چاپ اول 1385
- 9-باقری ، مهری ، تاریخ زبان فارسی ، نشر قطره ، چاپ هشتم 1382
- 10- عیسی رضایی اقدم ، بر فراز روستای گلین قیه ، 1375
- 11-مقاله ای از شادروان عباس اقبال در معرفی رساله اثار جانی. شماره سوم سال دوم مجله یادگار.

## САМВЕЛУ МАРКАРЯНУ – 65



26 апреля исполняется 65 лет одному из наиболее продуктивных армянских востоковедов Самвела Асатуровичу Маркаряну. Человек не только высокого профессионализма, но и редких душевных качеств, глубоко порядочный, отзывчивый и щедрый, Самвел Асатурович воплощает в себе лучшие качества истинного ученого–носителя еще советской традиции науки — трудолюбие, преданность делу, системность.

Самвел Асатурович Маркарян родился 26 апреля 1950г. в г. Тбилиси.

После окончания средней школы поступил в Тбилисский педагогический университет им. А.С. Пушкина на исторический факультет, который закончил с отличием в 1971г., после чего был направлен в аспирантуру Ростовского государственного университета. В студенческие годы большое влияние на Самвела Маркаряна в плане формирования интереса к востоковедению оказали его преподаватели – Д.С. Завриев, И.В. Кобахидзе и А.Е. Чхеидзе. Именно они и ориентировали молодого студента на изучение истории Ирана.

В 1971г. (октябрь) Маркарян поступил в аспирантуру Ростовского университета к профессору В.С. Хмелевскому. Тема диссертации – “Взаимоотношения донских казаков с Османской Турцией в XVII в.”. Но вскоре его призывают в армию, а ростовский период его биографии прерывается в связи со смертью научного руководителя.

В 1979 г. Маркарян поступил в аспирантуру университета им. Т. Шевченко в г. Луганске (Украинская ССР) к известному советскому арабисту и иранисту В.М. Бейлису.

Первую научную работу - по истории Ирана - наш юбиляр опубликовал еще в 1971г. В 1981г. в Ереване выходит его вторая научная работа. В 1984г. в Тбилисском Государственном университете Маркарян

защитил диссертацию на тему: “Общественно-политические изменения в Иране в эпоху “Великих Сельджуков” (1038-1092гг.)”.

В 1983г. вышел в свет труд Маркаряна о сведениях Степаноса Орбеляна (XIIIв.) о викингах дружины Ингвара на Кавказе. В 1993г. по приглашению Лундского университета (Швеция) и профессора Матса Ларссона Маркарян выступал в Швеции в университетах Стокгольма, Уппсалы и Лунда с лекциями об армянских и грузинских средневековых источниках, содержащих сведения о викингах Ингвара.

В 1991г. вышла в свет монография Маркаряна “Сельджуки в Иране XI в.” (210стр.). В настоящее Самвел Асатурович время является автором 4 монографий и более 100 статей и докладов на международных конференциях. Участник многочисленных научных форумов, в том числе двух Всемирных конгрессов по востоковедению (Будапешт 1997, Москва 2004г.).

В 2001-2003гг. Маркарян был в числе лауреатов премии Евросоюза INTAS и занимался историей г. Тбилиси в XIXв.

С 1999г. работает в г. Ереване. С 2000 г. преподает на Кафедре иранистики Ереванского государственного университета. С 2008г. – доцент кафедры. Разработал 12 спецкурсов и авторских программ по истории Ирана: “Мусульманское источникование истории Ирана”, “Политический ислам”, “История общественно-политической мысли в исламе с X-XVIIIвв.” и др.

В 2010г. опубликовал учебное пособие для студентов университетов “История Ирана в средние века” (Ростов-на-Дону, 438стр.).

В декабре 2014г. опубликовал монографию “Варяги-викинги на Кавказе” (538стр.), которая подводит итог более чем 30-летним исследованиям по проблеме походов викингов на Кавказ.

65 – прекрасный возраст для востоковеда: знания, опыт, виртуозное владение методикой и методологией. Остается только творить и творить – что и делает Самвел Асатурович, наш друг и соратник, с энергией юноши и мудростью старца.

**Гарник Асатрян**

## СПИСОК РАБОТ САМВЕЛА АСАТУРОВИЧА МАРКАРЯНА

1971

1. *К вопросу о срыве диверсионных планов гитлеровцев в Иране в 1941 г. (на грузин. и русск. яз.)*, Сб. стат. молод. учен. Грузии в честь 50-летия Советской власти, № 4, Тбилиси, 1971, 106-117.
2. *К вопросу о срыве диверсионных планов гитлеровцев в Иране в 1941г. (на русск. и груз. яз.)*, Республиканская конференция молод. лекторов и аспирантов пединститутов Грузии. Тезисы. Тбилиси, 1971, 26-28

1981

3. *Некоторые сведения армянских историков XI-XIII вв. о тюрках-сельджуках*, Лрабер, 12, Вестник АН Армении, Ереван, 1981, 77-90.

1983

4. *О значении и датировке битвы 1049 г. войск союзников с тюрками-сельджуками*. Журнал "Мацне" (Известия) №4 . АН Грузии. Тбилиси, 1983, 118-131
5. *Варяги в составе войск Липарита Багвashi в битве 1049г. с сельджуками (на грузин. и русск. яз.)*, Журнал "Моамбе" - Сообщения АН Грузии.(общественные науки), Т. III, N2, Тбилиси, 1983, 433-437.

1984

6. *К вопросу о формах земельных пожалований в Иране при тюрках-сельджуках (1038-1092г.г.)*, Сб. статей: Древний и средневековый Восток (ИВ СССР) Москва, Россия, 1984, 125-153
7. *Общественно-политические изменения в Иране в период "великих сельджуков" (1038-1092г.г.)*, автореферат кандидатской диссертации, Госуд. университет. Тбилиси, 1984, 3-36

1985

8. *Власть султана и халифа.(на груз, яз. и русск. яз.)*, Исламский мир.: религия, история, экономика, Республиканская конференция молодых ученых. Тезисы. ИВ АН Грузии. Тбилиси, 1985, 46-47

1989

9. *Необходимы более точные формулировки в национальных вопросах*, "Врастан", Тбилиси, №31, 1989
10. *Межнациональные отношения – на более высокий уровень*, "Врастан", №23, Тбилиси, 1989

1990

11. *Проблема соотношения власти султана и халифа*, Вестник МГУ, серия 13, N 2, изд. Московского Госуд. Университета, 1990, 26-33

1991

12. *Сельджуки в Иране в 11-ом веке*, Саратов, Изд. Саратовск Госуд. Университета, 1991, 210

1992

13. *Культурно-политические или потестарные связи в государстве "Великих сельджуков"*, Сб. статей: "Проблемы идеологии и культуры", Изд. Саратов. Универс., 1992, 51-65.

1993

14. *The varangians in Georgia in the 11<sup>th</sup> century*, - Proceedings of the Second International Symposium in Kartvelian Studies. Tbilisi, 1993, 89-96
15. *The identification from the "Vikings of Ingvar" on the "varangni" on manuscript "Kartlis Tshovreba"*, Report on Centrum for Central och Osteuropa Studier. Lund & Uppsala Universitet. Sweden, 1993, 2-27

1996

16. *Были ли Викинги в Дагестане в середине XI века*, "Молодежь Дагестана", Махачкала, Дагестан, №35, 1996,

1997

17. *Lokalization of the toponim "Sercland"*, International Symposium, University of Lorand. Abstracts, CEU, Budapest. Hungary, 1997, 62-67

18. *К вопросу об идентификации варягов “Матиане Картлиса” и сведений “Саги об Ингваре”, “Известия” СКНЦ (Северо-Кавказ. Научн. Центра), Ростов-на-Дону, № 1, 1997, 51-60*
19. *На XXXY Конгрессе востоковедов мира, Известия СКНЦ, Ростов-на-Дону, Россия, №4. 1997, 192-195*
20. *Об экспедиции по следам викингов Ингвара проф. Матса Ларссона, Известия СКНЦ, Ростов-на-Дону, №3. 1997, 188-191*
21. *The Raids of the Vikings-Varangians into the Caucasus during the 1040s A.D., Programme of the 35<sup>th</sup> International World Congress of ICANAS. Budapest, 7-12 July. 1997, 23-24*
22. *Localization of the Toponym “Sereland”, International Symposium, University of Lorand. Abstracts, Annual CEU, Budapest, 01-05.06.1997, 162-164*
23. *Викинги Ингвара в поисках Великого Шелкового Пути через Кавказ, “Свободная Грузия”, Тбилиси, 20.03, 1997*

1998

24. *The Raids of the Vikings troop of Ingvar into the Caucasus in search of the Great Silky Way (report), Research programs: "Medieval Studies" Reports. Annual, CEU, 19, Budapest, 1998, 196-199*
25. *Почему погибли варяги на Кавказе в 1049г, Известия СКНЦ, № 1 Ростов-на-Дону, Россия, 1998, 58-69*
26. *Die Yngvar's Saga Vom Serhkland und der Kaukasus, Georgica, Jahrgang, Heft 21, Konstanz, Universitätsverlang, Germany, 1998, 55-61*

1999

27. *Викинги Ингвара у иранского побережья Каспийского моря (XI), Сб.ст. (“Йаде дуст”) памяти Альберта Хромова, изд. Кавказск. центра Иранистики, 12. Ереван, Армения. 1999, 8-17*
28. *К вопросу о локализации топонима “Серкланд” скандинавских рунических надписей и sag, Журн. “Восток-Oriens”, № 2, АН России, Москва, 1999, 16-26*
29. *Время собирать камни, “Голос Армении”, Ереван, 23.06.1999*

2000

30. *По поводу личности предводителя дружины викингов на Кавказе в XI веке, Историко-филолог. журнал, (Պատմարանասիրական հանդես). НАН, “ИФЖ”, Армения, Ереван, 2000, 150-159*

2001

31. *Армянский выбор, Ежегодник Ереванского филиала МЭСИ, Ереван, Армения, 2001, 197-214*
32. *“Варанги” “Матиане Картлиса” в историческом сочинении автора XIII в. Степаноса Орбеляна (с дискуссионным комментарием проф. Натэлы Вачнадзе, на груз. яз. с. 148), Труды ТГУ (Тбилисский Государственный Университет им. Джавахишвили). Annual, Тбилиси, 2001, 130-147*
33. *Очерк исторической этнографии турок (на армянск. и русск. яз.), Арм. востоковед. журнал “Իրան-Նամե”, Ереван, Армения, 2001, 88-103*
34. *Терминология феодальной земельной собственности в Иране в конце X начале XI века, Тезисы международной конференции. Изд. ИВ АН, Тбилиси, 2001, 56-59*
35. *Последнее пристанище викингов, “Голос Армении”, Ереван, 2001.*
36. *Армянский выбор, “Голос Армении”, 20.12. 2001.*
37. *Прадордина турок – Джавахетия?, “Голос Армении”, 06.08.2001.*

2002

38. *Рукописи архиепископа Степаноса Орбеляна в Ереванском Матенадаране, Журн. “Восток-Oriens”, АН России Москва, Россия, 2002, 99-106*
39. *Industry in the Nineteenth-century of Tiflis: Role of Armenians, International Conference INTAS. Abstracts. Tbilisi, 2002, 49-52.*

2003

40. *Выбор веры армянами. Сб. ст.: Ежегодник филиала МЭСИ, Ереван, изд. Филиала МЭСИ, 2003, 43-52*
41. *Book Review: M.Lazarev, Sh.Mhoyi, E.Vasileva, M.Gasratian, “History of Kurdistan”, Moskow, 1999, Iran and Caucasus, Brill, Leiden-Boston, 2003, vol.7.1-2, 326-331*
42. *Терминология феодальной земельной собственности в Иране накануне сельджукского вторжения (на груз. и русск.яз), Материалы конференции, посвященной 90-летию Валериана Габашвили. Тбилиси, 2003, 367-391*

43. *The industry of Tiflis in the 19<sup>th</sup> century*, The international conference INTAS: Tbilisi in the 19<sup>th</sup> century. History and culture. Abstracts. Brusselles, 2003, 61-63
44. *The social comedy "Pepo" by Gabriel Sundukian on the Georgian and Armenian scenes of Tiflis in the 19<sup>th</sup> century*, International Conference, INTAS, Abstracts, Venice, Italy 2003, 43-45
45. *Наше государство – не фикция*, “Голос Армении”, Ереван, 03.06. 2003.

2004

46. *Армянский историк XIII в. Степанос Орбелян о викингах Ингвара*, Журн. “Восток-Oriens”, № 6, АН России, Москва, 2004, 98-108
47. *“Сага об Ингваре” об экспедиции викингов через Кавказ*, Тезисы Всемирного конгресса ICANAS, Москва, Т. 2, 2004, 695-696
48. *Использование компьютерных библиотек при изучении курсов истории*, конференция “Новые технологии в образовании”// МЭСИ и филиалы, Тезисы, Ереван, 2004, 59-62
49. *Сельджукское движение на Запад: битва при Капутру в 1049 г.*, Тезисы программы 37-го Всемирн. конгр. ICANAS, Москва, Т. 2 . 2004, 696-698

2005

50. Рецензия: “Валериан Габашвили. Труды. Том I (на груз.яз.)”, Журн. “Восток-Oriens”, №3, АН России Москва, 2005, 170-173
51. Рецензия: “Иринэ Начкебия. Очерки истории Франко-иранских отношений” (на груз.яз.), Журн. “Восток-Oriens”, № 3, АН России Москва, 2005, 173-175
52. *Использование компьютерных библиотек при изучении курсов истории*, Сб. ст.: “Новые информационные технологии в образовании”, Ереван, изд. Филиал МЭСИ, 2005. 221-228
53. *Развитие образования в армянской общине г. Тифлиса в XIX в.*, Сб. ст. “Грузия и Ближний Восток.” ИВ АН Грузии, Тбилиси, 2005, 188-196
54. Рецензия. “Джордж Борнатян. “Хроника Захария Канакерци”, Costa Mesa, California, USA, 2004”, Журн. “Восток-Oriens”, № 5, АН России. Москва, Россия , 2005, 201-204
55. *Поход генерала Зубова (1796) и переход под русское покровительство Талышского ханства*, Программа Междунар. конференции по талышеведению, Цахкадзор, 2005, 39-40

2006

56. Рецензия: “История Курдистана”, 1999 (на русском языке), Журн. “Восток-Oriens”, АН России, Москва, 2006, 203-207
57. “Сага об Ингваре” об экспедиции викингов через Кавказ, Материалы Всемирного конгресса, Т.1, Москва, 2006, 453-465
58. *Тerror в религиозном обрамлении*, Журнал “XXI век”, Ереван, 2006, 198-212
59. Book reviews Rudi Matthee. *The pursuit of Pleasure, Drugs and Stimulants in Iranian history (1500-1900)*. Princeton, USA, - Iran and Caucasus. Vol.10.1, Brill, Leiden-Boston Netherlands. 2006, 157-160
60. Рецензия: *Иранская история 1500-1900. Принстон, США, 2005* (на англ.яз.), Журн. “Восток-Oriens” Москва, Россия, 2006, 187-191
61. *Аятолла Хомейни и новая политическая структура в Иране* (на персид., армянск., русск. яз.), Тезисы Международной конференции университета “Ария”, Ереван, 2006, 43-45
62. *Концепция многополярного мира в изложении Аятоллы Хомейни* (на персид., армян. русск. яз.), Международный симпозиум по иранистике, Университета “Ария”, Тезисы, Ереван, 2006, 39-41
63. *Тerror в религиозной упаковке*, “Голос Армении”, Ереван, 21.09.2006.

2007

64. *Викинги, шелковый путь и Кавказ*, Журн. “Медиа-информ” изд. Центра стратегич. исслед., Ереван, 2007, 20-26
65. *Очерк истории формирования Талышского ханства в 18 в.*, Сб. ст.: Очерки истории и культуры талышского народа. Изд. центр “Митк”, универс. “Ария” Ереван, 2007, 51-67
66. *Роль Аятоллы Хомейни в формировании внешней политики*, Международная конференция по иранистике. Ереванский Гос. Университет, Тезисы, Ереван, 2007, 36-38
67. *The Rebellion in Qandaghār: Mir Wise and Georgi XI* (ASPS-Association for the study of Persinate Societies, New Jersey, USA), Third Biennial Convention on Iranian studies. Abstracts. Tbilisi, Georgia, 2007, 47-51
68. *Иран, Грузия, Армения-взаимовлияние культур в исторической перспективе* (на персидском, армянск. русск. яз.), Третья Международная конференция по иранистике университета “Ария”, Тезисы, Ереван, 2007, 22-25

2008

69. *Развитие общественно-политической мысли в Иране (18-20 вв.)*, (программа курса), Orientalia, Ереван, Изд. Ереванского Гос. Университета, № 7-8, 2008, 200-205.
70. *The role of Mir Wise in the rising against the Persian Safavids in the 1709*, International Conference *Iran and Caucasus: Unity and Diversity*, Yerevan, Armenia, 2008, 71
71. *Гибель русской миссии в Иране и убийство А.С.Грибоедова в 1829г.*, Международная конференция Брюсовского Лингвистического университета и Института Евразийских исследований, Тезисы, Ереван, 2008г.
72. *Обойдемся без советчиков*, “Голос Армении”, 02.08.2008.
73. *Больше чем декларация*, “Голос Армении”, Ереван, 27.11. 2008.
74. *История Ирана в средние века (авторская учебная программа)*, Orientalia, № 7-8, 2008, 205-210

2009

75. *Рецензия: Джорж Борнатян, Дневник Захария Агулисцци*. Коста Меса, Калифорния, -Журнал “Восток”, Москва РАН, №3. 2009. , 205-208
76. *Георгий XI и Кандагарское восстание 1709 г.*, Журнал, Восток, “Москва” РАН, №5. 2009 с. 41-46
77. *Гибель русской миссии в Иране в 1829г.*, Сб.ст.: Грибоедовские чтения, вып.1.Ереван,2009, 109-122
78. *Аятолла Хомейни и возрождение ислама*, Международный симпозиум НАН Армении, Тезисы, Ереван, 2009, 7-8
79. *Образы первых сельджукских султанов в армянской историографии XI-XIII вв.*, Международная конференция “Иран-Кавказ-Тюркский мир”, Ереван-Цахкадзор, Тезисы, 2009, 28-30

2010

80. *История Ирана в средние века ( с 3-ого в. до первой трети 19 в.)*, Ростов –на-Дону, Изд. “Книга”, 2010, 438
81. *Разгром русской дипломатической миссии в Иране в 1829году*, Известия Ростовского Областного Музея Краеведения (РОМК), вып. 16, Ростов-на-Дону, 2010, С.133-143
82. *Рецензия на книгу: Хусейн Ахмади. Талыш: от эпохи Сефевидов*, М., 2009, журнал “Регион и мир”, (институт. политич. исследован.) Ереван, N1. 2010г., 113-117
83. *Book Review: X. Akmadi. “The Talishis from the Safavid Period till the End of the Second Russian – Persian War 1826-1828*. Moscow, Librokom. 2009,170 pp., Iran and Caucasus, vol. 14.1, Brill, Leiden-Boston. 2010. , 185-189
84. *Ханство Шакки в системе международных отношений во второй половине XVIIIв.* (на персидск., английск. яз.), Тезисы междунар. конференция “Арран и Атурпатакан в иранском мире”, Ардебиль, Иран,2010, 31-32
85. *Армения – Иран – взаимовлияние культур в исторической ретроспективе*, Тезисы. Конференция Брюсовского лингвистическ. университета “Диалог культур”, 2010,17-18
86. Санкции против Ирана не отразятся на Армении, “Жаманак”, Ереван,11.06. 2010.

2011

87. *Book Reviews: Temur Aytberov, Saxban Xapizov*. Elusu, Makhachkala, 2010. PP. 155, Iran and Caucasus, vol. 15.1-2, Brill, Leiden-Boston, 2011., 333-337
88. *Введение и историю и культуру талышского народа*, Ереван, Изд. ЕГУ. 2011,202
89. *Международное влияние на ситуацию в регионе иранской исламской революции 1979*, Сб. ст. “Иранская Исламская революция”, Ереван, Гос.Университет., 2011, 32-38
90. *Армения-Иран: культурные взаимосвязи*, Сб. ст. “Диалог культур” Брюсовский лингвистическ. универс. Ереван 2011, 85-92
91. *Рецензия: X. Ахмади. “Талыш”*. Перев. с перс. Ф.К. Джаярова. Предисл. А.А.Мамедова, журн. “Восток”, №3, 2011. Москва, 198-202
92. *Рецензия: “Грузия между Ираном и Европой”*, Париж. 2009 (на франц. яз.), журн. “Восток”, N2, 2011,срп. 199-202
93. *Рецензия: X Ахмади, “Талыш”*, Перев. с перс. Ф.К. Джаярова. Предисл. А.А.Мамедова, журн. “Восток”, №3, 2011. Москва, стр. 198-202
94. *Независимое ханство Шакки в XVII-XIXвв.*, Сб.ст.: Caucasica, Т.1, Изд. Института политическ. и социальн. исследований Черноморско-Каспийского региона, Москва, 2011,27-42
95. *Талыши в XIII-XIXвв.*, В кн.: *Введение в историю и культуру талышского народа*. Изд. “Кавказский центр иранистики”, Госуниверситет, Ереван, 2011., 43-60 (Совместно с Р. Смбатяном)
96. *Бабек Хуррамдин*, Изд. “Кавказского центра иранистики”, Гос. университет. Ереван, 2011., 61-66
97. *Рецензия: Т.Айтберов, С. Хапизов. “Елису и Горный магал”*. Махачкала, 2010. С.155., журн. “Восток”, Москва, АН России, №6, 2011, 182-184

98. *Карчиха-хан на службе у Сефевидского Ирана*, Сб.: Orientalia, Ереван, N13, 2011, 170-177 (Совместно А.С. Налбандян)
99. *An Armenian Khan in Safavid Iran, International conference “15 Years of Achievements: Celebrating the 15<sup>th</sup> Anniversary of Iran and the Caucasus. (Abstracts)*, Yerevan, Armenia , 2011, 5
100. *From the Medieval history of the Talishi people*, Международная конференция: The 2<sup>nd</sup> International conference on Talishis Studies, 2011, Yerevan, 9-16

2012

- 101 . *Проблема национальной самондентификации турок-месхетинцев*, International conference: Autochthonous peoples of the Caucasian-Caspian region. 5-7 October, Yerevan, 2012, 10, 48
- 102 .*Пропаганда и антипропаганда*, “Ай Зинвор”, Ереван, №31, 2012.
- 103 . *Изданная в Ереване книга о талышах получила премию президента Ирана*, “Panorama.am”, Ереван, 10.02.2012
- 104 . *Война США с Ираном вряд ли возможна*, “News.am”, 11.01.2012.

2013

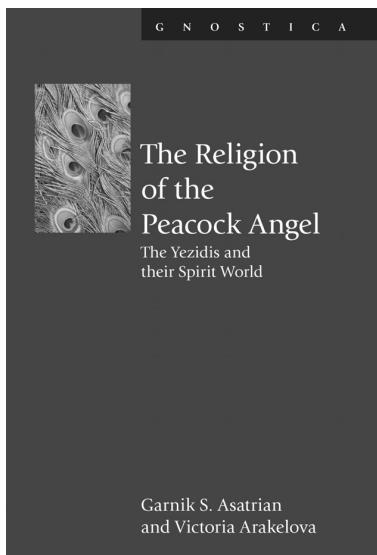
- 105 . *Армяне в Сталинградской битве*, Международная научно-практическая конференция МЭСИ , март, 2013, 29-37
- 106 . *Конфликт культур и методология толерантности в условиях современного мира*, Международная научно-практическая конференция МЭСИ, Тезисы, 2013, 39-49
- 107 . *Арабо-хазарские войны VIII в. по армянским и грузинским источникам*, Иран-наме. Армянский востоковедческий журнал, Ереван 2012-2013, N44-45, 70-80
- 108 . *Проблема политической идентичности у турок-месхетинцев*, Материалы міжнародної наукової конференції, Луганськ, Україна, Ізд. Государственного университета, 2013, 153-160
- 109 . *Рецензия: «Г. С. Асатрян. Этническая композиция Ирана, От “Арийского простора” до азербайджанского мифа*, Ереван, Ізд. Кавказского центра Иранистики, 2012, Журн. “Восток”, АН России N 4, Москва, 2013, 201-206
- 110 . *От редактора: Погосян (Хахбакян) Г.Г., Культурно-историческое наследие Армении. Нахиджеванский край*, Ереван. 2013, 354 ( Совместно с Г.С. Асатрян)
- 111 . *От редактора: Погосян (Хахбакян) Г.Г., Армяне Шемахи в упоминаниях некоторых Западноевропейцев*, Ереван, 2013, 352 ( Совместно с Г.С. Асатрян)
- 112 . *Историографические значение перевода В.М. Бейлиса сочинения Халифа ал-Усбури*, Проблемі джерелознавства исторіографії ма історії сходу. Программа Луганск, Украина, 2013, 5-10
- 113 . *Вхождение Талышского ханства в Российскую империю*, Сб.: Caucasica, Т-2. Москва, ИПСИЧКР-«Русская понорама», 2013, 83-92.
- 114 . *Сочинение Халифа Ал-Усбури “Тарих” в переводе В.М.Бейлиса*, Журн. Схидний світ, Київ, N 2-3, 2013, 8-15
- 115 . *Хазарские вторжения в Кавказскую Албанию*, International conference “Shirvan, Arran and Azerbaijan” (Abstract), Yerevan, November, 2013, 37-38
- 116 . *Ереванский котел*, “Мост”, Ереван, 30.05.2013.
- 117 . *Последний поход хавдинга Ингвара*, “Мост”, Ереван, 30.03.2013.

2014

- 118 . *Хазарский след в дербентских евреях*, The 1<sup>st</sup> International conference on Tati studies, Yerevan, Abstracts, 2014, 32-33
- 119 . *Фальсификации истории Великой Отечественной войны*, Международная конференция МЭСИ, декабрь, 2014
- 120 . *Варяги-викинги на Кавказе*, Ереван, Ізд. ВМВ- Принт,2014, 528
- 121 . *Знаковое издание армянских иранистов*, Журн. “Ирано-Славика”, № 3-4, Москва, декабрь , 2014, 79
- 122 . *Мудрая и прекрасная (о царице Тамаре)*, “Мост”, Ереван, 24 апреля, 2014

2015

- 123 . *Хазарское происхождение дербентских евреев*, Сб. ст. “Orientalia”, №17, 2015, 28-36
- 124 . *Викинги на Кавказе*, “Голос Армении”, Ереван , 31.01.2015.



**Garnik S. Asatrian, Victoria Arakelova. *The Religion of the Peacock Angel: The Yezidis and their Spirit World.* ACUMEN Publishers, Durham, Great Britain, 2014.-145pp.**

С полным основанием можно сказать, что вышло в свет издание, дающее цельное представление о религии езидов, восприятии мира священного в езидизме. А в комплексе с проблемой этноконфессиональности как таковой, пока не получившей адекватного освещения в академической литературе, тематика книги Гарника Асатряна и Виктории Аракеловой видится еще более актуальной. Кроме того, очень повысился интерес к езидам в данный момент в связи с драматическими событиями на Ближнем Востоке – в регионе, из которого наблюдается исход христианства, а также всей недогматической мусульманской среды и ее производных (к последнему следует отнести и езидизм, вышедший некогда из суфийского ордена и вобравший в себя множество элементов недогматического ислама, гностических учений и проч.). На данный момент «Религия Ангела-Павлина», пожалуй, в наиболее полной мере отвечает на вопрос «Во что верят езиды?». Вот как характеризуют новое издание востоковедов иранистов западные коллеги.

*Новое, авторитетное и очень своевременное исследование религии малоизвестной и зачастую неверно воспринимаемой Ближневосточной общине – езидов. Анализ их поразительной веры и ее интригующего синкретизма представляет собой важный вклад в сравнительное религиоведение.* (Профессор Мартин Шварц, Университет Калифорнии, Беркли).

*Первая академическая попытка представить завершенный анализ веры езидов во всех ее деталях. Данное сравнительное исследование вскрывает ряд параллелей недогматического ислама и его производных со многими другими «еретическими» течениями региона, что в значительной мере способствует обогащению знания в этой области и может послужить прекрасным источником для всех, интересующихся сравнительным религиоведением.*(Профессор Адриано Валерио Росси, Восточный Университет Неаполя).

Книга состоит из трех глав. Авторы представили подробный анализ так называемого народного пантеона, вобравшего в себя несколько ступеней духовной иерархии: единого бога (*xwade*), его инкарнаций – Малак-Тавуса, Шейха Ади и Солтана Езида, божеств-покровителей, езидских святых и проч. Авторы не просто дают описание всех персонажей, анализ их функций и характеристик, но и определяют их сложную систему взаимоотношений, а следовательно и их не всегда однозначные ниши в системе иерархии. Но самое существенное – путем компаративного анализа прослеживается попытка генезиса всех персонажей, восходящих порой к совершенно разным религиозным очагам и традициям.

Этот анализ позволяет дать наиболее развернутую картину езидского религиозного синкретизма, определить его корни, выявить наиболее существенные очаги влияния на езидизм в период его формирования, а если более конкретно – выявить картину его происхождения.

Малак Тавуса – один из наиболее загадочных персонажей ближневосточной недогматической среды. Засвидетельствованный у мандеев и в крайнешиитской среде в качестве относительно маргинального персонажа, в езидизме Малак-Тавус становится, по сути, центральной фигурой пантеона. Подробный разбор характеристик и функций данного персонажа приводит к определению, его генезиса, а также к выявлению его ниши в езидизме и прочих традициях.

То же самое можно сказать о двух других инкарнаций *xwade* – Шейхе Ади и Султане Езиде, являющихся, впрочем, в отличие от Малак-Тавуса, историческими персонажами, сакрализованными традицией и перешедшими в народный пантеон в качестве божеств. Авторы приводят подробный анализ данных персонажей и в качестве исторических личностей, и уже в качестве божеств, наглядно демонстрируя в деталях путь их «сакрализации».

Особо стоит отметить, что авторы работают с первичным материалом: подобный анализ и многие важные открытия и выводы стали возможны благодаря полевым материалам, собранным авторами на протяжении ряда лет среди езидов разных стран, но прежде всего – среди езидов Армении, сохранивших ряд архаичных элементов в своем религиозном мировосприятии, многие из которых утрачены даже на исторической родине езидизма – в Лалеше (Ирак). Сам по себе анализ религиозных езидских текстов – qawl-o-beyt – уже непростая задача, так как тесты, передаваемые столетиями из уст в уста, изобилуютискаженными терминами – как арабскими, так и курдскими. Только комплексный подход к подобному устному наследию – анализ текста на фоне культурных и исторических реалий разных периодов – позволяет авторам верно восстановить и интерпретировать ряд проблемных пассажей, за которыми порой скрываются целые забытые пласти религиозной традиции. Так, например, в главе о Пира Фат фактически восстановлена альтернативная космогоническая версия о происхождении езидов, не сохранившаяся в современной традиции. Если в нынешнем езидизме доминирует версия, восходящая к авраамической традиции (хотя и в нетрадиционном, скорее всего гностическом апокрифическом варианте, согласно которой род езидов восходит только к Адаму, но не к Еве), то восстановленная история Пира Фат – явно иранских корней – повествует о том, как прародительница езидов сберегла езидское семя, с тем, чтобы от него пошел народ езидов.

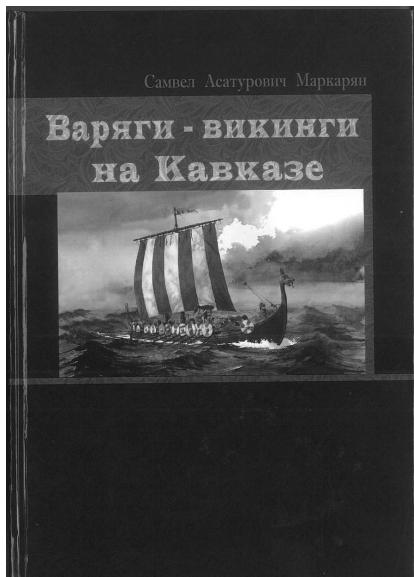
Еще одна находка авторов – сохранившиеся в современной традиции пережитки поклонения фаллическому божеству. Элементы культа, не сохранившегося практически нигде на всем новоиранском пространстве, восстановлены благодаря полевым материалам авторов.

Интересен сравнительный анализ ряда религиозных праздников и сопровождающих их ритуалов. Так, например, традиционное спаривание баранов анализируется в свете более широкой традиции, свойственной и прочим народам региона и уходящей корнями в глубокую древность (здесь же рассматриваются соответствующие праздники в древнеиранской и древнеармянской традициях).

Одна из наиболее интересных частей книги – та, в которой рассматриваются элементы поклонения природе, пережитки культа животных и растений в езидизме. Проведены параллели с прочими традициями в регионе....

В целом книга – весомый и очень своевременный вклад в религиоведение, в частности в область недогматической ближневосточно-переднеазиатской среды. Исследование позволяет более детально выявить корни езидизма, составляющие его синкретической природы, а также определить нишу езидизма в недогматической среде региона. Издание значительно расширяет представления не только о езидизме, но и о прочих синкретических традициях, затронутых в сравнительном контексте.

Самвел Маркарян



С. А. Маркарян, **Варяги-викинги на Кавказе**, Ереван, «БМБ-Принт», 2014.-400с. В книге известного историка Савела Маркаряна представлена история похода дружины викингов Ингвара на Восток, в страну Серкланд. Приведены комментарии к переводу сведений, содержащихся в "Саге об Ингваре", грузинском источнике "Картлис Цховреба" и армянской летописи Степаноса Орбеляна. По мнению автора, все эти источники повествуют об одном и том же событии – прибытии в Грузию и Армению дружины викинга Ингвара в 1046-1049 гг.

в предисловии к книге доктора филологических наук профессора Гарника Асатряна представлена скандинавистика как самостоятельная и самодостаточная область исторической науки со своими школами и направлениями по изучению, переводу, анализу и интерпретации саг варягов-викингов и их дальних походов. Еще в конце XIX в. скандинавские историки

обратили внимание на сообщения арабских и персидских летописей о мужественных "варанках" (византийская форма названия "викинги", перекочевавшая в восточные языки в X-XII вв.), периодически появлявшихся на Южном Кавказе и в прикаспийских провинциях мусульманского мира в IX-XII вв.

По мнению Г. Асатряна, автор обратился к истории похода Ингвара не случайно: в современных исследованиях многие знаковые переосмысления уже известных фактов, а порой и открытия происходят на стыке разных наук. Очевидна необходимость объединить усилия скандинавистов – историков и лингвистов – и востоковедов, прежде всего кавказоведов и арmenистов, для углубленного исследования текстов армянских летописей Степаноса Орбеляна, Мовсеса Каланкатуаци и грузинской "Картлис Цховреба". В контексте рассматриваемых вопросов представляют интерес также сочинение Ибн Исфендиара об истории Табаристана и скульптурные сведения о событиях XI в. известного мусульманского историографа Ибн ал-Асира.

Из упоминаний в различных источниках известно о существовании в XI-XII вв. и других, не дошедших до нас персидских и арабских исторических хроник. Не исключено, что и в этих работах, в частности, затрагивающих историю Талышистана или Гиляна, могли содержаться оригинальные известия о походах "варанков" к побережью Каспийского моря. Летопись Степаноса Орбеляна допускает различные толкования относительно того, кого именно имеет в виду автор. В то же время грузинская "Картлис Цховреба" более определенно рассказывает о появлении "варангов" в Западной Грузии в 40-х гг. XI в.

**Самвел Маркарян сравнивает сведения армянской и грузинской летописей с текстом "Саги об ингваре".** Аргументация автора основана на детальном анализе реальной военно-политической и династийной ситуации в сложный период 40-50-х гг. XI в. в царствах Великой Армении - Анийском, Ташир-Дзорагетском, Ванандском и грузинском царстве Багратионов. Вмешательство Византии во внутренние дела и династические кризисы в этих государствах приводили к восстаниям и заговорам знати. В сложившихся исторических условиях появление дружины варягов-викингов Ингвара в Западной Грузии было воспринято как дополнительный аргумент в борьбе за власть с царским двором Багратионов (о чем свидетельствует текст "Саги об Ингваре") и эриставом Липаритом Багвashi (что подтверждается и грузинской летописью), армянскими царями Ташир-Дзорагета Давидом Анхолином и ванандским Гагиком Карским, которые восприняли дружину викингов как помощь в борьбе против вторгшихся в Армению в этот период тюрок-сельджуков.

Аргументация Самвела Маркаряна построена на сопоставлении различных исторических фактов середины XI в. Монография, которая является результатом 30-летних исследований, состоит из двух частей. В 12 параграфах первой части труда помещены материалы, часть которых была опубликована автором в период 1983-2013 гг., а в дальнейшем дополнена при подготовке к изданию данной работы. Еще в 1993 г. автор представил свою версию похода конунга Ингвара шведским ученым в университетах Стокгольма, Упсалы и Лунда. Недостатком гипотезы было отсутствие археологического материала, подтверждающего версию автора. Однако вероятные места археологических раскопок в районе села Бashi в Западной Грузии и у крепости Капутру в долине Ерасха (Аракса) возле турецкого Эрзерума труднодоступны для работы археологов в силу ряда объективных причин. Не исключено, что проведение раскопок выявило бы интересный материал для исследования.

В качестве приложения к труду приводятся выдержки из армянской летописи Степаноса Орбеляна и грузинской "Картлис Ҿховреба" с различными вариантами переводов, выполненными известными кавказоведами в XIX–XX вв. Там же приведены снимки большинства из 26 камней с runическими надписями в Швеции, упоминающими Ингвара и его путешествие на Восток.

Автор находит мелкие детали и факты, анализирует известные сражения и войны, обнаруживает подоплеку исторических действий, зачастую не отраженных в официальном подходе к вопросу. Положения, построенные на сравнительно-историческом анализе реальной ситуации в регионе Южного Кавказа того времени, позволяет читателю проникнуть в сущность происходивших событий.

**Монография С. Маркаряна не дает ответов на все многочисленные вопросы**, связанные с восточным походом Ингвара. Сегодня в науке превалирует мнение, что в своих походах на юг в IX–XII вв. дальше Крыма и Балканского полуострова викинги не доходили. Однако, согласно точке зрения Маркаряна, представленной в монографии, весьма убедительными выглядят сведения арабских, персидских и армянских авторов о нападениях викингов в 909, 913, 943 гг. на Партав (Бердаа), а в 969 г. – на Дербент, об участии в 1030-1033 гг. дружин викингов и славян в междуусобной борьбе за власть в округе Байлакана. Кроме того, употребление византийского (греческого) термина "варанк" в грузинской летописи "Картлис Ҿховреба" носит характер общеизвестного факта.

По мнению редактора книги профессора Г. Асатряна, монография, безусловно, внесет свою лепту в интереснейшую область знания – раннюю историю викингов и их походов на Восток. Публикация книги С. Маркаряна, несомненно, поставит перед историками ряд новых вопросов, которые, возможно, найдут свое разрешение в будущих исследованиях. Книга, рассчитанная на студентов и преподавателей гуманитарных вузов, безусловно, представляет значительный интерес и для широкого круга читателей, интересующихся историей.

Վագե Բոյադյան

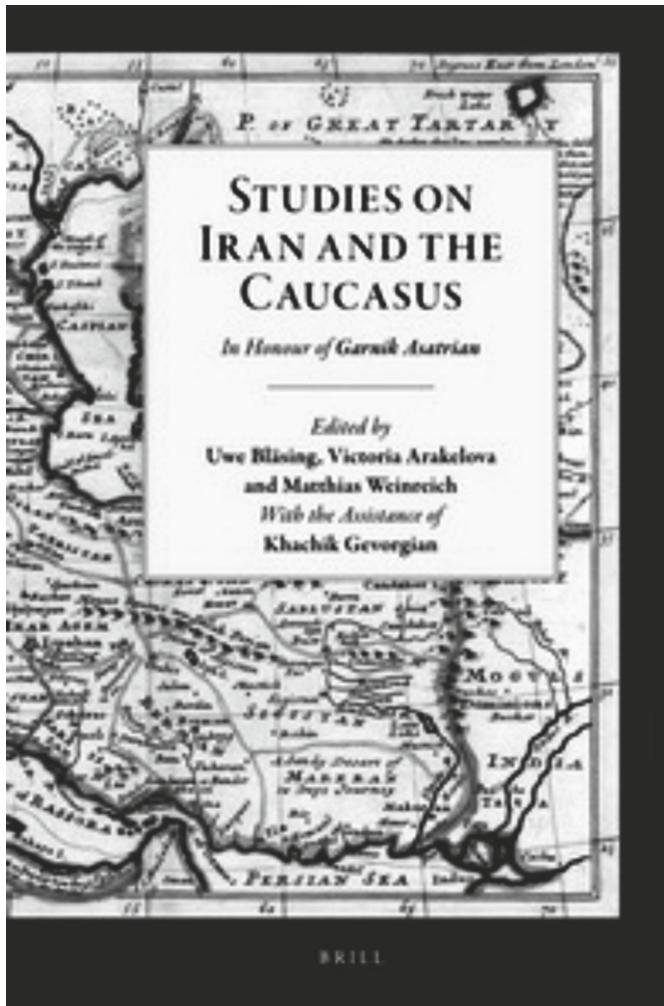
# **STUDIES ON IRAN AND THE CAUCASUS**

## **In Honour of Garnik Asatrian**

**Edited by Uwe Bläsing, University of Leiden, Victoria Arakelova**

**and Matthias Weinreich.**

**With the Assistance of Khachik Gevorgian**



This unique collection of essays by leading international scholars gives a profound introduction into the great diversity and richness of facets forming the study of one of earth's most exciting areas, the Iranian and Caucasian lands. Each of the 37 contributions sheds light on a very special topic, the range of which comprises historical, cultural, ethnographical, religious, political and last but not least literary and linguistic issues, beginning from the late antiquity up to current times. Especially during the last decennia these two regions gained greater interest worldwide due to several developments in politics and culture. This fact grants the book, intended as a festschrift for Prof. Garnik Asatrian, a special relevance.

**Contributors:** Victoria Arakelova; Marco Bais; Uwe Bläsing; Vahe S. Boyajian; Claudia A. Ciancaglini; Johnny Cheung; Viacheslav A. Chirikba; Matteo Comparetti; Caspar ten Dam; Desmond Durkin-Meisterernst; Kaveh Farrokh; Aldo Ferrari; Ela Filippone; Khachik Gevorgian; Jost Gippert; Nagihan Haliloglu; Elif Kanca; Pascal Kluge; Anna Krasnowolska; Vladimir Livshits; Hirotake Maeda; Irina Morozova; Irène Natchkebia; Peter Nicolaus; Antonio Panaino; Mikhail Pelevin; Adriano V. Rossi; James R. Russell; Dan Shapira; Wolfgang Schulze; Martin Schwarz; Roman Smbatian; Donald Stilo; Çakır Ceyhan Suvari; Giusto Traina; Garry Trompf; Matthias Weinreich; Eberhardt Werner and Boghos Zekian

**Readership:** Orientalists, Iranologists, Caucasologists and everyone interested in topics on Middle Eastern Studies

**ISBN13: 9789004302013 E-ISBN: 9789004302068 Publication Date: June 2015 Format: Hardback**

**Pages, Illustr.: Approx 710 pp. Imprint: BRILL Language: English, German WWW.BRILL.NL**

**Price: €139,00 = \$180.00**

# ایران نامه

## Contents

-The New “Iran-Nameh”	1	-Ethnonyms in the Armenian Proper Names	43
-Lina Melkonian - In Memoriam	3	-On the Origin of the Armenian Place-name Gardman	49
-Bread Culture among the Lezgins	5	-Phytonyms in the Iranian Place-names (Isfahan Area)	52
-Grogh (Psychopomp) in the Armenian Folk Beliefs	13	-Homonymic Bases in Iranian Toponymy	56
-The Armenian Community of Shiraz	15	-Geographical Distribution of the Southern Tati Dialects	63
-On the Origins of the Ethnonym “Turkmen”	20	-On the Contact Zones	65
-Bahman-Mirza and his Prayer-book “Zad-ul-mi'ad”	23	-The Old Language of Hamadan	67
-Ghazali and his Perceptions on Fair Governance	31	-Harzani - a Southern Tati Dialect	74
-Assa Foetida — the Stinking Resin	34	-Samvel Margarian - 65	77
-Covenant and Pilgrimage	36	-Book Reviews	83
-Water Problem in the Turkish-Syrian Relations (in the 1990s)	37		



Մէջքերումներ, արտատպումներ եւ  
թաղգմանութիւններ անելիս, յորւմը  
«Երան-Նամէ»-ի վրայ պարտադիր է:

Khorenatci Str.26, 355010, Yrevan, Armenia  
Caucasian Centre for Iranian Studies  
Tel.  
<http://www.arevelk.info>  
[mail@aivazovskydb.com](mailto:mail@aivazovskydb.com)

Իրան-Նամէ արևելյանցիրական հանդէ

(Գիտական շարք)  
Հռատարակում է Իրանագիտական  
Կովկասյան Կենտրոնի կողմից