

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ԱԼԵԽԱՆԴՐ ԼՈՊՈԽԻՆ

ԱՄՈՒՍՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՒ ՆԱՐԱԿԻՑ ՆԱՐՅԵՐՆ
ԸՍՏ ՄՈՎՍԻՍԱԿԱՆ ՕՐԵՆՔԻ*

Ա. Ամուսնական հարաբերությունները քննելիս առաջին հերթին ուշադրություն ենք դարձնում ամուսնության համար չափահաս համարվող տարիքին: Նին հրեաները ամուսնանում էին հիմնականում շարք վաղ հասակում: Վաղ ամուսնությունն ավանդույթ էր Արևելքում, որտեղ սեռական հասունությունը վաղ էր տեղի ունենում, քան Եվրոպայում: Այսօր Եգիպտոսում ամուսնությունը կնքում են մինչև 16 տարին լրանալը, հաճախ երբ հարսնադջիկը 12-13 տարեկան է, երբեմն նաև 10 տարեկան¹: Օրենսգրքներն արգելում էին տղաներին 13, իսկ աղջիկներին 12 տարին չլրացած ամուսնանալ²:

Ամուսնությունը կնքվում էր երիտասարդ գույգի ծնողների համաձայնությամբ, ընդ որում՝ փեսայից ստանալով էին գլխագին (*mohar*)³: Ներագույնների կարծիքները գլխագինի նշանակության վերաբերյալ տարբեր են: Ոմանք այն համարում են գումար, որով փեսան գնում է հարսնացուին, մյուսները հակառակը՝ փեսայի կողմից նվեր աղջկան: Այս հարցն, ըստ էության, առավել հնագիտական է, քան իրավաբանական: Սակայն, հաշվի առնելով, որ այս կամ այն լուծումը կարող է յուրահատուկ երանգ հաղորդել հրեա ժողովրդի ամուսնական հարաբերությունների ընդհանուր բնույթին, կքննենք վիճահարույց հարցը: Միևեկիսը, հիմնվելով այն տեսակետի վրա, որ գլխագինը, որպես գնման գումար, փեսան տալիս է հարսնացուի հորը, հանգում է այն եզրակացությանը, որ «հրեաների մոտ կանայք հիմնականում գնվում էին»⁴: Սեփա-

* Александр Лопухин, Брак и соединенные с ним отношения по законам Моисея, «Христианское чтение», Санкт-Петербург, 1879, с. 69-98.

1 Stū William Smith, Bible Dictionary, art. «Marriage», London, 1884:

2 Stū «Puella usque ad annum duodecimum, diemque insuper unicum, minor nuncupabatur, nisi manifesta praepopere pubertatis signa nomen juvenculae forte anticipassent: Per sex qui sequuntur menses juvencula dicta est. Dein pubertatis erat plena». - J. Seldenus, Uxor Hebraica...libritres, Eiusdem de successionibus ad leges Ebrueorum..., 1673, I. II, c. 3, էջ 138. C. E. de Pastoret, Moyse considere comme legislateur et comme moraliste, Paris, 1788, էջ 251:

3 Գրքում *mohar*-ը հիշատակվում է երեք անգամ՝ Ծննդ. ԼԴ. 12, Ելք ԻԲ. 17 եւ Ա. Թագ. ԺԸ. 25, բայց այդ հարվածներում դրա մասին խոսվում է ինչպես սովորական՝ օրինական ավանդույթ դարձած փաստի մասին:

4 J. D. Michaelis, Mosaisches Recht, Reutlingen, 1793, p. 79.

կան փեսակները հիմնավորելու համար նա մարմանն առնում է այլ ազգերի օրինակը և սուրբգրային որոշ փաստեր: Այսպես՝ նա հիմնվում է Նակորի և նրա երկու կանանց 14-ամյա աշխարանքային պարմության (Ծննդ. ԻԹ. 15-29), Սյուբեմի հարսնախոսության (ԼԴ. 14), Օսեն մարգարեի ամուսնության և այլ իրողությունների վրա: Դրանց մեջ նա փնտրում է իր արքայազնի անպայմանական (կարեգործիկ) կարծիքի հիմնավորումը: Սակայն ինչպես նկատում է Զալշյուցը⁵, «այդ բոլոր փաստերը դժվար չէ հերքել»: Եթե այլ ազգերն ունենին կին գնելու սովորույթ, ապա դրանից ոչ մի կերպ չի կարելի եզրակացնել, որ հրեաների մոտ նա այդպես էր: Առավել ծանրակշիռ էր Լաբանի փաստը: Իսկապես, Լաբանը կարծես վաճառում է սեփական աղջիկներին՝ սրիպելով Նակորին աշխարել նրանց փոխարեն: Սակայն այդ փաստը նա, ըստ էության, չի կարող հաստատել Միխաելիսի կարծիքը, քանի որ ոչինչ չի հաստատում այն իրողությունը, որ Լաբանը գործում է սովորության իրավունքով, ընդհակառակը, ամեն ինչ վկայում է, որ նա առաջնորդվում էր սեփական նյութապաշտությամբ, որի մասին վկայում է նաև իր աղջիկների բողոքը. «Չէ՛ որ նա մեզ օրար համարեց, - ասում էին Ռաբելն ու Լիան, - քանի որ վաճառեց մեզ և մեր փողը կերավ» (Ծննդ. ԼԱ. 15): Այս խոսքերից երևում է, որ Լաբանը, վաճառելով սեփական դուստրերին, նրանց հետ վարվեց ինչպես օրարների, հեթևաբար, կարարեց անընդունելի արարք: Սյուբեմի խնամախոսության պարմությունը նույնպես չի հաստատում Միխաելիսի փեսակները, քանի որ Սյուբեմը խոսում է ոչ թե գնման գումարի, այլ հարսնացուի և բարեկամների սովորական նվերների մասին: Սյուբեմի դեպքը բացառիկ է, քանի որ նա ճշիւ նվերներով ցանկանում էր մաքրել իր՝ Դինային հասցրած անպարվությունը (Ծննդ. ԼԴ. 2, 7, 11 և 12): Ի վերջո, բննադատության չի ենթարկվում նաև Օսեն մարգարեի օրինակը, որն իր համար կին «վարձեց» «փասնինից արծաթով, մի քոռ գարիով և մի մարմաչափ գինիով» (Օսեն Գ. 2): Նավանաբար, այս փաստը պետք է ապացույց դառնար կին «վարձելու» համար, առավել եւս որ գինը նշված է: Սակայն այսպեղ խոսքն անառակ կնոջ մասին է, որն անհավարարիմ էր ամուսնուն, ընդ որում գումարն անձամբ տրվում էր նրան, ուստի դադարում էր գնման գումար լինելուց: Կան բազմաթիվ օրինակներ, որոնք հերքում են «կանանց գնման» վերաբերյալ ցանկացած փեսակներ, հեթևաբար ցույց են տալիս, որ իրական ամուսնության համար դրան կամ նյութական արժեք տալը պարտադիր չէր, որն ավելի հարկանշական էր կարևոր էր իրավահարաբերություններում: Այսպիսին են Ռեբեկայի, Բաղեի դուստր Ասքայի (Նեոմ ժԵ. 15), Սավուդի դուստր Մեղբողի (Ա. Թագ. ԺԸ. 25) ամուսնությունները: Ուստի, գլխազինը (mochar) ոչ այլ բան էր, քան փեսայի նվերը հարսնացուին, որպեսզի վերջինս իր ամուսնու փուն ներկայանար նոր, գեղեցիկ զգեստով: Նման նշանակություն են ունեցել Աբրահամի սպրուկի՝ Եղիազարի նվերները, որոնց առավելությունը հագուստների և զարդերի մեջ էր (Ծննդ. ԻԴ. 10, 22 և 53): Գլխազնի այդ բնույթը ցույց է տալիս, որ այն հիմնականում պարկանում էր տրվում էր հարսնացուին, իսկ բարեկամների նվերները երկրորդական էին:

5 Stü J. L. *Saalschutz*, *Mosaisches Recht*, Berlin, 1853, էջ 733:

Օրենքը չի սահմանում, թե աղջիկը փեսացու ընտրելու հարցում որքանով է ինքնուրույն: Ըստ Նին օրենքի՝ դուստրն ինքնուրույն չէր ամուսին ընտրելիս և այդ հարցում կախվածություն ուներ ծնողներից: Նրանկան օրենքով այդպես չէր: Ծնողների իշխանությունն այս հարցում նկատելի էր, բայց ոչ անսահմանափակ: Ռեբեկայի խնամախոսության պարամությունը նահապետականության հերաբքքքի պարկեր է: Աղջկա ծնողները, չնայած խնամախոսի շքեղ նվերներին և իրենց դստերը մեծահարուստի հեր ամուսնացնելու ակնհայտ ցանկությանը, չէին համարձակվում կամայականությամբ փոփոխել աղջկա ճակարագիրը և կարևորում էին հարսնացուի համաձայնությունը: Նրանք ասացին. «Կանչենք աղջկան և նրան հարցնենք»: Կանչեցին Ռեբեկային ու հարցրին. «Կգնա՞ս այս մարդու հեր»: Նա պարասխանեց. «Կգնամ» (Ծնեղ. ԻԴ. 57-58): Աղջկա ազար կամքի նկարմամբ նման հարգանքը բացառիկ է, քանի որ հնագույն սովորության իրավունքով փեսացու ընտրելու համար ծնողների իշխանությունը հսկայական նշանակություն ուներ: Այսպես՝ Ազարը կին է ընտրում Իսմայելի համար, Իսահակն ընտրության հարցում ուղղորդում էր Նակորին, Նուդան կին է ընտրում իր որդու՝ Էրի համար⁶, չնայած ակնհայտ է, որ այստեղ փեսացուների համաձայնությունը պարարաղիր է:

Ամուսնության կնքման բուն գործողությունը գրավոր օրենքում չունի որեւէ սահմանում: Որքանով կարելի է դարողություն անել սովորության իրավունքի փաստերով՝ այն չունի հստակ սահմանում: Եւ գարմանալի է, որ ողջ Նին Կրակարանում ամուսնության կնքման ձեւին վերաբերող որեւէ վկայություն չկա: Մեկ անգամ է հանդիպում «ամուսնություն» բառը (այսպես է թարգմանված Երգ Երգոցում (Գ. 11) *chai-sotah* բառը), բայց վերջինս ավելի շար վերաբերում է հենց ամուսնությանը, քան դրա կնքման ձեւին: Ամուսնությունն ունի ճշմարիտ նահապետական պարգության կնիք՝ գերծ բոլոր ձեւականություններից: Այս առումով կարևոր է նահապետական թարմությամբ շնեղ Իսահակի և Ռեբեկայի ամուսնության կնքման պարկերը (Ծնեղ. ԻԴ.): Արրահամի կարգադրությամբ նրա ծառան մեկնում է հեռավոր վայրեր՝ Իսահակի համար կին փնտրելու: Պարահարար հանդիպում է «գեղեցկադեմ աղջնակի, կույսի, որին դեռ փղամարդ չէր մոտեցել»: Նա ակամա ուշադրություն է դարձնում աղջկան և ջուր խնդրում նրանից՝ ծարավը հագեցնելու, և երբ պարգվում է, որ գեղանի կույսը շար սիրալիր է (ոչ միայն եկվորին է ջուր փալիս, այլ աշխարում է ջուր լցնել նաև ուղտերի համար), ծառան բաց չի թողնում նրան իր փեսադաշտից, քանի որ մարմնական գեղեցկությունն ու բարոյականությունը գրավում են նրան: Արրահամի ծառան աղջկան նվիրում է ոսկե գինդեր՝ յուրաքանչյուրը մեկ դահեկանի քաշով, և փասը դահեկանի քաշով երկու ապարանջան է դնում նրա ձեռքերին: Եկվորը հարցնում է. «Ո՞ր դուստրն ես, հայրնի՞ր ինձ, թու փանը մեզ համար իջեւանելու փեղ կա՞»: Աղջնակը պարասխանում է. «Նարդ ու իտր շար ունենք, նաև իջեւանելու փեղ»: Ծառան իսկույն գնում է աղջկա հայրական փուն և հայրնում իր նպարակը: Նկարե-

⁶ Տե՛ս Ծնեղ. ԻԱ. 21, ԻԸ. 1, ԼԸ. 6:

յով ծառայի նպատակի լրջությունը ևս փողեկանալով նրա փիրոջ հարստության մասին, որը ոչինչ չէր խնայում իր սիրելի որդու համար՝ կույսի ծնողները համաձայնեցին կնության փալ նրան: Վարցին Ռեբեկային՝ համաձայն է արդյոք նա, ևս երբ նա հայտնում է իր համաձայնությունը, ամուսնությունը կնքվում է: Այդպես ծնողներն ու բարեկամներն ստանում են նվերներ, ուզում էին Ռեբեկային փասն օր ևս պահել իրենց փանը, բայց քանի որ ծառային չէր կարելի ուշանալ, հրաժեշտ են փալիս դստերը և օրհնում նրան. «Քո՛ւյր մեր, հազար ու բյուր դառնաս, Քո հետնորդները թո՛ղ փրանան քո թշնամիների քաղաքներին»: Դրանից հետո Ռեբեկան ծառայի և մի քանի սպասավորների հետ ճանապարհ է ընկնում: Երբ հասնում են փող, Իսահակը դուրս է գալիս դաշտ՝ «խորհելու»: Ռեբեկան, փնտրելով և ճանաչելով նրան, շփոթվում է՝ «առավ քողն ու գցեց իր վրա»: Ծառայից փողեկանալով, թե ինչ հանգամանքներում է այդ աղջկան ընտրել, Իսահակը մտնում է իր մոր՝ Սառայի փուն, առնում է Ռեբեկային, և վերջինս դառնում է նրա կինը: Իսահակը սիրում է Ռեբեկային և միևիպարում իր սգացող մորը՝ Սառային (Ծնող. ԻԴ.): Ներկայացված փեսարանը նահապետական շրջանի ամուսնության կնքման հարկանշական կանոնի արտահայտումն է: Դատելով այս փեսարանից՝ ամուսնության ողջ կարգն էր՝ փղամարդը կին էր ընտրում իր համար, նրանք ծնողներից օրհնություն էին ստանում ևս դրանից հետո դառնում ամուսիններ:

Ժամանակի ընթացքում ամուսնության ակտն առավել բարդանում է: Ամուսնություն կնքելիս օգտագործվում է գրավոր պայմանագիր կամ համաձայնագիր, ինչպես եղավ Տոբիթի և Սառայի ամուսնության ժամանակ (Տոբ. Է. 12-13): Ինչպես նախկինում, այնպես ևս հետո հրեաների ամուսնությունը պահպանում է քաղաքացիական ակտի յուրահատուկ ձևը: Նիկիտակարանյան գրականության մեջ չկա ոչ մի մարմանում այն մասին, թե ամուսնությունը կրոնական սրբագործման կարիք ուներ, որն իրականացնում էին սրբազան նվիրապետության ներկայացուցիչները: Նրեաների սովորության իրավունքը հենվում էր նախահայրերին փրկած օրհնության վրա. «Աճեցե՛ք, բազմացե՛ք, լցրե՛ք երկիրը» (Ծնող. Ա. 28), կարծես այն բավարար էր բոլոր գալիք ամուսնությունների համար, այդ պարճառով հոգում էր միայն ամուսնության քաղաքացիական կողմի մասին: Օրենսգետները պահպանում էին ամուսնական համաձայնագրերի բուն բանաձևը, ևս դա բառի բուն իմաստով քաղաքացիական և իրավաբանական ակտ էր: Այսպես շարադրված էին ամուսինների պարտականությունները, որոնք կրում էին գույր գործնական, պրակտիկ բնույթ: Ամուսինը պարտավոր էր հարգել կնոջը, հոգալ կարիքները, ապահովել սնունդով և հագուստով՝ «հրեա ամուսինների կարգի համաձայն», որոնք պարզաճ կերպով հոգ են փանում իրենց կանանց մասին, կերակրում, ապահովում են նրանց հագուստով ևս այլն. «Որպես դրա ապացույց՝ համաձայնագրերի մեջ ավելացնում են՝ մենք կնքել ենք սույն ակտը այսինչ օրը, ամսին ևս փարում»⁷: Սովորաբար ամուսնությունը եզրափակում էին խնջույքով, բայց քանի որ վերջինս իրավաբանական նշանակություն չունի, չենք անդրադառնում

⁷ J. Seldenus, Uxor Hebraica, I. II, c. 10. C. E. de Pastoret, նշվ. աշխ., p. 262-264.

դրան: Անցնենք ընդհանրական կյանքում ամուսինների իրավական հարաբերությունների ուսումնասիրությանը:

Բ. Ամուսինների իրավահարաբերությունները հիմնականում որոշվում են կնոջ իրավական դրությամբ, այդ առումով, մանրամասնորեն պարզաբանելու համար անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել հրեաների մոտ կանանց իրավական ընդհանուր դրությանը և նրանց հասարակական դիրքին:

Մովսիսական օրենքը կանանց իրավական դրության վերաբերյալ իրավաբանական սահմանում չի փափա, ինչպես այլ դեպքերում՝ սովորության իրավունքը: Վերջինս միաժամանակ բավարար փվյալներ է հաղորդում հրեա ժողովրդի մեջ կնոջ դիրքն առավել կամ պակաս լիարժեք որակելու համար: Ի պարբերություն հին արևելյան ժողովուրդների, որոնց մոտ կինը փիռոջ և ամուսնու բացարձակ իրավագուրկ սպորուկն էր, այսօրեղ կնոջ դիրքն զգալիորեն փարբերվում է նրա ընդհանուր կարգավիճակից: Դրա արքահայրությունն էր հարեմը, որտեղ բռնակալ ամուսինների՝ անելանելի վիճակում հայտնված կանայք, հիմնականում հնազանդությամբ ծառայելով անասնական քմահաճույքներին, կորցնում էին մարդկային արժանապարվության գիքակցումը: Նրեաների մոտ, ընդհակառակը, կանայք հասարակության մեջ բարձր դիրք էին զրավում և իրենց իրավունքներով գրեթե հավասար էին փղամարդկանց: Սեռերի հավասարությունն ամենից առաջ արքահայրված էր առաջին մարդկանց արարման մեջ, որի գաղափարի համաձայն՝ կինն սրեղծվել է որպես փղամարդու օգնական, մարդկային էակի կափարելությունը ամբողջացնող, առանց որի մարդը միշտ և մարմնապես, և բարոյապես կմնար միջակ էակ: Այսօրեղից էլ երբայերեն «կին» բառը գրեթե նույնանում է «փղամարդ» բառի հեղ և փարբերվում է միայն իգական սեռին հափուկ վերջավորությամբ (isch և ischah):

Նահապեղական դարաշրջանում գործնական դարձան որոշ սովորություններ, որոնք կարող էին բացասական ազդեցություն ունենալ սեռերի հավասարության գաղափարի վրա, ինչպես օրինակ՝ բազմակնությունը, որն իր էությանը նսեմացնում է ամուսնության գաղափարը և առաջին հերթին՝ կնոջը: Սակայն, ինչպես հայտնի է, հրեաների մոտ բազմակնությունը երբեք լայն փարածում չի գրել. դրան դիմադրել է Մովսիսական օրենքը, և որքանով կարելի է դափել սուրբգրային հեղինակների արքահայրած փեսակեղից՝ այդ երևույթն առանձնապես չէր կարող վնասել սեռերի հարաբերություններին: Այս առումով հրեաների մոտ, համեմայն դեպս, հարեմներ չենք գրում, ինչպես այլ ժողովուրդների մոտ: Եթե հանդիպում է նման բան, ինչպես օրինակ՝ Սողոմոնի մոտ, ապա պելքը համարել մասնավոր՝ սեղիական քմահաճույքի միջոցով երջանկության մեջ սահման չունեցող թագավորի պարմություն: Բացի այդ, այս երևույթը հակասում էր երկրի օրենքներին, որոնցով նախ՝ թագավորը չէր կարող բազմաթիվ կանայք ունենալ, որպեսզի սիքսը չպղծվեր (Բ. Օր. ԺԷ. 17), երկրորդ՝ չէր կարող կին առնել այն ժողովրդից, որի մասին Ասրված իսրայելացիներին ասել էր. «Չիառնվեք նրանց հեղ, նրանք էլ թող չիառնվեն ձեզ հեղ, որպեսզի չլինի թե

ձեր սրբերը մոլորեցնեն իրենց կոտորելին դարձնելով»: Սողոմոնը հարեց նրանց՝ սեր պաժնելով: Նա յոթը հարյուր կին և երեք հարյուր հարճ ուներ, և կանայք խոտորեցրին նրա սիրտը» (Գ. Թագ. ԺԱ. 2-3): Թագավորի այս մեղսալի քայլերը քննադատում էր հասարակությունը, ինչը պարզ երևում է Գ. Թագավորությանց գրքից: Այդուհանդերձ, Սողոմոնի կանայք չեն եղել հարեմի իրավագուրկ ստրկուհիներ, որոնք միայն գործիք էին՝ թագավորի կրթերը բավարարելու, ընդհակառակը, նրանք այնքան մեծ ազդեցություն ունեին թագավորի վրա, որ անգամ ստիպեցին իրենց աստվածների համար տաճար կառուցել, այսինքն՝ իրենց ցանկությունն իրականացնելու համար դիմել մեծագույն և վրանգավոր անօրինության, որը խիստ արգելված էր մովսիսական պետության թագավորի պարագային: Այս իրավիճակում անկարելի է չնկատել հրեաների մոտ կանանց ընդհանուր կարգավիճակը:

Եթե անդրադառնանք պատմական փոփոխություններին և սովորությանին իրավունքին, ապա հրեա կանանց դիրքը կարելի է բնութագրել հետևյալ կերպ. հակառակ էին ժողովուրդների նվաստացուցիչ սովորությունների, որոնցով կանայք ապրում էին հարեմներում՝ բանտարկության մեջ և, միայն դեմքը ծածկած էին դուրս գալիս այնպեղից, հրեա կանայք և աղջիկներն ազատ էին փղամարդկանց հետ իրենց շփումներում՝ կիսելով առօրյա հոգսերն ու վայելքները: Տեսնում ենք, որ Ռեբեկան խնամքով զբաղվում էր փրկարարական խնդրով, միայնակ, անարգել գնում էր քաղաքից դուրս աղբյուրից ջուր բերելու և առանց որևէ շփոթմունքի, առաջին իսկ խնդրանքով օգնում էր բռնորդին անձամբ փղամարդուն: Ողջ ճանապարհին, փեսացուի մոտ գնալիս երեսը ծածկված չէր և միայն հետո, Իսահակի ներկայությամբ ծածկեց՝ դրանով արտահայտելով երիտասարդ աղջկա ամոթխածությունը (Շննդ. ԻԲ. 11, 16, 17 և 65): Նաև բոլորը հովիվների ներկայությամբ համբույրով ողջունում է իր բարեկամի աղջկան (Շննդ. ԻԹ. 11), որին առաջին անգամ էր տեսնում: Վերջինս փղամարդկանց հետ հավասարապես արածեցնում էր հոր հոտը և, բնականաբար, քայլում էր բաց դեմքով: Սառան ևս Եգիպտոսում գրավելու ընթացքում չէր ծածկում դեմքը, որն էլ պարճառ դարձավ, որ իրեն (համաձայն եգիպտական ավանդությունների) համարեն չամուսնացած և տանեն փարավոնի պալատ (Շննդ. ԺԲ. 14-19): Եթե հին ժողովուրդների մոտ աղջիկները հիմնականում իրավագուրկ էին, ապա հրեաների մոտ օժտված էին բացարձակ ազատությամբ, անարգել կարող էին գնալ ցանկացած վայր՝ քաղաքից դուրս, դաշտ, և օրենքը, ըստ խիստ հրահանգի, ապահովում էր նրանց անձեռնմխելիությունը: Դաշտում անպաշտպան աղջկան վիրավորողը ենթարկվում էր մահապատժի (Բ. Օր. ԻԱ. 25): Նրեա կանայք մասնակցում էին ազգային հանդիսություններին և տոնակատարություններին: Մարիամը՝ Իսրայելի ժողովրդի մեծ փրկչի և օրենսդրի (Մովսեսի) քույրը, այլ կանանց հետ միասին թմբուկների և ծնծղաների նվագակցությամբ, ցնծությամբ ավելում էր իրենց պարմության մեծագույն իրադարձությունը՝ Սե ծովով անցնելը և փարավոնի մահը (Ելք ԺԵ. 20, 21), Նեփթալեի դժբախտ աղջիկը նրան ընդառաջ եկավ թմբուկներով և պարելով (Դար. ԺԱ. 34), Սելովի աղջիկները՝ պար

բռնած, խմբերով դուրս էին գալիս այգիներից (Դար. ԻԱ. 21): Երբ Սավուղն և Դավիթը պատերազմից հաղթանակած վերադառնում էին, Իսրայելի բոլոր քաղաքներում պարող ու երգող կանայք դիմավորում էին նրանց՝ թմբուկներով, բացականչություններով և ծնծղաներով ընդառաջ գալով Սավուղ արքային: Պարող կանայք երգում էին. «Սավուղը հազար, իսկ Դավիթը բազմահազար մարդկանց սպանեց»։ Սավուղը զայրացավ, որ բազմահազարը Դավթին վերագրեցին, և սկսեց կասկածանքով վերաբերվել նրան (հմմտ. Ա. Թագ. ԺԸ. 6-9):

Նրեա կանայք փղամարդկանց հետ հավասարապես մասնակցում էին հասարակական կյանքին, հավանաբար, ունեին նաև կրթության նույն իրավունքը: Անկասկած, եւ փղամարդկանց, եւ կանանց համար կրոնական դաստիարակությունը նույն բովանդակությունն ուներ: Այդ մասին վկայում է պարմակրոնական դաստիարակության համակարգի վերաբերյալ մեր ուսումնասիրությունը⁸, որտեղ բացատրվում է հրեական փոնակափարության իմաստը ի հիշատակ ազգային կյանքի նշանավոր իրադարձությունների, որոնց հավասարապես մասնակցում էին ինչպես փղամարդիկ, այնպես և կանայք, ուստի նրանք ու դուստրերը (Բ. Օր. ԺԶ. 11, 14): Սակայն բացի կրոնական դաստիարակությունից, կանայք սրանում էին նաև պարմաքաղաքական բնագավառին վերաբերող գիտելիքներ, ինչը ցույց է տալիս, որ նրանք փղամարդկանց հետ միասին ունեկողում էին Մովսիսական օրենքը, որը ժողովրդի թլփատության փոխին ընթերցվում էր հրապարակայնորեն (Բ. Օր. ԻԱ. 11, 12) և Դեբորայի՝ իսրայելացի այդ հրաշալի կնոջ հայրնի երգը, որը ներկայացնում էր պարմական ճակատագրի խորը գիտակցումը և ժողովրդի քաղաքական դրությունը (Դար. Ե.): Նման իրավիճակում հրեա կանայք կարող էին հասարակական դիրք գրավել՝ լինելով մարգարետիներ, ինչպիսիք էին Մարիամը, Օղդան, Նովադան, Աննան⁹ և Դեբորան, որը «դարավոր» էր և բնում էր ոչ միայն կենցաղային և հասարակական, այլև քաղաքական գործերը (Դար. Դ. և Ե.): Նրեա կանայք բազմիցս գործում մասնակցություն էին բերում ժողովրդի ռազմաքաղաքական կյանքին. Նուրայի հերոսական հայրնի պարմությունից բացի, որն ազատագրել էր Բերիդվա քաղաքը և իսրայելական հողերը Նաբուգոդոնոսորի գործի հարձակումից, հրեա կանանց հերոսության ևս երկու օրինակ կարելի է բերել: Այսպիսով, հայրնի էին նաև Թերե և Աբել քաղաքների կանայք, որոնցից մեկն սպանեց պերական խռովարար Աբիմելեքին, իսկ մյուսը քաղաքի պարսպից բանակցություններ էր վարում Նովար գորապետի հետ, որը մի մարդու պարճառով եկել էր պարմելու Աբել քաղաքի բնակչությանը, համոզում էր դադարեցնել պաշարումը. երկուսն էլ վերջ դրեցին երկրում երկպառակությանը¹⁰: Պարահական չէ, որ դրանից հետո հրեա կանայք ունեին իրենց իրավունքների անհամեմատ առաջադեմ գիտակցում, որի շնորհիվ հաճախ անձամբ ներկայանում էին թագավորին՝ խնդրելով իրենց խնդիրներին լուծում տալ, ինչպես դա հայրնի է Սողոմոն Իմաստունի դարի պար-

8 Տե՛ս «Христианское Чтение», 1878, сент.-окт., էջ 316:

9 Տե՛ս Ելք ԺԵ. 20, Դ. Թագ. ԻԲ. 14, Նենմի Զ. 14, Դուկ. Բ. 36:

10 Տե՛ս Դար. Դ. 3, Գ. Թագ. Ի. 16-22:

մի փոքրիկ վերնաբնակարան շինենք նրա համար, այնպեղ դնենք մահիճ, սեղան, աթոռ ու աշտանակ, և երբ որ մեզ մոտ գա, թող այնպեղ ապրի», - ասաց նա ամուսնուն (Դ. Թագ. Դ. 10): Կինը հարկ եղած դեպքում նախապես էր ամուսնուն, ինչպես դա երևում է բարի Աբիգեայի պարսությունից, որը կարծիք էր հայտնում Դավթի մոտ իր ամուսնու՝ Նաբաղի մասին. «Իմ փերն այդ դաժան Նաբաղի արարքն իր սրբին թող մոտ չընդունի, քանի որ ինչպես իր անունն է, այնպես էլ ինքն է: Նրա անունը Նաբաղ է, ուրեմն անգգամությունն իր հետ է» (Ա. Թագ. ԻԵ. 25): Մեղքողն անգամ անձամբ դիմեց Դավթին մեղադրանքով՝ իբր անպարկեշտություն էր նրա պահվածքը, երբ փապանակը փոխադրելիս ուրախությունից երգում և նվագում էր փապանակի առջև. «Վայել էր Իսրայելի արքային, որ այսօր իր աղախիմների ու ծառաների առաջ մերկանա, ինչպես մերկանում են պարողները» (Բ. Թագ. Զ. 20):

Ամուսնու և կնոջ հարաբերությունները բնութագրվում են անասելի քնքշությամբ և սիրով: Ամուսինը հաճախ կոչվում է կնոջ «ընկեր» (Երեմ. Գ. 20, Օս. Գ. 1), և նրա սերը կնոջ հանդեպ հաճախ է նկարագրվում Նին Կրակարանում (Ծննդ. ԻԴ. 67, ԻԹ. 18): Օրենսդիրը բարձր էր գնահատում ամուսինների ընդհանրական երջանկությունը և միջոցներ էր ձեռնարկում, որ այդ կյանքը ողջ պետության համար լինեի բարոյական ուժի աղբյուր: Դրա համար հարկավոր էր հոգ փանել ամուսնական կապերն ամրապնդելու մասին, հասկանալի ամուսնության սկզբնական շրջանում, երբ այդ կապն առավել դյուրին է ամրացնել ողջ կյանքի համար: Այդ նպատակին հասնելու համար օրենսդիրը հրապարակեց որոշում, որի համաձայն, ամուսնացողն սկզբում ազատվում էր բոլոր պարտավորություններից՝ ինչպես պետական, այնպես և հասարակական. «Եթե մի փղամարդ նոր է ամուսնացել, ապա նա պարտագլխի թող չգնա, նրա վրա ոչ մի պարտականություն թող չդրվի, ազատ թող լինի իր փան մեջ և ուրախացնի իր առած կնոջը» (Ծննդ. ԻԴ. 5): Այդ որոշումը կարող էր բարերար ազդեցություն թողնել իսրայելացիների կենսական հարաբերությունների վրա: Բոլոր պարտքերից և հարկերից ազատվելով՝ փղամարդը ողջ փարվա ընթացքում կարող էր ուժերն ու ջանքերը գործադրել իր խնդիրները կարգավորելու, փութեսական, ինչպես նաև նյութական ամուր հիմքի վրա կանգնելու, ընդհանրական կյանքը բարելավելու համար: Բացի այդ, ողջ փարվա ընթացքում չբաժանվելով ընդհանրից՝ կարող էր այնքան ամրացնել այդ կապը, որ այն դառնար բարոյական ուժի և երջանկության անհրաժեշտ ու անփոխարինելի աղբյուր: Սրանով է բացատրվում ընդհանրական կապի այն զարմանալի ամրությունը, որն ուշագրավ և բացառիկ է հրեա ժողովրդի մոտ, և որը հնարավորություն փվեց պահպանելու բարոյական ուժը՝ դարեր շարունակ գոյատևելով առանց պետության: Կինը փղամարդու սփոփանքն էր փխրության պահին, ինչպես օրինակ՝ Իսահակը Ուրեկայի շնորհիվ «մխիթարվեց իր մոր՝ Սառայի սգից» (Ծննդ. ԻԴ. 67): Իսկ երիտասարդ կնոջ ողբն ամուսնու կորստի ժամանակ օրինակ դարձավ մեծ վիշտի արտահայտելու համար (Նովել Ա. 8): Ի վերջո, փղամարդու և կնոջ ամենաջերմ, կրքոտ սիրո արտահայտությունն է Երգ Երգոցը՝ գեղեցիկ փեսաբաններով, պարկերելով այդ սերը՝ վառ և նուրբ գծերով:

Իհարկե, մեր ներկայացրած ընդհանրական հարաբերությունները նման կարգավիճակի կարարյալ արարահայրությունն են: Վիճակահանում կանգ ենք առնում կարարյալ օրինակի պարկերման վրա. չունենալով իրավաբանական հստակ կողմնորոշում այդ կարգավիճակի վերաբերյալ՝ օրենսդրությունը միշտ կարևորվում է, եւ դրա առավել դիպուկ նկարագրումը միշտ պետք է փնտրել համեմատաբար կարարյալ հարաբերություններում: Կային նաեւ բացառություններ, կանոնից շեղումներ, առավել եւս, որ հրեաների մոտ առկա էին պայմաններ, որոնք կարող էին արգելք հանդիսանալ ընդհանրական երջանկությունը լիարժեք դարձնելու համար, ինչպես բազմակցությունը, որից անբաժան են մրցակցությունից առաջացած անախորժությունները. օրինակ՝ Աբրահամի ընդհանրում հաճախ բախումներ էին լինում Սառայի եւ Ազարի միջեւ, իսկ Եղկանայի ընդհանրում, Անուայի մրցակցից Փեննանան սաստիկ փրփմեցնում էր նրան անպարտության պարճառով (Ծննդ. ԺԱ. 11, Ա. Թագ. Ա. 6): Սակայն այս փաստերը բացառություն են եւ ժխտվում են այլ փաստերով: Իսկ «այդ վերջին փաստերը, - ինչպես արդարացիորեն նկատում է Զալշյուցը, - ճշմարիտ հերքում են այն եզրակացությունների, որոնցով ոմանք հրեաների մոտ բազմակցության գոյության առիթը օգտագործում են ի օգուտ իրենց, որը հիմնականում բարոյագրվում է կանոնից եւ նսեմացնում նրանց փղամարդկանց աչքերում: Ո՛չ մեկը, ո՛չ էլ մյուսը հրեաների մոտ չի դրսևորվել՝ կա՛մ այն պարճառով, որ բազմակցության վերաբերյալ քննակետը սխալ է, կա՛մ բազմակցությունը միայն այդ ժողովրդի մոտ էր բացառված: Վերջինս առավել հավանական է թվում: Հրեաների պարմությունից բազմաթիվ օրինակները այդ մասին են վկայում: Սողոմոնի առակներում եւ սաղմոսներում ընդհանրական երջանկության պարկերներում ամենուր երևում է միակ կնոջ՝ փան լիիրավ փրորուհու կերպարը: Մովսիսական օրենքը բարեպարեմորեն ակնհայտ չի անդրադառնում բազմակցությանը, եւ դրա հրահանգներից շարերը, անկասկած, ուղղված են բազմակցության սահմանափակմանը»¹³: Հրեաների մոտ բազմակցությունն առավել մեղմ է դրսևորում. բացի երկկցության (բիգամիա) մի քանի դեպքերից, երբ երկու կինն էլ իրավահավասար էին (հայրնի եւ Եղկանայի եւ Հակոբի կանայք), կինը, բառի բուն իմաստով, միշտ միակն էր, իսկ մյուսները մնում էին որպես հարճեր: Այսպիսով, Աբրահամն ուներ մեկ կին՝ Սառան եւ հարճ՝ Ազարը (Ծննդ. ԺԶ. 2 եւ 3): Հարճությունը փառածված էր հրեաների մոտ եւ օրենքով ճանաչվում էր: Այդ պարճառով հրեաների օրենքների ընդհանուր նկարագիրն ընդհանրական հարաբերություններում լիարժեք չէր լինի, եթե չանդրադառնայինք այդ քննակի կանոնից՝ հարճերի իրավական եւ ընկերային վիճակին:

Գ. Հարճությունը, որ փառածում էր գրել հին ժամանակներում, հրեաների մոտ պայմանավորված էր ժառանգ ունենալու բարեպաշտ ցանկությամբ՝ չթույլատրելով, որ հարճությունը իջնի բազմակցության ստորացուցիչ աստիճանի: Այդ պարճառով այս երևույթը պետք է դիտարկել այդ բարեպաշտ ցանկության քննակցությունից, որի

¹³ St'iu J. L. *Saalschutz*, *Mosaïsches Recht*, kap. 102, § 1, էջ 727:

շնորհիվ անգամ սրբկուհին կարող էր կարևոր դեր ունենալ հիմնականում այն ընտանիքում, որտեղ կինն ամուլ էր: Դա էր Նաթորի, Աբրահամի և Նակորի՝ հարձ ունենալու իրական պարճառը: Նարճերը, որպես սիրուհիներ, բնականաբար, իրավական կարգավիճակով չէին կարող հավասար լինել օրինական կանանց: Տեսնում ենք, որ Աբրահամի ընտանիքի թագուհին, Կան Կիրուհին Սառան էր, իսկ հարձ Ագարը կատարում էր ենթակայի դեր, և երբ վերջինս, «Կեսնելով, որ հղիացել է, սկսեց արել իր Կիրուհուն», Աբրահամը Սառայի բողոքի, իսկ ավելի ճիշդ՝ Նախապինքի համար նրան ասաց. «Ըն աղախինն ահա քո ձեռքում է, վարվիր նրա հետ այնպես, ինչպես հաճո է քեզ»: Սառան չարչարեց նրան, և աղախինը փախավ նրա մոտից (հմմտ. Ծննդ. ԺԶ. 4-6): Ըստ հրեա քահանաների (ռաբբի)՝ կնոջ և հարձի իրավական Կարբերությունն այն էր, որ վերջինս «ապահարգանի թղթի» (*libellus divoitti*) իրավունք չուներ և կարող էր ամուսնու համաձայնությամբ՝ առանց ձեռնադրությունների հեռանալ Կանից¹⁴: Կնոջ և հարձի երեխաները ևս ունեին Կարբեր իրավունքներ. օրինակ՝ հարձների երեխաները հորից ժառանգություն չէին ստանում, այլ միայն նվերներ (հմմտ. Ծննդ. ԻԵ. 6), չնայած այդ Կարբերությունը բոլոր հարաբերություններում չէր, քանի որ այդ երեխաներն օտար չէին համարվում, կազմում էին առանձին ընտանիք, և նրանց անունները հանդիպում են Նախապինքների ձևադրանքային մեջ՝ օրինական կանանց երեխաների հետ մեկտեղ (հմմտ. Ծննդ. ԻԲ. 24, Ա. Մնաց. Ա. 32):

Նին սովորույթի համաձայն՝ Մոսիսական օրենքն ընդունեց հարձության իրավաբանական առավել հստակ սահմանում: Այդ օրենսդրության համաձայն՝ հարձը կարող էր լինել՝ ա. հոր կողմից վաճառված հրեա աղջիկ, բ. պարտագանի ժամանակ հափշտակված հեթանոս գերի և գ. գնված սրբկուհի՝ այլազգի: Օրենքը հստակ սահմանում ունի միայն առաջին երկու դեպքերի՝ հրեա աղջկա և գերու վերաբերյալ, իսկ գնված այլազգի սրբկուհու մասին այն ոչ մի սահմանում չի Կալիս, չնայած վերջինս ևս կարող էր հարձ լինել: Առաջին երկու Կեսակի հարձների վերաբերյալ որոշման էությունն այն էր, որ եթե մեկն իր աղջկան վաճառի, իսկ գնողը ոչ ամուսնանա, ոչ էլ ամուսնացնի իր որդու հետ, կամ եթե ամուսնանա նրա հետ և միաժամանակ առնի այլ կին, սկսի անարևելի Նախորդին, ապա իրավունք ունի առանց գումարը վերադարձնելու, որը Կրվել էր հարձի հորը, նրան վաճառել կամ նրանից ազատվել (Ելք. ԻԱ. 7-11): Երբ մեկը գերեւարվածների մեջ գեղեցիկ կին Կեսնի, ցանկանա Կիրանալ և կնության առնել նրան, ամուսնանա և դժբախտ լինի, ապա թող ազատ արձակի նրան՝ արձաթով չվաճառի ու չստորագրի (Բ. Օր. ԻԱ. 10-14): Այդ որոշումների մեջ հստակեցվում է հարձների իրավական կարգավիճակը՝ ըստ Մովսեսի օրենքի: Օրենքը հոգաձությամբ և սիրով է վերաբերում դժբախտ կանանց, որոնք հոր կողմից, աղքատությունից հարկադրված, վաճառվում են կամ գերեվարվում. նրանց անգամ ուղիղ իմաստով չի անվանում «հարձեր» (*pilegesch*), իսկ որպեսզի նրանց բարձրացնի ամուսինների աչքում, կոչում է «կանայք» (*ischah*)՝ պաշտպանելով արհամարհանքից

14 St'u J. L. Saalschutz, նշվ. աշխ., Կա. 103, § 3, էջ 977:

և ստրկությունից: Այնուամենայնիվ, վերջիններս օրինական կանայք չէին, չնայած իրավական կարգավիճակով գրեթե չէին տարբերվում:

Իրավական կարգավիճակի տարբերություններն արտահայտվում են ամուսնության ժամանակ «գլխագին» կամ ամուսնալուծության ժամանակ «ապահարգանի թղթի» բացակայությամբ. այս իրավական դրսևորումներն ամուսնության օրինականության և իրավականության հաստատման համար են: Գլխագին մասին այսպեղ խոսք անգամ չէր կարող լինել, դա բացառվում էր, քանի որ առաջին դեպքում կինը գնվում էր, իսկ երկրորդ դեպքում՝ գերի վերցվում. սրանք պայմաններ էին, որոնք թույլ չէին տալիս գլխագին վճարել: Այդ կանանց հետ ապահարգանք ևս չէր ամրագրվում իրավական ակերտով, այլ տղամարդը ուղղակի «արձակում» էր կնոջը: Արդ, ի տարբերություն օրինական կնոջ, հարճը ենթարկվում էր քրեական պատասխանատվության. եթե կնոջ կամ ազատ հարսնացուի հետ շնությունը դատապարտվում էր մահվան, ապա ստրկուհու (հարճի) դեպքում նախատեսված էր պարիժ. «Եթե մի տղամարդ կենակցի մի անազար կնոջ հետ, որը փրկագնված չի և նախատեսված է եղել մեկ այլ տղամարդու համար, ապա երկուսն էլ պետք է հարցաքննվեն, քանի որ կինն անազար է» (Ղևոյ. ԺԹ. 20): Նործության իրավունքի վերաբերյալ քննարկված բոլոր սահմանումները, ինչպես նշում է Զալշյուցը¹⁵, տալիս են ամուսնության թույլ, առանց որևէ ձևականության և պարզեցիկ կնքված միության էական սահմանումն այն կանանց կամ աղջիկների հետ, որոնք ինչ-որ կերպ հայտնվել են կախվածության մեջ: Նման միությունը հեշտությամբ էր խզվում և առավել թեթև պարիժի էր ենթարկվում: Օրենսդիրը, հաստատելով այդ ամուսնական միությունը և մերժելով հին կարգի համաձայն օրինականացված սովորությանին իրավունքը, աշխատում է դիտարկված սահմանումների օգնությամբ վերացնել գլխավոր չարիքը, որը ճնշում էր գործադրում հին ժողովուրդների ամուսնական հարաբերությունների վրա, նպաստում էր բազմակնության տարածմանը և կնոջ համար նվաստացուցիչ պայմանների ստեղծմանը: Առաջին դեպքում, առանց օրենսդրության, ամուսնական ակտ էր կնքվում հարճերի հետ, որով այդպիսի հարաբերությունը համարվում էր ոչ օրինական, իսկ երկրորդ դեպքում բարձրացվում էր հարճերի իրավական կարգավիճակը՝ գրեթե հավասար դիրքի վրա դնելով օրինական կնոջ հետ:

Դ. Ինչպես երևում է վերոնշյալից, կանանց իրավական կարգավիճակի և ընդհանրապես ամուսնական հարաբերությունների հետ է սերտորեն կապված ամուսնալուծության իրավունքը: Ամուսնալուծությունն օրենսդրության մեջ դժվարին խնդիրներից մեկն է: Իրավագիտությունը դեռևս չի բացահայտել այս հարցը քննարկելու որևէ ընդհանուր սկզբունք. ոմանք ապահարգանք դիտարկում են որպես բնական անհրաժեշտություն, այդ իսկ պատճառով աշխատում են դյուրին դարձնել այն, մյուսները, ընդհակառակը, համարում են բացասական երևույթ և աշխատում են հնարավորին չափ սահմանափակել այն: Ճշմարտությունն այդ երկու ծայրահեղությո-

¹⁵ Տես անդ, § 4:

յունների միջև է: Ամուսնության՝ իրար լրացնող երկու ազապ էակների միության բարոյական էության միավորվող անդամները դառնում են «մեկ մարմին»՝ հավիարհական միության արդյունքում բացառելով ապահարզանը: Այնինչ, իրականության մեջ հնարավոր չէ հասնել լիարժեք կապարելության, հայրվում են բազմաթիվ անբարենպաստ գործոններ, որոնք խախտում են այդ անհասանելի մաքրությունը: Մարդկային բնության սխալականությունը փարածվեց նաև ամուսնական հարաբերությունների վրա և կարող էր խախտել ամուսնական միության ներդաշնակությունը՝ ներմուծելով քայքայող փարեր, որոնք, անշուշտ, հանգեցնում էին ամուսնալուծության: Այդ գործոնների շարքին կարելի է դասել սեռերի անհավասարությունը, ազապ ընտրության սահմանափակումն ու այսպիսից բխող հերեհանքները՝ նրանց հոգեւոր կամ մարմնական անհամարելությունը, սիրտ պակասը և այլն: Բոլոր օրենսդիրները հաշվի էին առնում այդ պարզառենքը և որոշ չափով ընդունում էին ապահարզանը: Այդ առումով Մովսիսական օրենքը չէր փարբերվում այլ օրենքներից: Թեև, ապահարզանը ինչպես այսպիսի, այնպես և շար դեպքերում չէր վճռվում միայն օրենքով, այլ հիմնվելով առկա և սովորության իրավունքով ձևակերպված որոշումների վրա, ենթարկվում էր դրանց համապատասխան դրույթներին: Պարմությունը բավարար փեղեկություններ չի հաղորդում, թե սովորության իրավունքը ո՞ր դեպքերում էր թույլ փալիս ապահարզանը և ի՞նչ պայմաններով էր այն սահմանափակվում: Այն փալիս է միայն մեկ օրինակ՝ ոչ օրինական կնոջ, հարճի հեպ՝ Աբրահամի և Ագարի ապահարզանը (Ծնող. ԻԱ. 14): Բայց այդ օրինակից և մովսիսական օրենքի դիպրանկյունից, որը լույս էր սփռում սովորության իրավունքի վրա, կարելի է եզրակացնել, որ ընդհանրապես ամուսնալուծվում էին հեշտությամբ՝ առանց իրավական որեւէ խնդրի: Իհարկե, որոշ հանգամանքներ չէին կարող բարերար ազդեցություն ունենալ կնոջ վրա. վերջինս կարող էր հայրնվել անելանելի վիճակում, ինչպես դա պարահեց Ագարի հեպ: Բնականաբար, Մովսեսի օրենքն առավել խիստ էր վերաբերվում ամուսնալուծությանը: Նիմնական սահմանումը Բ. Օրինացում է. «Եթե մեկը կին է առնում ու մերձենում նրան, բայց այնպես է պարահում, որ, նրա մեջ անարգության հանգամանք նկարելով, դադարում է նրան սիրելուց, ապա ապահարզանի թուղթ թող գրի, փա նրա ձեռքը և նրան արձակի իր փնից: Եթե այս կինն ամուսնաւա մի այլ մարդու հեպ, և վերջին ամուսինն էլ աքի նրան, ապա սա էլ թող գրի բաժանվելու թուղթ, փա նրա ձեռքը և նրան արձակի իր փնից: Եթե մեռնի նրան կնության առած վերջին ամուսինը, ապա նրան արձակող առաջին ամուսինը իրավունք չունի նրա պղծվելուց հեպ նրան նորից կնության առնելու, որովհետև դա պղծություն է քո Տեր Ասրծու առջև: Մի՛ պղծեք այն երկիրը, որ Տեր Ասրվաձը ձեզ է փալու իբրեւ ժառանգություն» (ԻԴ. 1-4):

Ինչպես երեւում է ներկայացված բնագրից, մասնավորապես խոսվում է ոչ թե ամուսնալուծությանը վերաբերող օրենքի, այլ ամուսնալուծվողների իրավունքի մասին: Ապահարզանի իրավունքը կարծես բնական է և սահմանում չի պահանջում: Սակայն, այդ իրավունքի մասին փեսակերն արդարացի չէր լինի Միխայիլիսի և Զալշ-

յուցի¹⁶ պարագային, թե միայն Հին օրենքն է մերժում ապահարգանին վերաբերող նոր սահմանումները, որոնք պարկանում են ոչ թե սովորության իրավունքին, այլ Մովսեսի օրենքին:

Եթե օրենսդիրը նկատի ունի ապահարգանից հետո կրկին ամուսնալու անթույլարելիությունը, ապա ամուսնալուծության մասին Հին օրենքը բացարձակ անիմաստ է և աննպատակ: Այնինչ, օրենսդիրը երկու անգամ մանրամասնորեն կրկնում է ապահարգանի օրինական կարգը: Այդ հանգամանքը ակամայից սպիտակում է մտածել, որ օրենսդիրը համար այդ վճիռը ձեռնական չէր, հիմք էր ծառայում հիմնական օրենքի համար, ուներ որոշակի նշանակություն և սովորության իրավունքի կրկնությունը չէր, այլ ներառում էր նոր սահմանում, որը չէր ընդունում սովորության իրավունքը: Հրեական բնագրի նման բառացի ընկալումը հիմնավորված չէ (չնայած հակառակը եւս չենք կարող հաստատել), քանի որ անորոշ ձևով է ընթերցվում. “cum acceperit vir uxorem et erit, si non invenerit gratiam in oculis ejuset scribet ei libellum excidii...”: Սակայն հին և նոր շար թարգմանություններ հետևում էին նշված ընկալմանը և արտահայտվում էին դրա համաձայն: Այդպես է բնագրի աստիճանի և արաբերեն թարգմանություններում. “Si ducat aliquis uxorem - et non inveniat gratiam apud ipsum, scribat ei libell” (արաբերեն Լույսպես scribat, trahat - ստորադաս հրամայական եղանակի փոխարեն է): Նույն իմաստը կարելի է հանդիպել նաև քաղղեական ընկալման մեջ (Ոսկեդոսի Թարգումը) և հրեա-սամարիական բնագրում, որոնք, չնայած չունեն ստորադաս-հրամայական եղանակ, բայց միաժամանակ բաց են թողնում et շաղկապը¹⁷: Այլ թարգմանություններում ենթադրվում կամ ուղղակիորեն արտահայտվում է վերոնշյալ իմաստը. կարելի է ընդգծել, որ Վուլգայայում եւս բացակայում է et շաղկապը, և անգամ հունարեն LXX-ում, որը հիմնավորում է նման ընկալումը, «kai dsei»-ը կախման մեջ չի գտնվում պայմանական ea-ից, այլ ունի որոշակի նշանակություն: Լյութերի թարգմանությունն ուղիղ իմաստով արտահայտում է այդ հասկացությունը. “Wenn jemand ein Weib nimml und chelicht sie, und sie nicht Gnade findet vor seinen Augen... so soll ei ein Scheidbrief schreiben” (այսինքն՝ եթե մեկը կին առնի և մերձենա նրան, իսկ կինն անարգություն համարի դա, ապա փոխադրել պետք է «արձակման» թուղթ գրի): Ի վերջո, օրենքը նման բովանդակություն ունի նաև Լեռնան քարոզում. «Արդարեւ ասվել է. «Ով որ արձակի իր կնոջը, թող նրան արձակման թուղթ փա» (Մատթ. Ե. 31): Հաշվի առնելով քննարկվող օրենքի հետ ներկայացված բնագրերը, որոնք հիմնավորում են վերոնշյալ ընկալումը, վերլուծենք Մովսեսի կողմից հաստատված օրենքը, որը հիմնվում է միայն սովորության իրավունքի վրա:

Ամուսնալուծության մասին օրենքը ցույց է տալիս, որ «ամուսինը անարգում է կնոջը՝ նրա մեջ վանող բան նկատելով»: Վերոնշյալ արտահայտությունը բազմաթիվ մեկնաբանությունների առիթ է դառնում: Մեկնաբանությունների փոքրամասնությունը պայմանա-

16 Տե՛ս J. D. Michaelis, Mosaisches Recht, § 119. J. L. Saalschutz, նշվ. աշխ., kap. 106:

17 Տե՛ս “Biblia Sacra Polyglotta Textus Originales (Waltonus, Biblia Polyglotta)”, Londini, 1654-1657, էջ 1:

վորված է թարգմանությունների փարբերությամբ: Նրեական բնագիրը բառացիորեն (լարիներեն թարգմանության փողափակում) ունի անորոշ արտահայտություն. *quia invenit in ea nuditatem verbi*, կամ *negotii*, ինչպես թարգմանում է Պաստորեյը¹⁸ երբայերեն *ervath dabar*: Դժվար է որոշել այդ արտահայտության ճշգրիտ իմաստը. դարելով երբայերենում «մեկնություն» (*nuditas*) բառի ընդհանուր գործածությունից՝ անբարոյականություն, ամոթ է նշանակում (հմմտ. Ելք Ի. 4, Ղևր. ԺԸ. 6-18). կարելի է այդ արտահայտությունն ընկալել *verbi* կամ *negotii* բառերի՝ բղջախոհություն կամ մարմնական անբարոյականություն իմաստով, որը նողկանք է առաջացնում: Այս իմաստն են արտահայտում նաև ասորական (*deprehenderit in ea rem turpem*), արաբական (*invenit adversus eam rem turpem*), քաղղեական (*invenit in ea aliquid foeditatis*), հրեա-սամարիթական (*depiehendit in ea rem turpem*), Վուլգաթայի (*propter aliquam foeditatem*) և հունական *LXX* (*euren e auth aschmon prigma*) թարգմանությունները¹⁹: Այս թարգմանություններում *nuditas verb* և *negotii* բառերով արտահայտվում է ինչ-որ ամոթալի, փիանություն, նողկանք առաջացնող երևույթ: Սակայն, բնականաբար, իրավական հարաբերություններում նման ընդհանուր սահմանումը բավարար չէ: Այդ պարզառով օրենքի մեկնաբաններն աշխատում էին հստակեցնել սահմանումը:

Տվյալ ժամանակաշրջանում հայտնի էին երկու դպրոց, որոնք օրենքի վերաբերյալ փարբեր հայացքներ ունեին: Սրանցից մեկը Գիլլելի դպրոցն էր, որն ընկալում էր այդ օրենքն այսպես՝ փղամարդը կարող էր կնոջից ամուսնալուծվել ցանկացած պարճառով, եթե նրան ինչ-որ բան դուր չէր գալիս՝ կնոջ գործողությունները, բնավորությունը, արարքին թերությունները, անգամ ոչ համեղ կերակուր պարբաստելը: Իսկ ըստ Շամմայի դպրոցի՝ կարելի էր ամուսնալուծվել միայն անբարոյականության, շնության պարճառով²⁰: Դժվար է որոշել, թե այս դպրոցներից որ մեկն է առավել մոտ օրենքի իրական մեկնաբանությանը: Փարիսեցիները այս վիճելի հարցով դիմում են Տխուս Քրիստոսին. Նա, ամուսնական միությունը համարելով Աստծո կողմից հաստատված, բնականաբար, բացարձակապես մերժում է ամուսնալուծությունը (Մատթ. ԺԹ. 3-6): Իսկ երբ հարցնում են. «Մովսեսը ինչո՞ւ մեզ պարվիրեց ապահարգանի թուղթ փայլ և արձակել», Նա փարիսեցիներին պարասխանում է. «Մովսեսը ձեր խարասրության պարճառով թույլ տվեց արձակել ձեր կանանց, բայց սկզբից այդպես չի եղել»: Ապա Աստծո Որդին բացատրում է, որ ամուսնալուծությունը թույլատրելի է միայն շնության դեպքում: Միխաելիսը, Տխուս Քրիստոսի խոսքը հիմք ընդունելով, եզրակացնում է, որ Փրկիչը Մովսեսի օրենքը մեկնաբանում էր այնպես, ինչպես Գիլլելի դպրոցը²¹, որը ևս մարմնանշում էր խարասրությունը և այն, որ «սկզբից այդպես չի եղել»: Սակայն

18 Տե՛ս C. E. de Pastoret, նշվ. աշխ., էջ 296:

19 Տե՛ս «Biblia Sacra Polyglotta Textus Originales (Waltonus, Biblia Poliglotta)», էջ 1:

20 «Եթե կինը վար կերակուր պարբաստի ամուսնու համար՝ չափից ավելի աղ լցնելով կամ փապակելով, նրանից պետք է ամուսնալուծվել»: Այս դպրոցի հետևորդ Ալիբա ռաբբին հետևյալ որոշումն ընդունեց. «Եթե մեկն ավելի գեղեցիկ կնոջ փեսնի, ապա կարող է ապահարգան փայլ օրինական կնոջը, քանի որ ասվել է. «Եթե կինն ամուսնու աջքերում բարեհաճություն չգտնի»:

նման ըմբռնումը հազիվ թե հիմնավորված լինի: Օրենսդիրը որոշում է սահմանափակել ամուսնալուծության իրավունքը, նախ՝ ապահարգանքի համար հիմքեր է պահանջում՝ դրանով իսկ վերջ դնելով անօրինական ինքնակամությանը: Ամուսնալուծվելու համար քաղաքացիները պետք է նշեն կնոջ այն հատկանիշները, որոնք հակասում էին ամուսնական միության գաղափարին: Եթե ամուսինը մարմնաշեղծ է կնոջ թերությունները, գործը դադարան էր արեղափոխվում (Բ. Օր. ԻԲ. 13-21): Երկրորդ՝ ապահարգանքը արվում էր դադարանի վճռով: Երրորդ՝ ապահարգանքի վավերականության համար անհրաժեշտ էր իրավական փաստաթուղթ, որն այն ժամանակաշրջանում մեծ կարևորություն էր ներկայացնում՝ դառնալով նաև ավելորդ խնդիրների պատճառ. օրինակ՝ փաստաթուղթը գրելու համար անհրաժեշտ էր դիմել գրաճանաչ ղեկարացիներին: Այս ամենն ինչ-որ չափով բարդացնում էր ամուսնալուծության գործընթացը և գերծ պահում թեթևամտությունից:

Նույն օրենքի նպատակն էր ապահարգանքը դարձնել խիստ գիտակցված գործողություն. այս մասին նշել ենք. «Պետք է գրի ապահարգանքի թուղթ ևս քա ձեռքը ու նրան պետք է արձակի իր քնից»: Փաստաթուղթը պետք է նաև իրավական քննակյուրից ճշգրիտ լիներ. ամուսինը երբեմն պարզավորվում էր արձակման թուղթը անձամբ կնոջը հանձնել: Այսպիսով, օրենքը ապահովում է, որ կինն ապահարգանքի փաստաթուղթ ստանա, նաև կնոջն ու քաղաքացիներին վերջին անգամ հնարավորություն է տալիս շարադրելու ամուսնալուծվելու դրդապատճառները: Այնուհետև՝ «անձամբ թող արձակի նրան իր քնից»: Այսպես ևս խորհելու առիթ կա՝ ո՞ր էր գնալու արձակված կինը, ինչո՞վ է ապրելու, հղիությունը կամ կնոջ հիվանդությունը կարո՞ղ էին խոչընդոտ լինել ամուսնալուծության համար: Այս հանգամանքները հաշվի առնելով՝ ապահարգանքի որոշումը կարող էր բեկանվել²²: Քննարկվող օրենքի մեկնաբանության մեջ ռաբբինները պահպանում էին ընդհանուր հիմքը՝ քալով դրան առավել հստակ սահմանումներ: Նրանք նշում էին, որ ապահարգանք օրինական է, երբ հաստատված է փաստաթուղթով, որպես պետք է հստակ նշվի, որ ամուսինների միջև իսկվել է ցանկացած կապ, ամուսինը հրաժարվում է կնոջից և արձակում է նրան: Այս փաստաթուղթը հանձնվում է կնոջը կամ նրա աղախիներին որևէ մեկին, վերջինս պետք է փաստաթուղթը ստանա ռաբբիի, գրագրի և այլ վկաների ներկայությամբ, սակայն հաճախ ստիպում էին, որ ամուսինը անձամբ փոխանցեր արձակման թուղթը: Միջամտությունից խուսափելու համար ռաբբինները որոշում են փաստաթուղթում նշել ամուսինների ամենամերձավոր երեք սերունդը: Ինչ վերաբերում է բուն փաստաթղթին, ապա այն պետք է գրված լիներ մեծ քառակուսի, պարզ և ընթերցանելի, անվնաս և անթերի թղթի վրա: Նախ՝ փաստաթուղթում նշվում էր քալն ու ժամանակը, ամուսնալուծվողների անուններն ու նրանց ամենամերձավոր սերունդները, որից հետո ամուսինը հայտարարում էր, որ ինքն արձակում է կնոջը, և վերջինս հեռանում է սեփական կամքով՝ ուրիշի հետ ամուսնանալու իրավունք ունենալով:

²² St'u J. L. Saalschutz, նշվ. աշխ., Կա. 106, § 1, էջ 801:

Այնուհետև երկու վկա դնում էին իրենց կնիքները²³: Մովսեսի օրենքից եւ դրա թալմուդական մեկնաբանությունից երևում է, որ ապահարգանի իրավունքը վերագրվում էր միայն ամուսնուն, այս դեպքում կինը կարծես ոչ գործուն եւ իրավագույրկ էակ էր: Սակայն մեկին գրկելը, իսկ մյուսին բացարձակ իրավունք փալը անարդարություն է: Այդ իսկ պարճառով Մովսեսի օրենքը քննարկելու համար կարևոր է՝ կինը ունե՞ր ապահարգանի իրավունք...

Այս մասին օրենսդրության մեջ չկան հստակ, իրավաբանորեն սահմանված նորմեր: Այդ պարճառով որոշ հետազոտողներ, հիմնվելով վերոնշյալ օրենքի վրա, կարծում են, որ «ապահարգանի իրավունքը վերաբերում է միմիայն փղամարդուն»²⁴: Սակայն նման կարծիքը հիմնավորված չէ: Այն չի բացառում որոշ փաստեր, որոնք հակառակ իմաստն ունեն:

Նախ՝ եթե ապահարգանի իրավունքը միայն փղամարդուն վերագրված լիներ, ապա, անշուշտ, պետք է դառնար նրա բացարձակ իրավունքը, սակայն կան անուղղակի մարմանաշումներ, որ փղամարդու իրավունքը սահմանափակվում էր որոշակի պայմաններում: Ամուսինը կորցնում էր ապահարգանի իրավունքը, երբ հայտարարում էր, որ կինը կույս չէ, սակայն պարզվում էր, որ դա զրպարություն է (Բ. Օր. ԻԲ. 13-19): «Այնուհետև, - նկատում է Զալշտեյն, - ամուսինը կնոջից բաժանվելու համար դիմում էր նման միջոցների՝ մարմանաշում, որ ամուսնալուծվելը իր քմահաճույքը չէ եւ ինքը պարտաստ է ներկայացնել հարգելի պարճառներ»²⁵: Ըստ Բ. Օրենքի ԻԱ. գլխի 15 համարի՝ ամուսնալուծությունը թույլատրելի էր, երբ ամուսինը երկու կանանցից մեկին արում էր: Այս դեպքում ի՞նչն էր սրիպում փղամարդուն այդ կնոջը պահել իր կողքին... Այդ դեպք է, երբ ամուսինը «երբեք չպետք է համարձակվի լքել կնոջը», քանի որ ամուսնացել է օրինական կարգով (Բ. Օր. ԻԲ. 28 եւ 29): Այս փաստերը շար կարևոր են եւ որոշ չափով սահմանափակում են փղամարդկանց իրավունքները: Այդ, անգամ սրբկուհու կարգավիճակով գնված հարճը, ամուսնուց կերակուր, հագուստ եւ սեր չստանալով՝ իրավունք ուներ հեռանալու, այսինքն՝ ամուսնալուծվելու (Ելք ԻԱ. 7-11): Եթե այս պայմաններում նույնիսկ հարճը կարող էր ապահարգան պահանջել, ապա օրինական կինը եւս ուներ այդ իրավունքը: Նման փաստեր չեն պահպանվել, այդ պարճառով գրեթե անհնարին է ապացուցել այդ իրավունքի գոյությունը, սակայն ռաբբիները, հաճախ հիմնվելով հին հրեական ավանդության վրա, փաստում էին, որ կինը եւս ապահարգանի իրավունք ունի: Ռաբբիների օրենքի համաձայն՝ կինը կարող էր ապահարգան պահանջել՝ ազատվելով ամուսնական պարտականություններից. այսինքն՝ նա ամուսնալուծվելու իրավունք ուներ փաստամյա անպարտության դեպքում կամ եթե ապացուցում էր ամուսնու սեռական անկարությունը. ընդ որում, կնոջ վկայությունները առանձնակի վստահություն էին վայելում: Ռաբբիները կնոջ

23 Stén C. E. de Pastoret, նշվ. աշխ., c. 1, էջ 299-301: Ըստ «Պաստորների՝ ապահարգանի թղթի ավելի հին ձեռն ընթերցվում էր այսպես. «Ece licita sis viro cuicunque. Atque hic est inter te et me libellus repudu, relictionis epistola, ac instrumentum dimissionis, adeoque tibi liberum sit cuicunque velis nubere»:

24 G. H. Oehler, Theologie des Alten Testaments, Stuitgart Stein Kopf, 1891, § 104, p. 2.

այդ իրավունքն ընդարձակում են այնքան, որ այն հավասարվում է ամուսնու իրավունքին՝ սահմանված Մովսեսի օրենքով: Կինն ապահարգանի իրավունք ուներ բոլոր այն դեպքերում, երբ ամուսինը «քիսած էր եւ վանում էր իրեն»²⁶։ այդպիսի պարզառեն կարող էին լինել արարաբին թերությունները, ամուսնու՝ կաշեգործությամբ, ձուլորդությամբ, հողափորությամբ զբաղվելը եւ դրանց հետ կապված քիսած հոսքը: Բնականաբար, կինը կարող էր ամուսնալուծվել նաեւ վարակիչ հիվանդության դեպքում, ինչպիսին էր բորոտությունը. ռաբբիների այս մոտեցումներն այնքան մոտ են Մովսեսի օրենքի ոգուն, որի՝ հիգիենայի հետ կապված կողմը առավել զարգացած է: Ռաբբիական մասնավոր որոշումները քվյալ իրադրության մեջ ունեն ուրույն արարահայտություն, որով կինը կարող էր ապահարգան պահանջել ամուսնուց, եթե ամուսնական պարականությունների կատարումն իր համար քիսած էր²⁶:

Սակայն ամուսնալուծության իրավունքը չէր նպաստում ընդհանրական միության մաքրության եւ ամրության թուլացմանը: Այն միմիայն նպաստում էր ընդհանրական հարաբերությունների մաքրմանը բարոյական եւ մարմնական այն մահացու չարիքից, որ երբեմն առկա է ամուսնական միության մեջ, երբ իրար չսիրող եւ նույնիսկ ատոլ ամուսինների համարեղ կյանքը պարտադիր է, եւ սա երկուսի համար էլ բարոյական եւ մարմնական փորձություն է: Ընդ որում, օրենսդիրը, ապահարգանի իրավունք տալով, որոշակիորեն սահմանափակում է այն, ինչպես վերը նշված է, որպեսզի բացառի թերեւսամբությունն ու անմբությունը՝ թույլատրելով ամուսնալուծությունը միայն սահմանված դեպքերում: Օրենսդրի նպատակը կարելի է քննել այն իրահանգում, ըստ որի՝ ամուսնալուծվողները չէին կարող կրկին ամուսնանալ (Բ. Օր. ԻԴ. 4):

Ամուսնալուծվողները կարող էին ամուսնանալ ուրիշի հետ, եւ այդ առումով օրենքը հստակ սահմանումներ չունի՝ քարածելով ընդհանուր օրենքի ներգործությունը: Սահմանափակումը միայն այն էր, որ նրանք չէին կարող կրկին միմյանց հետ ամուսնանալ (առավել եւս երբ կինը ուրիշի հետ ամուսնացած լիներ): Ամուսնալուծված կինը չէր կարող ամուսնանալ քահանայի եւ քահանայապետի հետ (Ղեկ. ԻԱ. 7, 14):

Ե. Ամուսնալուծության մեկ այլ պարզառ էր ամուսիններից մեկի մահը: Ամուսիններից մեկի մահվանից հետո մյուսը նոր հարաբերություններ էր սկսում: Սակայն այս փոփոխությունը առավել նկատելի արտացոլվում էր միայն կնոջ՝ որպես փլուզված միության առավել թույլ անդամի ճակատագրի վրա: Այդ պարզառով օրենքը բացարձակապես լռելով ամուրի քղամարդու մասին, ուշադրության կենտրոնում է պահում այրիի կյանքը կարգավորելու խնդիրը: Հիմնվելով Մովսեսի օրենքի վրա՝ բնորոշվում է այրի կնոջ կարգավիճակի խնդիրը:

Այրի կնոջ կարգավիճակը չի հստակեցվում օրենքով. այն սահմանափակում էին ազգակցական կապով: «Եթե այրին երեխաներ ուներ, ապա նա կրում էր բնական պարասխանաբարություն, - նկատում է Միխաելիսը²⁷, - ըստ օրենքի՝ միայնակ մայ-

26 St' u C. E. de Pastoret, նշվ. աշխ., էջ 304, 305. J. L. Saalschutz, նշվ. աշխ., էջ 1040.

27 J. D. Michaelis, նշվ. աշխ., II, § 121, s. 256.

յը պարտավորվում էր հոգ փանել երեխաների մասին»։ Այդ պարտականությունն առավելաբար ընկած էր ավագ՝ անդրանիկ որդու վրա, որն սրանում էր մահացած հոր ունեցվածքի մեկ երկրորդ մասը։ Եթե կինը երեխաներ չուներ, ապա նրա խնամակալությունն անցնում էր բարեկամներին։ Սակայն օրենքը չէր սահմանափակվում կնոջ խնամակալությունը բարեկամներին հանձնելով, այլ հոգում էր նրա մասին և ապրուստի միջոցներ փնտրում։ Այրին իրավունք ուներ օգտվելու նյութական այն միջոցներից, որոնք տրվում էին բոլոր թշվառ և դժբախտ հրեաներին, աղքատ օտարերկրացիներին, որբերին և անգամ պետության մեջ «մաս և բաժին» չունեցող ղեկավարներին։ Այրին մասնաբաժին ուներ փաստաւորողից, երեք տարին մեկ բոլոր աղքատներն օգտվում էին հավաքված բերքից (Բ. Օր. ԺԴ. 28, 29, ԻԶ. 12), այրին ուներ նաև արտերը հնձելու, այգիներում քաղից հետո մնացորդները հավաքելու և կրոնական տոներին մասնակցելու իրավունք (Բ. Օր. ԺԶ. 11-14)։ Ըստ պարմական վկայության՝ անգամ ռազմավարի մի մասն էր հատկացվում այրիներին (Բ. Մակ. Ը. 28, 20)։ Խիստ արգելվում էր այրի կնոջից հագուստ (Բ. Օր. ԻԴ. 17), զարդեր և այլ իրեր գրավ վերցնելը։ Նորի խոսքերից կարելի է եզրակացնել, որ անօրինություն և անգթություն էր անգամ «այրի կնոջից եզան յուրացումը» (Նոր ԻԴ. 3)։ Ամեն դեպքում Օրենքը կնոջ խնամակալությունը հանձնում էր բարեկամներին՝ ցույց տալով, թե ինչպես պետք է վերաբերվել նրան. «Ոչ մի այրի կնոջ կամ որբի մի՛ փանջեք, եթե փանջեք նրանց, ես կլսեմ նրանց ձայնը, սաստիկ կբարկանամ, սրակոտոր կանեմ ձեզ, ձեր կանայք կայրիանան, իսկ ձեր զավակները որբ կդառնան» (Ելք ԻԲ. 22-24)։ Նրապարակային նգովքի էր ենթարկվում նա, ով «կտրուհարեր այրու իրավունքները» (հմմտ. Ելք. ԻԷ. 17)։ Վտանգի պահին այրին կարող էր իր ունեցվածքը թաքցնել տաճարի գանձարանում (Բ. Մակ. Գ. 10)։ Ինչ վերաբերում է երկրորդ անգամ ամուսնալու իրավունքին, ապա Օրենքն այրի կնոջը տալիս էր բացարձակ ազատություն՝ սահմանափակելով միայն երկու դեպքում։ Նախ՝ անզավակ այրին պետք է ամուսնալու մահացած ամուսնու եղբոր հետ, երկրորդ՝ այրին իրավունք չուներ ամուսնալու քահանայապետի հետ (Բ. Օր. ԻԵ. 5 և 6, Ղևուր. ԻԱ. 14)։ Վերջինիս բացառությունը կարելի է գտնել քահանայապետության արժեւորման և սրբացման մեջ, ըստ որի՝ քահանայապետը պետք է կազմի ամենամաքուր միությունը՝ ամուսնալուով կույսի հետ, ինչպիսին չի կարող լինել այրին, որն արդեն կազմել է իր առաջին բնական միությունը։

ՌՈՒՄԵՐԵՆԻՑ ԹԱՐԳՄԱՆԵՑ
ՕԼԳԱ ՆՈՎՆԱՆԻՍՅԱՆԸ