

ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ



ԿԻՆԸ

ԱՐԵՎԵԼԵՐՈՒՄ

1/2021

396(1-11)

ՀՀ ԳԱՍ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

A108295

ԿԻՆԸ ԱՐԵՎԵԼՔՈՒՄ



ԵՐԵՎԱՆ
«ՎԱՌՄ» ՏՊԱԳՐԱՏՈՒՆ
2021

ՀՏԴ 08
ԳՄԴ 94
Կ 492

ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԿԵՆՏ ԱՐԵՎԵԼԱԳՈՒՄ

ՀՈԴԱԼԱՇԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի

գիտական խորհրդի որոշմամբ

Գլխավոր խմբագիր՝ Մարիամ Խանգուդյան

Խմբագրական խորհուրդ՝ Արամ Բուսյան, Ռոբերտ Ղազարյան,

Երվանդ Գրիկյան, Համիկ Հմայակյան, Ռուսլան Զականյան,

Նելլի Մինասյան, Զրիարիմե Մելքոնյան, Տիգրան Միքայելյան

Սրբազրիչ՝ Արևիկ Ժամալյան

Կ 492 Կինը արևելյում / ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ.- Եր.:
2021.- 136 էջ:

«Կինը արևելյում» ժողովածուն ընդգրկում է 2019 թ. դեկտեմբերի 16-17-ին ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտում անցկացված «Կամայր արևելյում» գիտաժողովի նյութերը: Նախատեսվում է արևելագետների, հայագետների համար:

Կազմի մյուս տասականաբար Մարաշից. մտած կինը իլիկով, մ.թ.ա. IX-VII դդ.: Աղբյուրը՝ Dominik Bonatz: Das syro-hethitische Grabdenkmal – Untersuchungen zur Entstehung einer neuen Bildgattung in der Eisenzeit im nordsyrisch-südostanatolischen Raum. Von Zabern, Mainz 2000, ISBN 3-8053-2603-3, S. 21, 40–41, 79, 92, 96, Tafel XVIII (s. v. C 51):

Լուսանկարի աղբյուրը՝

<https://www.flickr.com/photos/126337530@N04/15159837958>

ՀՏԴ 08

ԳՄԴ 94

ISBN 978-9939-875-63-7

© ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ, 2021

INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES NAS RA
WOMAN IN THE EAST
A COLLECTION OF PAPERS

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

Editor-in-Chief: *Mariam Khanzadyan*

Editorial Board: *Aram Kosyan, Robert Ghazaryan, Yervand Grekyan, Hasmik Hmayakyan, Ruslan Tsakanyan, Nelli Minasyan, Christine Melkonyan, Tigran Mikayelyan*

Corrector: *Arevik Kamalyan*

WOMAN IN THE EAST / - Yerevan: Institute of Oriental Studies of NAS RA, 2021.- 136 p.:

The collection "Woman in the East" represents materials of the conference «Women in the East» held on December 16-17 2019 at the Institute of Oriental Studies NAS RA. The collection is intended for orientalists and armenologists.

Cover picture: relief of a seated woman holding a spindle; funerary stela from Marash, 9th-7th century BC. Source: Dominik Bonatz: Das syro-hethitische Grabdenkmal – Untersuchungen zur Entstehung einer neuen Bildgattung in der Eisenzeit im nordsyrisch-südostanatolischen Raum. Von Zabern, Mainz 2000, ISBN 3-8053-2603-3, S. 21, 40–41, 79, 92, 96, Tafel XVIII (s. v. C 51). Photography source:

<https://www.flickr.com/photos/126337530@N04/15159837958>

© Institute of Oriental Studies of NAS RA, 2021

YEREVAN
«VARM» PRINTING HOUSE
2021

ԲՈՎԱՆԳԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ներածական խոսք	5
Խանզադյան Մարիամ	
Առաջավորաստիական հայելիների պատմությունից	6
Էսքեր Խանյան	
Խելացի կնոջ բնման հայ բանահյուսության	
շահարասյան սյուժեներում	42
Հասմիկ Հմայակյան	
Ամուսնական հարաբերությունները խեթական	
հասարակությունում	57
Մարիամ Մելքոնյան	
Կամանց կարգավիճակը օսմանյան կայսրությունում՝	
կին գրողների կյանքի և գործունեության օրինակով	
(XV-XVI դարեր)	74
Մելքոնյան Քրիստինե	
Հայ կնոջ կերպարը XIX դարի քրիտանագի ճանապարհորդ	
Ջեյմս Քրեգի ներկայացմամբ	89
Նելլի Մինասյան	
Կնոջ դերը միջնադարյան մոնոլլական հասարակությունում	102
Տիգրան Միքայելյան	
Կամանց վերաբերյալ կարծրատիպերը վաղմիջնադարյան	
արաբալեզու աղբյուրներում (IX-XI դդ.)	115
Արամ Քոսյան	
Հայկական լեռնաշխարհի կանայք ըստ խեթական	
սեպագիր աղբյուրների	124

ՆԵՐԱԾԱԿԱՆ ԽՈՒՄՔ

2019թ. դեկտեմբերի 16-17-ը ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտում տեղի ունեցավ գիտաժողով, որը նվիրված էր արևելյան հասարակություններում կանանց իրավական և սոցիալական կարգավիճակի խնդիրներին՝ սկսած հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը: Իր տեսակի մեջ եզակի այս գիտական միջոցառման ընթացքում ներկայացված զեկուցումները լայն աշխարհագրություն ունեն՝ Առաջավոր Ասիայից մինչև Հեռավոր Արևելք: Մասնավորապես քննարկվում են հնագույն առաջավորասիական պետություններում (Խերական տերություն, Եգիպտոս, Միջագետքի պետականություններ), Արաբական խալիֆայության, Օսմանյան կայսրության, Սեֆյան Իրանի, ինչպես նաև մոնղոլական շրջանի Հեռավոր Արևելքի՝ կանանց կարգավիճակին առնչվող խնդիրները:

Ներկա ժողովածուում ամփոփված է վերոհիշյալ գիտաժողովին ներկայացված զեկուցումների մի մասը:

Արամ Քոսյան

ԱՌԱՋԱՎՈՐԱՅԻՆ ԿԱՆՈՒՆՈՒՄԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ԳԵՂԱՐԱՆՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

*«Եվ նա, ով արկղիկ տնգամ շունի, սնդուկի
յրիտուհի է արդեն,*

*Եվ նա, ով ջրում իր արտացոլանքով էր քափա-
րարվում, հայելի ունի արդեն»:*

Հին եգիպտական առած¹

Թանալի քառեր. առասպելաբանություն, հայելի, կանայք, Հին Եգիպ-
տոս, Հին Միջագետք, Pax Hethitica.

Համառոտագիր

Հոդվածում ներկայացված է առաջավորապես հայելիների պատ-
մությունը՝ մ.թ.ա. VI հազարամյակից (Չարալ-Հոյուր, Բադարի) մինչև մ.թ. I
հազ. սկիզբ (եգիպտական, խեթական, միջագետքյան, ուշ խեթական նյու-
քիդի հիման վրա)՝ նրանց առաջացման, հիմնական շեռքի, սեմիոտիկայի և
նշանակության համադրությամբ:

ՀԱՅԵԼԻՆԵՐԻ ՄԻՄՈԼՈԳԻԱ

Նյութական օբյեկտը կարող է և՛ կիրառական նշանակություն
ունենալ, և՛ լինել խորհրդանիշ: Մարդը հայտնագործում է թե՛ քնու-
թյան, թե՛ իր ստեղծած առարկաների կիրառման հնարավորություն-
ները՝ զուգահեռաբար օժտելով դրանք առարկայի նյութական հատ-
կություններից բխող սիմվոլիկայով: Մյուս կողմից՝ կիրառական և
սիմվոլիկ հատկությունների փոխկապակցվածության արդյունքում
սիմվոլիկ նշանակությունը կարող է հանգեցնել երկրորդային կիրա-
ռական կամ կարծեցյալ կիրառական նշանակության (օր.՝ ամանոթ-
յա եղևնին տիեզերական ծառի գաղափարի կարծեցյալ կիրառական
նշանակության վառ օրինակ է)²:

¹ O’Neil 2011: 9.

² Лента 1988: 6.

Յուրաքանչյուր հասարակությունում գոյություն ունի նյութական առարկաներին տրվող իմաստների և նշանների բարդ համակարգ, որը հասկանալի է տվյալ հանրության անդամներին պատմական կոնկրետ փուլում: Ե՛վ առարկան ստեղծողը, և՛ այն օգտագործողը ծանոթ են առարկայի համատեքստին, բայց հետազոտողի համար այն հասանելի չէ, և միայն համատեքստի, իմա՝ մշակութային միջավայրի վերակազմությամբ է հնարավոր քիչ քն շատ ճիշտ պատկերացում կազմել այս կամ այն առարկայի նշանակության մասին³:

«Գեղագիտական առարկայի մեջ միավորվում են փոխակերպված կիրառականությունը («գեղեցիկի պահանջ») քաղաքարումը և խորհրդանշական գործառույթների ոչ հստակ ուրվագծված, բայց շատ ինտենսիվ դաշտը: Գեղագիտական առարկան կարող է համդես գալ որպես միասնական նշան և փարքեր մակարդակների նշանների հիերարխիկ կառույց, և միևնույն ժամանակ կարող է համդես գալ որպես սեփականարիորջ սոցիալական կարգավիճակի խորհրդանիշ»⁴:

Հայելին՝ որպես գեղագիտական առարկա, իր մեջ ամփոփում է տարբեր սեմիոտիկ (նշանագիտական) մակարդակներ. ա) այն նյութական մշակույթի առարկա է իր ֆիզիկական հատկություններով, և բ) հայելին ունի իր սեփական մշակութային համատեքստը և համդես է գալիս որպես արվեստում և պատմական աղբյուրներում արտացոլված աշխարհատեսական մոդելի բաղկացուցիչ մաս⁵:

Հայելու առաջին սեմիոտիկ մակարդակը **ջուրն է** հայելու գաղափարն իսկ պիտի որ ձևավորվեր ջրի փնջ մակերեսին նայելիս: Բնական այս հայելին դրդեց մարդուն իմաստավորել իր արտացոլումը: Հայելու մեջ ուրվագծվեց հայելային «ես»-ը, որը հաջորդ փուլում վերափոխվեց սոցիալական «ես»-ի, և ըստ այդմ էլ հայելին դարձավ շեմային երևույթ և ձեռք բերեց *«կառուցվածքային խաչմերուկի»* իմաստ ⁶ : Հայելային անդրադարձը դարձավ գիտակցության

³ Рон 2004: 20.

⁴ Левин 1988: 6-7.

⁵ Байбурин 1981: 226; Рон 2004: 23-24.

⁶ Эко 2020: 13.

խորհրդանիշ՝ իրականության արտացոլում⁷, ինչպես մաս.երևակայության (կամ կրկին գիտակցության) խորհրդանիշ՝ տեսանելի աշխարհի ձևական իրականությունն արտացոլելու իր ունակությամբ⁸:

Սեփական արտացոլմանը դրդում է մարդուն յուրօրինակ հոգեկան աշխատանքի. հենց հայելուն է պատկանում որոշիչ դերը մարմնի հատվածական ընկալման հաղթահարման և սեփական «ես»-ի՝ մեկ միասնական կերպարի մեջ հավաքելու գործում⁹:

Հայելին երկրային և անդրշիրիմյան աշխարհների մեջտեղում գտնվող մեղիում-առարկա է, ինքնահայեցման և տիեզերքի արտացոլման գործիք, և այդ համգամանքը հայելային սիմվոլիզմը կապում է ջրի՝ որպես արտացոլող հատկություններ ունեցող երևույթի հետ¹⁰: Հայելին մակերես է, որը կարող է մաս կլամել և իր մեջ պահել պատկերը, ինչպես մաս այդ պատկերներին կենդանություն հաղորդել¹¹:

«Դատարկ» հայելու և «քնակեցված» հայելու միջև այդ տատանումը, արտացոլման ժամանակավոր քնույթը հայելուն հաղորդում է որոշակի փուլայնություն, որն իր քնույթով կանացի է, և, որպես հետևանք, կապված է լուսնային սիմվոլիկայի հետ¹²: Բացի դրանից՝ հայելին մոգական առարկա է, որն ունակ է արտացոլելու աշխարհը, քացահայտելու անցյալն ու կանխատեսելու ապագան, իր մեջ ամփոփելու մարդու պատկերն ու հոգին: Անտիկ փիլիսոփայության մեջ հայելին միջոց էր հավերժությունը տեսնելու համար: Այս նշանակությամբ են քացատրվում հայելու միջոցով գուշակությունները հունական տաճարներում կամ հայելու դերը վերածնունդ մասին օրփեական ուսմունքում¹³:

Իր մոգականությամբ հայելին ներառվում է ծեսի մեջ. «Կենցաղային նպատակներով օգտագործվող առարկայի սահմանի կար-

⁷ Cirlot 2001: 90-91, 176 ("At the same time, the lake - or, rather, its surface alone - holds the significance of a mirror, presenting an image of self-contemplation, consciousness and revelation").

⁸ Ibid.: 211.

⁹ Kanoena 2011: 8.

¹⁰ Cirlot 2001: 211.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Бессонова 1982: 102.

Պաշտոնաթողությունից հետո՝ 1870-ական թթ. սկզբին, մի քանի տարի ապրել է Օսմանյան կայսրությունում²:

Մեր կողմից ընտրված աշխատությունը վեր է հանում Հայաստանի ու հայերի, ինչպես նաև հայ կնոջ կերպարի նկարագրի որոշ կողմեր: Ջեյմս Քրեգն առաջին հատորում համառոտ ներկայացնում է հայ ժողովրդի պատմությունը՝ անտիկ ժամանակներից մինչև իր ապրած ժամանակահատվածը: Սա վկայում է, որ հեղինակը՝ Օսմանյան կայսրություն էր ժամանել հայերի անցյալի մասին արդեն որոշակի պատկերացումն ունենալով: Մեր կողմից քվանդակային վերլուծության են ենթարկվել երկրորդ հատորի 3-րդ և 4-րդ մասերը, որոնց խորագրերն են «Հայկական կյանք» և «Հայերի բնութագիրը»: Աշխատության այս բաժիններում Քրեգը բավական մանրակրկիտ նկարագրում է Էրզրումում (Կարին) բնակվող հայերի կենսապայմանները, սոցիալական կարգավիճակը, հոգևոր-կրոնական կյանքը, ավանդույթներն ու սովորույթները և այլն:

Սույն վերլուծության մպատակն է ներկայացնել հայ կնոջ կերպարը ըստ բրիտանացի ճանապարհորդ Ջեյմս Քրեգի աշխատության, որտեղ հեղինակը հայերին բնութագրում է որպես քաղաքակիրք, մշակույթ կերտած, հանգիստ, աշխատասեր և հյուրասեր ժողովրդի. նա հայերին համարվում էր տեղի բնիկներ, որոնք ստիպված էին կողք կողքի ապրել մուսուլմանների հետ: Միաժամանակ իր աշխատության մեջ նա մեծ տեղ է հատկացնում հայ կնոջը՝ դիտարկելով նրա արտաքին տեսքը, ներքին էությունը, սոցիալական դիրքը և դերը ընտանիքում: Աշխատության մեջ հեղինակն ամրապնդում է տարբեր տարիքային խմբերի և սոցիալական կարգավիճակ ունեցող հայ կանանց՝ երիտասարդ, ամուսնացած, տարեց, հարուստ, աղքատ, քեթևաբարո և այլն:

Ջ. Քրեգը շատ հաճախ հայ կնոջը ներկայացնում է տարբեր իրավիճակներում՝ բավական հետաքրքիր գնահատականներ տալով: Ավելին, աշխատանքը կարդալուց այնպիսի տպավորություն է ստեղծվում, որ հեղինակն ապրել է հայ ընտանիքում, քանի որ շատ

² Creagh 1880: 2.

զավիճակի հեղափոխություններից մեկը նրա ներառումն է ծխական համարեքարում: Առարկաների լեզուն ավելի հարմար է դառնում ծխական տեղեկատվության փոխանցման համար»¹⁴:

Մետաղա հայելին իր հերթին փոխում է հայելու սեմանտիկան: Անդրաշխարհի հետ կապ ունեցող առարկան, շնորհիվ մետաղի փայլի և դրա հետ կապված հավատալիքների, ձեռք է բերում առասպելաբանական այլ իմաստներ և երանգներ. առաջին պլան է մղվում լույսի և բերրիության աղբյուր հանդիսացող հայելի-արեգակի առասպելաբանական սյուժեն¹⁵: Հենց մետաղա հայելիներն են վկայված նաև հինկտակարանյան տեքստերում¹⁶:

«Հայելու կապը արևի աստծո հետ կանխորոշված է առարկայի հատկություններով: Նախ և առաջ՝ հայելիները պարբերաբարում էին քրոնոզից և մեդալների զանազան խառնուրդներից, և խառնուրդների բաղադրության մեջ հղած արժարժն ու ոսկին արտացոլմանը հաղորդում էին ոսկյա կամ արծաթյա գույն: Ոսկին և արծաթը շատ ժողովուրդների մշակույթում արևային սեմանտիկա ունեն, քանի որ մեդալի փայլն աստղացվում էր կայծակի, կրակի և լույսի հետ: Մետաղա հայելիների մակերեսը, որը հավաքում և անդրադարձնում է լույսի ճառագայթները, ընկալվում է որպես լուսային օջախի աղբյուր և դառնում է լուսավորների խորհրդանիշ»¹⁷:

Հայելին ընկալվել է որպես արևի պատկեր կամ որպես արեգակնային աստծո պատկեր, նրան վերագրվել է պողաբերության վրա ազդելու ունակություն: Իր հենց այս նշանակությամբ հայելին ունի հատուկ դեր հարսանեկան ծեսերում¹⁸: Իրանական և հնդկական մշակույթներում հայելին ձեռք է բերել նաև հերոսի հատկանիշի և

¹⁴ Байдун 1981: 224.

¹⁵ Рон 2004: 61.

¹⁶ «Պղնձն առազանն ու դրա սղնձն պատռամղանը պատռաստեց ոխառադր այն կանանց հայելիների պղնձից, որոնք վրանը խփած օրը վկայություն խորանի դռան մոտ էին հասարուել» (Նվից, 38:8):

¹⁷ Рон 2004: 60.

¹⁸ Бессонова 1982: 102.

աստվածուհու հետ նրա սրբազան ամուսնության հատկանիշի սեմանտիկա¹⁹;

ԱՌԱՋԻՆ ՀԱՅԵԼԻՆԵՐԸ, ՉԱԹԱԼ-ՀՅՈՅՈՒՔ ԵՎ ԲԵԳԱՐԻ

ՉԱԹԱԼ-ՀՅՈՅՈՒՔ: Իկոնիոն-Կոնյայից 50 կմ հեռավորության վրա 1961-1963 թթ. Ջեյմս Մեյլարտի ղեկավարությամբ անցկացված պեղումների ընթացքում հայտնաբերվեց Չաթալ-Հյոյուք նեոլիթյան բնակավայրը, որի ամենավաղ մշակութային շերտերը քվադրվում են մ.թ.ա. VIII հազարամյակի կեսերով: Հնագիտական այս հայտնագործությունն արմատապես փոխեց հինարևելյան քաղաքակրթությունների առաջացման մասին պատկերացումները: Այս հնավայրում հայտնաբերված խեցեղենը, գեղեցիկ որմնանկարները, կանացի արձանիկները, պաշտամունքային առարկաներն ու առաջին «տաճարային» կառույցները շատ ինքնատիպ են և դեռ ուսումնասիրության ընթացքի մեջ են²⁰: Բնակավայրը գոյատևել է մինչև մ.թ.ա. VI հազարամյակը (մ.թ.ա. 7500 քվակամներից մինչև մ.թ.ա. 5700թ.):

Չաթալ-Հյոյուքից պեղված առարկաների շարքում առանձնանում են օբսիդիանից պատրաստված հայելիները: Չաթալ-Հյոյուքում քարի պաշարներ չկան, տարբեր գործիքների համար քարը բերվել է հարակից տարածքներից²¹: Հնավայրից ոչ հեռու օբսիդիանի հարուստ պաշարներ կան, որոնք գոյացել են հարավ-արևելքում գտնվող հրաբուխների ժայթքումներից (այդ հրաբխային լեռներն են Քարադաղը և Հասամդաղը)²²:

¹⁹ Ермоленко 2001.

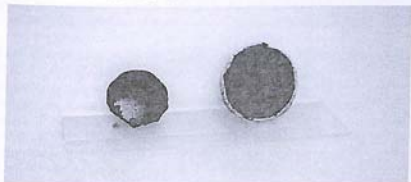
²⁰ Մեյլարտի ուսումնասիրությունները շարունակել է Յեն Հոդդերը, որի խմբագրությամբ հրատարակվել են *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Catalhöyük* (Cambridge, 2006), *Religion in the Emergence of Civilization: Catalhöyük as a Case Study* (Cambridge, 2010), *Violence and the Sacred in the Ancient Near East: Girdadian Conversations at Catalhöyük* (Cambridge, 2019) և այլ ժողովածուներ:

²¹ Baysal, Wright 2006: 308.

²² Օբսիդիանի հնարավոր աղբյուրների մասին տե՛ս Carter et al. 2006.

Չաթալ-Հյոյուքի հայելիները մինչ այժմ հայտնաբերված ամենահին հայելիներն են²³: Մ.թ.ա. VII-VI հազարամյակներով թվագրվող 10 կամացի դամբարաններում հայտնաբերվել են օքսիդիանից պատրաստված հոյակապ փայլեցված հայելիներ, որոնց մակերեսն, ի դեպ, ոչ քե հարթ է, այլ քերական կորուրյուն ունի²⁴:

Նկար 1. Չաթալ-Հյոյուքի օքսիդիանե հայելիներից երկուսը: Ամատոլիական քաղաքակրթությունների թանգարան, Անկարա²⁵:



Օքսիդիանը փայլեցրել են և կրային շաղախի օգնությամբ խնամքով ամրացրել բռնակը: Օքսիդիանը դժվարամշակ քար է, և հնագետներին զարմացրել էր Չաթալ-Հյոյուքի բնակիչների վարպետությունը, որոնք կարողացել են կարծր օքսիդիանից այսչափ կատարյալ և առանց քերվածքների հայելիներ ստանալ²⁶: Կա տեսա-

²³ Ջարմանակի գուգադիպուրյամբ մայանելոն ու ացտեկները նույնպես ունեին մոզական գործառույթներով օքսիդիանից հայելիներ. տե՛ս <https://bit.ly/3Dy1QWs>:

²⁴ Enoch 2007: 1222.

²⁵ Լուսանկարի աղբյուրը՝ <https://bit.ly/3Dwp7Uj>:

²⁶ Берни, Лиг 2016: 22. «Обкалывание (вырубание), шлифовка, полировка и сверление – эти техники использовались ремесленниками Чатал-Хююка при изготовлении инструментов, оружия, сосудов, статуэток и украшений из камня. Обработывались разные виды камня, за исключением разве что твердых вулканических пород, таких как гранит. Obsидиановые зеркала, найденные в захоронениях, являют-

կետ, որ օրսիդիանը հղկել են կորունդով կամ մանրահատիկ տիդմով, որոնց պաշարներով հարուստ է Փոքր Ասիան²⁷, այնուհետ փայլեցրել կաշվով²⁸:

2001 թ. հնագետները փորձեցին վերարտադրել հայելիների պատրաստման ողջ տեխնոլոգիական գործընթացը: Փորձը հաջողությամբ ավարտվեց, և նրա նկարագրությունը լույս տեսավ 2001 թ.²⁹ ԱՄՆ Հնագիտության ինստիտուտի պարբերականում²⁹:

Նկեր 2. Ծաթալ-Հոյուքի օրսիդիանի մշակման տեխնոլոգիաների վերակազմության փորձի աղյուցներում ստացված արտացոլումը³⁰:



Հայելիները հայտնաբերվել են կանանց, ըստ երևույթին՝ ազդեցիկ³¹ կանանց, դամբարաններում: Բացառված չէ, որ բացի իրենց կիրառական գործառույթից՝ հայելիները մաս ինչ-ինչ մոգական կամ

жались в известняковый раствор и полировались с применением неизвестной техники. Перфорация круглых предметов, таких как бузана, не представляла трудности, чего нельзя сказать о сверлении каменных бусин, в том числе обсидиановых, в которых обнаружены отверстия слитком тонкие даже для современной стальной иглы. Как это делалось – непонятно. Использование медных бусов является маловероятным».

²⁷ Enoch 2006: 775.

²⁸ Ibid: 1226.

²⁹ Ուսումնասիրության մասին տե՛ս <https://bit.ly/3qOOITb>:

³⁰ Enoch 2007: 1223.

³¹ Меллер 1982: 88.

պաշտամունքային դեր են ունեցել³²: Չարալ-Հյոյուքի կանանց կարգավիճակի կամ ենթադրյալ մայրիշխանական հասարակության մասին պատկերացումներն այժմ փոխվել են, երեսնալիցում կանանց ավելի մեծ դերակատարում էր վերագրվում, ապա այժմ հակված են կարծելու, որ կանանց և տղամարդկանց կարգավիճակները հավասար են եղել³³:

Նշենք, որ առաջարկվել է օբսիդիանե հայելիների հնարավոր կիրառման մեկ այլ տեսակետ. ենթադրվում է, որ մեղիթյան այս տեխնոլոգիաներով պատրաստված հայելիները կարող էին ծառայել որպես ոսպնյակներ աստղային երկինքն ուսումնասիրելու համար³⁴:

ԲԱՂԱՐԻ: XX դարասկզբին հարավային Եգիպտոսում ընթացող հնագիտական պեղումները բացահայտեցին հետաքրքիր ու ինքնատիպ մի մշակույթ, որը շրջակայքում գտնվող Էլ-Բադարի քնակավայրի անունով կոչվեց «Բադարյան մշակույթ»: Պեղվել և ուսումնասիրվել է մոտ 600 դամբարան, որոնք թվագրվում են մ.թ.ա. 4500-3250 թթ: Այս հնավայրում է հայտնաբերվել Եգիպտոսի պատմության մեջ ամենահին մետաղյա գտածոն՝ պղնձե հերյուրը: Դամբարաններում հայտնաբերվել են խեցեղեն, զարդեր, աշխատանքային գործիքներ՝ այն ամենը, ինչ կարող էր պետք գալ անդրշիրիմյան կյանքում:

Տեխնոլոգիական առումով սա այն շրջանն է, երբ քարի մշակման մեջ օգտագործվում էր «քաց հղկման» մեթոդը: Մինչ այդ քարե պատրաստուրը հղկում էին մեկ այլ անհարթ քարով: Հետո սկսեցին հիմնաքարի վրա կվարցն կարծր ավազ լցնել, իսկ ավելի ուշ պատրաստուրը թրջում էին, ապա նոր պատում ավազով և հղկում, ինչը թույլ տվեց և՛ արագացնել հղկման գործընթացը, և՛ ավելի որակյալ ու հարթ մակերես ստանալ: Հղկելուց հետո քարը մշակում էին արդեն չեխաքարի փոշիով՝ արդյունքում ստանալով հայելու պես ռոդրկ մակերես:

Ահա այդ ողորկ ու փայլեցված մակերեսն էլ, ըստ որոշ գիտնականների, օգտագործվել է որպես հայելի: Թաց քարը բավականին

³² Wason 2010: 282.

³³ Hodder 2004: 79.

³⁴ Vit, Rappenglück 2016.

լավ անդրադարձնող հատկություններ է ձեռք բերում: Այս ենթադրության օգտին է խոսում դամբարաններից մեկում հայտնաբերված լուսնաքարե սալիկը, որը քվազրվում է մ.թ.ա. 4400-4000 թթ.³⁵: Քարի վրա փայտի հետքեր են հայտնաբերվել, սալիկը հավանաբար տեղադրված է եղել փայտե շրջանակի մեջ:³⁶

Նկար 3. Բաղարի հնավայրի հայելին³⁷:



Naqadda II հնավայրում հայտնաբերված քարե հղկված սալիկը ամենայն հավանականությամբ նույնպես ծառայել է որպես հայելի³⁸: Հաջորդ փուլերում հայտնաբերվել են փայլարի մշակված շերտեր, որոնք նույնպես կարող էին հայելիներ լինել³⁹. մման տիպի «հայելիներ» հայտնաբերվել են Ստորին Նուրիայում, Քուստուլի դամբարանադաշտի տարածքում և քվազրվում են մ.թ.ա. 3800-3100 թթ.⁴⁰:

Քարե հայելիների ավանդույթը շարունակվել է հետագա դարերում և այլ մայրցամաքներում. օրսիդիանե հայելիներ հայտնաբերվել են Հարավային Ամերիկայի հնավայրերում⁴¹, իսկ առիասարակ հղկված քարի անդրադարձնող հատկություններն օգտագործվել են

³⁵ Brunton 1928: 3, 35; O'Neill 2011: 2.

³⁶ Vorster 2016: 184; O'Neill 2011: 2; Enoch 2006: 776.

³⁷ Նկարի աղբյուրը՝ <https://bit.ly/3DuTLff>, դամբարանի գտածոների ցկայացրությունը տես Brunton 1927: 61:

³⁸ O'Neill 2011: 2.

³⁹ Brunton 1928: 35.

⁴⁰ Török 2009: 43.

⁴¹ Schweig 1941: 259, տես նաև Saunders 2010, Enoch 2006: 778-779.

շատ երկար: Բերենք միայն մի օրինակ: Հռոմեացի պատմիչ Սվետո-
նիոսը Դոմնտիանոս կայսեր պալատի մասին պատմելիս գրում է, որ
*«նա հրամայել էր պատերը սալիկապատել փայլուն լուսնաքարով,
որ արյուցողման մեջ տեսնեիր այն ամենն, ինչը կատարվում է մեջքի
հեղուկում»*⁴²:

ՀԻՆ ԵԳԻՊՏՈՍԻ ՄԵՏԱՂՅԱ ՀԱՅԵԼԻՆԵՐԸ

Եգիպտոսի առաջին մետաղյա հայելիներն ի հայտ են գալիս
Վաղ Բազավորության շրջանում Մեմֆիսում, և առասպելաբանու-
թյան մեջ առաջին հայելու պատրաստումը վերագրվում էր Պտահ
աստծուն՝ Մեմֆիսի հովանավորին: Այս շրջանի հայելիները սրտաձև
են, ինչը բնորոշ է միայն Եգիպտոսին⁴³: Հին Բազավորության հայելի-
ներն արդեն կլոր են կամ օվալաձև, բռնակները պատրաստված են
փայտից և պապիրոսի տեսք ունեն⁴⁴: Մոտավորապես մ.թ.ա. XXIX
դարից եգիպտական հայելիները ուռուցիկություն են ձեռք բերում.
հայելին ճիշտ պահելու դեպքում պատկերն արտացոլվում էր առավել
փոքր հայելային մակերեսի վրա, ինչի հետևանքով ավելի քիչ բրոնզ
էր պահանջվում⁴⁵: Հին եգիպտական հայելիների ևս մի տեսակ, որն ի
հայտ է գալիս Միջին Բազավորության վերջին փուլում, բազեների
արձանիկներով զարդարված «աստվածային հայելիներն» էին,
որոնց սկավառակը խորհրդանշում էր Ռա աստծուն⁴⁶:

Միջին Բազավորության շրջանում, երբ հայտնագործվեց ապա-
կին, եգիպտացիները պատրաստել են նաև ապակյա հայելիներ,
բայց դրանք խիստ փխրուն էին, այդ իսկ պատճառով առաջնային
նշանակություն ունեին մետաղյա, հիմնականում բրոնզե հայելիներ-

⁴² Սվետոնիոս, գիրք VII, 14:4: Մերյու Դենիսոնն ավելացնում է, որ լուսնաքարից բա-
ցի՝ պատերը սալիկապատված են եղել նաև օրսիդիանով
(<https://litresp.com/chitat/ru/%D0%94/dennison-metjyu/dvenadcatj-cezarej/13>): Լուսնա-
քարի կամ ֆենոկիտի մասին գրել է Պլինիոս Ավագը (XLVI.163.), կիրառման մասին
տես http://annales.info/ant_lit/plinius/36.htm#paragraf163:

⁴³ Nemet-Nejat 1993: 164.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Enoch 2006: 776.

⁴⁶ O'Neill 2011: 8.

րը⁴⁷: Միջին թագավորության շրջանում ձևավորվեցին եգիպտական հայելիներին բնորոշ կառուցվածքային տարրերը՝ պոչուկով սկավառակը, որը պատրաստված էր պղնձի կամ բրոնզի ձուլվածքներից (Միջին թագավորության շրջանում՝ մաս արծաթից), սկավառակի տակ գտնվող «ծաղկաբույլը» (փայտ, փղոսկր կամ մետաղ) և բռնակը (սկավառակը բռնակին միացնում էին փայտե զամերով և սոսնձով, ավելի ուշ շրջանում՝ մետաղյա զամերով⁴⁸): Բռնակն ու «ծաղկաբույլը» սովորաբար նույն նյութից էին պատրաստում: Այդպիսին է հայելին, որը պատկերված է XI հարստության փարավոններից մեկի՝ Մենտուհոտեպ II-ի (մ.թ.ա. XX դարի առաջին կես) կնոջ՝ Կավիթի քարադամբարանի վրա:

Նկար 4. Կավիթ փարավոնուհու քարադամբարանի մի դրվագ, հայելին ստորին ծախ անկյունում է: XII հարստություն (մոտ մ.թ.ա. 2000-ական թթ.), Կահիրեի քանդաքան⁴⁹:



Աստիճանաբար հայելին դառնում է հիմնականում Հափոր աստվածուհու խորհրդանիշը: Հանդիպում են մաս Բատ աստվածուհու (եթևաչին կովի) գլխով հայելիներ (սակայն վերջինիս պաշտա-

⁴⁷ Schweig 1941: 260.

⁴⁸ O'Neill 2011: 3.

⁴⁹ Լուսանկարի աղբյուրը՝ <https://bit.ly/3cpRJ4g>:

մունքը Միջին բազավորության շրջանում ձուլվեց Հաքիորի պաշտամունքին), Սեհմետի (կիզիչ արևի աստվածուհու) և Մուտի⁵⁰ գլխով հայելիներ: Սեհմետի դեպքում արևային սիմվոլիկան մույնպես ակնհայտ է, իսկ Մուտը բնության խորհրդանիշն էր, «երկնքի բազուխն և գիշերվա տիրուհին», «ծագող արևի մայրը»⁵¹: Հազվադեպ հանդիպում են Հոնսուի (լուսնի աստվածը) կամ Բիսու-Բեսի (օջախի սլահապան գաճաճ աստվածություն) գլուխներով հայելիներ, քայց պետք է ասել, որ երկուսի դեպքում էլ կապը Հաքիորի հետ ակնհայտ է. Հոնսուն Հաքիորի որդին էր, իսկ գաճաճ աստվածությունները հաճախ ուղեկցում էին Հաքիորին⁵², ինչպես մահ Բիսու-Բեսի դեպքում չի կարելի քացառել տվյալ հայելիների հմայական նշանակությունը:

ՆԿԱՐ 5. Բիսուի արծաճիկով հայելին Բրիտանական թանգարանից⁵³:



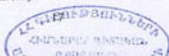
Հաքիորը երկնքի, սիրտ, գեղեցկության, կամացիության աստվածուհին էր, արեգակը ծնած երկնային կովը: Հաքիորի գերագույն քրմուհու դերում հաճախ հանդես էր գալիս փարավոնի կինը: Հաքիորը մահ փարավոնի պահապանն էր ու պողպարեորդան աստվածու-

⁵⁰ O'Neill 2011: 3.

⁵¹ Pomax 2010: 100.

⁵² Коростовиц 2000: 91 (<https://bit.ly/3DBStPK>).

⁵³ Լուսանկարի աղբյուրը՝ <https://bit.ly/3x1WGd2>:



հին: Հենց Հաթիորն էր դիմավորում մահացածների հոգիները անդրշիրիմյան աշխարհում, ուստի և հին եգիպտական դամբարաններում հայտնաբերված բրոնզե հայելիների զգալի մասը զարդարված է հենց Հաթիորի սիմվոլիկայով և արձանիկներով.

Նկար 6. Հաթիորի խորհրդանշներով հայելի, մ.թ.ա. XV դար, Նյու-Յորքի Մետրոպոլիտան թանգարան⁵⁴:



Այս և հաջորդ՝ XII հարյուրյան ժամանակաշրջանին բնորոշ հայելիներից մեկը Սենուսեր III (մ.թ.ա. XIX դար) փարավոնի դստեր՝ Սիթ Հաթիոր Յունիքի արձաթե հայելին է: Բռնակը օբսիդիանից է, ստորին հատվածում լոտոսի թերթիկներ են պատկերված, բռնակը դրվագազարդված է ոսկու և արծաթի շերտերով, սարդիոնով և փղոսկրով:

⁵⁴ Աղբյուրը՝ <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/545165>:

**Նկար 7. Սեմուսեր III (մ.թ.ա. XIX դար) փարավոնի դստեր՝ Սիթ Հաբիտ
Յունիքի արձաթև հայելին, Կահիրեի բանգարան⁵⁵:**



Սիջին բազավորության հայելիները սովորաբար ասոցացվում են բաղման գույքի հետ, բայց, ըստ ամենայնի, նրանք օգտագործվել են նաև կենցաղում. հայտնաբերվել են մեծ քանակությամբ վերանորոգված կամ ծոված պղնձե հայելիներ⁵⁶:

Եգիպտական հայելիներն իրենց կատարելության հասնում են Նոր բազավորության շրջանում (մոտավորապես մ.թ.ա. 1550-1069 թթ.): Պահպանելով մասկիներում գոյություն ունեցող ձևերը (կլոր, օվալաձև և սրտաձև) և սկավառակի կոդությունն ու կատարելագործելով պղնձի՝ բոնակին միացման տեխնոլոգիան⁵⁷ եգիպտացի վարպետները բնակոխում են հայելիների արտաքին տեսքի ձևավորման մոր փուլ. մասնավորապես, XVIII-XIX դինաստիաների շրջանում մեծ տարածում են ստանում հայելիները, որոնց բոնակը իրենից ներկայացնում է փոքրիկ նրբագեղ քանդակ⁵⁸:

⁵⁵ Լուսանկարի աղբյուրը՝ <https://bit.ly/3kQzVUI>:

⁵⁶ Nemet-Nejat 1993: 165.

⁵⁷ Nemet-Nejat 1993: 165.

⁵⁸ Lilquist 2007: 96.

Նկար 8. Նոր քաղաղորության շրջանի հայելի (մ.թ.ա. 1550–1295 թթ.), Մետրոպոլիտան թանգարան⁵⁹:



Նման քանդակների մեջ նշմարվում է Հափորին կամ իգական աստվածության գաղափարին շատ մոտ մի երևույթ, ինչը հայելիներին պիտի հաղորդեր կենարարության, երիտասարդացման և պտղաբերության իմաստ, ինչպես նաև կին-աստվածուհու հետ սերտ կապի հնարավորություն ընձեռե՞ր⁶⁰: Իսկ Թուրանահամոնի դամբարանում գտնված ոսկյա հայելու սկավառակի վրա պատկերված է Հեհանկերջության աստվածը, որն ասոցացվում էր հավերժության և անժայռածիր տարածության հետ: Սկավառակի եզրաշերտը կազմված է Թուրանահամոնի անունների հիերոգլիֆիկ նշաններից:

⁵⁹ Լուսանկարի աղբյուրը՝ <https://bit.ly/3HBLpEU>:

⁶⁰ Ibid: 99.

Նկար 9. Թուրքահամոնի դամբարանի ռելյե հայելին⁶¹:



Մ.թ.ա. I հազարամյակում հայելիների բռնակների ամրացման նոր ձև է ի հայտ գալիս՝ սոնակալով բռնակը: Բռնակները միացման հատվածներում հարուստ զարդարված են, փայտից բացի օգտագործվում են նաև քար և փղոսկր⁶²:

Չնայած հայելիները հիմնականում ասոցացվում էին կանանց հետ, Եգիպտոսում նրանք հայտնաբերվել են թե՛ կանանց, թե՛ տղամարդկանց դամբարաններում, ընդ որում՝ բոլոր տարիքների և խավերի մերկայացուցիչների մոտ: Հայելին սովորաբար դրված էր լինում դեմքի մոտ կամ գլխի տակ, ձեռքում, տղամարդկանց դեպքում՝ զենքի հետ, ուսի տակ, կրծքավանդակին: Սարկոֆագի վրա հայելին սովորաբար պատկերվում էր գլխավերևում կամ ոտքերի մոտ՝ սանդալների հետ, որպես ճանապարհորդության պատրաստ լինելու նշան⁶³:

⁶¹ Լուսանկարի աղբյուրը՝ <https://bit.ly/3CGnGA1>:

⁶² Nemet-Nejat 1993: 164.

⁶³ Ibid: 165.

«Եզիպյաններնում հայելին արտահայտվել է «տեհ» գաղափարագրով, որը սովորաբար բարձրանվում է «կյանք»։ Հավանաբար այս բառահաղում արտահայտվել է հայելու՝ անդադար գոյությունը պահող առարկայի գործառույթը։ «Կենդանի նմանության» պահպանումը եզիպական բարդ գաղափարախոսության մի մասն է, և այս հայեցակարգում անդրշիրիմյան աշխարհն իդիալականացված էր, և գերակա էին անդրաշխարհում գոյություն ունեցող հավերժական կենսական ուժի, վերածնունդի և պարզաբերության կապերգորիսաները։ Առավել հաճախ հանդիպում է «*anx mAA Hr*» արտահայտությունը, որը բառացի բարձրանվում է «հայելի է, որը տեսնում է դեմքը» և հաճախ գաղափարագիրն էլ ուղեկցվում է հայելու նկարով»⁶⁴։

Եզիպական հայելիները հետագայում տարածվում են Առաջավոր Ասիայով մեկ՝ իրենց ազդեցությունը քողնելով մաս ամտիկ մշակույթի՝ հունա-հռոմեական հայելիների վրա⁶⁵։

ՄԻՋԱԳԵՏՔՅԱՆ ՀԱՅԵԼՆԵՐԸ

Միջագետքյան ամենավաղ մետաղյա հայելիները թվագրվում են մ.թ.ա. IV-III հազարամյակներով։ Պղնձե սկավառակներ, որոնք կարող էին հայելիներ լինել, պատրաստվել են Ուրուկում (մ.թ.ա. IV հազարամյակի վերջ), Ջեմդե-Նասրում (մ.թ.ա. IV հազարամյակի վերջ), Թեկլոյում և Բիշում, ընդ որում՝ դամբարաններում, որտեղ եղել են հայելիներ, հայտնաբերվել են մաս զարդեր և հավանագներ, ինչը զենքի բացակայության պարագայում հուշում է, որ դրանք կամանց դամբարաններ են եղել⁶⁶։

Շումերերեն *հայելին* հնչում էր ^{URUDU} NÍG.ŠU.ZABAR (բառացի՝ ձեռքի քրոնգե [պղնձե] գործիք)⁶⁷։ Աքքադերեն *հայելի* բառը երկու իմաստ ունի, որոնցից առաջինը՝ *namarn*-ը (գործիք, որի միջոցով մալոյ կարող է տեսնել ինքն իրեն), սերում է *amarn* ("տեսնել") բառից,

⁶⁴ O'Neill 2011: 10.

⁶⁵ Pon 2004: 62.

⁶⁶ Albenda 1985: 2; Enoch 2006: 776; Rova 2008: 561; Nemet-Nejat 1993: 163.

⁶⁷ Nemet-Nejat 1993: 164.

իսկ երկրորդը՝ *mulalu*-ն (գործիք, որը մարդուն նույն կերպ է ցույց տալիս), սերում է *masa/U* «հավասար, նման լինել» բայից⁶⁸:

Հիմնվելով միջագետքյան տեքստերի վրա՝ կարելի է ենթադրել, որ հայելին ասոցացվում էր կին-աստվածությունների՝ Լամաշտուի կամ Իշտարի (Ուրուկի Տիկնոջ) հետ⁶⁹: Որպես Իշտարի ատրիբուտ՝ հայելին իր մեջ պետք է ամփոփեր հատկությունների բարդ մի համալիր. որպես գեղեցկության աստվածուհի՝ Իշտարը կանացիության խտացած մարմնացումն էր, իսկ երե հայելին նվիրաբերված էր Իշտարի տաճարին, նա՝ որպես ռազմիկ աստվածուհի, կարող էր հաղթանակ շնորհել իր սիրելի զորավարին կամ արքային: Դրան ավելանում էր Իշտարի և Վեներա (Մրուսյակ) մոլորակի նույնականացումը, ինչի շնորհիվ միջագետքյան հայելին եգիպտականի նման կարող էր իր մեջ ամփոփել մաս արևային, լուսնային, երկիրը լուսավորող և մութը վերացնող երկնային մարմինների խորհրդանշանները⁷⁰:

Բացի Իշտարից, որի տաճարում ոսկյա հայելի է եղել, հայելին մաս կարող էր լինել այլ աստվածուհիների ատրիբուտ, ինչպես, օրինակ, Ամուրու աստծո կին Աշրատումի, որը պատկերվում էր սանրով և հայելիով⁷¹:

Ջուզահեռաբար հայելին հանդես է գալիս մաս որպես մահկանացու կանանց ատրիբուտ: Որոշ միջին ասորեստանյան կնիքներ ենթադրել են տալիս, որ հայելին Ասորեստանի արքայական ընտանիքի տիկնանց ատրիբուտն էր արդեն մ.թ.ա. III հազարամյակի երկրորդ կեսին⁷²: Նուգիից նույնպես կան կնիքներ, որոնց վրա պատկերված է կին՝ ամեն ձեռքում մեկական հայելիով⁷³:

Հայելին այնքան հեղինակություն վայելող առարկա էր, որ տեղ էր գտել մաս հին բաբելոնական օժիտների ցանկերում⁷⁴: Նշենք մաս, որ Միտաննիի արքա Տուշրատտայի դուստր Տադուխեսայի օժիտում

⁶⁸ Ibid: 164.

⁶⁹ Roza 2008: 561, n. 25.

⁷⁰ Nemet-Nejat 1993: 168.

⁷¹ Stol 2016: 33.

⁷² Roza 2008: 561.

⁷³ Stol 2016: 33.

⁷⁴ Nemet-Nejat 1993: 164.

նույնպես նշված են երկու արծաթյա հայելիներ, որոնց բռնակները քանկարժեք փայտից արձանիկներ էին⁷⁵։ Եվ, վերջապես, հայելին ձեռքին է պատկերված Ասորեստանի թագուհի Նաբիա Ջակուտուն (Մինաքերիթ արքայի կինը և Ասսարիադդոնի մայրը) Բաբելոնի վերականգնմանը նվիրված բրոնզե քիթեղի վրա դրվագված բարձրաքանդակում (մ.թ.ա. VII դար)։

Նկար 10. Բաբելոնի վերականգնմանը նվիրված բրոնզե քիթեղի վրա դրվագված բարձրաքանդակը (մ.թ.ա. VII դար) Ասորեստանի թագուհի Նաբիա Ջակուտուի պատկերով, Լուվր⁷⁶։



ՀԱՅԵԼԻՆԵՐԸ ՓՈԲՐԱՍԻՆԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ

Մ.թ.ա. III-II հազարամյակների փոքրասիական մշակույթում հայելիները ներկայացված են հիմնականում վերոհիշյալ երեք սեմանտիկ դաշտերով՝ հայելին որպես անդրշիրիմյան աշխարհի՝ հետ կապի միջոց, հայելին որպես արևային աստուծո ատրիբուտ և հայելին որպես իզական սեռի ատրիբուտ։

⁷⁵ Albenda 1985: 3, Nemet-Nejat 1993: 164.

⁷⁶ Լուսանկարի աղբյուրը՝ <https://bit.ly/3ewg80c>:

Խերական առասպելաբանության մեջ հայտնի են «անդրշիրիմ-յան նախաստվածուհիները» (հմմտ. հուն. պարկաների հետ): Մի ծեսի նկարագրությունում նրանցից մեկի ձեռքում իլիկ է, մյուսի ձեռքում՝ «լցված հայելիներ»⁷⁷։ Խոսքն ըստ երևույթին ջրով լցված քասերի մասին է, որոնցում ամեն ինչ արտացոլվում է⁷⁸։ Դրանց նշանակությունը ծիսական էր, հմայական, անդրաշխարհի հետ կապի շեշտադրմամբ, քացի այդ էլ՝ առհասարակ ծեսերի մի մասը պահանջում էր որևէ արտացոլող մակերևույթ (հայելի, հեղուկ, փալյուն մակերեսով անոթներ)⁷⁹։

Նման «հեղուկ հայելիներ» հայտնաբերվել են Հորոգթեփեում և Ալաջահյոյություն, դրանք թվագրվում են մ.թ.ա. XXVI-XXIV դարերով։ Հորոգթեփեի միաձույլ քրոնգե հայելին 20 սմ տրամագիծ ունի, 2.6 սմ քարծրությամբ եզրաշերտ և երկու ժապավենաձև բռնակներ՝ անցքերով։ Ենթադրաբար այս «հայելիները» կախել են հորիզոնական դիրքով, լցրել որևէ հեղուկով՝ ցանկալի արտացոլումը ստանալու համար⁸⁰։

Հնտաքրքիր գուգահեռներ ջրով լցված անոթների հետ հայտնաբերվել են Էգեյան ծովի ավազանում Կիկլադյան կղզիներում, Կրետեում և մայրցամաքային Հունաստանի տարածքում։ Հայտնաբերված կալն անոթները թվագրվում են վաղ քրոնգի դարաշրջանով, դրանք նման են թավաների, ունեն 12-30 սմ տրամագիծ և մի քանի սանտիմետր խորություն⁸¹։ Գիտնականները հետաքրքիր հաշվարկներ են կատարել և ներկայացրել, թե ինչ արտացոլանք կարող էին տալ «հեղուկ հայելիները» այս կամ այն հեղուկով լցնելու դեպքում⁸²։

⁷⁷ Γιορεφδωκ 1977: 168.

⁷⁸ Հակոբյան 2018: 247;

⁷⁹ Yakar 2011: 782.

⁸⁰ Papathanassoglou, Georgoulis 2009.

⁸¹ Ibid: 668.

ՆՊԸՐ 11. Տարբեր հեղուկներով՝ ա) ջրով, բ) ձիթապտղի յուղով, գ) «սև» ջրով, դ) ձիթապտղի «սև» յուղով լցված «հեղուկ հայելիների» արտացոլանքը, ժամանակակից վերականգնություն⁸²:



(a)



(b)



(c)



(d)

Գիտնականներն այս «հեղուկ հայելիները» համեմատում են Ալաջաիյոյուքի և Հորոզբեկիի քրոնզե հայելիների հետ՝ ենթադրելով, որ, հնարավոր է, մետաղյա այդ հայելի-թավաները կիկլադյան կավե հայելիների մմանությամբ են պատրաստված և փոքրասիական մետաղյա հայելիների առաջին փուլն են հանդիսանում⁸³:

⁸² Լուսանկարի արքյուրը՝ Papathanassoglou, Georgouli 2009: 668.

⁸³ Ibid: 669.

Հնարավոր է, որ իր հանելուկային և խտացած սիմվոլիզմի պատճառով բրոնզե հայելին կարող էր սրբազան առարկա լինել, որն օգտագործելին որոշակի մոգական ծեսեր կատարելու համար: Ենթադրելով կապը որևէ արևային աստվածության հետ՝ ուսումնասիրողները կարծում են, որ Ալաջահյույուքի և Հորոզքեփեի բրոնզե հայելիներն ու մետաղյա իլիկները գուշակությունների ժամանակ օգտագործել են քրմուհիները, որոնք ծառայել են ճակատագրի տեղական աստվածուհուն⁸⁴: Կամանց դամբարաններում և թաղումներում հայտնաբերված հայելիները, ըստ մեկ այլ տեսակետի, կարող են վկայել հայելու՝ վերականգնման և անմահության խորհրդանիշ լինելու մասին⁸⁵:

Հայելիների մյուս խումբը եգիպտական մշակույթից արդեն քաջ հայտնի ուղղահայաց բոնակով պղնձե և բրոնզե հայելիներն են: Արդեն խեթական շրջանի հայելիների պարագայում պետք է նշել տեքստային և պատկերազրական մի խմբի մասին: Եթե եգիպտական պատկերազրության մեջ հայելին մեծ մասամբ հստակ նույնականացվում է, ապա խեթական և ուշ խեթական պատկերազրության մեջ նկարները, որտեղ կնոջ ձեռքին հայելանման առարկա է, վիճահարույց են. մասնավորապես նշվում է, որ բոնակով կրոր առարկան կարող է փայտե իլիկ լինել, ոչ թե հայելի: Սկզբնական շրջանում խեթական ^{G16}hūiṣa-, hūeṣa- բառը բարգմանվել է *իլիկ*, 1924 թ. «խեթական զինվորի երդումը»⁸⁶ հոդվածում Յ.Ֆրիդրիխն առաջարկել էր ^{G16}hūeṣa-ն բարգմանել *հայելի*⁸⁷, սակայն ցայսօր միասնական մոտեցում այս հարցին չկա: Վերոհիշյալ ծեսի՝ մեզ համար կարևոր հատվածում (nu-ṣmaṣ-kan ^{G16}hulali ^{G16}hūeṣann-a QATI-ŠUNU tiḡandu) ^{G16}hūeṣa-ն Ա.Գյոքցեն բարգմանում է *հայելի*⁸⁸, Հ.Գ.Գյուտեբրեքլն այն ներկայացնում է որպես հայելի՝ ջրի անդրադարձնող հատկության

⁸⁴ Yakar 2011: 786.

⁸⁵ Rova 2008: 561, հղում № 26.

⁸⁶ Մույն տեքստը տե՛ս Friedrich 1924.

⁸⁷ Friedrich 1924: 183.

⁸⁸ Goetze 1950: 357.

շնչատաղորությամբ⁸⁹, Վ.Արծիւնբան բառը քարգնամում է իլիկ⁹⁰, Յ. Տիշ-
լերի քառարանում հայկիլ իմաստն առհասարակ բացակայում է⁹¹:

Իլիկի և հայելու պատկերագրական տարբերությունն է շնչտում
Ե.Ռովան. «Սկավառակի վերևի հատվածը մեծ մասամբ պարզ էր,
ինչպես և բռնակի սրորին հատվածը (որն ավելի ուշ արդեն տարբեր
չենք ունենք և տարբեր կերպ էր զարդարված): Հենց այս առանձնա-
հատկություններն են թույլ տալիս հայելիները տարբերել իլիկնե-
րից»⁹²: Գարսիա-Վենտուրան շնչատաղում է GİŞ դետերմինատիվը՝
եզրահանգելով, որ ավելի հավանական է, որ խոսքը փայտյա իլիկի
մասին է⁹³: «Խեբեռննի ստուգաբանական քառարանում» «hueša»
քառահոգվածում մերկայացված է տեսակետ hueša բառի և եզիպտա-
կան nh՝ «կյանք» և «հայելի» բառերի միջև հնարավոր կապի մասին,
սակայն հեղինակների կարծիքով՝ ձևավորված այս տեսակետը սխալ
մեկնաբանության հետևանք է⁹⁴: Մյուս կողմից՝ ժամանակակից այս
տարընթերցումները ևս մեկ անգամ վկայում են, որ որոշ առումներով
այս երկու տարբեր իրենց սեմանտիկ նշանակությամբ փոխարի-
նում են միմյանց⁹⁵: Ինչևէ, այս հանգամանքն անհրաժեշտ է հաշվի
առնել Pax hethitica-ի հայելիների պարագայում:

Հայելու մյուս սեմանտիկ հարրությունը՝ իզական սեռի ատրի-
բուտ լինելը, արտացոլված է թև՝ խեբական և ուշ խեբական արվես-

⁸⁹ Гютербок 1977: 169, 170. «Это прежде всего богини, предущие нить жизни, подобно Паркам. Приведенную аналогию не следует, однако, принимать за свидетельство индоевропейского происхождения, так как богини здесь хеттские. Между прочим, «наполненные зеркала» пытались объяснить как плоские миски, наполняемые водой и дающие отражение».

⁹⁰ «...Приди! Я посылаю тебя к морю. Когда же ты появишься, загляни в зеленую роуцу и (посмотри), кто находится там!» И он (Օրէլ) отвечает: «Я заглянул. Испустая и Папая, древние богини Ниснего (мира)... стоят на коленях». (Трон) же спрашивает: «И что они делают?» (Օրէլ) отвечает ему: «(Одна дерзост пражу, (и обе) держат полные веретёна. И они прядут годы царя. И годам (царя) нет ни конца, ни счёта» (Аразинба 1982: 88).

⁹¹ Tischler 2001: 52.

⁹² Rova 2008: 560.

⁹³ Garcia-Ventura 2014: 171.

⁹⁴ Puhvel 1991: 343.

⁹⁵ Rova 2008: 561.

տում, քե՛ տեքստերում, մասնավորապես՝ Պաշկուպատիի ծեսում և վերոհիշյալ «Ջինգլորի երդման» մեջ:

Նախ՝ «կանացի հագ ու կապ»՝ TUG.NÍG.MUNUS⁹⁶ արտահայտությունը որոշ խեթական տեքստերում նշանակում էր մի քանի բաղադրիչներից բաղկացած համալիր, որի մեջ մտնում էին քողը, որը ծածկում էր մարմինը ոտքից գլուխ, հայելին և իլիկը: Այս կանացի հագ ու կապի ուշ արտացոլումը Մարաշի տապանաքարի վրա պատկերված կանայք են⁹⁷:

Նկար 12. Մարաշի տապանաքարը, մ.թ.ա. IX-VIII դդ.⁹⁸:



⁹⁶ Բառը կազմված է շումերերեն TUG (հագուստ), NÍG (լիք), MUNUS (կնիք) բառերի համադրությունից:

⁹⁷ Yakar 2011:784, Hoffner 1966:333.

⁹⁸ Source: Bonatz, Das syro-hethitische Grabdenkmal, Mainz am Rhein 2000, pl.XIV, C 33. Հղումը՝ Rova 2008: 568, տե՛ս նաև Barnett 1982: 178.

Հայելին կարող էր մաս իր մեջ րացասական երանգ պարունակել, ինչպես, օրինակ, «Զինվորի երդումը» կոչվող տեքստում (մ.թ.ա. II հազ. կեսեր)։ այստեղ մկարագրվում է մի ծես, որը ցույց է տալիս, թե ինչ կլինի երդումը դրժած զինվորի հետ։ Մոմը հալեցնելուց, աղը շաղ տալուց և զարին աղալուց հետո տղամարդու առջև դնում էին կանացի հագուստ, իլիկ և հայելի, ինչը նշանակում էր, որ երդումը դրժած զինվորը վերածվելու է կնոջ⁹⁹։

Հիմարենյան տեքստերում հաճախ է հանդիպում իգականության և առնականության հակադրումը րացասական երանգավորումով՝ զինվորին անհարիր խոմարիության, ենրակայության և մմամատիպ երևույթների մկարագրության դեպքում¹⁰⁰։ Սա, իհարկե, զուտ խերական երևույթ չէ և առիասարակ հատուկ է հիմարենյան աշխարհատեսությանը։ Կ. Բերգմանն իր աշխատությունում առանձնացնում է տղամարդկանց՝ կանանց հետ համեմատելու երկու հարքություն։ առաջին հարքությունում կովող տղամարդու և ծննդաբերող կնոջ մմամությունն է, որն իր մեջ դրական շնշտադրում ունի, երկրորդ հարքությունում առիասարակ կնոջ՝ որպես թույլ, ենրակա և պարտվող էակի հետ համեմատությունն է¹⁰¹։ Եվ մման ծեսերում հայելին մույնպես իր վրա վերցնում է րացասական այս սիմվոլիկան։

Մեջբերենք ևս մեկ ծես հայելու մման գործառույթով¹⁰²։ Պաշկուվատի ամուռով խերական մոզոտին ամուլ տղամարդուն հագցնում է կանացի հագուստ, ծեռքը տալիս է իլիկ և հայելի, այնուհետև հագուստը համում է, իսկ իլիկն ու հայելին փոխարինում առնականությունը խորհրդանշող մետ ու աղեղով¹⁰³։

Պատկերագրության մեջ էլ հայելին, ինչպես մաս մուռը և իլիկը հանդես են գալիս ոչ միայն որպես աստվածուհիների ատրիբուտներ, այլ մաս սովորական մահկանացու (միզուցե ազնվական, ազդեցիկ)

⁹⁹ Մամրամասն տե՛ս Oettinger 1976.

¹⁰⁰ Stn Bergmann 2007: 665-666.

¹⁰¹ Bergmann 2007: 672.

¹⁰² Hoffner 1987.

¹⁰³ Yakar 2011: 4. Նշենք, որ Հ. Հոֆներն այստեղ րարգմանում է իլիկ, ոչ թե հայելի տե՛ս Hoffner 1966: 329.

կանանց հատուկ առարկաներ¹⁰⁴: Հայելին՝ որպես կին աստվածուհու ատրիբուտ, շատ ակնհայտ կերպով ի հայտ է գալիս ուշ խերական պետությունների (մ.թ.ա. XII-VIII դդ.) գոյության շրջանում:

«Միրիա-խերական հուշարձաններում, ինչպես մենք տեսանք, հայելիներ կարող էին բռնել թե՛ մահկանացու կանայք, թե՛ աստվածուհի Կուբարան (Կուբարա-հայելի պատկերագրական կապը լայնորեն վկայված է մ.թ.ա. I հազարամյակում և գալիս է դեռ Միջին բրոնզի դարաշրջանից»¹⁰⁵»:

Կուբարան՝ Կարքեմիշի քագուհին¹⁰⁶ և, ըստ է. Լարոշի՝ Կիրե-լայի մախատիպը¹⁰⁷, նոր խերական հայտնի աստվածուհին, դարձավ Փոքր Ասիայի հայտնի աստվածուհիներից մեկը խերական տե-րության տրոհումից և անկումից հետո, երբ Կարքեմիշը վերածվեց նոր խերական շրջանի կարևոր քագավորության կենտրոնի: Կուբա-րայի պաշտամունքը տարածվեց Կարքեմիշից շատ ավելի հեռու¹⁰⁸: Նրա և Կարխուխաս աստծո (սկզբում՝ հովանավոր աստված, հետո փոխարինել է լուսնական Կուրունտաս աստծուն) միասնական պատկերագրությունը նույնպես ձևավորվում է մ.թ.ա. I հազարամյա-կում: Մալաթիայի հուշակոթողում Կուբարան մտած է դեմքով դեպի ձախ, երկար տունիկայով, բարձր գլխարկով և քողով, իսկ աջ ձեռ-քում պահում է հայելին: Կարխուխասը պատկերված է աջ ձեռքում նիզակով և ձախ ձեռքում եռատան առարկայով¹⁰⁹: Կարքեմիշում հայտնաբերվել է Կուբարայի պատկերով զեղեցիկ քագալտե բարձ-րաքանդակ. Կուբարան պատկերված է կանգնած, բարձր գլխարկով, երկար զգեստով, մի ձեռքում՝ նուռ, մյուսում՝ հայելի¹¹⁰:

¹⁰⁴ Orthman 1971: 276.

¹⁰⁵ Rova 2008: 561, n. 22. Nemet-Nejat 1993: 163.

¹⁰⁶ Hawkins 1981: 147.

¹⁰⁷ Ibid: 147.

¹⁰⁸ Ibid: 147.

¹⁰⁹ Bonatz 2007: 13.

¹¹⁰ Հայելիով Կուբարայի պատկերագրության օրինակները տես՝ Bonatz 2007: 13, 2015 թ. պեղված հուշակոթողի մասին տես՝ Marchetti-Peker: 2018.

ՆԿԱՐ 12. Կուրաբան հայելիով, բազալտե բարձրաքանդակ 82 սմ բարձրությամբ, մ.թ.ա. IX դար, Կարբեմիշ, այժմ՝ Անկարայի Անատոլիական թաղաքակրթությունների թանգարան¹¹¹:



Ուշ խեթական պատկերագրությունը պահպանվել է մինչև սկյութական շրջան՝ ուրարտականի¹¹² հետ մեկտեղ ազդելով մաս սկյութական մշակույթի վրա¹¹³: Իսկ Կուրաբայի պատկերագրությանը բնորոշ մոտիվները (հայելին, առյուծները, իլիկը ևն) հետագայում իրենց ազդեցությունն են բողմում ավելի ուշ շրջանի Կիթեկայի և Ատարգատիս-Դերկետոյի պատկերագրության վրա:

¹¹¹ Լուսանկաքի աղբյուրը՝ <https://bit.ly/3wWid6M>:

¹¹² Пиготровский 1954.

¹¹³ Sh'u Кнелъ. 1993: 125.

ՀԱՅԵԼԻՆԵՐԸ ՎԱՂՆՁԱՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

ՀՀ տարածքում իրականացված հնագիտական ուսումնասիրությունների արդյունքում հայտնաբերված հայելիների մեծ մասը հեղինակական և անտիկ շրջաններից է, ինչպես, օրինակ, Արտաշատի¹¹⁴, Սոդի¹¹⁵ և Եղվարդի¹¹⁶ դամբարանների հայելիները: Անտիկ հայելիները մանրամասն ներկայացված են Լ. Եզանյանի հոդվածում¹¹⁷, Եղվարդի դամբարաններին վերաբերող ուսումնասիրության մեջ¹¹⁸ և այլ աշխատանքներում:

Ինչ վերաբերում է մ.թ.ա. III-II հազարամյակներին, նշենք, որ Հայկական լեռնաշխարհի ոսկերչական արվեստը (հայելիները, շղթաները, մատանիները, կախիկները և այլն) ազդվել է թե՛ հարավային՝ միջագետքյան, թե՛ հյուսիսային՝ մայկոպյան մշակույթներից¹¹⁹:

Առաջավորասիական պոչուկով հայելիներին նման քրոնզե հայելիներ (մ.թ.ա. II հազարամյակի սկիզբ) հայտնաբերվել են Սյունիքի հնավայրերում, ինչը հազվադեպ է՝ ի տարբերություն Թռեղքվանաձորյան մշակութային գոտու: Դրանք հայտնաբերվել են Սիսիան-1 հնավայրի դամբարաններից մեկում¹²⁰ և Շաղատի մի դամբարանում:

¹¹⁴ Խաչատրյան, 1977:

¹¹⁵ Խաչատրյան, 2013: 69, 80: «Սկավառակաձև հալթ մակերևույթ, եզրերը առամնածև հարդարված արծաթյա իրը, հավանաբար հայելի է, որը հաճախ էր դրվում մահացածների հետ (աղ. XI, 3)»:

¹¹⁶ Քաղապյան, Կալբանդյան, Ալեքսանյան 2014: 152:

¹¹⁷ Եզանյան, 2003:

¹¹⁸ Քաղապյան, Կալբանդյան, Ալեքսանյան, 2014: 152.

¹¹⁹ Bobokhyan 2008: 61.

¹²⁰ Avetisyan 2000: 167.

Նկար 15. Շաղատի հայելին:



*(Շաղատի հայելու լուսանկարների համար մեր շնորհակալությունն
ենք հայտնում Սիսիանի Ն. Ադունցի անվան պատմության թանգարանի
գնորեն Թ. Սյունուն):*

Հայտնաբերված հայելիներից նշենք նաև Լճաշենի դամբարաններից մեկում պեղված հայելին (թվագրվում է մ.թ.ա. XVI-XV դդ.): Այն բրոնզե թիթեղավոր հայելի է՝ փորակավոր բռնակով¹²¹, որը մնամ է դաշույնների բռնակներին¹²²: Լճաշենի դամբարանների հայելանման առարկաներին իր զեկույցում անդրադարձել է հնագետ Բ. Վարդանյանը: Ըստ նրա ուսումնասիրությունների՝ Լճաշենի դամբարանների բրոնզե հայելանման առարկաներից միայն մեկն է հայելի¹²³, մնացածը երիթակներ են, որոնք հայտնաբերվել են անվավոր փոխադրամիջոցներ պարունակող դամբարանախցերում՝ յուրա-

¹²¹ Минакаванов 1957: 148.

¹²² Мартынов 1964: 86.

¹²³ Լուսանկարը տե՛ս <https://bit.ly/3mnOnUY>:

քանչյուրում մեկ-երկու հատ¹²⁴: Հավանաբար, հայելի է մաս Ներքին Նավեր հնավայրում հայտնաբերված քրոմդե առարկան¹²⁵:

Ն.ԿԸԲ 14. Լճաշենի հայելին:



(Լուսանկարը տրամադրել է հնագետ Թեմիկ Վարդանյանը, ինչի համար հայտնում ենք մեր շնորհակալությունը: Հայելու ինվենտարային համարը՝ 2007/13:)

Հայաստանյան քրոմդեդարյան հայելիների «իրանը բոլորածն է, պատրաստված են քարակ, միաշափ, հարթ թիթեղից (Լճաշեն, Միսիան, Վերին Նավեր), ունեն փոքր, զամերի 1-2 անցքով պոչուկ՝ փայտե փողի մեջ ամրացնելու համար»¹²⁶:

Հայելիների՝ դամբարաններից հայտնաբերվելը նույնպես հուշում է այն մասին, որ լեռնաշխարհում տարածված է եղել հայելու՝ անդրաշխարհի հետ կապի սեմանտիկան, ինչպես մաս, ըստ

¹²⁴ Վարդանյան 2019: 18-19:

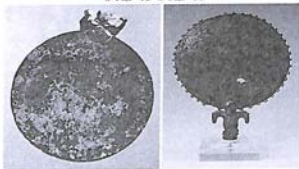
¹²⁵ Симонов 2019: 288, рисунок № 7:6 штандарт, курган №4.

¹²⁶ Բ. Վարդանյանի համակարգման համաձայն:

Բ. Վարդանյանի՝ անկախ այն հանգամանքից, թե ընճվող առարկաներից որն է հայելի, որը շտամդարտ, որը երիթակ, մի բան պարզ է և ընդհանուր. բոլորն ունեն արևային խորհրդաբանություն, բոլորն էլ եղել են արևի խորհրդանիշ:

Ուրարտական շրջանի հայելիները, որքան կարողացանք պատկերացում կազմել առկա ուսումնասիրություններից, առաջավորասիական բռնակով հայելիներից են, ինչպես, օրինակ, Բրիտանական թանգարանում պահվող փորակավոր հայելին¹²⁷ (նկար 15) և ենթադրաբար ուրարտական շրջանի սոնակավոր բռնակով հայելին Բոստոնի թանգարանից (նկար 16):

ՆԿԱՐ 15 ՆԿԱՐ 16



ԵԶՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Առաջավորասիական հայելիներն անցել են զարգացման երկարատև փուլ՝ սկսելով իրենց պատմությունը մ.թ.ա. VII-VI հազարամյակներից՝ Չաքալ-Հյույրի օբսիդիանե հայելիներից: Արխայիկ մտածողության մեջ հայելիներն իրենց մեջ են ամփոփել սեմանտիկ մի քանի դաշտեր՝ ջրի՝ որպես անդրաշխարհի հետ կապի, մոգության

¹²⁷ Անրեթիմիս ճկարագրությունը տե՛ս Barnett 1963, սվեյի ուշ գիտնականները կասկածի տակ առան այս հայելու ուրարտական լինելը: Այժմ առավել հավանաբար են փորասիական ծագման տեսակետին, տե՛ս Albenda 1985: 7:

և գուշակությունների, մետաղի՝ որպես արևի և պտղաբերության հետ շաղկապված սիմվոլիկայի և կանաչիության խորհրդանշի՝ թե՛ քաղաքական, թե՛ դրական շեշտադրմամբ: Հայելին լայնորեն ներկայացված է թե՛ առաջավորասիական պատկերագրության (մանավանդ եգիպտական և ուշ խեթական), թե՛ գրավոր աղբյուրներում, ինչն այդ շրջանի մշակութային միջավայրի վերակազմության համատեքստում բույլ է տալիս քիչ թե շատ հստակ պատկերացմել հայելու դերն ու նշանակությունը արխայիկ հասարակություններում, այդ թվում և Հայկական լեռնաշխարհի քրոնոգեոգրիայի մշակություն: Հայելիները քաղման ծեսի մաս են կազմում մաս հետագա դարերում, և արդեն հայկական մշակություն մույնպես արտացոլվում են հայելուն բնորոշ վերոհիշյալ սենմանտիկ հարթությունները¹²⁸:

ՕԳՏԵԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Բադալյան Հ., Նալբանդյան Ա., Ալեքսանյան Տ., 2014.** Նորահայտ դամբարանադաշտ եղվարդում, Բանքեր հայագիտության, 2014, N 2-3, էջ 144-169, առցանց տարբերակը՝ <http://armstudies.asj-oa.am/47/1/144.pdf>:
- Եզանյան Լ., 2003.** Հայելին Հայաստանի անտիկ քաղման ծեսում. ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. Գիտական աշխատություններ, № 6, էջ 82-87:
- Խաչատրյան Ժ., 1977.** Ուշ հելլենիստական շրջանի եգևկի դամբարան, Լյուբեր Հասարակական Գիտությունների, № 1, էջ.55-63:
- Խաչատրյան Ժ., 2013.** Հայաստանի Սողոգ գավառի անտիկ դամբարանը, Բանքեր հայագիտության, 2013, № 1 (1), էջ 61-82:
- Հակոբյան Հ., 2018.** Միսական սպանության դրսևորումները անտիկ դաշտաշրջանի Շիրակի հնավայրերում, Արագածի քիկումքում, Հնագիտական հետազոտություններ՝ նվիրված Տելեմակ Խաչատրյանի հիշատակին, Երևան, 239-253:
- Վարդանյան Բ., 2019.** Անվավոր վոխադրամիջոցին պատկանող մի առարկայի՝ քրոնոգե նրիքակի շուրջ, «Հնագիտություն, Ազգաբանություն, Բանագիտություն. Միջգիտակարգային մոտեցումներ» ՀԱԻ երիտասարդ գիտնականների XVI միջազգային գիտաժողովի զեկուցումների հիմնադրույթներ, Երևան, 18-20:

¹²⁸ Տե՛ս Եզանյան, 2003: 85:

- Берни Ч. Лэнг Д. 2016. Древний Кавказ. От доисторических поселений Анатолии до христианских царств раннего Средневековья, Москва.
- Гютербок Г.Г. 1977. Хеттская мифология в Мифологии древнего мира (Пер. с англ., Предисл. И. М. Дьяконова), Москва, 161-198.
- Ермоленко Л.Н. 2001. Зеркало для героя, Археология, этнография и антропология Евразии, 1(5) 2001, 84-90.
- Кисель В.А. 1993. Стилистическая и технологическая атрибуция серебряного зеркала из Келермеса, ВДИ 1993 (№1), 111-125.
- Клейн Л.С. 2012. Коллектив Ходдера о религии в раннем неолите, Российский археологический ежегодник (№ 2, 2012), 723-728, <http://www.archeo.ru/izdaniya-1/rossiiskii-arheologicheskii-ezhegodnik/vypuski-ezhegodnika/pdf/43aRAE2Klein.pdf/view>
- Клюева Л.Б. 2011. К семиотике зеркала и зеркальности, Вестник ВГИК 2011, №8, 6-16.
- Короستовец М. 2000. Религия Древнего Египта, СПб.
- Мартirosян А.А. 1964. Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ереван.
- Мелларт Дж. 1982. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока, Москва.
- Минаханян А.О. 1957. Раскопки курганов на побережье оз. Севан в 1956 г. (предварительное сообщение), Советская археология, 1957, № 2, 146-153.
- Пиотровский Б. 1954. Скифы и древний Восток, Советская археология, 1954, № 11, 141-158.
- Ромах О.В., Стерликова М.С. 2010. Семнозис женских культов космогонического цикла в культуре Древнего Египта в сб. Аналитика культурологии, 2010, № 18, 98-105.
- Светозный 1993. Жизнь двенадцати цезарей. Москва.
- Симоныч А. 2019. Неркин Навер – Комплекс памятников от эпохи средней бронзы до раннего средневековья, Горы Кавказа и Месопотамская степь на заре бронзового века. Сборник к 90-летию Р.М. Музичаева (отв. ред. Х.А. Амирханов), Москва, 273-294.
- Эко У. 2020. О зеркалах и другие истории, Кн. 1: Реалистическая иллюзия (перевод с итальянского: А. Голубцова, Л. Кац), Москва.
- Avetisyan P., Badalyan R., Gevorkyan A., Khnkikyan O. 2000. The 1998 excavations campaign at the Middle Bronze Age necropolis of Sisian, Armenia, SMEA 42/2, 161-173.
- Baysal A., Wright K.I. 2006. Cooking, Crafts and Curation: Ground-stone Artefacts from Çatalhöyük in Changing Materialities at Çatalhöyük: Reports from the 1995-99 Seasons (ed. by Ian Hodders), Published by

- McDonald Institute for Archaeological Research, Series: McDonald Institute Monographs.
- Barnett R.D. 1963.** A Review of Acquisitions 1955-1962 of Western Asiatic Antiquities (I). *The British Museum Quarterly*, Vol. 26, No.3, 92-101.
- Barnett R.D. 1982.** A Winged Goddess of Wine on an Electrum Plaque, *Anatolian Studies* 30, 169-178.
- Bergmann C. 2007.** We Have Seen the Enemy, and He Is Only a "She": The Portrayal of Warriors as Women in *The Catholic Biblical Quarterly* Vol. 69, No. 4 (October 2007), 651-672. Online https://www.jstor.org/stable/43726109?read-now=1&refreqid=excelsior%3A76c6c4f373c1bab39ffca96923-d37be1&seq=1#page_scan_tab_contents
- Bobokhyan A. 2008.** Kommunikation und Austausch im Hochland zwischen Kaukasus und Taurus, ca. 2500-1500 v. Chr., Band 1-2 (BAR International Series 1853).
- Bonatz D. 2007.** The Iconography of Religion in the Hittite, Luwian and Aramean kingdoms, in *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East, An Iconographic Dictionary*, 29 p., online <http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublication.php>
- Brunton Guy O.B.E. 1928, Gertrude Caton Thompson 1928.** The Badarian Civilisation and predynastic remains near Badari, *Monof archaeology in Egypt University College and Bernard Quaritch*, online <http://www.etana.org/sites/default/files/coretexts/15271.pdf>
- Carter T., Poupeau G., Bressy C., Pearce N.J.G. 2006.** From Chemistry to Consumption: Towards a History of Obsidian Use at Çatalhöyük through a Programme of Inter-laboratory Trace-elemental Characterization in Changing Materialities at Çatalhöyük: Reports from the 1995-99 Seasons (ed. by Ian Hodders), Published by McDonald Institute for Archaeological Research, Series: McDonald Institute Monographs.
- Cirlot J.E. 2001.** *A Dictionary of Symbols*, London.
- Enoch J.M. 2007.** Archaeological optics: the very first known mirrors and lenses, *Journal of Modern Optics*, Vol. 54, № 9, 1221-1239.
- Friedrich J. 1924.** Der hethitische Soldateneid, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 161-192.
- Garcia-Ventura A. 2014.** Constructing Masculinities through Textile Production in the Ancient Near East, in *Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress. An Interdisciplinary Anthology*, M. Harlow, C. Michel and M.-L. Nosch (eds.), *Ancient Textiles Series* 18, Oxbow Books, Oxford, 167-183.
- Hodder I. 2004.** Women and Men at Çatalhöyük, *Scientific American*, 290 (1), 76-83.

- Hoffner H.A. 1966. Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 85, No.3. (September 1966), 326-334.
- Hoffner H.A. 1987. Paskuwatti's ritual against sexual impotence (CTH 406), *Aula Orientalis* 5, 1987, 271-287.
- Lilyquist K. 2007. Reflections on Mirrors, *The Archaeology and Art of Ancient Egypt, Essays in Honor of David B. O'Connor*, *Annales du service des Antiquités de l'Égypte*, Cahier No 36, Volume II, 95-109.
- Marchetti N., Peker H. 2018. The Stele of Kubaba by Kamani and the Kings of Karkemish in the 9th Century BC, *Zeitschrift für Assyriologie* 108(1), 81-99.
- Nemet-Nejat K.R. 1993. A Mirror Belonging to the Lady-of-Uruk, in *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda, 163-169.
- Oettinger N. 1976. Die Militärischen Eide der Hethiter. Studien zu den Bogazköy-Texten, Heft 22. Wiesbaden.
- O'Neill B. 2011. Reflections of Eternity, An Overview on Egyptian Mirrors from Prehistory to the New Kingdom, online https://www.academia.edu/Documents/in/The_Mirror_in_Ancient_Egypt
- Orthman W. 1971. Untersuchungen zur spätethitischen Kunst, Bonn.
- Papathanassoglou D.A., Georgouli Ch.A. 2009. The «frying pans» of the Early Bronze age Aegean: an experimental approach to their possible use as liquid mirrors, in *Archaeometry* 51, 4 (2009) 658-671.
- Puhvel J. 1991. Hittite Etymological Dictionary, Volume 3. Words beginning with H, Berlin and New York.
- Rova E. 2008. Mirror, Distaff, Pomegranate and Poppy Capsule: On the Ambiguity of Some Attributes of Women and Goddesses, In *Proceedings of the 4th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East*, Vol. 1. The Reconstruction of Environment, Berlin, 557-570.
- Saunders N. 2010. A dark light: Reflections on obsidian in Mesoamerica, *World Archaeology*, Vol. 33(2), 220-236.
- Schweig B. 1941. Mirrors, in *Antiquity* 15(59), 257-268.
- Stol M. 2016. Women in the ancient Near East, Boston/Berlin.
- Török L. 2009. Between two Worlds. The Frontier Region between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC-AD 500, *Probleme der Ägyptologie*, Volume 29.
- Yakar J., Taffet A. 2007. The spiritual connotations of the spindle and spinning: selected cases from ancient Anatolia and neighboring lands, *Belkıs Dinçol ve Ali Dinçol'a Armağan, VITA, Festschrift in Honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol*, 782-788.

- Vit J., Rappenglück M.A. 2016. Looking through a telescope with an obsidian mirror. Could specialists of ancient cultures have been able to view the night sky using such an instrument?, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, Vol. 16, № 4, 7-15.
- Vorster L. 2016. The Badarian Culture of ancient Egypt in context: critical evaluation, PhD dissertation, University of South Africa online <https://pdfs.semanticscholar.org/bbb2/5fe381a5937629fb9e02c945abel5b91809c.pdf>
- Wason P.K. 2010. The Neolithic cosmos of Çatalhöyük, in *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study* (edited by Ian Hodder), Cambridge, 268-299.

FROM THE HISTORY OF NEAR EASTERN MIRRORS

Keywords: mythology, mirror, women, Ancient Egypt, Ancient Mesopotamia, Pax Hethitica

Abstract

Emerging from the VII-VI millennia BC - the obsidian mirrors of Chatal-Höyük – and continuing their history in Ancient Egypt, Mesopotamia, the cultures of the Armenian Highlands of Asia Minor; the East Asian mirrors have come a long way towards development.

In archaic thinking, mirrors encapsulate several semantic areas: water as a connection with the (1) underworld, magic and divination, (2) metal as a symbol of art and fertility and (3) femininity, the latter displayed both negatively and positively. The mirror is widely represented in both early Near Eastern (especially Egyptian and Neo-Hittitian) iconography and written sources, which in the context of the reorganization of the cultural environment of the period allows a more or less clear idea of the role and significance of the mirror in archaic societies, including the Bronze Age culture of the Armenian Highlands.

Mirrors will become part of burial rite in the following centuries, and the above-mentioned semantic dimensions typical of a mirror will also be reflected in Armenian culture.

*Mariam Khanzadyan
Institute of Oriental Studies, Researcher
Department of Ancient Orient
mar.khanzadyan@gmail.com*

ԷՍԹԵՐ ԽԵՄՉՅԱՆ
ՀՀ ԳԱՄ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
Էլ. փոստ՝ ekhemchyan@yandex.ru

ԽԵԼԱՅԻ ԿՐՈՋ ԹԵՄԱՆ ՀԱՅ ԲԱՆԱԿՅՈՒՄՈՒԹՅԱՆ ՇԱՀԱԲԱՍՅԱՆ ՍՅՈՒԺԵՆԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ բանահյուսություն, շահաբասյան սյուժե, կանացի կերպար, ծախված շրջագայություն, խելացի կին, հավատալիք, փորձություն, պատում, հասարակություն, ըմտանիք:

Համատարագիր

Դարավոր շփումների ընթացքում մերչավորարևելյան փառածաշրջանի բանահյուսական ավանդույթից հայ վիպական բանահյուսություն են ներթափանցել մի շարք պատմավիպական կերպարներ (Ալեքսանդր Մակեդոնացի, խիկար Իսապուր, Դանանդա Բահլու, Մոդոնոն Իսապուր, Հարուն ալ-Ռաշիդ, Լոխման Հեթիմ և այլք): Նրանց շարքում իր ընդգրկումն թեմաներով ու կենցաղավարման փառածվածությամբ առանձնանում է Իրանի Մեֆյան հայտարարյան փրակալներից մեկը՝ Շահ Արաս Մեծը: Դեռևս իր կենդանության օրոք Շահ Արասն Իրանում և շրջակա երկրներում դարձել է բափառիկ զրույցների հերոս: Ինչպես վկայում է Համբարձում Առաքելյանը. «աբեներում, մահմեդական ազգերի մեջ երկու քաղաքները այնքան հերոսացած են, որ նրանց հիշատակը մինչև այսօր ևս թնդում է և բոլոր հերթաբների ու զրույցների մեջ շարունակ լսվում է նրանց անունը և զոհեր առապելական քաջագործությունները»¹: Այս փոդերը գրվել են ավելի քան հարյուր տարի առաջ: Խոսքը Շահ Արասի և Հարուն ալ Ռաշիդի մասին է, որոնց անվան շուրջ կուտված սյուժեները մինչ օրս շրջանառվում են ժողովրդական բանավոր ավանդության մեջ:

Պատմական Շահ Արասի իդեալականացումն ու ժողովրդականությունը նպաստել է նրա վիպական կերպավորմանը: Եթե պատմական Շահ Արասը որպես պետական, քաղաքական գործիչ հանրահայտ էր, ապա նրա վիպական կերպավորումն իր ժողովրդականու-

¹ Առաքելյան 1911: 67-68:

² Խեմչյան 2008: 126:

թյամբ և սյուժեների տարածման լայն ընդգրկումով քննվ չի զիջում իր նախատիպին: Վիպական Շահ Աբասի պատումների առատությունը Հայաստանում ոչ միայն արևելյան բանահյուսական ավանդույթի ներթափանցման արդյունք է, այլև խարսխված է պատմական Շահ Աբասի՝ հայերի նկատմամբ վարած քաղաքականության և այն դժնդակ արհավիրքների հետ, որոնց ենթարկվեց մի ողջ ազգ: Հայ բանահյուսության շահարայան սյուժեները թեմատիկ առումով բազմաբնույթ են, ժանրային պատկերը նույնպես ընդգրկում է: Բանահյուսական Շահ Աբասը հանդես է գալիս հրաշապատում և իրավատում հեքիաթներում, զրույցներում, ավանդություններում, զվարճախոսություններում: Պատումների մի զգալի քանակ ձևավորվել է իրական պատմական հիմքի վրա և արձագանքն է որոշակի պատմական իրադարձությունների, որոնք ավանդվել են մաս պատմիչների կողմից:

Հայ բանահյուսության որոշակի թեմաներ ու մոտիվներ աղերսվում են Շահ Աբասի անվան հետ: Ի թիվս այդ բազմազան թեմաների՝ կանանց ներկայացնող մի շարք մոտիվներ հանդես են գալիս որպես Շահ Աբասի՝ ծպտված շրջագայության անմիջական հետևանքներ: Տարածված մոտիվների խմբին են պատկանում՝

ա) անհավատարիմ և հավատարիմ կանանց մոտիվը.

բ) շահի ամուսնությունը հասարակ ծագումով մարդու (նախընտիր, գյուղացի, ջրաղացպան) խելացի աղջկա հետ (ATU 875)³.

գ) Շահ Աբասի կանանց և աղջկա վերադաստիարակության մոտիվը.

դ) Շահ Աբասի կողմից երեք քույրերի ցանկությունների գաղտնալսման մոտիվը.

ե) կինը՝ որպես տղամարդուն ոգևորող ու զորացնող անփոխանիքնելի անձ.

զ) Շահ Աբասն օգնում է աղքատ կնոջը: Վերջինիս մեղադրում են գողության մեջ և ձեռքը կտրում, ինչին հետևում է շահի արդարադատությունը.

³ Uther 2011: 494.

ե) Շահ Աբասը պայքարում է կանացի քաճարակոտորյան դեմ և այլն:

Որպես վիպական բանահյուսության կերպար՝ կինը հանդես է գալիս իր բնավորության բոլոր լավ ու վատ կողմերով: Կանացի կերպարների զարգացումն ու բազմազանությունը պայմանավորված է կնոջ՝ որպես հասարակության և ընտանիքի անդամի դերով: Վաղ շրջանի առասպելներում, հավատալիքներում և բանահյուսական սյուժեների հնագույն շերտերում կինը ներկայացվել է նստակյացության, հողագործության, մայր աստվածուհու և ընտանեկան օջախի հովանավորի գործառույթներով: Պլատոնը, առաջնորդվելով սարմատների օրինակով, պահանջում էր, որ իդեալական պետության մեջ աղջիկները նույնպես սովորեին ձիավարություն և տիրապետեին զենքին⁴, այսինքն՝ հասարակության երկու կեսերը պետք է հանդես գալին հավասար իրավունքներով: Սակայն, ժամանակի ընթացքում տղամարդու դերի քարծրացմանը զուգահեռ, կնոջ դերը՝ որպես հասարակության անդամ, հետընթաց է ապրել: Պատմական զարգացումը, հասարակական ֆորմացիաները, կրոնական պատկանելությունը, աստիճանաբար նվազեցրել են կնոջ իրավունքները, սահմանափակել նրա գործունեության ոլորտը ընտանիքի մոր և կենցաղային պարտականությունների միջակայքում:

Մեր կողմից քննության առնված շահարասյան սյուժեներում կանացի կերպարների դրսևորումները բազմազան են: Մուսուլմանական հասարակության մեջ կնոջ գործառույթները սահմանափակվել են ընտանիքի մոր և կենցաղային պարտականությունների սահմանում: Հայ իրականության մեջ կինն ավելի ազատ էր և հնարավորություն ուներ հանդես գալու որպես հասարակության անդամ: Պետք է նկատել, որ մուսուլմանական ժողովուրդների հարևանությունը, պատերազմներն ու ավարառությունները զգալի հետք են թողել հայ կնոջ կարգավիճակի վրա: Հենվելով տարբեր ազգերի բանահյուսական նյութի և մասնավորապես հայ վիպական բանահյուսության վրա՝ կարելի է տարբերակել կանացի կերպարների ազգային դիմագիծը:

⁴ Варданан 1990: 35.

Շահաբասյան տարածված հեքիաթային տիպերից մեկը՝ հավատարիմ և դավաճան կնոջ մոտիվով պատմմաշարը քննության առնելիս մենք առնչվեցինք մի հետաքրքիր փաստի, որն արձանագրվել է 1895 թ.⁵ Լեմբորանում թեյմուրբեկ Բայրամ Ալիբեկովի կողմից գրառված մի պատմում։ Բանահավաքը հավաստում է, որ սույն սյուժեն տարածված է բուրքերի ու բալիշների միջավայրում։ Հակադրությունների վրա կառուցված այս հանրահայտ սյուժեն տարածված է մաս ողջ մերձավորարևելյան տարածաշրջանում, ինչպես մաս հայերի մեջ⁶։

Վերոնշյալ տարբերակի առանձնահատկությունն այն է, որ բանասացը մասնավորեցնում է դավաճան կնոջ ով լինելը և բուրք մրանց, ում վերաբերում էր Շահ Արասի հրամանը. «Շահ Արասը, չբավարարվելով Լեյլայի մահապատժով, իր գլխավոր վեզիր Ալահ-վերդի խանին պատվիրում է մահապատժի ենթարկել մայրաքաղաքում ապրող բուրք մուսուլման կանանց, ներառյալ փոքրահասակ աղջիկներին՝ ցանկանալով մրանց փոխարինել հիանալի, բարի և գեղեցիկ վրացուհիներով»⁶։

Շահ Արասի դաժան հրամանը պայմանավորված էր այն փաստով, որ խորամանկ ու մեծ գարսկուհիները, խախտելով իրենց փակ կյանքի և շարիաթի օրենքները, դավաճանում էին ամուսինների⁷։ Այս պատմումն Շահ Արասի մվաճողական արշավանքը Վրաստան արդարացվում է, և նրա վարած քաղաքականությունը դիտվում է որպես բարեգործություն. «... Շահ Արասն ազատում է պետական տուրքերի ու հարկերի վճարումից՝ անկախ ազգային պատկանելությունից ու դավանանքից, նյութական օգնություն է ցույց տալիս, մի խոսքով՝ թեքնացնում է յուրաքանչյուր հպատակի ընդ»⁸։

Շահ Արասի ծաղկած շրջագայությունները նրան հնարավորություն են տալիս շփվելու հասարակության բոլոր շերտերի հետ, տեղե-

⁵ Այս սյուժեն քննության է առնվել է. Խեմյանի «Կամացի հավատարմության և անհավատարմության հակադրությունը նույն բանահյուսության շահաբասյան սյուժեններում» հոդվածում (հանձնված է տպագրության)։

⁶ Барпні А.В. (сост.) 1930: 250.

⁷ Ibid.: 252.

⁸ Ibid.: 251.

կանալու նվաճված ազգերի վիճակի ու կենսակերպի, երկրի անցու-
ղարձի ու խմորվող տրամադրությունների, անարդարությունների ու
խնդրահարույց իրադարձությունների մասին: Ի թիվս թվարկված
խնդիրների՝ Շահ Աբասն ուշադրություն է դարձնում նաև կանանց և
հատկապես գեղեցիկ կանանց ու առիթը բաց չէր թողնում իր ցանկու-
րյուններին հագուրդ տալու: Ջաքարիա Սարկավագը նույնպես
անդրադարձել է այս հարցին. «Լուարուք և զայս, զի ազգն Պարսից
վասն վավաշտու և բոբրոքիտ ցանկութեան իւրեանց՝ շնան ընդ որս որ
կարողանան անխտիր. բայց եթե որ ընդ կանայս նոցա հայի, մեղք է՝
ասեն, և ամօք և նախատիւնը ևս: Թէ որ մեծաց զի նոցանէ գնաց
ուրեր կնա իւրով, և հրամայէ պնդապահս առնել ՚ի ճանապարհին,
այսինքն՝ զատաղայ, զի մի որ երեսցի՝ մինչև անցանի կին իւր: Այս-
պէս առնէր և բազատրն Շահ-Աբաս. զի յորժամ կամէր շրջել կա-
նամբ և հարճի, յառաջագոյն զատաղայ առնէր՝ ոչ երևիլ որ
արանց...»⁹: Ջաքարիա Սարկավագն ընդգծել է այն հանգամանքը,
որ Շահ Աբասը ոչ միայն ոչնչով չէր տարբերվում իր ազգակիցներից,
այլև իբրև միապետ՝ ավելի հանդուգն պահվածք էր հանդես բերում:
Բանահյուսական սկզբնաղբյուրներում շահի վարքագիծը մեկնա-
բանվում էր հետևյալ կերպ. «Բայց Շահ Աբասը շատ շոռաչք էր, որ-
տեղ մի սիրում կին ու աղջիկ էր տեսնում, տանում էր իր հարեմը»¹⁰:
Ծպտված լինելու հանգամանքը և վեզիրի զգուշացումները չեն կա-
սեցնում նրան. «Վեզիրը ասում է. «Արքա՛, ախր մենք դերվիշ ենք,
եթե եղպես բան ասեմ քեկին, քեկը մեզ կմորթի: Իսկ եթե հայտնեմ
մեր ով լինելը, մեր այստեղ գալու նպատակը չենք կարող կատա-
րել»¹¹: Եթե կինը քարձր դասի ներկայացուցիչ էր, ապա շահը ստիպ-
ված էր լինում հաշվի նստել ազդեցիկ ծնողների ու հարազատների
հետ, եթե կինը ցածր դասի, ենթակա մարդու կին կամ աղջիկ էր կամ
էլ որբևայրի, ապա շահը բացահայտում էր իր անձը, որ հեշտությամբ
իր ցանկությունն ի կատար ածի:

⁹ Ջաքարիայ Սարկավագ 1870, I: 37:

¹⁰ «Շահ Աբասի որդին», ՀԱՅԲԱ, FFX: 8373,01-8406,00, Բանահավաք՝ ԱՆ. Հովակի-
մյան, քանադաց՝ արաշկերտցի Վ. Սամոյան, զրառվել է 1973 թ.՝ Երևանում:

¹¹ Ibid.

Ահա այսպիսի ծայրահեղ համգամանքներում ի հայտ է գալիս կնոջ խելացիությունը: Բանահյուսական սկզբնաղբյուրներում խելացի կնոջ վարքագիծը դրսևորվում է մի քանի տարբերակներով:

ա) Բացահայտված Շահ Արասի ներկայությունը չի վախեցնում կնոջը, նա փորձում է նրբանկատորեն շահին հասկացնել, որ նրա պահվածքը սխալ է, քայքայ արդյունքի չի հասնում և ի վերջո տուն մտած ամուսնուն ուղղված հարցադրումով սրավեցնում է շահին. «- Մարք ջան,- ասըմ ա,- միտը ֆոտի, աղը չի տեղը, քա որ աղը ֆոտի՝ ի՞նչը չի տեղը»¹²: Մի այլ տարբերակում նույն արտահայտությամբ որբևայրի հայ կինը հասկացնում է թագավորին, որ եթե հանցանքը թագավորն է կատարում, ո՞ւմ արդարադատության վրա պետք է հույս դնեն նրա հպատակները. «- Իմ թագավոր, անճար իմ, քեշար իմ, ի՞նչ ճար, միս հոտի, ճարը աղն ի, ապա որ աղ խոտի, ի՞նչ ի ճարը»: Շահ Արաս կնոգ իսա խելացի խաբրի վերեն պաց կը թոնի կնոգան»¹³:

Շահ Արասը հասկանում և գնահատում է կնոջ խելացի խոսքը և հրաժարվում իր մտադրությունից: Որոշ սյուժեներում կինը ոչ միայն խոսքով, այլև կոնկրետ գործողություններով ու համեմատություններով է զինաթափում Շահ Արասին: Ազուլիայան մի տարբերակում¹⁴ ծալոված շահը փորձում է գայթակղել հայ դարբնի զեղեցկուհի կնոջը: Կինը հյուրասիրության համար շահին հրամցնում է տարբեր գույներով ներկված ձվեր, ստիպում է թղթի ձվերն ուտել և հարցնում է, քե համային ինչ տարբերություններ ունեն դրանք և ստանալով «բոլորն էլ նույն համն ունեն» պատասխանը, հյուրին հասկացնում է, որ տարբեր հագուստներով և տարբեր դասի կանայք նույնպես տղամարդուն միևնույն հաճույքն են պատճառում:

Շահ Արասի վիպական կերպարի այս նրբերանգները ոչ միայն ժողովրդական պատումներով են ավանդվել, այլև քաղմաքիվ օրի-

¹² «Շահն ու նամուսով հարսը», ՀԱԻՐԱ, Մուշեղ Հակոբյանի ֆոնդ, «Լուսիս բանահյուսություն», № 5 թղթադրամակ, բանասաց՝ Սամեղո թրամազյան, Ալավերդու շրջանի Ուզունբար գյուղ, 1978 թ.:

¹³ ՀԱԻՐԱ, FFI: 5863,02-5867,00, Գրառել է Սենեքերիմ Շալեյանը 1937 թ.՝ երևանում, վաճառի բարբառով, բանասացն անհայտ է:

¹⁴ Դանալանյան 1969: 292-293 (№ 760 Ա, «Շահ Արաս»):

նակներով մուտք են գործել պատմագրության մեջ, քեև պետք է նկատել, որ պատմագիրներն էլ հաճախ օգտագործել են ժողովրդի մեջ շրջանառվող պատումներ: Խելացի կնոջ պահվածքի, խոսքի, դատողությունների գնահատման յուրօրինակ դրսևորումն է ներկայացված Զաքարիա Սարկավազի «Պատմագրության» «Աբայի տուն շահի այցելելը» գլխում. «Եւ լուաւ ՚ի նոցանէ բան իմաստութեան և հաճելի և հաւանելի: Խօսէր երբեմն ընդ առն, և երբեմն ընդ կնոջն. և ուրոյն ուրոյն լսէր պատասխանի պատշաճաւոր և կարի խելացի»¹⁵: Հովիվ Աբան իր կնոջ ճիշտ պահվածքի, խելացի դատողությունների, անժանոքին և օտարին պատշաճ հարգանքով ու հյուրընկալության սրբազան օրենքներով ընդունելու միջոցով վաստակում է Շահ Աբասի վստահությունը և մեկիւրբյուն ստանում: Միևնույն ժամանակ այս պատումը ցայտուն օրինակ է հայ կնոջ ազատ ու անկաշկանդ գործելակերպի, յուրայինների և օտարների հետ շփվելու ուրոյն ճշակույթի առկայության, որը բացահայտում է կնոջ վարքագծի հասարակական դրսևորումների տարատեսակներից մեկը:

բ) Շահաբասյան պլոմեններում մեծ տեղ են գրավում խնդիր-հանձնարարականները, որոնց միջոցով Շահ Աբասը փորձության է ենթարկում իր ստորադրյալներին և գնահատում նրանց մտավոր կարողությունները: Նա համոզված էր, որ խնդիր-հանձնարարական ստացողն ի զօրու չէ այն վճռել: Պատումների մի խմբում խնդիր-հանձնարարականը հետևյալն է՝ առաջին տարբերակում Շահ Աբասն իր վեզիրին ասում է. «... առ էս իրեք մանեք փողը, կտանես ինձ հմա մի հատ դոշ կառնես, փողն էլ ետ կբերես, դոշն էլ սաղ ետ կբերես, դոշից էլ էրկու շամփուր միս կբերես»¹⁶: Երկրորդ տարբերակում շահը հանձնարարությունը տալիս է ռանչալարին. «Վերցնես տանես իմ դոշին, մի շամփուր խրոված կպիրես, մի հատ ծիի գյաբա, մի հատ խուրջին ու իմ դոշն էլ սաղ կպիրես»¹⁷:

¹⁵ Զաքարիայ Սարկավազ 1870, I: 25:

¹⁶ «Շահոյլի Շահաբասի», № 35, ՀԱԲ 1999, 106:

¹⁷ ՀԱԻԲԱԼ, FEI: 8987-9001, քանահավաք՝ Է. Խեմչյան, քանասաց՝ Ավետ Մկրտչյան, Շամշադինի շրջանի Ներքին Կարմիրաղբյուր գյուղ, 1985թ.:

Հանձնարարություն ստացողները դեգերումների ընթացքում հանդիպում են մախրչում, սյուժեի հետագա ընթացքը կառուցված է այլաբանական հարց-հանելուկների վրա, որոնց թաքնված իմաստը մախրչին չի հասկանում և իր աղջկան պատմում է, որ ճանապարհին հանդիպել է «սարսաղ, գիժ» մարդու: Աղջիկը հորը քացատրում է այլաբանական հարցերի իմաստը: Թե՛ վեզիրը և թե՛ ուսնչալարը հասկանում են, որ իրենց խնդրի լուծումը մախրչու աղջիկը կարող է տալ, որովհետև մա հեշտությամբ գլուխ է հանում այլաբանական հարցերից: Եվ իսկապես, աղջկա օգնությամբ լուծված խնդրով նրանք վերադառնում են թագավորի մոտ, սակայն թագավորը հասկանում է, որ նրանք չեն լուծել խնդիրը ու պահանջում է ներկայացնել խնդիրը լուծողին: Պարզվում է, որ խնդիրը մախրչու աղջիկն է լուծել: Ո՛չ աղջկա շնորքումը և ո՛չ էլ սոցիալական ցածր դիրքը չեն խանգարում շահին, և մա առաջարկում է աղջկան քերել իր համար, սակայն աղջիկը պահանջում է, որ շահն անձամբ գա իր հետևից: Շահն աղջկան բերում է պալատ և ըստ պատմւմի՝ «... ոչ մի քնել, ոչ մի էլնել», նրան փորձության ենթարկելու համար խնդիր-հանձնարարական է տալիս. «Ես խորհու եմ զննմ, կյամ տանամ ինձանի մի տղա, էս ծիւցն էլ մի քուռակ իմ համան ծիւս, մի քիսա ոսկի իմ փեշատը վրեն»¹⁸, մյուս տարբերակում՝ «- Աղջի, ես քեզ կտամ մի դաղը շուն, մի մաղեան ձի, քեզանե կուզեմ ազափ աղջիկ ըլիս, քայց մի տղա, շանիցը՝ մի ջուխտ քուլա, ձիուցը՝ մի քուռակ: Ես զննմ եմ խրիդ՝ տասը տարով»¹⁹ (ATU 875): Անիրագործելի խնդիր-հանձնարարականը տալով՝ թագավորը հեռանում է՝ իր հետ տանելով շանը և ձիուն: Այս հանձնարարության մա ցանկանում է ընդգծել տղամարդու առավելությունը կնոջ նկատմամբ, որն էլ քան անելու կնոջ սահմանափակ իրավունքները: Կինը կարող է գործել իր տան սահմաններում, քացառիկ դեպքերում քնակավայրի սահմաններում: Ժամանակը, հեռավորությունը և շփման անհնարինությունը խնդիրը դարձնում են անլուծելի: Երկար խորհելուց հետո աղջիկը գտնում է խնդիրը լուծելու ձևը: Նա տղամարդու հագուստով ծալոված հետևում է շահին, հանդիպում է նրան

¹⁸ ՀԱՊՈՒ, FEI: 8987-9001:

¹⁹ ՀԱՊ 2000: 108:

և առաջարկում ժամանակ անցկացնելու համար խաղալ (մի տարբերակում՝ նարդի, մյուսում՝ քոքախաղ): Նաղացողները պայմանավորվում են հաղթանակի և պարտության պայմանները: Աղջիկը հաղթում է և ամեն հաղթանակից հետո, ըստ նրա պահանջների, թագավորի ձին, շունը մեկ գիշեր մնում են աղջկա մոտ, թագավորը մի քիսա ոսկի է պարտվում: Վերջին խաղի պայմանով՝ հաղորդը քեֆ է կազմակերպում, և աղջիկը գիշերն ամբ է կացնում թագավորի հետ: Տարիներ անց թագավորը վերադառնում է և տեսնում, որ իր համձմարարությանները կատարված են, նա կասկած է հայտնում, բայց կինը ներկայացնում է համապատասխան ապացույցներ: Շահ Աբասը համոզվում է, որ կին արարածն իր խելացիությամբ կարող է առավել փնել տղամարդուց:

Նախքան խելացի աղջկա մասին պատումների շարքում մի ինքնատիպ սյուժե ևս կա: Շահ Աբասն իր պետական գործերն ու դատերը վարելիս միշտ խորհրդակցում է նախքան աղջկա հետ, բայց պալատական սաղրանքներին անսալով՝ վեզիրին կարգադրում է նախքան աղջկան հետ տանել հոր տուն: Շահ Աբասն անարդար դատ է վարում և էգ ձիու գիշերը ծնած քուտակը հատկացնում է որձ ձիու տիրոջը, որովհետև քուտակը կանգնած է լինում որձ ձիու մոտ: Նախքան աղջկա խորհրդով տուժած ձիատերը Շահ Աբասի ճանապարհի վրա, չոր տեղում ուռկան է գցում՝ իբր ձուկ է որսում (ATU 875 III): Շահը հետաքրքրվում է, թե նա ինչ է անում և ծիծաղում է ու քացատրում, որ ձուկը ծովում է լինում, որին ի պատասխան կեղծ ձկնորսն ասում է. «... պա վըներձ ձիանը քոռռակ ա՞՞ ինիս»²⁰: Շահը գլխի է ընկնում, որ այդպիսի խելացի խորհուրդ միայն նախքան աղջիկը կարող է տալ և հասկանում է, որ. «... նախքան ըղջիկյան կարիքը ալլա իմ պալատը օնի: Էն հալա մըզ շատ պետքի կգյո»²¹:

Շահաբասյան սյուժեներում որպես օրինաչափություն խելացի աղջիկը կամ կինը նախքան, ռանչալարի, գյուղացու աղջիկ կամ կին է, ըստ որում՝ աղջկա աչքերը պարտադիր չիլ են: Կանացի խելացիության քեման անշուշտ ծագումնաբանորեն ավելի վաղ շերտերից է

²⁰ «Տեղադրածն աղջիկը».- Հովսեփյան 2009: 252:

²¹ Ibid.

փոխանցվել: Կնոջ անմիջական կապը բնության հետ, օջախի պահպանության խնդիրները, հողագործական մշակույթի ակունքներում կանգնած լինելը մրագնված կերպով պահպանվել է հետագա դարերի բանահյուսական ստեղծագործությունների մեջ: Կարծում ենք, որ կնոջ շլոթյան հարցը ևս խորքային արմատներ ունի, որը հետագայում պարզ քացատրություն է ստացել. «Ասեց.- Էս բուխարին ծուռ ա: Այսինքն՝ աչկերը շիտիկ ա էլի՝ տենըմ չի: Ասեց.- Տու բուխարում ի՞նչ ես մտիկ անըմ, տու ծուխ քաշիլին մայի»²²: Շլոթյունն առանձնահատկություն է, որով խելացի կինը տարբերվում է միօրինակ և, կարելի է ասել, սահմանափակ մտահորիզոնով կանանցից: Նա, քեև շիւ, նկատում է ամեն ինչ, այսինքն՝ շլոթյունը նրան հնարավորություն է տալիս մայել բոլոր ուղղություններով և ավելի շատ տեղեկություն ստանալ շրջապատող աշխարհից, որը վերլուծելով՝ նա հանգում է ամենաճիշտ և կատարյալ տարբերակին: Փաստորեն, հասարակ մահկանացուի կերպարանքի տակ թաքնված է հզոր մտավոր կարողությամբ օժտված մեկը, որի համար գոյություն չունեն բարդ և անլուծելի խնդիրներ, որը մտավոր մրցամարտում կարող է պարտության մատնել նաև խելացիության անառարկելի տիպար համարվող տղամարդուն:

Ակնհայտ է, որ կնոջ դերն ընտանիքում և տղամարդու կյանքում անփոխարինելի է, նրա այդ առանձնահատկության շուրջ վիսլական բանահյուսության մեջ ստեղծվել են բազմաթիվ սյուժեներ: Հայ ժողովրդական ասացվածքն ասում է. «Կնիկը որ կա՝ մարդու կյանքն ա»²³:

Առօրյա կյանքում կնոջ վարքագծով էր պայմանավորված ընտանիքի ու ամուսնու քարեկեցությունն ու տղամարդու աշխատունակությանը գորավիզ լինելու կանացի կարողությունը: Ըստ ժողովրդական հավատալիքների՝ ռազմադաշտում կամ օտարության մեջ գտնվող տղամարդուն սատարելու համար կանայք պահպանում էին

²² ՀԱԻՈՒ, FEI: 8987-9001:

²³ Դանալանյան 1960, LXVIII:

մի շարք հմայական արգելքներ²⁴, որոնք հեռավորության վրա օգնում էին տղամարդուն իր գործունեության մեջ: Այս հնագույն սովորույթների ու հավատալիքների արձագանքը պահպանվել է շահաբասյան սյուժեներում: Ծպտված Շահ Աբասն ակամատես է լինում, քն ինչպես է հողագործի կինը կտուրին արևի ու ամձրևի տակ ճախարակ մանում ու ցանկանում է հասկանալ նման վարմունքի պատճառը: Հողագործի կինը բացատրում է. «-Դավիշ բարա, մենք որ օրին որ իրար հանդիպել ենք՝ տա դաշտընն ա արևըն, ամձրևըն տուժվըն, ես էլ վիրըն պետք ա տուժվեն, որ մենք գիդենանք, մենք իսկապես հնգեր ենք և իրար հետ էլ ապրիլ դենք, տնտեսության տեղ տառնալ»²⁵: Շահ Աբասը հիանում է կնոջ խելացի ու անճնուրաց պահվածքով և իր երեք անպետք կանանց փոխանակում է հողագործի կնոջ հետ՝ նպատակ ունենալով փորձի միջոցով հասկանալ կնոջ վարքագծի տվյալ դրսևորման արժատներն ու պատճառները: Փորձառության մեկ այլ տարբերակ էլ ներկայացված է կինը որպես տղամարդուն զորություն ու ոգևորություն հաղորդող ուժ մոտիվի շուրջ վիպված հեքիաթաշարում:

Շրջագայությունների ընթացքում Շահ Աբասն ակամատես է լինում շինարարության վրա աշխատող մի մեծահասակ մարդու եռանդուն աշխատանքին և զարմանում, քն մա ինչպես է աղյուսները վարպետորեն նետում երկրորդ հարկում աշխատող պատշարին (տաքք՝ հինգերորդ հարկ) և ցանկանում է հասկանալ այդ զարմանահրաշ ուժի գաղտնիքը²⁶: Պարզվում է, որ գաղտնիքը շինարարի կնոջ մեջ է, մյուս տարբերակում՝ Շահ Աբասն ինքն է հասկանում, որ կնոջ սիրտ ուժն է շարժման մեջ դնում շինարարին: Իր կարծիքը հաստատելու համար Շահ Աբասը գրագ է գալիս վեզիրի հետ և հրամայում է, որ շինարարն իր կնոջը տանի պալատ և հանձնի թագավորին:

²⁴ Ֆեղեկը 1989: 35-36:

²⁵ «Շահ Աբասն ու շուրջին», № 90(90), ՀԱՍ 2008, 227:

²⁶ «Կնճա հունարը», ՀԱԻՌԱ, FFV: 0239,01-0241,00, բանաստեղծը՝ Ա. Կարապետյան, բանաստեղծ՝ Ս. Օրդյան, Իջևանի շրջան, Թալա գյուղ, 1961 թ.: «Կնճա Էլիզ», № 38(38), ՀԱՍ 2000, 133-134:

Շահաբասյան սյուժեներում Շահ Աբասի կերպարի առանձնահատկություններից մեկը տարբեր առիթներով փորձառություն կատարելն է, որի նպատակն է տվյալ երևույթի էությունը քացահայտել: Այս պարագայում ևս Շահ Աբասը ցանկանում է փորձի միջոցով ստուգել կնոջ խելքի ու պահվածքի ազդեցությունը տղամարդու վրա: Միաժամանակից հետո շահն ու վեզիրը կրկին ծալոված գնում են շինարարության տեղը, աղետալի պատկեր տեսնում և մարդուն հարցնում պատճառը. «- Տղեր ջան, ի՞նչ ասեմ, թաքավորի տունը աստոծ քանդի, մի կնիկ ունի,- ասըմ ա,- ես նրա էջիտվը ապրի, պան անի, էն էլ էկավ տարավ, վրենչ ուտիլա եմ գիղըմ, վրենչ քնիս եմ գիղըմ, վրենչ աշխատիլս եմ գիղըմ, ինձ կորցրած մարթ եմ, ասըմ ա,- մթամ ես գիղըմ ե՞մ էտ քյարվիչը դվորն եմ քցըմ»²⁷:

Առանց կանացի սիրո ու հոգատարության մնացած տղամարդը նմանվում է «անջուր ջրաղացի», որը զրկված է հիմնական շարժիչ ուժից:

Քննության ենթարկված սյուժեներում կանացի խելացիության նկատմամբ Շահ Աբասի քերահավատությանը զուգահեռ առկա է մահ զգուշավորությունը, այսինքն՝ մահ առանց դիմացինին փորձության ենթարկելու վերջնական կարծիք չի կազմում: Ուստի շահաբասյան պատումներից մեկն ավարտվում է հետևյալ եզրահանգմամբ. «Ա՛յ, էդպիսի, վրենց վրեր ասած բարեխիղճ թաքավոր ա եղել, վրեր մահ իրան աշկովը տեսել ա, անգաճովը լսել ա, նոր արել»²⁸:

Շահ Աբասը մեկ անգամ ևս փորձով համոզվում է, որ կինն ի քնն խելացի արարած է և նրա դիտողականությունից, հետևություններ անելու կարողությունից, կյանքում ամեն ինչը հավասարակշռելու, տղամարդուն ոգևորելու և աջակցելու պահվածքից շատ քան է կախված:

Դիտարկումները ցույց են տալիս, որ Շահ Աբասը մեղավոր կանանց պատժում է, իսկ խելացի կանանց փորձության է ենթարկում՝ համոզվելու համար, որ իրոք նրանք կարող են խելացի լինել: Հայ բանահյուսական մի շարք սյուժեներում քացահայտ ընդգծվում է

²⁷ «Կյնգա էջիլ», № 38(38), ՀԱԲ 2000, 133-134:

²⁸ Ibid.

կնոջ առավելությունը շահի նկատմամբ, և մտավոր մեծամարտում շահը պարտություն է կրում:

Կնոջ խելացիությունը, ամբասիր վարքը, խնդրահարույց իրավիճակներում կողմնորոշվելը, թվացյալ անլուծելի հարցերին հավասարակշռված ու ինքնատիպ լուծումներ տալը, անձնուրաց նվիրումն ընտանիքին ու ամուսնուն նրան դարձնում են անխոցելի պատվար ու ամեներեքիմբ ընտանեկան կառույցի համար: Այս առանձնահատկություններով կինը առողջ հասարակության ոչ միայն կարևորագույն օղակն է, այլև համակարգողն ու որոշակի ծանրություն կրողը:

Կանացի թեմայի առկայությունը հայ բանահյուսության շահաբասյան սյուժեներում լրացնում է այն առանձնահատկությունների շարքը, որոնց միջոցով բացահայտվում է վիպական Շահ Աբասի կերպարը: Ինչպես ծալված աշխարհատեսությունը, ի վերուստ կանխորոշված ճակատագրին ընդդիմանալը, այնպես էլ կանացի թեմայի բազմազան դրսևորումները դարձել են շահաբասյան սյուժեների անքակտելի մասը և ամբողջացնում են Շահ Աբասի կերպարը:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Առաքելյան Հ. 1911. Պատվաստանի հայերը, Վիեննա:

Ջաքարեայ Սարկաազ 1870. Պատմագրություն, հ. I Վաղարշապատ, Ի տպարանի Սրբոյ Կաթողիկէ Էջմիածնի:

Խեմչյան Է. 2008. Շահ Աբասի կերպարը հայ վիպական բանահյուսության մեջ, Հայագիտական և իրանագիտական առաջին միջազգային գիտաժողովի նյութեր, Սպահանի համալսարան, Սպահան, էջ 125-143:

ՀԱՐ 1999. Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, կազմող՝ Գևորգյան Թ., Լոռի, հ. 20, Երևան:

ՀԱՐ 2000. Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 21, Տավուշ, կազմող՝ Խեմչյան Է., Երևան:

ՀԱՐ 2008. Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 25, Իջևան (Չորովոր), կազմող՝ Խեմչյան Է., Երևան:

Հովսեփյան Հ. 2009. Ղարաղաղի հայերը, Բանահյուսություն, հ. II, կազմողներ՝ Վարդանյան Ս., Խեմչյան Է., Երևան:

Հանադանյան Ա. 1960. Առածանի, Երևան:

Հանադանյան Ա. 1969. Ավանդապատում, Երևան:

Ֆրեզեր Ջ. 1989. Ոսկե ճյուղը, Միգուրյան և կրոնի ուսումնասիրություն,
Երևան:

ԱՐԽԻՎԱՅԻՆ ՆՅՈՒԹԵՐ

ՀԱԻՐԱ, FEI: 8987-9001- Էսթեր Խեմչյանի ֆոնդ

ՀԱԻՐԱ, FFI: 5863,02-5867,00 - Խառը ֆոնդ

ՀԱԻՐԱ, FFV: 0239,01-0241,00 - Խառը ֆոնդ

ՀԱԻՐԱ, FFX: 8373,01-8406,00 - Խառը ֆոնդ

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

ՀԱՐ – Հայ ազգագրություն և քանակաչափություն:

ՀԱԻՐԱ – Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի քանակաչափական
արխիվ:

ATU – Aarne-Thompson-Uther.

THE THEME OF A SMART WOMAN IN SHAH ABBAS PLOTS OF ARMENIAN FOLKLORE

Keywords: folklore, Shah Abbas stories, female image, disguised journey,
smart woman, belief, test, story, society, family.

Abstract

A significant part of the Shah Abbas stories of Armenian folklore is based on motifs regarding women. The article examines those plots in which the woman's mind, observation, ingenuity, her ability to cleverly understand hopeless situations and unsolvable tasks-recommendations are revealed. As a regularity - smart women represent the rural community (the daughter of a shepherd, wife of a farmer, wife of a builder, etc.) and as a mandatory and distinguishing feature - they are also cross-eyed. In one group of stories Shah Abbas, evaluating the intellect of the shepherd's daughter and not taking into account her lower social background marries her and puts her to a test, setting an almost impossible task for which the woman gives a unique solution.

In one group of options, a smart woman indirectly corrects Shah Abbas's rash and erroneous decisions, in another group, with a clever word she keeps him from immoral actions, while at the same time affirming the smart woman's unconditional place in society, and sometimes also her advantage over a man.

Observations show that if Shah Abbas punishes guilty women, then he tests smart ones to make sure that they can really be smart. A variety of identifications of the female theme became an indissoluble part and made the epic image of Shah Abbas integral.

Ester Khemchyan
Institute of Archaeology and Ethnography NAS RA
Department of Theory and History of Folklore
ekhemchyan@yandex.ru

ՀԱՄՄԻԿ ՀՄԱՅԱԿՅԱՆ
պ.գ.թ. ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության
ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող,
էլ. փոստ՝ hhmayakyan@yahoo.com

ԱՄՈՒՄՆԱԿԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԽԵԹԱԿԱՆ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ կին, հարսանիք, ամուսնություն, ամուսնալուծություն, խեղճեր, Խնամդըք, ամսասնասրղծություն, դավաճամություն, մեթամոսնություն, խեթական օրենքներ:

Համատարագիր

Հոգվածուս մերկայացված են խեթական հասարակությունում ամուսնության, հարսանիքի հեղ կապված ավանդույթները և իրողությունները, ամուսնալուծության հարաբերություններում կանանց ունեցած դերն ու իրավունքները, ընտանեկան դավաճանության, ամսասնալուծության դեպքում կիրառվող պարիթները կանանց և տղամարդկանց համար: Ձուգահեռաբար մերկայացվում են հայկական ազգագրական նյութերը, միջնադարյան հայաստանյան օրենքներն ու պարկեթացումները ամուսնալուծության հարաբերությունների մասին, որոնք համախառնագրալ զուգահեռներ են հանդես բերում խեթական իրողությունների ու պարկեթացումների հեղ: Սա հավանաբար պայմանավորված է մաև հայ-խեթական հնարավոր վաղեմի փոխազդեցություններով, որոնց արշագանքը, ամենայն հավանականությամբ, հնրաշերտային կերպով պահպանվել է հայ ժողովրդի ծխակնցադային ավանդույթներում ու սովորույթներում:

Խեթական հասարակությունում կինը շատ կարևոր դերակատարում ուներ սոցիալ-քաղաքական, տնտեսական և հոգևոր-մշակութային կյանքում: Տարբեր տարիքներում կինը տարբեր գործառույթներ էր իրականացնում և տարբեր անվանումներով էր հանդես գալիս խեթական տեքստերում: Խեթերն առանձնացնում էին կանանց տարիքը և դիրքը, կինը խեթական տեքստերում մշվում էր հետևյալ գաղափարագրերով՝ MUNUS, աղջիկը՝ DUMU.MUNUS, աղջիկ երե-

խան՝ DUMU.MUNUS.GABA, ծեր կամ տարեց կինը՝ MUNUS.ŠU.GI, իսկ ստրկուհին՝ GÊME¹:

Իհարկե, կնոջ ամենակարևոր դերակատարումներից մեկն էլ ամուսնանալն ու ընտանիք կազմելն էր, երեխաներ ունենալը: Խեթական ամուսնությունները մի քանի տիպի են՝

ա) ամուսնություններ հասարակության միևնույն սոցիալական խմբերի՝ արքայական, միջդինաստիական և հասարակ ժողովրդի ներկայացուցիչների միջև.

բ) քրմական և սրբազան ամուսնություններ:

Հասարակ ժողովրդի անդամների միջև կայացող և միջդինաստիական ամուսնությունները տեղի էին ունենում գրավոր և քանավոր պայմանագրերի միջոցով, սրբազան ամուսնությունները կրում էին ծիսական բնույթ, միտված էին երկրի բարօրության վերահաստատմանն ու ամրապնդմանը, պտղաբերության հաստատմանը²:

Պառնպանվել են թագավորական ընտանիքների և միջդինաստիական ամուսնությունների մասին որոշ պայմանագրեր, իսկ ստորին խավերի միջև տեղի ունեցող ամուսնությունների հարսանեկան պայմանագրեր գրեթե չեն պահպանվել կամ պահպանվել են պատռոկներ³:

Հասարակ ժողովրդի անդամների միջև կայացող ամուսնությունների մասին պատկերացում է տալիս խեթական օրենքների ուսումնասիրությունը: Դրանք ընթանում էին մի քանի փուլերով: Սկզբում ծնողները նախնական պայմանավորվածություն էին ձեռք բերում, ընդ որում՝ չնայած աղջկան ամուսնացնելու հարցը որոշում էր հայրը, սակայն որոշ դեպքերում մայրը ևս իրավունք ուներ ամուսին ընտրելու դատեր համար, ինչը բացառիկ իրավունք էր այդ ժամանակաշրջանի իրողությունների համար⁴: Առաջին փուլը քանավոր խոսք առնելն էր, երկրորդ փուլում փեսայի կողմը հարսի համար վճարում է «կուսատա»՝ վարձագին, իսկ երրորդ փուլում բուն ամուսնությունը

¹ Wilhelm 2009: 227.

² Pringle 1993: 356-359.

³ Ibid.: 297.

⁴ Roth 1997: 220-21.

էր⁵, որից հետո տղամարդը կնոջը «վերցնում էր» իր տուն՝ քառիս բուն իմաստով, և կինն արդեն պատկանում էր այդ տղամարդուն և չէր կարող ինքնակամ հեռանալ⁶: Հեռանալիս հայրական տանից աղջկան տալիս էին օժիտ՝ *iwaru*⁷: Այնուհետև տեղի էր ունենում բուն հարսանիքը, որի նկարագրությունը չի պահպանվել որևէ տեքստում:

Հարկ է նշել, որ եթե համեմատություն անցկացնենք, օրինակ, հայկական իրականության հետ, ապա ամուսնության փուլերը ըմբանում էին մույն տրամաբանությամբ և հերքականությամբ, և այդ երևույթները կենդանի են եղել հայկական գյուղերում մինչև 20-րդ դարասկիզբ: Հետաքրքրական է, որ մանկահասակ աղջկան խոստանալու երևույթը, որ առկա էր հայկական սովորույթներում⁸, եղել է մահ խեթական հասարակության մեջ, երբ շատ վաղ տարիքից աղջկան կարող էին խոստանալ, սակայն, այս հարցն առանձին ուսումնասիրության խնդիր է, և այստեղ չենք մանրամասնի:

Հայկական սովորույթներում, որը գրեթե մույնական է խեթականին, վերականգնվում է հետևյալ հերքականությունը.

1 Խոսք առնելը, երբ տղայի կողմից քահանայի հետ երկու-երեք ազգականներ գալիս են աղջկա տուն և խնդրում ձեռքը:

2 Եթե աղջկա կողմի համաձայնությունը կա, ապա այս անգամ տղայի հայրը ազգականների հետ գալիս է աղջկա տուն և այս փուլում վճարում առաջին խալանը՝ 5-7 օսմանյան ոսկի:

3 Հաջորդ փուլը նշանդրերն է:

4 Մյուս անգամ հանդիպում են և վերջնական խալանն են տալիս հորը, այնքան, որքան մա պահանջում է: Իր հերթին աղջկին էլ տանում է օժիտ, որ հաճախ գնվում է հենց վճարված խալանով:

5 Հաջորդը բուն հարսանիքն է, որի բոլոր փուլերը մանրամասն պահպանվել են մեր ազգագրական նյութերում⁹:

⁵ Hoffner 2003: 95-118.

⁶ Imparati 1995: 572.

⁷ Hoffner 2003: 108.

⁸ Այս մասին առաջին մանրամասն տե՛ս **Շաղոյան** 2011: 27-28:

⁹ Տե՛ս, օրինակ, **Քենսե** 1901: 88-100: Այս գործընթացի առաջին մանրամասն նկարագրությունները տե՛ս **Շաղոյան** 2011: 43-135:

Խեթական տեքստերում, ինչպես նշեցինք, չեն պահպանվել բուն հարսանական արարողության նկարագրություններ, սակայն, օրինակ, միջոցինաստիական ամուսնություններից պահպանվել են դրվագներ, որոնք կարող են պատկերացում տալ, թե ինչպիսի շքեղությամբ են ընթացել այդ ամուսնությունները, որոնք դիվանագիտական նպատակներով տեղի ունենում: Որպես օրինակ վերցրել ենք խեթական արքա Խաթթուսիլիս III-ի և Պուդուխեսպայի դստեր ու Ռամզես II-ի ամուսնությունը: Արքայադուստրը, ի դեպ, դառնում է ոչ թե փարավոնի երկրորդական կինը (հարճը), ինչպես սովորաբար լինում էր օտարերկրյա արքայադուստրերի դեպքում, այլ Ռամզեսի սիրելի և «մեծ տիկինը»: Հարսանիքը նկարագրված չէ, սակայն ներկայացված է, թե ինչպես են նրան դիմավորել մեծ շուքով, ներկայացված է արքայադստեր օժիտը՝ ոսկի, արծաթ, բրոնզ, անասուններ, ստրուկներ և այլն, իսկ սահմանին նրանց դիմավորում են փարավոնի մարդիկ, որոնք պետք է արքայադստերը Քանաանից ուղեկցեին Եգիպտոս՝ Պեր Ռամզես մայրաքաղաք¹⁰:

Խեթական հարսանիքի ընթացքը որոշ առումներով կարելի է վերականգնել մաս խեթական ծիսական հարսանիք ներկայացնող մի սափորից՝ հարուստ պատկերագրությամբ: Այն պեղվել է Իմանդըք թեփեից և թվագրվում է Ք.Ա. XVII դարի կեսով, պահպանվում է Անկարայի Անատոլիական քաղաքակրթությունների թանգարանում: Այն քառականգ և լայն կավե մի սափոր է՝ սրբազան ամուսնության ծես ներկայացնող բարձրաքանդակային պատկերներով¹¹ (նկ. 1, 2): Այստեղ պատկերված են հետևյալ քեմաները՝

1. ուտելիքների պատրաստում,
2. աստվածուհու առջև խմիչքի հեղում,
3. քնար, սազ, ծննդա և այլ երաժշտական գործիքներ նվագող երաժիշտներ, մարմնամարզիկների և ծեսի այլ մասնակիցների երկար երթ,
4. էրոտիկ տեսարան,

¹⁰ Wilkinson 2011: 340-341.

¹¹ Իմանդըք թեփեից գտնված սափորի նկարը տես նկ. 1:

5. ցլի զոհաբերություն Ամպրոպի աստծո պատվին, որի առջև դրված է ցլի արծաճը (նկ.3),

6. մասնակիցների կողմից զոհարանի բերումը,

7. տաճարի տանիքի վրա սև հագուստով աստվածուհու կամ քրմուհու պատկեր, որի երկու կողմերում կանգնած են երաժիշտներ,

8. հարսանեկան տեսարան՝ աստվածուհի, որ ծածկված է սև քողով (kariulli), որը փեսան քարձրացնում է նրա դեմքի վրայից,

9. հարսնացուն և փեսացուն երկուսով նստած են ցլի ոտքերով մահճակալի վրա, որի առջևում դրված է հենց Ինանդըքից գտնված սափորի մման մի սափոր¹² (նկ. 4):

Մահճակալը, ինչպես նշում են ուսումնասիրողները, մման է միջազնեոքյան սրբազան ամուսնությունների մահճակալին: Ի դեպ, դրա համարժեք զուգահեռը կարելի է տեսնել նաև հայկական առասպելաբանական նյութերում: Ինչպես գիտենք, «սենեակ Վահագնին» իրենից ներկայացնում էր ըստ էության մի վայր, որտեղ սիրային հանդիպումներ էին ունենում Վահագնը և Աստղիկ աստվածուհին, և այդ հանդիպման վայրը կարելի է նույնական համարել վերոնշյալ խնթական կամ միջազնեոքյան մամնատիպ աստվածային կամ ծիսական սիրային հանդիպումների համար նախատեսված մահիճնեոքին: Խնթական սափորի պատկերազրույթյան մեջ ևս հիմնական արական աստվածության դերում Ամպրոպի աստվածն է, իսկ աստվածուհու դերում մի քանիսն են, ներառյալ նաև հարսը¹³. կանայք, կարելի է ենթադրել, պետք է կրեին սիրո, գեղեցկության և պտղաբերության աստվածուհու ասպեկտները, ինչպես, օրինակ, հայկականում՝ Աստղիկը, ասուրաբարելականում՝ Իշտարը, խեթախուտիականում՝ Նիմվեի Իշտար-Շավուշկան և այլն, քանզի Ամպրոպի աստծո կնոջ դերում ողջ հին Առաջավոր Ասիայում սովորաբար հանդես է եկել այդ տիպի աստվածուհին:

Այս սափորը հնարավորություն է տալիս պատկերացում կազմելու նաև աշխարհիկ ամուսնության հետ կապված մի շարք դրվագներ-

¹² Pringle 1993: 362-363, տե՛ս նաև նկարը:

¹³ Ibid.: 363.

րի մասին, քանի որ հայտնի է, որ ցանկացած դեպքում սրբազան ամուսնությունները կրկնում էին աշխարհիկ ամուսնությունների ավանդույթները, ինչպես հին քաղաքային ամուսնական ծեսն էր և այլն: Կարելի է ենթադրել, որ հարսանիքներն ընթանում էին առատ ուտեստներով, խմիչքներով, աստվածներին զոհաբերություններով, երաժիշտների ու մարմնամարզիկների, պարուհիների առկայությամբ:

Մեկ այլ՝ Բիտիկ կոչվող վայրից գտնված սափորի վրա ևս ներկայացված է մի հարսանեկան դրվագ, որտեղ կինը և տղամարդը պատկերված են երկուսով, տղամարդը ձեռքը մեկնել է կնոջ գլխաշորը հանելու համար (նկ. 5):

Ամուսնությանը քնականաբար հաջորդում էր հղիությունը, ինչը շատ ցանկալի էր (հատկապես տղա առաջնեկի ծնունդը): Հաջող ընթացքի դեպքում հղիության յոթերորդ ամսում խեթական ընտանիքում կինը առանձնացվում էր ամուսնուց, դադարեցվում էին հարաբերությունները նրանց միջև, և կնոջ համար իրականացնում էին մաքրագործող մի քանի ծեսեր¹⁴, այդ թվում մաս նրա քերամի խոռոչն էին մաքրում հատուկ քույսերից պատրաստված թուրմերով¹⁵, այս ծեսերն ուղեկցվում էին *hurlili*-ներով՝ խոռիերեն կատարվող ծիսական երգեցողությամբ¹⁶: Խեթերը կարծում էին, որ հղիությունը տևում է տասը ամիս, քանի որ հաշվում էին մաս հղիանալու և ծննդաբերելու ամիսները: Կինը ծննդաբերում էր աթոռին մստած՝ սեփական մոր կամ տատմոր օգնությամբ¹⁷: Ի դեպ, եթե դարձյալ զուգահեռ անցկացնենք հայկական միջավայրի հետ, ապա այս պրոցեսները ևս ընթացել են նույնաման: Հայ կինը, ըստ հավատալիքների, ծննդաբերել է ինը ամիս, ինը օր, ինը ժամ անց¹⁸, նրան օգնել է տատները, ծննդաբերել է ծնկած և ոչ թե պառկած¹⁹: Հետաքրքրական է, որ

¹⁴ Beckman 1983: 133-147.

¹⁵ Bachvarova 2013: 292.

¹⁶ Beckman 1983: 133-147.

¹⁷ Hoffner 2003: 112.

¹⁸ Pöhlert 1901: 117.

¹⁹ Ibid, 121:

ծնվելուց հետո երեխայի պորտը և ընկերքը թաղել են հողում կամ չորացրել ու գցել որևէ մանրավաճառի տոպրակի մեջ, որ փողասեր լինի, կամ թաղել տան գլխին, որի պատճառը պարզ չէ²⁰։ տատները երեխային լողացրել է առաջին օրերին և որպես պատգամավոր գնացել քավորի տուն՝ նրան մվերներ տանելով ու հայտնելով, որ իրեն քավոր են ընտրել, և դրա դիմաց մվերներ է ստացել քավորից²¹։

Սա ամուսնության գեղեցիկ մասն էր, այժմ անդրադառնա՞նք որոշ ամուսնական արգելքների, ինչպես նաև ապահարզանի և դավաճանության հարցերին։

Խեթական օրենքները դատապարտում են մերձավորների միջև ամուսնությունները։ տղամարդուն արգելված էր հարաբերություններ ունենալ մոր, քրոջ կամ իր կնոջ՝ նախկին ամուսնությունից ծնված դստեր հետ, իր հոր կամ եղբոր կնոջ հետ, եթե հայրը կամ եղբայրը ուղջ են։ Արգելվում էր նաև կնոջ քրոջ հետ հարաբերությունները, եթե կինը ողջ է²²։ այս առումով ուշագրավ վկայություն է պահպանված խեթական տեքստերում՝ խեթա-հայաստական մի պայմանագրում, որտեղ խեթական արքան ճշում է, որ հայաստական արքան իր խեթ կնոջ քույրերին պետք է որպես քույր վերաբերվի (յստքը խեթական արքա Սուպլիլուլումաս I-ի և Հայաստայի արքա Խուկկանայի միջև կնքված պայմանագրի մասին է։ ըստ պայմանագրի՝ խեթական արքայի քույրը ամուսնանում է հայաստական թագավորի հետ), ճշելով նաև, որ Խաթթիում եղբայրը իր քրոջը կամ ազգականուհուն չի վերցնում, դրա համար մահապատիժ է սահմանված։ Միաժամանակ հետաքրքիր փաստ է ճշում, որ Հայաստանում, որը նրա բնորոշմամբ բարբարոսական երկիր է, եղբայրը իր քրոջը կամ ազգականուհուն վերցնում է²³։

Զնայած մերձավորների միջև ամուսնության արգելքներին՝ մնալ փաստեր հաճախակի հանդիպում են ողջ հին Առաջավոր Ասիայում, հատկապես ազնվականության շրջանում։ Օրինակ՝ խեթական արքա

²⁰ Ibid, 122:

²¹ Ibid, 124-125:

²² Hoffner 1997: 154, N.195.

²³ Քոսյան 2016: 35-37: Տե՛ս նաև սույն ժողովածուում Ա.Քոսյանի հոդվածը։

Առնուվանդաս I-ը ամուսնացած է եղել հոր կողմից իր քրոջ՝ Ասմունի-կայի հետ²⁴: Խեթական օրենքների NN. 192-193 հոդվածներում նշվում է, որ եթե տղամարդը մահանում է, նրա այրին կարող է ամուսնանալ հանգուցյալ ամուսնու եղբոր հետ, եթե եղբայրն էլ է մահանում, ապա հոր հետ և այլն, և սա արդեն դատապարտելի արարք, չէ²⁵: Ուշագրավ մի դրվագ է պահպանվել «Սասնա Շուր» էպոսի պատումներից մեկում, երբ Դավիթը սպանվում է, Յոան Վերզոն՝ Դավթի հորեղբայրը, առաջարկում է Խանդութին՝ Դավթի կնոջը, իր հետ ամուսնանալ.

«Դավիթ մեռավ առանց կոիվ.

Են մեռավ, յես քեզի անուշ.

Կը պակսի քե կտրիմ Դավիթ,

Չի պակսի պարոն երիկ»²⁶:

Այս դրվագը վկայում է հնագույն ավանդույթի մասին, որ տարածված էր հայերի մեջ: Այս տիպի արգելքներ գործում էին նաև հրեաների շրջանում, և հայկական իրականության մեջ եկեղեցին պահանջում էր խստորեն հետևել Մովսեսի օրենքներին՝ չամուսնանալ մոտիկ ազգականների, քրոջ, դստեր, հորաքրոջ, մորաքրոջ, հոր կնոջ, որդու կնոջ, քեռու հետ և մինչև չորրորդ զարնը ամուսնական արգելքը պահպանել, սակայն եղբոր մահից հետո, օրինակ, չորրորդ դարում, կարելի էր ամուսնանալ եղբոր կնոջ հետ²⁷: Չմայած արգելքներին՝ մերձամուսնությունները տեղ էին գտնում նաև վաղ միջնադարյան Հայաստանում: Աշտիշատում գումարված ժողովը իր սահմանած կանոնում դատապարտում է այն նախարարներին, ովքեր իրենց տոհմական հարստությունը ամբողջական պահելու նպատակով ամուսնանում են մերձավոր ազգականների հետ, սակայն այդ

²⁴Bryce 2005: 128, սակայն մասնագետները, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ մերձամուսնությունների համար մահապատիժ է սահմանված խեթական օրենքներով, ենթադրում են, որ նրանց միջև արյունակցական կապ հնարավոր է եղած չլինի, և թուղխալիյաթը Առնուվանդասին ավելի վաղ ուղղակի որդեգրած կարող էր լինել. տե՛ս Bryce 2005: 128-129, սակայն սա միայն դեռևս չապացուցված ենթադրություն է:

²⁵Hoffner 1997: 151-152, N.192-193.

²⁶Մասունցի Դավիթ 1939: 336:

²⁷Աղայան 1965: 50:

ներույրը դատապարտող որևէ պատիժ չի սահմանվում: Եվ պատմիչների մոտ կան վկայություններ, որ հայոց մեծամեծները արհամարհում էին այդ հարցում Ներսես կարողիկոսի արգելքները²⁸:

Հաջորդը ամուլթյան կամ չքերության վերաբերյալ պատկերացումներն են կամ տղամարդկային անկարողության: Շատ կարևորվում էր տղամարդկային կարողությունը, և սրան ուղղված մի շարք ծեսեր էին իրականացվում, որոնք պետք է մալաստեին տղամարդու կարողությունների վերականգնմանը: Այս թեման առավել ցայտուն կերպով ներկայացված է խեթական մի հեքիաթում Ապալուի մասին, որը հարուստ և ապահովված մարդ էր, ուներ կին, բայց չունեւր զավակներ, քանի որ կնոջը չէր մոտենում: Եվ երբ մի անգամ կինը նրան ասում է այդ մասին, նա սաստում է կնոջը՝ ասելով, որ նա կին է և այդ հարցերից ոչինչ չի հասկանում: Այնուհետև Ապալուն զոհեր է մատուցում Արևի աստվածությանը, և վերջինս, ներկայանալով պատանու տեսքով, խորհուրդ է տալիս նրան լավ խմել և գնալ իր կնոջ մոտ: Եվ տասը ամիս անց կինը արու զավակ է ծնում, այնուհետև՝ նաև երկրորդը: Փաստորեն, ըստ առասպելի, տղամարդու կարողությունները վերականգնվում են Արևի աստծո շնորհիվ, և նա կարողանում է հղիացնել կնոջն ու երեխաներ ունենալ²⁹: Հետաքրքրական մի փաստ կա հայկական հարսանեկան սովորույթների մեջ, երբ հարսանիքի համար մորթված անասունի արյան մեջ քարախում են դրան փականը ու տալիս տղայի մորը՝ զգուշությամբ պահպանելու, որ հանկարծ չարքերը տղայի առնական զորությանը չվնասեն:

Խեթական օրենքներում պահպանվել են նաև կնոջ չքերությանը վերաբերող հոդվածներ: Եթե կինը չքեր էր, և ամուսինը ուզում էր նրանից բաժանվել, ապա պարտավոր էր նրան այնքան արծաթ տալ, որքան կազմել էր նրա վարձագինը և պետք է վերադարձներ նաև կնոջ օժիտը, որը նա բերել էր իր հետ և միայն այդ դեպքում կարող էր արձակել նրան³⁰: Սա իսկապես քավականին քաղաքակիրթ մոտե-

²⁸ Ադոյան 1965: 51:

²⁹ Խեթական հեքիաթը Ապալուի և նրա որդիների մասին տես *Hoffner* 1998: 82-84; *Hanson* 1977: 160-163:

³⁰ *Bryce* 2002: 130.

ցում էր կնոջ նկատմամբ: Բացի այդ, խեթական իրականության մեջ կինը իր նախաձեռնությամբ կարող էր բաժանվել ամուսնուց, ինչպես ամուսինը կնոջից, օրենքով սահմանված պատճառներով³¹: Օրինակ՝ խեթական օրենքներում նշվում է, որ եթե նրանք ամուսնանում են, տուն են ունենում, երեխաներ, իսկ հետո որոշում են բաժանվել, ապա կինը և ամուսինը պետք է կիսեն ունեցվածքը³²: Հարկ է արձանագրել, որ մույնիսկ Եվրոպայում կինը նման իրավունքներ չունեի, ասենք 18-րդ դարում: Սակայն նշենք, որ այս օրենքները գործում էին ազատ, ոչ ստրուկ կնոջ և տղամարդու դեպքում:

Ի դեպ, ըստ հայկական միջնադարյան օրենքների՝ եթե տղամարդը կնոջն արձակում էր չբերության պատճառով, ապա կինն իրավունք ուներ վերցնել իր հետ քերած կահկարասին, համդերձանքը, արծաքը, աղախնուն, անասունը և այլն³³: Խեթական հասարակության մեջ հավասար հասարակական դիրք ունեցող գույզերի բաժանման դեպքում նրանց ունեցվածքը սուվորաբար հավասար էր կիսվում, և բոլոր երեխաները, բացի մեկից, մնում էին մոր խնամքի ներքո, իսկ եթե կինը ցածր հասարակական դիրք էր զբաղեցնում, օրինակ՝ ստրուկ էր, տղամարդը վերցնում էր բոլոր երեխաներին, բացի մեկից³⁴: Հայկական իրականության մեջ էլ, եթե ամուսինը իր բարոյական և որևէ արատ չունեցող կնոջն ու ընտանիքը ուզում էր լքել և գնալ այլ կնոջ մոտ, ապա պարտավոր էր իր ողջ ունեցվածքը կիսել կնոջ հետ հավասար, այդ քվում և երեխաներին³⁵:

Մեծ հանցանք էր համարվում կնոջ դավաճանությունը, որի համար մահապատիժ էր սահմանված: Խեթական N.197 օրենքում ասվում է, որ եթե տղամարդը կնոջը բռնաբարում է լեռներում, ողտեղ վերջինս չէր կարող օգնության կանչել, ապա մեղավոր է տղամարդը և պետք է դատապարտվի մահվան³⁶, բայց եթե տղամարդը կնոջ

³¹ Bryce 2002: 119.

³² Hoffner 1997: 41.

³³ Աղոյան 1965: 52.

³⁴ Collins 2007: 24.

³⁵ Աղոյան 1965: 52.

³⁶ Imparati 1995: 572.

տանն է լինում, ապա մեղավոր է կինը, և մա պետք է մահանա³⁷։ Իսկ երե ամուսինը կնոջն ու տղամարդուն բռնում է դավաճանության պահին և այդ պահին սպանում մրանց, մա համարվում է անմեղ։ Ըստ խեթական N.198 օրենքի՝ ամուսինը կարող էր իրեն դավաճանած կնոջ կյանքը խնայել՝ բերելով մրան թագավորական պալատ և ասելով՝ «Իմ կինը չպետք է մեռնի», ապա պետք է խնայի մահ կնոջ սիրելի կյանքը։ Կամ երե բերի երկուսին էլ և ասի, որ երկուսն էլ պետք է մեռնեն, թագավորը կարող է ինքը որոշել՝ խնայել, թե սպանել մրանց³⁸։

Հայկական օրենքներում ևս կարևորվում էր դավաճանության վայրը. օրինակ՝ այն դեպքում, երե տղամարդը կնոջը տանում է ուրիշի տուն և բռնաբարում, ապա ենթակա է մահապատժի տղամարդը, երե կինն է տղամարդուն կանչում իր տուն, ապա ենթակա է մարմնական պատժի՝ քիթը կտրելու միջոցով (ամուսնու համաձայնության) և տուգանքի³⁹։

Ի դեպ, հրեական օրենքներով ևս կարևորվում էր դավաճանության վայրը։ Տղամարդկային դավաճանությունը ընդհանրապես խիստ դատապարտելի չէր հին Առաջավոր Ասիայում, երե այն տեղի էր ունեցել ազատ կնոջ հետ։ Հայկական իրականության մեջ հաճախադեպ չէին ամուսնական դավաճանությունները, այսուհանդերձ, երե մրանք տեղ էին գտնում, հաճախ պատժվում էին մահով, ինչը, սակայն, օրենքով չէր նախատեսված⁴⁰։ Երե անհավատարիմ կնոջ հորայրը կամ ամուսինը սպանում էր կնոջը, հասարակական կարծիքը միշտ արդարացնում էր մրանց, երե ամուսինը համակերպվում էր կնոջ դավաճանության հետ, ապա հասարակական կարծիքը պարտավորվում էր մրանց՝ կոչելով կնոջ անույնով, ասենք՝ «Մոնենց տները»⁴¹։

Սակայն Միսիրար Գոշի դատաստանագրքում առավել մարդասիրական մոտեցում է դրսևորվում կնոջ դավաճանության նկատմամբ։

³⁷ Hoffner 1997: 155-156, N.197.

³⁸ Hoffner 1997: 156-157, N.198, Խեթական Վերոնշյալ NN. 197-198 օրենքների առավել մանրամասն քննարկումը տես՝ Tsevat 1975: 235-240:

³⁹ Մամյան 1967: 262:

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Նահապետյան 2009: 80:

Եթե նախորդ օրենսգրքերում և կանոններում կինն անառակությամբ դեպքում ամսիջապես ապահարզան էր ստանում առանց որևէ պատճառաբանության, ապա Գոշի դատաստանագրքում, եթե կինը վատ վարքի տեր չէր եղել մինչ այդ և զոջում է, ապա ամուսինը կարող է նրան հետ ընդունել⁴²:

Այժմ անդրադառնանք մի թեմայի ևս, որ վերաբերում է անասնապղծությանը. այն դատապարտվում էր խեղական օրենքներով (որոնք ամփոփված են NN. 199-200 խեղական օրենքներում), և պատիժները տարբեր կենդանիների դեպքում տարբեր էին: Օրինակ՝ խոզի և շան հետ կենակցելու պարագայում մահապատիժ էր սահմանված, իսկ ձիու և ջորու դեպքում պատիժ չէր սահմանվում⁴³:

Անասնապղծությունը դատապարտող օրենքներ հին աշխարհում առկա են, օրինակ, հրեաների շրջանում, որ կարող ենք տեսնել Աստվածաշնչի Ելից 22, 23, 19-ում, որտեղ անասնապղծության դեպքում ենթադրվում է մահապատիժ⁴⁴: Այգեկցին նշում է, որ անասնապղծությունը տարածված էր փյունիկեցիների մեջ, Հրեաստանում, Գալիլեայում և Երուսաղեմի շրջակա այլ գավառներում⁴⁵: Այս երևույթը տեղ է գտել նաև հայկական իրականության մեջ, և առկա են օրենքներ, որոնք դատապարտում են այն և պատիժներ են սահմանում՝ անդամահատում և ցմահ ապաշխարանք եկեղեցում⁴⁶:

Ամփոփելով նշենք, որ խեղական ամուսնական հարաբերությունները և տարբեր օրենքները, որոնք վերաբերում են այդ հարաբերություններին, քաղական տրամաբանված էին, իրենց ժամանակաշրջանի համար առաջադեմ՝ կնոջ իրավունքների առումով և մի շարք դեպքերում արդարացի: Նրանց որոշ մասը կարող է արդիական լինել առ այսօր, և զարմանալի չէ, որ մամանաթիպ սովորույթների արձագանք կարելի է տեսնել, օրինակ, հայկական միջամադարյան ավանդույթներում, եթե հաշվի առնենք խեղա-հայկական հմա-

⁴² Ադոյան 1965: 56:

⁴³ Hoffner 1997: 157-159, N.199-200.

⁴⁴ Աստվածաշունչ, Ելից. 19, 22, 23:

⁴⁵ Այգեկցի 1999: 108:

⁴⁶ Մամյան 1967: 264:

րավոր վաղեմի առնչությունները, և մաս հնագույն միջդինաստիական ամուսնության հայտնի պատմական վկայությունը, որ վերաբերում է մեր տարածաշրջանին՝ խեթական Մուպալիտլուիմաս I-ի քրոջ և մի շարք գիտնականների կողմից հայոց հնագույն բնօրրանը համարվող Հայասա երկրի արքա Խուկկանայի միջև կնքված վերոնշյալ ամուսնությունը⁴⁷։ Եվ որպես մի նմանատիպ հնարավոր արձագանքի վկայություն՝ կարող եմ քերել հարսանեկան արարողություններին առնչվող մի սովորույթ, որ պահպանվել է հատկապես վանեցիների մոտ։

Վանեցիները հարսանիքի հաջորդ առավոտյան հարսին ու փեսային բարձրացնում էին տան տանիքին և արևին ուղղելով նրանց դեմքերը՝ զուռնայի ուղեկցությամբ արևին նվիրված երգ էին երգում բազավորի և թագուհու, այսինքն՝ հարս ու փեսայի համար՝ արևատուրյուն խնդրելով վերջիններիս համար⁴⁸, ինչը ակնհայտ հնագույն ծիսական երևույթի արձագանք է⁴⁹։

Հետաքրքրական է, որ տան կամ տաճարի տանիքից Արևի աստծուն և աստվածությանը նվիրված նմանատիպ ծես էին իրականացնում խեթերը որոշակի արարողությունների հետ կապված, իսկ տան կամ տաճարի տանիքից իրականացվող ծեսերը խեթերի մոտ նվիրվում էին հիմնականում Արևի աստվածությանը⁵⁰։ Այսպիսով, վերոնշյալ Ինանդը թեփեից գտնված սափորի վրա տան կամ տաճարի տանիքին կանգնած սևահանդերձ աստվածուհին կամ քրմուհին՝ երկու երաժիշտների հետ, հավանաբար ինչ-որ ծես է իրականացնում, որ կատարվում էր սրբազան հարսանիքի ժամանակ (նկ. 6) և հնարավոր է՝ այն նվիրված լիներ Արևի աստծուն կամ աստվածուհուն։

⁴⁷ Խեթական Մուպալիտլուիմաս I-ի և Հայասայի արքա Խուկկանայի միջև կնքված պայմանագրի գլխավոր տառադարձումը և թարգմանությունը տես **Քույան** 2016: 20-41:

⁴⁸ Երգի բովանդակությունը տես **Լալայան** 1911: 44, **Լևո** 1966: 269:

⁴⁹ Այս երևույթի ծիսական ենթատեքստը խեթա-հայկական առնչությունների համատեքստում առավել մանրամասն քննարկված է **Հմայակյան** 2008: 93-98, տես նաև **Հմայակյան** 2019: 93-94:

⁵⁰ **Արաշուհ** 1992: 65.

Այս ենթադրությունը, որ հարսանիքի ընթացքում Արևի աստծուն կարող էր ծես նվիրված լինել, միանգամայն հիմնավորելի է, քանզի Արևն է համարվում պտղաբերության ու կյանքի խորհրդանշներից մեկը և հատկանշական է, որ վերոնշյալ Ապպուի մասին խեթական հեքիաթում վերջինիս անպտղությունից բուժում է հենց Արևի աստվածը: Բնականաբար, հարսանեկան ծեսերի ամենակարևոր ենթատեքստը նաև զույգի պտղաբերության ապահովումն էր, ինչին էլ հավանաբար միտված էին մի շարք ծեսեր, այդ թվում, հավանաբար, խեթական սափորի պատկերազրության մեջ առկա տան կամ տաճարի տանիքին իրականացվող ծեսը հարսանիքների ժամանակ, և այն, ինչպես վանեցիների մոտ, կարող էր մույն իմաստաբանությունը ունենալ:

ՕԳՏԸԳՈՐԾՎԵԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Աստուածաշունչ 1981.** գիրք Հին և Նոր Կտակարաններու, Երրայական եւ յունական քարգմանութեամբ, Պէրուր:
- Արդյան Ա. 1965.** Հայկական ամուսնա-ընտանեկան հարաբերությունները միջնադարյան օրենքներում, ՊԲՀ, 1965/3, 49-66:
- Այգեկցի Վարդան 2008.** Խրատներ, Երևան:
- Բենեկ 1901.** Թուլանըն կամ Հարք Գաւառ, հավաքեց և իրատարակեց Ե. Լալայան, Թիֆլիս:
- Հմայակյան Հ. 2008.** Արևսաբաշտությունը Վանա լճի ավազանում, Մերձավոր Արևելք, Երևան, 93-98:
- Հմայակյան Հ. 2019.** Վանա լճի ավազանին առնչվող հիմնական առասպելները (առասպելական սյուժեների դասակարգման ու տիպաբաժանման նախնական փորձ), ՄՄԱԵԺ, XXXII (2), 87-103:
- Լալայան Ե. 1966.** Վասպուրական, Թիֆլիս:
- Լեո 1966.** Երկերի ժողովածու, հ. 1, Երևան:
- Մամյան Ս. 1967.** Կնոջ իրավական սլաշտպանության հարցը միջնադարյան հայ իրավունքում, ՊԲՀ 1967/4, 258-264:
- Նահապետյան Ռ. 2009.** Կինը հայոց ավանդական ընտանիքում (ըստ աստուների և ազգագրական սովորույթների), ՊԲՀ, 2009/2, 71-87:
- Շազոյան Գ. 2011.** Երևան, «Յոթ օր յոթ գիշեր». Հայոց հարսանիքի համայնապատկեր:
- Մատուցի Գավիթ 1939,** հայկական ժողովրդական եպոս, ընդհանուր խմբագրություն չեզ ատաջաբան ակադեմիկ Ի. Ա. Որբեկու, Յերեվան, 1939:

- Քոչյան Ա. 2016. Ար.ա. XIV դարի խեթա-հայաստանյան միջպետական պայ-
մանագրերը, Երևան:
- Ардзиева В. 1992. Ритуалы и мифы Древней Анатолии, Москва.
- Иванов В. 1977. Луна, упавшая с неба, Москва.
- Bachvarova M. 2013. Hurro-Hittite Stories and Hittite Pregnancy and Birth
Rituals, Woman in the Near East, edited by M. Chavalas, London, New
York, 272-306.
- Beckman G. 1983. Hittite Birth Rituals, New York.
- Bryce T. 2002. Life and Society in the Hittite World, Oxford.
- Bryce T. 2005. The Kingdom of the Hittites, Oxford.
- Collins B.J. 2007. The Hittites and their World, Atlanta.
- Hoffner H. 1997. The Laws of the Hittites, A Critical Edition, London – New
York – Köln.
- Hoffner H. 1998. Hittite Myths, Atlanta.
- Hoffner H. 2003. Daily Life Among The Hittites. Life and Culture in the
Ancient Near East (Edited by Averbeck, Chavalas and Weisberg), Bethesda,
95-118.
- Imparati F. 1995. Private Life Among the Hittites, in Civilizations of the
Ancient Near East, Edited by J.M. Sasson, K. Rubison, J. Baines, New
York, 571-585.
- Pringle J. M. 1993. Hittite Kinship and Marriage. A Study based on The
Cuneiform Texts from 2nd millennium Bogazkoy. A Thesis Submitted for
The Degree of Doctor of Philosophy in the University of London, London.
- Roth M.T. 1997. Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor, Atlanta.
- Tsevat M. 1975. The Husband Veils a Wife (Hittite Laws 197-98), Journal of
Cuneiform Studies, Chicago, 235-240.
- Wilhelm G. 2009. Demographic Data from Hittite Land Donation Tablets, Studia
Asiana 5, Roma.
- Wilkinson T. 2011. The Rise and Fall of Ancient Egypt, Bloomsbury.

MARRIAGE AMONG THE HITTITES

Keywords: woman, wedding, marriage, divorce, Hittites, Inandik, bestiality,
adultery, consanguineous marriages, Hittite laws

Abstract

The author discusses the traditions and realities related to the marriage
procedure in the Hittite society, the rights and role of women in marriage and
family, punishments applied to adultery and bestiality cases both for men and
women. Armenian ethnographic materials and medieval Armenian laws and ideas
related to the marriage and family relations display remarkable parallels with the
Hittite Anatolia and concepts that probably can be explained by once possible

Armenian-Hittite interrelations, the reflections of which have been preserved as substratum layer in Armenian rituals and household traditions.

Hasmik Hmayakyan

PhD, Institute of Oriental Studies,

Department of Ancient Orient, Senior Researcher,

hhmayakyan@yahoo.com



Նկար 1-2



Նկար 1-2 զմանկար



Նկար 3



Նկար 4



Նկար 5



Նկար 5, հատված



Նկար 6

ՄԱՐԻԱՄ ՄԵԼԻՔՈՅԱՆ
ԵՊՀ բյուրքագիտության ամբիոն,
դասախոս, ասպիրանտ
Էլ. փոստ՝ mariam.melkonyan@ysu.am

**ԿԱՆԱՆՅ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԸ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԿԱՅՍՐՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ
ԿԻՆ ԳՐՈՂՆԵՐԻ ԿՅՆԱՔԻ ԵՎ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ՕՐԻՆԱԿՈՎ
(XV-XVI դարեր)**

Քանալի քառեր. կնոջ կարգավիճակ, հասարակական կյանք, քաղաքակրթություն, իսլամական ընկալում, պալատական պոեզիա, դիվան, բանաստեղծուհի:

Համառոտագիր

Դարեր շարունակ տարբեր տեսակետների շրջանակներում փոքր է արվել քաջարիչ «կին» հասկացությունը և կնոջ իրական տեղը հասարակության մեջ՝ կախված ժամանակի կենսապայմաններից և դրանից բխող ընկալումների փոփոխություններից¹: Սույն հոդվածում փոքր է արվում ուսումնասիրելու կնոջ կարգավիճակը Օսմանյան կայսրությունում 15-16-րդ դարերում՝ Արևմուտքի և իսլամական Արևելքի հասարակական ու մշակութային սինթեզի շրջանակներում: Մասնավորապես քննվում է այդ համատեքստում կին գրողների գործունեության միջավայրն ու դրա արդյունքում առաջ եկած յուրահատկությունները:

Օսմանյան պետությունում քաղաքակրթական և մշակութային փոփոխությունների, իսլամի ընդունման և այլ երևույթների ազդեցությամբ հասարակության մեջ կնոջ տեղն ու դերը ամբողջովին փոխվել է: Թուրք պատմաբան Ֆ. Սումեթը գրում է, որ մինչ Օսմանյան պետությունը կդառնար մեծ կայսրություն, կինը տղամարդու աչքում ունեցած իր արժեքն ու հարգանքը կորցնելով՝ աստիճանաբար հասարակական կյանքից մեկուսացվեց, փակվեց տանն ու վանդակում: Հեղինակն այդ ամենը կապում է արևմտյան ազդեցության հետ. մասնավորապես՝ նրա պնդմամբ՝ Ստամբուլի նվաճումից և Բյուզան-

¹ Իդն 2016: 906.

դական կայսրությանը տիրելուց հետո (հեղինակն ամենայն հավանականությամբ նկատի ունի հասարակական, քաղաքական, մշակութային կյանքում բյուզանդական քաղաքակրթական արժեքների և ավանդույթների յուրացումը օսմանցիների կողմից – Մ. Մ.) հասարակության մեջ կինն ամբողջությամբ կորցրեց իր ունեցած տեղը²։ Մինչդեռ պետք է փաստել, որ բյուզանդական ազդեցությունն ընդամենը նպաստեց օսմանյան պետության մեջ նստակեցության կացութաձևի ամրապնդմանն ու դրանից բխող որոշակի փոփոխություններին, որն ամենևին մեկուսացում չէր ենթադրում։ Վերջինս բնորոշ է միջնադարյան իսլամական հասարակությանը։ Ասվածը մասնավորապես վերաբերում է այն հանգամանքին, որ եթե քուլտի կյանքի շրջանում կանայք տղամարդկանց հետ միասին տեղից տեղ տեղափոխվելու ընթացքում մասնակցում էին նաև տարածքի համար մղվող պատերազմներին, ապա օսմանյան քեյության և պետության ձևավորման շրջանում ու դրանից հետո նրանք արդեն մվիդեցին կենցաղային և ընտանեկան խնդիրներին, իսկ իսլամի ընդունումից հետո լիովին մեկուսացվեցին հասարակությունից։

Որպես ասվածի հիմնավորում նշենք, որ թուրքական հասարակության մեջ կնոջ դերի փոփոխությունը ժամանակագրական առումով քաժամվում է 3 շրջավույթի։

✓ Իսլամի ընդունումից առաջ և քուլտության շրջանում, երբ կնոջ կերպարը ներկայացվում էր տղամարդուն բնորոշ գծերով. կինը տղամարդու նման ձի էր հեծնում, նետ արձակում և սուր էր օգտագործում, անգամ պատերազմում էր թշնամու դեմ։

✓ Նստակեցության անցնելուց և իսլամական մշակույթն ընդունելուց հետո, երբ կինը, կորցնելով իր կերպարի հերոսական կողմը, դառնում է սիրո և կարոտի քեմատիկայի հիմնական խորհրդանիշը։

✓ Արևմտյան քաղաքակրթության ազդեցությունը կրելուց հետո այս շրջանում պաշտպանում են կնոջ սոցիալ-տնտեսական և մշակութային իրավունքները³։

² Sümer 1955: 394; Çetinkaya 2008: 280.

³ Adı geçen eser: 280.

Իսլամի ընդունումից հետո արաբա-պարսկական մշակութային շրջանակից սերող արաբական, պարսկական և հնդկական յավան-դույթները էապես նպաստել են կնոջը վերագրվող բացասական հայացքների տարածմանը: Օրինակ՝ ըստ զրադաշտականության՝ կինը բոլոր տեսակի բացասական երևույթների, աղտեղությունների ու քեթուրյունների խորհրդանիշն է⁴: Մինչդեռ իսլամը կնոջն ու տղամարդուն մույն կերպ է արժևորում: Ղուրանում և հադիսներում չկա մի կետ, որ կանանց տղամարդկանցից ցածր դասի: Այնուհանդերձ, որոշ մուջրահիդների և իրավագետների կողմից Ղուրանի այբբենի սխալ մեկնաբանության և դրանց սխալ կիրառման հետևանքով կինը կորցրել է իր տեղն ու դերը իսլամական հասարակության մեջ⁵:

Սոցիալական, քաղաքական, կրոնական գործոնների ազդեցությամբ դարեր շարունակ փոփոխություններ կրած «կին» հասկացության ընկալումը կարելի է գտնել մաս գրականության մեջ, ինչը իրականության արտացոլումն է: Թուրք հետազոտող Գ. Ումայի դիտարկմամբ՝ ողջ աշխարհում արվեստի, գրականության մեջ առաջատար դիրքեր ունեցող և ստեղծագործությունների հեղինակ կանանց թիվը շատ փոքր է, որոշ ոլորտներում առհասարակ նրանք ներկայացված չեն: Օսմանյան հասարակության մեջ կանանց հանդեպ վերաբերմունքը գրական ստեղծագործություններում և պատմական աղբյուրներում ներկայացվում էր ըստ տղամարդու կողքին կնոջ ունեցած դերի կամ այն կերպ, ինչպես նրան վերաբերում էր տղամարդը⁶:

Այս համատեքստում ուշագրավ է, որ օսմանյան պոեզիայում մեծ թիվ են կազմում կանանց նկատմամբ տիրող բացասական կարծիքներ արտահայտող ստեղծագործությունները, որտեղ նրանց տրվում են հետևյալ բնորոշումները՝ Աստծո կողմից անիծված (*melune*), կարիճ (*akrep*), կարճ խելք ունեցող (*kısa aklı*), տխմար (*ahmak*), խորամանկ (*hilekâr*), վատ (*kötü*), վստահության անարժան (*itimada lâyzkolmayan*), ստախոս (*yalançı*), անհավատարիմ (*vefasız*),

⁴ Cundur 1967: 6; Çetinkaya 2008: 280.

⁵ Umay 2000: 4; Çetinkaya 2008: 282.

⁶ Umay 2000: 4.

տղամարդուն տանջող (*erkeğe cevr ve cefa eden*), սատամայի պա-
րան (*şeytanın ipi*) և այլն⁷:

Պոետները հաճախ են նշում, որ կանայք և տղամարդիկ չեն կա-
րող հավասար լինել: Նմանատիպ մի քեյթի ենք հանդիպում պոետ
Ֆազլլի մոտ.

Er olan bir ola mı kancak ile

*Anıdır mu keçi kırıcak ile*⁸

Արդյո՞ք արուն էգի հետ հավասար է,

Արդյո՞ք այծը նույնացվում է զանգուրների հետ:

Քննարկվող ժամանակաշրջանում՝ 15-16-րդ դարերում, ոչ այն-
քան հանդուրժողական վերաբերմունք ենք տեսնում նաև ստեղծա-
գործող կանանց նկատմամբ: Կին գրողները կենսագիրների ու պատ-
մագիրների կողմից չեն համարվել գրականության հիմնական ան-
դամներ, որակվել են որպես ստորին խավ, անգամ քերությամբ է հա-
մարվել նրանց պատկանելությունը իզական սեռին, նշվել է, որ կա-
նայք կարճ խելք ունեն, այս պատճառով էլ թույլ չեն տվել, որ նրանք
տեղ գրադեցնեն գրականության մեջ: Այնուամենայնիվ, կենսագիր-
ների շնորհիվ մեզ հասել են որոշ ուշագրավ տեղեկություններ: Այս-
պես, կենսագրական հուշագրության հեղինակ Մեհի Բեյը ուր մասից
քաղկացած իր աշխատության 7-րդ գրքում, անդրադառնալով իր ժա-
մանակակից գրողներին, «Կին գրողների մասին» փոքրիկ ենթավեր-
նագրի ներքո խոսում է երկու քանաստեղծուհիների՝ Ջեյնեի և Միհրի
հաբունների մասին: Հեղինակը նշում է, որ այդ դարում (15-րդ դար –
Մ. Մ.) երկու կին գրող է ապրել, այնուհետև գովաբանական խոսքեր
շռալիելով նրանց հասցեին՝ փորձում է հիմնավորել այս կանանց իր
աշխատանքի մեջ ներառելու հիմնական պատճառները: Նա մասնա-
վորապես նշում է, որ վերջիններիս քանաստեղծությունները գեղեցիկ
են, քեյթերն՝ ինքնատիպ, նրանց գազելներն ընդունված են ժողովրդի
կողմից, իսկ իրենք մեծ փառք են վայելում⁹:

⁷ Levend 1984: 581-584.

⁸ Adı geçen eser: 584.

⁹ SchiBey 1980: 210-211.

Թերևս այս վերաբերմունքով և տարածված կարծրատիպերով է պայմանավորված այն հանգամանքը, որ 13-րդ դարից մինչև 19-րդ դարի երկրորդ կեսը՝ մոտավորապես վեց հարյուրամյակ ընդգրկող դիվանի գրականության մեջ կին գրողների թիվն այնքան փոքր է, որ անգամ հնարավոր չէ համեմատություն անցկացնել տղամարդ գրողների թվաքանակի հետ (3000 պոետներից ընդամենը 20-50-ն են կին): Այս փաստը մտածելու տեղիք է տալիս օսմանյան գրականության մեջ կանանց հատկացված քաժմի մասին¹⁰:

Թուրք գրականագետ Ն. Բեքիրօղլուն գրում է, որ առանց այդ էլ կանանց պոեզիան ավելի շատ արտահայտում է ոչ թե իրենց սրտում եղած զգացմունքները, այլ ժամանակի գրականության մեջ արժատացած հասկացությունների, տերմինների շրջանակներում գրված նրանց գործերը կարծես տղամարդկային ձայն են արտահայտում: Գրականագետը իրավացիորեն ուշադրություն է հրավիրում դիվանի պոեզիայի այն ժանրերի և ժանրային ձևերի վրա, որոնց շրջանակներում ստեղծագործել էին նաև կանայք, քանի որ դրանք, ըստ էության, դիվանի գրականության կարծրացած ձևերի ու կանոնների խտացումն էին, որոնց ծանրության տակ կանայք չեն կարողացել ցույց տալ իրենց առանձնահատկությունն ու գոյության իրավունքը¹¹: Բեքիրօղլուն այս երևույթը կապում է նաև ընդհանուր հասարակական հոգեբանության հետ, որտեղ կնոջ ամենամեծ առավելությունը համարվում էր ոչ թե ինքնարտահայտվելու կարողությունը, այլ հենց հակառակը: Անգամ պոեզիայում կինը պիտի զգուշանար իր սիրտ, հույսի, ցավի կամ այլ զգացմունքների մասին խոսելուց¹², որպեսզի իր շրջապատում վատ ընդունելության կամ վերաբերմունքի չարժանանար: Նրե հաշվի առնենք այն փաստը, որ կին գրողները ձգտում էին ընդգրկվել պալատական պոետների շրջապատում կամ դառնալ որևէ գրական մեջլիսի անդամ¹³, ջանում էին վերնախավի և ժամա-

¹⁰ Çetinkaya 2008: 282.

¹¹ Bekiroğlu 1999: 803.

¹² Adı geçen eser: 803; Çetinkaya 2008: 283.

¹³ Մուլլանի, արքայազնի կամ քարծրաստիճան պաշտոնյաների հովանավորությանը և վերջիններիս մասնակցությամբ գործող խորհուրդ, որտեղ հավաքվում էին

նակի ամենահայտնի ու հարգված պոետների կողմից իրենց ստեղծագործություններին և տաղանդին վերաբերող դրական գնահատականներ ու գովեստներ ստանալ, բնականաբար նրանց մեծ մասը կգերադասեր հետևել սահմանված կանոններին՝ անգամ սեփական մտքերն արտահայտելու հնարավորությունից զրկված լինելու գնով:

Տարբեր աղբյուրներից հայտնի է այս շրջանում ապրած հետևյալ քանաստեղծուհիների անունները՝ **Ջեյնեփ Հաբուն, Միհրի Հաբուն, Աֆիսարի, Այշե Հուրրի, Թուրքի Հանըմ, Նիսայի, Արիֆե**: Երբ առանձին առանձին ուսումնասիրում ենք դիվանի կին գրողներին, տեսնում ենք, որ նրանք քոլորը մեծացել են հասարակության վերնախավը ներկայացնող ընտանիքներում և հատուկ ձևով են կրթություն ստացել¹⁴:

Ջեյնեփ (?-1474)¹⁵

Ջեյնեփ Հաբունը քուրք գրականության պատմության մեջ համարվում է առաջին քուրք կին գրողը: Ժամանակակիցները նրան անվանել են Ջեյնումնիսա, իսկ որոշ աղբյուրների համաձայն՝ նրա իրական անունը եղել է Ջուրեյդա¹⁶: Ըստ որոշ կենսագիրների՝ նա Ջասթանդուփց, ըստ ոմանց՝ Ամասիայից մի քաղիի դուստրն է եղել: Ապրել և ստեղծագործել է Մեհմեթ Ֆաթիի սուլթանի օրոք: Սկզբնաղբյուրների հավաստմամբ՝ Ջեյնեփը կազմել է սեփական ստեղծագործությունների ամբողջական ժողովածուն՝ դիվանը, և ներկայացրել է Փաղիշահին: Գրականագետ Թահա Այի պնդմամբ՝ դիվանն առկա է Այա Սոֆիա և Միլլեթ գրադարաններում¹⁷, սակայն մինչ օրս այս փաստը չի հաստատվել, և որևէ գրականագետ այն չի դրել գիտական շրջանառության մեջ¹⁸: Ջեյնեփ Հաբունը տիրապետել է արաբե-

ժամանակի հայտնի պոետները, ընթերցվում էին գրական ստեղծագործություններ, և դրանց շուրջ ծավալվում էր քննարկում: Առավել մանրամասն տե՛ս Banarlı 2004: 557:

¹⁴ İspirli 2007: 7.

¹⁵ Adı geçen eser: 19.

¹⁶ Zihni 1294 (1877): 285-286.

¹⁷ Ay 1934:81, ինչպես նաև Bursalı 2016: 645.

¹⁸ Թուրքիայի Հանրապետություն կատարված մեր գիտական գործողման շրջանակներում ուսումնասիրություններ ենք կատարել տարբեր գրադարաններում (այդ թվում

րենին, պարսկերենին, ունեցել է երաժշտական գիտելիքներ: Ունի որոշ պարսկերեն քանաստեղծություններ: Քանաստեղծուհի Միհրիի հետ ունեցել է քանաստեղծական մրցակցություն և այդ առիթով միմյանց ի պատասխան գրված քանաստեղծություններ: Մահացել է 1563թ. Ամասիայում¹⁹:

*Âb-ı hayât olmayacak kismet ey göñül
Bin yıl gerekse Hızır ile seyr-i Skender et
Zeyneb ko meyli zînet-i dînyâya zen gibi
Merdâne vâîr sâde dil ol terk-i zîver et*²⁰

**Հե՛յ, սի՛րդ, երև կենասարու ցուր չի լինելու, ուրեմն ճակարագիր է
Հազար տարի էլ պիտք լինի՝ Մարգարեի ու Իսրենդերի ճանա-
պարհն անցի՛ր:**

**Ջեյնե՛փ, դու մի կնոջ նման հակված ես դեպի այս աշխարհի
գարդերը,**

Քաջի նման մարտի սիրտ եղի՛ր, զարդն ու զարդարանքը քո՛դ:

Միհրի Հաթուն (?-1506²¹)

Առաջին բուրք կին գրողն է: Պալատական քանաստեղծներ Ջեյ-նեփի և Նեջաբիի ժամանակակիցն է: Հայտնի է, որ Ջեյնեփի ու Միհ-րիի միջև շատ անգամներ քանաստեղծական մրցակցություն է տեղի ունեցել: Որոշ պատմական աշխատություններում Միհրի Հաթունի վերաբերյալ հանդիպում են «արկածասեր», անգամ «խելագար» քնորոշումը, քանի որ նա էականորեն տարբերվել է իր ժամանակի այլ կանանցից: Մասնավորապես նշվում է, որ քանաստեղծուհին մշտապես իր տուն էր հրավիրում երիտասարդ քանաստեղծների և նրանց հետ զրույցի բռնվում: Միհրին, որը համարձակվել է խոսել իր զգացմունքների մասին, որպես քանաստեղծուհի ասպարեզ է մտել

Այս Մոֆիա և Մուելլամնիս իմն ձեռագրերի ձեռագրերի հավաքածու), ինչի արդյուն-քում մեզ ես չի հաջողվել գտնել քանաստեղծուհու ստեղծագործությունների ամբող-ջական ժողովածուն:

¹⁹ Ay 1934: 81.

²⁰ Tezkire-i Lââtîf 1314 (1896): 178-179, ինչպես նաև Koprüli 1332 (1913): 214-215.

²¹ İspirli 2007:19.

քավական երիտասարդ տարիքում: Ժամանակի պատմագիր-կենսագիրները վկայում են, որ նա սիրահարված է եղել ժամանակի հայտնի պոետներից Մելամա Մյուեյեղեքթիմին և Սիման փաշայի որդի Իսքենդեր Չելեքիին: Վերջինիս անունը համոզիպում է նաև բանաստեղծուհու զագելներում: Միևնույն ավելի հաջողակ է եղել մագիլներն գրելու մեջ²²:

Օսմանյան մշակույթը ունեցել է շատ քիչ թվով կին գրողներ, ովքեր համարձակվել են թողոքել մահապետական ավանդույթների և սովորույթների դեմ: Դրա վաղ ապացույցն են Միևրի Հաթունի ստեղծագործությունները: Օսմանյան մտավորական խավի ներկայացուցչուհին լավ կրթված էր, տիրապետում էր արաբերենին և պարսկերենին և սերունդներին թողել է քնարական բանաստեղծությունների մի ժողովածու, որում երգել է ոչ միայն աստվածային, այլև երկրային սիրո հիմնը: Բանաստեղծուհին համարձակորեն դուրս է եկել ընդդեմ հասարակական կարծիքի՝ իր դեմ հանելով անզամ հոգևորականությունը²³:

Kadı müftî müderris-i zâhid u pîr u civân

*Kangisi cân vîrmedî mahbub oğlan âstâne*²⁴

*Քադիմներ, մուֆթիներ և իրավագիտներ, ծերեր ու երիտասարդներ,
Նրանցից ո՞ր մեկը կյանքը չէր տա սիրենցյալ պարսնու համար:*

Մեկ այլ քեյքում նա այսպես է դիմում իրեն քննադատող մուսուլման իրավագետին.

Bu gûn korkutma sen nasî-i cehimin ârta nârından

*Kerm kıl bîşşem âğartma ku kıl u kâlfî bir*²⁵

*Օ, մի վախեցրու՝ այսօր վաղվա դժոխային կրակով,
Գրորյուն արա՛, մի՛ հոգնեցրու ինձ, զոհն մի պահ հանգիստ թող:*

Ի տարբերություն այն կին գրողների, ովքեր ստեղծագործելով մույն ժամանակաշրջանում, տուրք են տվել քարացած բանաստեղծ-

²² Ay 1934: 52.

²³ Репенькова 2008: 69.

²⁴ Мухри-Хатун 1967: 34.

²⁵ Ibid.

ծական ձևերին՝ առանց արտահայտելու իրենց սեռի տարբերությունը, Միհրի Հաթունի ստեղծագործություններում ինչ-որ չափով կարելի է համղիպել որոշ ամկեղծ արտահայտությունների, որոնք ցույց են տալիս են իր սեռին քնորոշ զգացմունքայնություն: Այս առումով ուշագրավ է, որ կենսագիրներ Աշըք Չելեքին և Լաթիֆին խոսում է նրա որոշ գործերի՝ կանացի ոգով գրված լինելու մասին²⁶: Միհրիի ստեղծագործություններում կինը համղես է գալիս ոչ թե որպես սիրո օբյեկտ, այլ քանաստեղծուհին փորձում է մկարագրել սերը կնոջ աչքերով:

Mihri dâğâden heves-i â'şkına yâr

Oldâ rûsvay-i cihân gittî kamâ gayret â â'r²⁷

Ընկե՛ր, այն պահից, ինչ Միհրիին համակնցին կիրքն ու սերը քո համղես,

Ողջ աշխարհով նա խայտառակված է, կորել են նրա ողջ արժանիքներն ու պարիվը:

Աֆիքարի (16-րդ դար²⁸)

Այս քանաստեղծուհու անունը համղիպում է միայն կենսագիր Գարիբիի հուշագրական աշխատության մեջ: Հեղինակը հայտնում է, որ քանաստեղծուհին եղել է շերիֆն, այսինքն՝ սերել է Մուհամմեդ մարգարեի տոհմից: Այնուհետև Գարիբին գովաբանական խոսքեր է շռայլում Աֆիքարիի հասցեին՝ նշելով, որ վերջինս եղել է քարեկազմ, գեղեցկադեմ, լուսերես և մաքրասիրտ, եղել է տաղանդավոր քանաստեղծություններ գրելու և գեղագրության մեջ: Գարիբիի շնորհիվ հայտնի է քանաստեղծուհու հետևյալ քեյթը.

Hakk-ı te'âlf kûlunû teccessûl ile dâim karâmâz²⁹.

*Հե՛յ, Աֆիքարի՛, մի օր քեզ համար էլ է քախարի արևը ծագելու,
Ասործ ծառային մշտապես սև վշտի մեջ նա չի պահելու:*

²⁶ Sentürk 2012: 131.

²⁷ Muxpu-Xaryu 1967: 29.

²⁸ Tezkire-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rûm Garîbî Tezkiresi 2010: 82.

²⁹ Adı geçen eser: 19.

Թուրքի (16-րդ դար³⁰)

16-րդ դարի կին գրողներից էր, Սուլթան Սուլեյման Քանունիի պալատական գրուցակիցներից մեկը: Բանաստեղծուհի Թուրքիից հայտնի է միայն հետևյալ քեյթը.

Bağteten olmuş iken Tâîl gurâba hem-nişân

Yine çekvâyı gurâb eyler garâbet bundadır³¹

Հանկարծ քուրակը դարձավ ազոռվին ընկերակից,

Նորից ազոռվեմ է քողորում, սա է փարթիմակ³²:

Նիսայի (16-րդ դար³³)

Նիսայիի մասին տեղեկությունները սակավ են և ներկայացված են միայն քուրք գրականագետներ Մ. Չավուշօղլուի և Ս. Իսփիլիի աշխատանքներում³⁴: Այս բանաստեղծուհին հայտնի է դարձել արքայազն Մուսրաֆայի մահապատժից հետո վերջինիս հիշատակին գրված երկու ողբերգերի՝ մերսիենների շնորհիվ: Սա հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ Նիսային ապրել է 16-րդ դարում՝ սուլթան Սուլեյման Քանունիի օրոք: Ամենայն հավանականությամբ եղել է սուլթանի կնոջ և Մուսրաֆայի մոր՝ Մահիդեվրանի³⁵ գրուցակիցներից: Իր քեյթերից մեկում նա Քանունիի կնոջը՝ Հուրբեմին, ում արքայազնի մեծավորները մեղադրում էին վերջինիս մահվան մեջ, անվանում է «*Urus câdefâsu*»³⁶ («ոռու կախարդ»): Նիսային զայրացած հաշիվ է պահանջում սուլթանից և կնոջից՝ դառնալով ժողովրդի տրամադրությունների արտահայտիչը, քանի որ հասարակ մարդկանց չրջանում արքայազնի մահապատժը խիստ բացասական արձագանք էր ստացել: Այս քեմայով մերսիեններ գրած տասներեք տողամաղ պոեմներից ոչ ոք այնքան խիստ խոսքերով չի դիմել սուլթանին, որքան այս բանաստեղծուհին: Խիստ ուշագրավ է այն, որ Նիսային,

³⁰ İspirli 2007:20.

³¹ Ceyhan 2014: 319.

³² Sb'u Ay 1934:76, ինչպես նաև İspirli 2007: 53-54:

³³ Adı geçen eser: 20.

³⁴ Cavuşoğlu 1978: 405-416; İspirli 2007: 55.

³⁵ Մահիդեվրան սուլթանի մասին առավել մանրամասն տե՛ս Sakaoğlu 2015: 249-252:

³⁶ Morkoç 2011: 228.

առանց թաքցնելու իր կին պոեստ լինելու հանգամանքը, առանց վախի վստահաբար արտահայտում է իր զգացմունքները: Այդ է վկայում նրա մեքսիեի հետևյալ հատվածը.

*Zulm idûp nev-cevâna eyledûn cevr-i fezâ
Boynma dakdun kemendi cânma kâldun ezâ
Şefkat ânândur bilûrken kâlmadın havf-i hûdâ
Merhametsüz şâh-ı âlem n'îdi Sultan Mustafâ*

*Տանջելով երկրասարդի հանդեպ մեծ անարդարություն գործեցիր,
Վզին պարան դնելով կյանքը փանջանքի դադապարտեցիր:
Երև իմանայիր, որ գուրը հավատ է, սուրբ վախը չէիր խախտի,
Աշխարհի անգուր շահն ի՞նչ արեց, Սուլթա՛ն Մուսրաֆա:*

*Bir Urus câdûsunun sözün kulagma koyup
Mekr ü âcaldanubanolacâze eyeyup
Bag-ı ömrünhâsıl o serv-i âdâkayup
Bî-terahhum şâh-ı âlem n'îdi Sultan Mustafâ³⁷*

*Մի տուս վիռուկի խոսքին ակամջ դնելով,
Խորամանկությանն ու խաբեբայությանը հավատալով
Կյանքի այգի հասած այն ազատ նոճին կորելով,
Աշխարհի անխիղճ շահն ի՞նչ արեց, Սուլթա՛ն Մուսրաֆա:*

Այլև Հուրբի (?-1589-90³⁸)

Այլև Հարունը ամուսնացել է Ենմսի Չելեքի անունով հայտնի անձի հետ, որը եղել սուլթան Սելիմ 2-րդի ուսուցիչը: Հենց այս հանգամանքի շնորհիվ էլ Այլև Հուրբին կարողանում է մուտք գործել պալատ և դառնալ սուլթանի զրուցակիցներից մեկը³⁹:

Նա զազելի, քասիդի, մեսնելլի և մուսամայի ժանրում գրված օսմաներեն, արաբերեն և պարսկերեն չափածո ստեղծագործություն-

³⁷ Adı geçen eser: 229.

³⁸ İspirli 2007: 19.

³⁹ Sakaoğlu 2015: 270-271.

ների հեղինակ է: Բանաստեղծուհու ամենահայտնի գործը համարվում է «Խուրջուղ և Ջեմշիդ» 3 հազար քեյք ունեցող մենեմլին⁴⁰:

Պատմագիրները գովաբանական խոսքերով են հիշատակում Այշե Հուքքիին: Մասնավորապես, Մեհմեթ Ջիհմին նրան համարում է «իր նմանը չունեցող բանաստեղծուհի»: Այս աղբյուրներում հաճախ նշվում է, որ նա բանաստեղծական տաղանդով գերազանցել է իր նախորդներին՝ Ջեյնեփին և Միհրիին: Կենսագիրների մի մասն անգամ գրում է, որ նա շատ տղամարդ բանաստեղծներից ավելի տաղանդավոր է եղել⁴¹: Գրականագետ Մուրաթ Ուրազը, հակադրվելով այս տեսակետին, կարծում է, որ ի տարբերություն Այշե Հուքքիի՝ Միհրիի ստեղծագործություններն ավելի քնարերգական են⁴²:

Արիֆե Հանըմ (? - ?)

Կին գրողներին նվիրված ուսումնասիրություն կատարելիս Արիֆե Հանըմի անունը հանդիպել ենք միայն քուրք գրականագետներ Հ. Սոյքուրի «Թուրքական պոեզիայում սուֆիզմի իմաստությունը և փիլիսոփայությամբ լի անմոռաց տողեր» ու Ս. Իսփիրլիի «Դիվանի բանաստեղծուհիները և ավանդույթի շարունակականությունը» աշխատություններում: Հետազոտողներից որևէ մեկը հստակ չի նշում Արիֆե Հանըմի ապրած ժամանակաշրջանը⁴³: Մեզ հասել է բանաստեղծուհու գրչին պատկանող ընդամենը մեկ քեյք, որն ունի խրատական քնույք:

Niyyet ü azm ü amel sabr ü sebat

Beşeri maksadına nâil eder⁴⁴.

*Վճռականությունը, աշխատանքն ու համբերապարտությունը
Մարդուն կհասցնեն իր նպատակին:*

⁴⁰ Ay 1934: 8-9.

⁴¹ İspirli 2007: 49.

⁴² Uraz 1941: 26.

⁴³ Soykut 1968: 996; İspirli 2007: 227.

⁴⁴ Soykut 1968: 996; İspirli 2007: 227.

Ամփոփելով նշենք, որ հնարավոր չէ առավել մեծ քանակ և որակ պահանջել այն կանանցից, ովքեր կարողացել են կյանքի ներկաթ վանդակից իրենց գլուխը մի պահ դուրս հանել և արագ մի մեղեդի հմ-չեցնել: Նրանք ևս մյուս քանաստեղծների մման, ժամանակի կաղա-պարները վերցնելով՝ գլուխկոտրուկներ են ստեղծել և դրանց հաղոր-դել են ոչ թե հոգի կամ բովանդակություն, այլ ընդամենը ձև⁴⁵: Այնու-հանդերձ, դիվանի գրականությունն ունեցել է նաև զաղափարական առումով ինչ-որ չափով անկախ կին գրողներ, ովքեր բողոքել են նա-հապետական ավանդույթների և հնացած սովորույթների դեմ, հա-մարձակորեն պաշտպանել են տղամարդկանց հետ ունեցած իրենց իրավունքների հավասարությունը: Ասվածի վառ ասպացույցն են բա-նաստեղծուհի Միհրի Հաթունի ստեղծագործությունները: Ի տարբե-րություն այն քանաստեղծուհիների, ովքեր, ստեղծագործելով նույն ժամանակաշրջանում, տուրք են տվել քարացած ձևերին՝ առանց ար-տահայտելու իրենց սեռի տարբերությունը, Միհրի Հաթունի ստեղծա-գործություններում տեղ-տեղ կարելի է հանդիպել որոշ անկեղծ ար-տահայտությունների, որոնք արտահայտում են իր սեռին քնորոշ զգացմունքայնություն:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԼԵԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Ay T. 1934. Türk Kadın Şairleri, İstanbul.

Banarlı N. S. 2004. Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul.

Bekiroğlu N. 1999. "Osmanlıda Kadın Şairler ", Osmanlı, C. 9, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 803-811.

Bursalı Mehmed Tahir 2016. Osmanlı Müellifleri, 2.Cilt, Ankara.

Ceyhan A., 2014. Ahmed Muhtar Beyin «Şâirhanımlarımız» isimli eseri, s.s. 299-350,

[http://www.turkiyat.selcuk.edu.tr/pdfdergi/s8/11.pdf\(03.12.2014\)](http://www.turkiyat.selcuk.edu.tr/pdfdergi/s8/11.pdf(03.12.2014)).

Cunbur M. 1967. Fuzuli'nin Eserlerinde Kadın, Türk Kadını, 2 (16) Eylül, s. 6-9.

Çetinkaya Ü. 2008. Divan edebiyatında kadına genel bakış, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/4 Summer 279-334. <http://turkoloji.cu.edu.tr/>

⁴⁵ Ay 1934: 3.

ESKİ%20TURK%20%20EDEBIYATI/ulku_cetinkaya_divan_edebiyatinda_kadina_genel_bakis.pdf(28.02.2020).

- İçli A. 2016.** Klâsik Türk Edebiyatında Aşk Konulu Anlatılarda Savaşan Kadın Kahramanlar, Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın, Samsun, 899-908, https://www.researchgate.net/profile/Senem_Guerkan/publication/318960619_WOMEN'S_EDUCATION_IN_THE_OTTOMAN_EMPIRE_19th_CENTURY_and_THEREAFTER-OSMANLI_IMPARATORLUGUNDA_KADININ_EGITIMI_19_YUZYIL_VE_SONRASI/links/59883a21aca27266ada3ebb0/WOMENS-EDUCATION-IN-THE-OTTOMAN-EMPIRE-19th-CENTURY-and-THEREAFTER-OSMANLI-IMPATORLUGUNDA-KADININ-EGITIMI-19-YUCZYIL-VE-SONRASI.pdf (29.02.2020).
- İspirli S. A. 2007.** Kadın divan şairleri ve geleneğin uzantısı, 1. Basım, Ankara.
- Koprülü M. F. 1913.** Yeni Osmanlı tarih-i edebiyatı, İstanbul.
- Küçük S. 1994.** Baki Divanı, Ankara.
- Levend A. S. 1984.** Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Meftunlar, 4. Basım, İstanbul.
- Çavuşoğlu M. 1978.** "16. Yüzyıl'da Yaşamış Bir Kadın Şair Nisâyi", Tarih Estitüsü Dergisi, s. 9, Sene 1978, Ayrı Basım, Edebiyat Fak. Matbaası İstanbul, 405-416.
- Morkoç Y. E. 2011.** Klasik Türk edebiyatında kadın şairlere bir bakış, Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 9, Sayı: 2, Ekim, 223-235. file:///C:/Users/HP/Downloads/KLASIK_TURK_EDEBIYATINDA_KADIN_SAIRLERE.pdf (29.02.2020).
- Sakaoğlu N. 2015.** Bu mülkün kadın sultanları, valide sultanlar, hatunlar, hasekiler, kadınefendiler, sultanefendiler, 1. Basım, İstanbul.
- Sehi Bey 1980.** Tezkire (Hest Behişt), İstanbul.
- Soykut H. 1968.** Türk Şiirinde Tasavvuf Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mısralar, İstanbul.
- Sümer F. 1955.** "Osmanlılarda Kadın ve Aile Hayatı", Resimli Tarih Mecmuası, Sayı 67, Temmuz, 3934-3939.
- Şentürk A. A. 2012.** Osmanlı Şiiri Antolojisi, 8. Baskı, İstanbul.
- Tezkire-i Lâtili 1314 (1896),** İstanbul.
- Tezkire-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rûm Garibi Tezkiresi 2010,** Dr. İsrâfil Babacan, 1. Baskı, Ankara.
- Umay G. 2000.** İslâmî Dönemde Türk Toplumunda Kadının Yeri ve Önemi, Millî Folklor, Yıl: 12 (Yaz 2000), Sayı: 46, 4-9; <http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=46&Sayfa=2&fbclid=Iw>

Uraz M. 1941. Resimli Kadın Şair ve Muharrirlerimiz, İstanbul.

Zihni M. 1877. Meşâhîrü'n-Nisâ, İstanbul.

Михри-Хатун 1967. Диван, Критический текст и вступительная статья Е. И. Маштаковой, Москва.

Репенькова М.М. 2008. Женщины Турции в литературе и обществе, Вестник Московского Университета, сер. 13, Востоковедение, № 2, Москва, 69-84.

THE STATUS OF WOMEN ON THE OTTOMAN EMPIRE ON THE EXAMPLE OF THE LIFE AND WORKS OF FEMALE WRITERS (XV-XVII CENTURIES)

Keywords: status of woman, public life, civilization, Islamic perception, court poetry, divan, poetess.

Abstract

For centuries, different views have been expressed in order to explain the concept of «woman» and the real position of women in society, depending on the conditions of time and the transformations of perceptions resulting from it. This article attempts to examine the status of women in the frame of the social and cultural synthesis of the West and the Islamic East in the 15th and 16th centuries. In particular, there are examined the reality of the activities of the Ottoman women writers and the peculiarities that resulted from it in this context.

Mariam Melkonyan
Lecturer of Azerbaijani and Ottoman Languages
Yerevan State University, Faculty of Oriental Studies,
Department of Turkic Studies
mariam.melkonyan@ysu.am

ՀԱՅ ԿՐՈՋ ԿԵՐՊԱՐԸ XIX ԴԱՐԻ ԲՐԻՏԱՆԱՅԻ ՃԱՆԱԿԱՐՀՈՐԴ ԶԵՅՄՍ ՔՐԵԳԻ ՆԵՐԿԱՅԱՅՄԱՐ

Քանալի քառեր՝ Օսմանյան կայսրություն, քրիտանացի ճանապարհորդ, հայ կնոջ կերպար, իսլամական աշխարհ, քրիստոնյա հասարակություն, հայկական բնակավայրեր, ավանդույթներ, սովորույթներ:

Համատեղագիր

Հոդվածում անդրադառնում ենք 19-րդ դարի քրիստանացի ճանապարհորդ Ջեյմս Բրեգի «Հայերը, քրդերը և բուրքերը» խորագրով երկհատորանոց աշխատությանը, որը հրատարակվել է 1880 թ.¹ Լոնդոնում: Այն ներկայացնում է Հայաստանի ու հայերի կենցաղը և սովորույթները, ինչպես նաև զգալի տեղեկություններ է պարունակում հայ կնոջ կերպարի մասին:

1828 թվականին Արևելյան Հայաստանի՝ Ռուսաստանին միացվելուց հետո Օսմանյան կայսրությունում քրիտանացի ճանապարհորդների թվի զգալի աճ է նկատվում. նրանցից մի քանիսը տարածաշրջանի մանրակրկիտ տեղագրական ուսումնասիրություններ են կատարում: Ըստ Գ. Բարդակյանի՝ «հետաքրքրության այս աճը հավանաբար Բրիտանիայի երկյուղների քարծրակետն էր վաղ դարասկզբին՝ պայմանավորված Արևելքում իրենց իմպերիալիստական տիրապետություն հնարավոր ֆրանսիական ներխուժմամբ»¹:

Ճանապարհորդների մեծ մասի վերաբերյալ կենսագրական տեղեկություններ չկան: Նույնը վերաբերում է Ջեյմս Բրեգին: Միայն զրքի տիտղոսաբերքի վրա արված գրությունից պարզ է դառնում, որ նա եղել է քրիտանական թագավորական նավատորմի կապիտան:

¹ Բարդակյան 2018:

Պաշտոնաթղթությունից հետո՝ 1870-ական թթ. սկզբին, մի քանի տարի ապրել է Օսմանյան կայսրությունում²:

Մեր կողմից ընտրված աշխատությունը վեր է հանում Հայաստանի ու հայերի, ինչպես նաև հայ կնոջ կերպարի նկարագրի որոշ կողմեր: Ջեյմս Քրեյգն առաջին հատորում համառոտ ներկայացնում է հայ ժողովրդի պատմությունը՝ անտիկ ժամանակներից մինչև իր ապրած ժամանակահատվածը: Սա վկայում է, որ հեղինակը Օսմանյան կայսրություն էր ժամանել հայերի անցյալի մասին արդեն որոշակի պատկերացումն ունենալով: Մեր կողմից բովանդակային վերլուծության են ենթարկվել երկրորդ հատորի 3-րդ և 4-րդ մասերը, որոնց խորագրերն են «Հայկական կյանք» և «Հայերի բնութագիրը»: Աշխատության այս բաժիններում Քրեյգը բավական մանրակրկիտ նկարագրում է էրզրումում (Կարին) բնակվող հայերի կենսապայմանները, սոցիալական կարգավիճակը, հոգևոր-կրոնական կյանքը, ավանդույթներն ու սովորույթները և այլն:

Մույն վերլուծության նպատակն է ներկայացնել հայ կնոջ կերպարը ըստ բրիտանացի ճանապարհորդ Ջեյմս Քրեյգի աշխատության, որտեղ հեղինակը հայերին բնութագրում է որպես քաղաքակիրթ, մշակույթ կերտած, հանգիստ, աշխատասեր և հյուրասեր ժողովրդի. նա հայերին համարվում էր տեղի բնիկներ, որոնք ստիպված էին կողք կողքի ապրել մուսուլմանների հետ: Միաժամանակ իր աշխատության մեջ նա մեծ տեղ է հատկացնում հայ կնոջը՝ դիտարկելով նրա արտաքին տեսքը, ներքին էությունը, սոցիալական դիրքը և դերը ընտանիքում: Աշխատության մեջ հեղինակն անդրադառնում է տարբեր տարիքային խմբերի և սոցիալական կարգավիճակ ունեցող հայ կանանց՝ երիտասարդ, ամուսնացած, տարեց, հարուստ, աղքատ, քեթևաբարո և այլն:

Ջ. Քրեյգը շատ հաճախ հայ կնոջը ներկայացնում է տարբեր իրավիճակներում՝ բավական հետաքրքիր գնահատականներ տալով: Ավելին, աշխատանքը կարդալուց այնպիսի տպավորություն է ստեղծվում, որ հեղինակն ապրել է հայ ընտանիքում, քանի որ շատ

² Creagh 1880: 2.

հաճախ մամրակրկիտ նկարագրում է հայկական կենցաղը, ավան-
դույթները՝ քավական ճիշտ և հետաքրքիր դիտարկումներ անելով:

Աշխատանքի վերաբերյալ մեկ այլ նկատառում էս. հեղինակը
ծանոթ էր հայերի վերաբերյալ օտարերկրյա ճանապարհորդների
աշխատություններին և քաղմիցս իր տեսակետը հիմնավորում է՝ հի-
շատակելով նրանց: Սակայն ինչ վերաբերում էր հայ կնոջ կերպա-
րին, ապա աշխատությունից պարզ է դառնում, որ այստեղ ապրելով
է ձևավորվել նրա կարծիքը, քանի որ նկարագրում է իրադարձու-
թյուններ, որոնց ականատես է եղել:

Ջ. Քրեզը հայ կնոջ նկարագիրը սկսում է հետևյալ ձևակերպ-
մամբ. «Հայերը գեղեցիկ ուսաս են»³: Նման գնահատականը իր հեր-
թին վերլուծության կարիք ունի: Նախ նկատենք, որ հեղինակի կող-
մից աշխատանքում քավականին հաճախ օգտագործվող «ուսաս»
տերմինը, այս դեպքում, երբ տրվում է մարդաբանական նկարագիրը,
հետապնդում է մեկ նպատակ՝ շեշտել հայերի ծագումնաբանությունը
և հայերին վեր դասել տեղի մուսուլման հասարակությունից: Բնորո-
շելով որպես «գեղեցիկ ուսաս»՝ նա մեկ անգամ էս հայերին առանձ-
նացնում է կայսրությունում ապրող ժողովուրդներից՝ մատնանշելով
նրանց յուրահատկությունը: Ու քանի որ գեղեցկությունը հարաբերա-
կան իմաստ ունի և բացի այդ՝ մարդուն՝ «գեղեցիկ»-ի վերագրումը
հիմնված է ներքին և արտաքին գեղեցկությունների համադրության
վրա, դրա համար հեղինակը հիմնավորում է հայերի վերաբերյալ իր
կարծիքը՝ մեջբերում անելով 17-18-րդ դդ. սկզբի ֆրանսիացի բուսա-
բան Ժոզեֆ Պիթոն դը Տուրնեֆորի «Ճանապարհորդություն դեպի
Լևանտի երկրներ» աշխատությունից, որտեղ հեղինակը հայերին
անվանում է «աշխարհի ամենալավ և ազնիվ մարդիկ»⁴:

Այնուհետև, անդրադառնալով հայ կնոջ արտաքին տեսքին, հե-
ղինակը նկարագրում է նրա զրավչությունը, վարվելաձևը ու հագուս-
տը:

Գրավչությունը նա ներկայացնում է հետևյալ կերպ. «Կանանց
արտահայտիչ և լողացող սև աչքերը, որոնք միշտ սրվելոված էին

³ Creagh 1880: 95.

⁴ Ibid.

անսովոր երկարության խիտ բարբիչներով, փալիս են յուրահասարակ հմայք նրանց քաղ չիքապրդի գույն ունեցող դեմքին.: (...) Չնայած հակում ունեն մարպակալման, նույնիսկ երկրասաարդ տարիներին, սակայն նրանց մեջքը քարակ է, ուսերը՝ փխրուն, չայնը՝ քարշր»⁵: Ինչը, ըստ հեղինակի, հայերի առողջ ապրելակերպի և լեռնային միջավայրի հետևանք է: Մեկ այլ հատվածում հեղինակը նշում է, որ «Նրանց մագերը սովորաբար մեղրաքսե են, խիտ և քավականին երկար, քափվում են մեջքին մեծ հյուսքով, որը վերջում կապվում է ժապավենների փունջով»⁶:

Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ էրզրումի հայ կանանց քնորոշ էր սև աչքերը, գեղեցիկ բարբիչները, բուխ մաշկը, առողջ ու մետաքսե երկար մագերը, գեր լիները, քարակ մեջքը, փխրուն ուսերը և քարծր ծայրը: Նկատենք, որ որոշ դեպքերում խոսելով հայ կնոջ գեր լիներու մասին, այն ոչ թե որպես բերություն է ներկայացնում, այլ ընդհակառակը, դրա մեջ հմայք է տեսնում: Մի դեպքում այն պայմանավորված էր քարակ մեջք ունենալու հատկանիշով, մյուս դեպքում՝ շարժումների թեթևությամբ, մեկ այլ դեպքում՝ մեկ այլ հատկանիշով և ի վերջո բացահայտ գրում է, որ «տղամարդը գայրակդվիլու մեծ վրանգի առջև է կանգնած»⁷:

Ձ. Բերզը դիտարկում է նաև հայ կնոջ պահվածքը: Նա նշում է, որ «Զայելով փողոցներում՝ հայ մեծագույն գեղեցիկուհիները նման են լսրե կտորների մի ամբողջության, և ուլքեր չեն տեսել այդ կանանց այլ հանգամանքներում, կարող են սխալ տպավորություն ունենալ, թե նրանք ոչ գեղեցիկ կառուցվածքով, քառակուսի մարմնով և քավականին անփույթ էակներ են»⁸: «Սակայն նրանց տեսնելով տան պայմաններում՝ այլ կարծիքի ես համզում»⁹: Բացի այդ, հեղինակը մատնանշում էր, որ երբ հայ կինը խոսում է, նրա հայացքը ներքև է հառած՝ այդ կերպ փորձելով տղամարդուն ցույց տալ իր հե-

⁵ Ibid.

⁶ Ibid: 97.

⁷ Ibid: 98.

⁸ Ibid: 97.

⁹ Ibid.

զուրյունը, անվստահ լինելը կամ համեստությունը¹⁰: «Եթե կինը ստիպված է հանդիպել անծանոթի հետ, ապա նա հագնում է ֆրանսիական կոշիկներ՝ քառակուսի կրունկներով, որոնք նրա համար անհարմար են, քայլվածքն էլ անհույս», - գրում է նա¹¹:

Այսպիսով, հեղինակը ակնարկում է, որ միջավայրում հայ կնոջ պահվածքը շատ է տարբերվում ընտանիքում նրա պահվածքից: Այստեղից մենք կարող ենք եզրակացնել, որ հայ կինը դրսում իր հագուստով և պահվածքով փորձել է ամեն կերպ քողարկել իր գեղեցկությունը, ինչը պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ նա ապրում էր մուսուլմանական միջավայրում և հասարակական վայրերում իրեն պաշտպանված չէր զգում, մինչդեռ տանը պաշտպանված էր: Այսինքն՝ քողարկվելու հանգամանքը քրիստոնյա կանանց համար ինչ-որ չափով անվտանգության երաշխիք էր: Նույնը վերաբերում է էրզրումի շրջակայքի գյուղերում ապրող կանանց: Հեղինակը համեմատական է տանում այն բնակավայրերի միջև, որտեղ հայերը ապրում էին հայկական և մուսուլմանական միջավայրերում¹²: Նա գալիս է այն եզրահանգման, որ հայկական գյուղերում հայ կինը ազատ էր, նա չէր քաքցնում իր գեղեցկությունը, այլ ընդհակառակը, ի ցույց էր դնում: Հատկապես դա քացահայտ արտահայտվում էր հագուստի հարցում: Ինչը մեկ անգամ նա վկայում էր, որ գյուղերում դրա կարիքը չէր զգացվում, քանի որ այնտեղ նրանք հայերի միջավայրում էին: Նկատենք, որ այդ մասին խոսել է նաև Գ. Սրվանձոյանցը՝ օրինակ բերելով Տիգրանակերտի և չրջակա գյուղերի հայ կանանց¹³:

Իր աշխատության մեջ Ջ. Քրեզը մեծ տեղ է հատկացնում հայ կնոջ հագուստին՝ մանրակրկիտ ներկայացնելով բոլոր տարրերը: Նա նկատում է, որ հայ կնոջ դրսի հագուստը տարբերվում էր տնայինից: Տան հագուստն էլ իր հերթին տարբերվում էր՝ ամենօրյա և տոնակատարությունների մախատեսված: Հեղինակը տեղեկացնում է, որ ամենօրյա հագուստը կազմված է 3 տարրերից՝ ազատ և վառ գույ-

¹⁰ Ibid: 98.

¹¹ Ibid: 97.

¹² Ibid: 100.

¹³ Սրվանձոյանց 1982: 430:

նի տաքատ, որի ստորին մասն ամրանում է ոտքի կոճի հատվածում, բաց վզով երկար շապիկ, որը ամրանում է իրանի շուրջ՝ ոսկե, արծաթե կամ բավշյա գոտիով: Վերջինս՝ բավշյա գոտին, կնոջ ամենօրյա հագուկապի մի մասն էր կազմում և հասնում էր մինչև ծունկը: Երրորդը ասեղնագործած բաճկոնն էր, որն իջնում էր գոտկատեղից ներքև¹⁴:

Դրսի հագուստը նկարագրելիս հեղինակը այս երեք տարրերին ավելացնում է ևս երկուսը, մշելով, որ «*տաքատից, շապիկից և բաճկոնից բացի՝ պարսկադիր հագնում են վառ կանաչ, կարմիր և դեղին մեկուսյալ զգեստ, և այս ամենը առանց համադրելու այնքան անփույթ են հագնում, որ հիշեցնում են ծեր հավաքարարի՝ կիրակնօրյա հագուստով*»¹⁵: Փողոցում հայ կինը գլուխը և ուսերը ծածկում է բարակ սպիտակ գլխաշորով: Քրեզը նկատում է, որ ի տարբերություն մուսուլման կանանց՝ հայ կանայք դեմքը չեն ծածկում, սակայն տղամարդկանց կողքով անցնելիս պարտադիր դեմքի մի հատվածը՝ քիթը և բերանը փակում են¹⁶: Եվ ի վերջո գալիս է այն եզրակացության, որ Էրզրումի հայ կանայք փողոցում իրենց բարեմասնությունները բացքնում են այնքանով, որքանով իրենց հարևան մուսուլման կանայք¹⁷:

Սակայն պետք է նշել, որ գոյություն ունեցող արգելքներն ու սահմանափակումները այնքան էլ խորք չէին մասնավորապես հայ կանանց համար: Զպետք է մոռանալ, որ գլխաշոր կրելու, բաշկինակով (կամ քողով) դեմքը ծածկելու կամ հագուստի վրայից զգվող, ամբողջ մարմինը ծածկող քող կրելու սովորությունները հայության շրջանում գոյություն ունեին դեռևս վաղ ժամանակներից և տարածված էին նաև Օսմանյան կայսրության սահմաններից դուրս ապրող հայության շրջանում¹⁸:

¹⁴ Creagh 1880: 98.

¹⁵ Ibid: 99.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid: 100.

¹⁸ Վարդան 1970: 20:

Ձ. Քրեզն առանձնացնում է մահ հագուստի մեջ մուգ կարմիր քավչի ասեղնագործ գոգնոցը՝ տեղեկացնելով, որ այն խորհրդանշում էր ամուսնացած կնոջ կարգավիճակը¹⁹:

Խոսելով Էրզրումի վիլայեթի հայ կնոջ էուրյան՝ կերպարի մասին, հեղինակը քավականին հակասական կարծիքներ է հայտնում, ինչը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ մա քննության է առնում տարբեր իրավիճակներում հայտնված կանանց դեպքեր: Բացի այդ, մա առանձնացնում է Էրզրում քաղաքում և շրջակա գյուղերում ապրող հայ կանանց: Օրինակ՝ մա կասկածի տակ է դնում Էրզրումում ապրող հայ կնոջ քարոյական կերպարը՝ մատնանշելով, որ Էրզրումցի կինը փորձում է հնարավորինս առավել առաքինի ներկայանալ, քան իրականում կա²⁰: Եվ եթե հայտնի է դառնում որևէ կնոջ՝ չամուսնացած օրիորդի կամ էլ ամուսնացած տիկնոջ, քեքևա-քարո պահվածքի մասին, իրապարակայնորեն մրան պատժում են: Եվ հեղինակը չի բացառում, որ այն կանայք, ովքեր ամենաքարձր են գտնում և վիրավորում՝ փորձելով շեշտել իրենց առաքինությունը, հաջորդ օրը մույն իրավիճակում կարող է հայտնվել²¹: *«Թուրք կամ հայ կանայք, չնայած այն հանգամանքին, որ քավականին փակ են հագնվում, ցանկության դեպքում, խաբելով ամուսնուն և հարազարներին, կարող են հանգիստ հանդիպել իրենց սիրեկաններին»*²²: Այստեղից մա եզրակացնում է, որ *«հայ կինը ոչնչով չի տարբերվում նվրուպացի իր քույրերից»*²³: Միաժամանակ մա մատնանշում է այն հանգամանքը, որ, ի տարբերություն եվրոպացի կանանց, արևելքի կանայք՝ շնորհիվ իրենց հագուստի, հեշտությամբ կարող են խաբել և մոլորեցնել շրջապատին. մրանց հագուստը այնպես է ծածկում մարմինը, որ որևէ մեկը չի կարող վստահորեն հաստատել, որ տեսել է սովյալ կնոջը²⁴:

¹⁹ Creagh 1880: 101.

²⁰ Ibid: 104.

²¹ Ibid: 112.

²² Ibid: 113.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

Հետաքրքիր է, որ հեղինակը աշխատությունում քվարկում է նույնիսկ այն արդարացումները, որոնք Էրզրումի հայ կանայք քերում են, եթե այդ գիշեր չեն վերադառնում տուն՝ «մնացիլ հմ հիվանդ ընկերոսիս մութ»²⁵, «Ժամանակը այնպես անցավ, որ չնկատեցինք, որ մութն ընկել է և վրանգավոր էր փողոց դուրս գալ և ամենասպահովը այնքեղ մնալն էր՝ մինչև լուսանար»²⁶:

Բացի այդ, նկատում է, որ հիմնականում ամուսիններին դավաճանում են հայ առևտրականների կանայք²⁷, քացատրելով, որ վերջիններիս ամուսինները քացակայում են երկար ժամանակ, և այդ ընթացքում նրանց կանայք սիրեկաններ ու ավելի հարուստ հովանավորներ են գտնում²⁸:

Հեղինակը դա պայմանավորում է կնոջ քնական անկայունությամբ, աշխատանքի հնարավորությունից զրկված լինելու հանգամանքով, չիմանալով ինչպես իր ժամանակը վատնել²⁹: Ի վերջո գալիս է այն եզրակացության որ «ցանկացած ազգի կնոջը քնորոշ է կանացի խորամանկությունը», վերջինս նրա էությունն է³⁰:

Բացի այդ, Ջ. Զրեզը նկատում է, որ հայ կանայք, ի տարբերություն մյուս ազգերի, ավելի հանդուրժողական են ամուսնության հարցում: Նա գրում է, որ Էրզրումում կան շատ դեպքեր, երբ «երիտասարդ օրիորդը, սիրահարվելով թուրք երիտասարդի, հրաժարվում է իր ընկրանիքից և կրոնից, սեփական կամքով ընդունում է իսլամ, որպեսզի հավերժ ապրի իր սիրելի էակի հետ»³¹: Միաժամանակ հեղինակը նկատում է, որ այդ երևույթը ընդունված չէ մուսուլման կանանց մեջ³², ինչը պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ մուսուլմանական հասարակությունում, այդ թվում Օսմանյան կայսրությունում, մուսուլման տղամարդը կարող է ամուսնանալ ոչ մուսուլման կնոջ

²⁵ Ibid: 114.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid: 112.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid: 115.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid: 105.

³² Ibid: 106.

հետ, մինչդեռ կինն իր հերթին չէր կարող ամուսնանալ այլադավան տղամարդու հետ:

Զ. Զրեզը նկատում է, որ «*հայկական մշակույթի անբաժան մասն է ընտանեկան ամուր կապերը և, իհարկե, արևելքում հայերի նման չկա մի ժողովուրդ, որի մուր կնոջ սոցիալական դիրքն այդքան քայքայ լինի*»³³: Նա բավականին քարժր է գնահատում այն երևույթը, որ հայ օրիորդները իրենց եղբայրների հետ հավասար ժառանգորդներ են, նրանց ստանում են եղբոր ժառանգությանը հավասար մասնաբաժին: Սակայն երե վերջիններս առանց ծնողների համաձայնության ամուսնանում են, ապա նրանք կորցնում են իրենց ժառանգությունը³⁴:

Հեղինակը համեմատական է տալիս հայկական, մուսուլմանական և եվրոպական ընտանիքների միջև և հանգում է այն եզրակացության, որ հայերը եվրոպացիների նման «*քաղաքակիրթ ազգ են*»³⁵:

Ըստ Զ.Զրեզի՝ արևելքում տղամարդը ճնշում և բռնության է ենթարկում կնոջը: Մինչդեռ նույն արևելքում ապրող հայ ընտանիքում հարգում են կնոջը: Նա նկատում է, որ այդ երևույթները բնորոշ են եղել եվրոպական երկրներին ևս, սակայն վերջիններս հասել են քաղաքակրթության այն մակարդակին, որ կարողացել են հաղթահարել դրանք՝ հասկանալով կնոջ արժեքը³⁶:

Նա քննադատում է քաղմակնության երևույթը և նկատում, որ կնոջ սերը ամուր հիմք է հանդիսանում լավ տղամարդու ձևավորման համար: Մինչդեռ քաղմակնությունը թույլ չի տալիս տղամարդուն պայքարել իր սիրելի էակի համար, ինչն էլ պատճառ է հանդիսանում, որ տղամարդու մոտ չի առաջանում սեր և հարգանք կնոջ նկատմամբ: Նա դատապարտում է այն հարաբերությունները, որտեղ կինը

³³ Ibid: 115.

³⁴ Ibid: 116.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

որպես ստորուկ կամ մեքենա է դիտվում, որի միակ արժանիքը երեխա ունենալն է³⁷:

Այդ առումով հայկական ընտանիքը տարբերվում է մուսուլմանական ընտանիքից: Նա նշում է, որ հայ տղամարդը, եթե նույնիսկ դեռ չի տեսել իր հարսնացուին, արդեն նրան սիրում է, քանի որ վերջինս արժանացել է իր մոր հավանությանը³⁸:

Այուս կարևոր հատկանիշը, որի մասին նա երկար խոսում է, երիտասարդ աղջկա նոր ընտանիք մտնելն է, որտեղ նա առաջին իսկ օրվանից կրթություն է ստանում³⁹: Ըստ նրա՝ օրիորդի համար ամուսնությունը դպրոց է, որտեղ նա սովորում է հարգել մեծերին: Եվ եթե այդ դպրոցը չլիներ, ապա մի ընտանիքում այդքան հարսներ չէին կարող միասին ապրել⁴⁰: Առաջին կանոնն է՝ «*գաղղրնապահ լինել և մեկը մյուսի մասին չբամբասել*»⁴¹: Ավելին՝ ընտանիքում աղմուկից, անիմաստ վեճերից խուսափելու համար հարսներին արգելվում էր միմյանց հետ խոսել, քացառությամբ իրենց ամուսինների, քանի դեռ իրենց երեխաներ չունեին⁴²: Երեխայի ծնունդից հետո նրանք իրավունք էին ստանում խոսել իրենց երեխաների հետ, այնուհետև բավական ցածր ձայնով՝ կանանց հետ, որպեսզի տղամարդիկ չսեփն իրենց ձայնը: Ավելի ուշ՝ տարիների ընթացքում կնոջ հեղինակությունը գնալով մեծանում է և նրա ձայնը ամենաբարձրն է հնչում⁴³:

Նկատենք, որ ընտանիքում հայ կնոջ կարգավիճակի մասնակարգիքը գալիս է հաստատելու այն ենթադրությունը, որ ճանապարհորդը որոշ ժամանակ ապրել է հայ ընտանիքում: Քանի որ իրականում հայ կինը ամուսնանալուց հետո իրավունք չունեի խոսելու ոչ որի հետ, նույնիսկ ընտանիքի կանանց և շատ դեպքերում՝ անգամ ամուսնու հետ⁴⁴: Այդ սովորույթը հայերը քացառում են նրա-

³⁷ Ibid.: 117.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.: 118.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.: 119.

⁴⁴ Նոսիսպետյան 2017: 81:

նով, որ նորահարսը պետք է պատկանի իր ամուսնուն ոչ միայն մարմնով, այլև հոգով և մտածելակերպով, ուստի պետք է բացառապես նրա հետ շփվի⁴⁵։ Այն ծառայում էր ամառաբարձ ծառանգ ունենալու նպատակին և հայերի շրջանում գոհն ժամանակավոր բնույթ էր կրում. հիմնականում դա տևում էր մինչև առաջնեկի ծնունդը, իսկ երբեմն՝ 15 օրից մինչև 7 տարի։ Այս արգելքը պահպանվել է մինչև XX դարի սկիզբը՝ առավելապես սովորութային իրավունքի ուժով⁴⁶։

Ջ. Քրեզը մի շարք հետաքրքիր դիտարկումներ էլ է անում։ Օրինակ՝ ցանկացած փոքր հարս ամենաշատն է ուրախանում տեղորոշ ամուսնությամբ՝ քանի որ իր կարգավիճակը փոխվում է և իր պարտականությունները բարդվում են նոր հարսի ուսերին⁴⁷։ Կամ էլ ցանկացած ընտանիքում խառնակիչը աղջկա մայրն է՝ զորանչը, որը իր բարի և չար խորհուրդներով վեճի պատճառ է դառնում ընտանիքում⁴⁸։

Հեղինակը հայ հասարակությանը դատապարտում է միայն նրանում, որ վերջինս ձեռք չի մեկնում սխալ բույլ տված և սայրաբաժ աղջկան, որի միակ ճանապարհը ինքնասպանությունն է կամ էլ ավելի խճճվելը իր սխալների մեջ։

Այսպիսով, Ջ. Քրեզը իր աշխատության մեջ հայերին վերաբերող հատվածում բավականին մեծ տեղ է հատկացնում հայ կնոջ կերպարին, պահվածքին և սոցիալական կարգավիճակին՝ փորձելով ցույց տալ, որ պետականության բացակայության և օտար տիրապետության շրջանում հայ կինը կարողանում էր պահպանել ազգային նկարագիրը։ Աշխատանքը վերլուծելով՝ հանգում ենք այն եզրակացության, որ քրիստոնեացի հեղինակի գնահատմամբ՝

- հայուհիները բավականին գեղեցիկ են.
- մուսուլմանական միջավայրում նրանք փորձում են ամեն կերպ բացքնել իրենց գեղեցկությունը և հմայքը.

⁴⁵ Елчиба 1888: 36.

⁴⁶ Նստապետյան 2017: 81:

⁴⁷ Creagh 1880: 114.

⁴⁸ Ibid: 120.

- նրանց պահվածքը և հագուստի ընտրությունը պայմանավորված է միջավայրով.
 - արևելյան կանայք, այդ թվում հայուհիները, իրենց էությանը չեն տարբերվում եվրոպացի կանանցից.
 - ի տարբերություն մուսուլմանական աշխարհի՝ հայ կնոջ սոցիալական դիրքը հասարակության մեջ բավականին քարծր է.
 - ընտանիքում հայ կինը սիրո և հարգանքի է արժանանում:
- Ի վերջո մա մշում է, որ *«չնայած նոր ընտանիք մուտք գործած աղջիկը ստիպված է դժվարություններ հաղթահարել, սակայն ավելի ուշ մա դառնում է տան իրական տիրուհին՝ քաղականին մեծ իշխանությամբ, և բոլորը նրան են ենթարկվում»⁴⁹:*

ՕԳՏԱԳՈՐԾԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Բարդաղյան Գ. 2018.** Հայաստանը և հայերը 19-րդ դարի անգլիացի ճանապարհորդների աչքերով, 13.01.2018, <http://www.cultural.am/hy/norutyunner/hodvacnet/3460-hayastany-ev-hayery-19-rd-dari-angliaci-janaparhordneri-achqerov> (19.08.2020)
- Նահապետյան Ռ. 2009.** Կինը հայոց ավանդական ընտանիքում, Պատմա-բանասիրական համդես, 2009/1, 71-87:
- Մովսեսյան Գ. 1982.** Երկեր, հ. 2, Երևան:
- Վարդան Լ. 1970.** Խորականությունը Օսմանեան կայսրության մեջ, «Հայկազեան հայագիտական հանդես», Պէյրոս, հ. Ա., 9-45:
- Елисава А. В. 1888.** Положение женщины на Востоке, Северный вестник, Санкт-Петербург, No 10, 29-72.
- Creagh J. 1880.** Armenians, Koords and Turks, V. 1-2, London.

⁴⁹ Ibid: 120.

THE ARMENIAN WOMAN'S IMAGE REPRESENTED BY THE BRITISH TRAVELER OF THE XIX CENTURY J. CREAGH

Keywords: Ottoman Empire, British traveler, the Armenian woman's image, Islamic world, Christian society, Armenian settlements, traditions, customs.

Abstract

The image of the Armenian woman was used by many European travellers in their works; one of them was the British traveller of the 19th century of James Creagh. The image of the Armenian woman was interpreted as the embodiment of beauty and motherhood. An Armenian man in the book of J. Creagh is presented as a courageous, honest, loyal person who can rely on his family, and the woman is a dedication to both family and national values.

Accordingly, endowing the image of an Armenian by many positive features allows us to conclude that the British traveler has a sense of deep respect for the Armenian people.

Christine Melkonyan
PhD, Institute of Oriental Studies NAS RA,
Department of Turkish Studies, Senior Researcher,
chmelkonyan@orient.sci.am

**ԿՐՈՋ ԴԵՐԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՄՈՆԻՏՈՐԻՆԳ
ՀԱՄԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ**

Քանալի քառեր՝ մոնոլոլ կանայք, Թորեզենն, Սոքիտխարանի, Օդուլ
Գայմիշ, խնամակալ, մոնոլոլական հասարակություն, Մոնոլոլական տերու-
րյուն:

Համառոտագիր

*Միջնադարյան մոնոլոլական հասարակությունը քոչվորական քաղա-
քակրության ուրույն մոդել է հանդիսանում: Այդ հարացույցի հիմքում
կանգնած է Չինգիզ խանը, ով կարողացավ միավորել մոնոլոլական ցեղե-
րին և հիմնադրել համամոնղոլական կայսրություն: Չինգիզ խանը համա-
դրել էր քոչվորական քաղաքակրության դարբեր ավանդույթներն ու
ինստիտուտները՝ դրանց ավելացնելով փարամաշրջանի ավելի զարգա-
ցած ժողովուրդների, մասնավորապես ուլդուների ու չինացիների չեղքե-
րումները:*

Միջնադարյան մոնոլոլական հասարակությունը, ինչպես և բոլոր
միջնադարյան արևելյան հասարակությունները, կազմակերպված էր
հայրիշխանության սկզբունքի հիման վրա, թեև կանայք ևս ունեին
զգալի իրավունքներ¹: Ըստ իւրյան՝ քյուրք-թաթարական հանրու-
թյան մեջ կանանց դերը կարելի է քնութագրել երկակի: Մի կողմից՝
նրանք ունեին զգալի իշխանություն թե՛ ընտանիքում, թե՛ հասարա-
կության մեջ, մյուս կողմից՝ կանանց վաճառում, զնում կամ փոխա-
նակում էին, հաճախ նաև փախցնում: Այս վերջինը յուրահատուկ

¹ Չինգիզյանների տոհմի ժազոմնաքանության ակունքներում կանգնած է կին՝ Ալան-
Գուան: Նա ամուսնու մահից հետո անհասկանալի հանգամանքներում յույս աշխարհ
է քելում երեք տղաների, որոնցից Բոլոնշարը և նրա սելունդները համարվում են
Չինգիզ խանի մայրիները: Տե՛ս Paxton-Առ-Ճոն 1952: 10-15; The Secret History of
the Mongols 2015: 3-4.

ավանդույթ էր մոնղոլական ցեղերի շրջանում, քանզի հաճախ տար-
բեր ցեղերի միջև բախումների ժամանակ փախցնում էին կանանց,
առաջին հերթին դրանք ցեղապետի և նոյոնների կանայք էին: Սո-
վորաքար ամուսնանում էին փախցրած կնոջ հետ, և նա դառնում էր
այդ ցեղի լիիրավ անդամը, սակայն քիչ չէին դեպքերը, երբ
փախցրած կնոջը հետ էին քերում, և նա իր նախկին կարգավիճակով
շարունակում էր ապրել այդ հանրությամբ: Պատմիչներն այսպիսի
տեղեկություններ են հաղորդում ինչպես Չինգիզ խանի մոր, այնպես
էլ նրա առաջին կնոջ՝ Բորտեի մասին²:

Կանանց մասին Չինգիզ խանի պատգամներից մեկում ասվում է.
«Տղամարդը արև չէ, որ մարդկանց երևա ամենուր: Կինը, երբ նրա
ամուսինը գնում է որսի կամ պատերազմի, պիտի լինի նրա հետևի-
նը և հոգ Կանն այն մասին, որ դեսպան կամ հյուր կանգ առնի այդ
Կանը, Կանն, որ ամեն ինչ կարգին է իսկ հեղտ համեղ սնունդ
պատրաստի և այն, ինչ հարկավոր է հյուրի համար: Նման կինը,
անշուշտ, լավ համբավ կարեղծի իր ամուսնու համար, կրաքրացնի
նրա ամուսնը, և նման ամուսինը հասարակական ժողովներում
կրաքրաճառ ինչպես լիող: Ամուսնու լավ հարկանիչներն իմացվում
են կնոջ լավ հարկանիչներով: Երե կինը հիմար է և անխելամիտ,
փնթի է և քափքիված, ապա նրանով ամուսինն էլ է ճանաչվում»³:

Միջնադարյան մոնղոլական հասարակության մեջ որպես կա-
նոն տղամարդը գնում էր կնոջը նրա ծնողներից բավականին բանկ
զնով⁴: Մոնղոլները մաս կնության էին վերցնում նվաճված կամ իրենց
ենթակա ժողովուրդների կանանց, ընդ որում՝ հաճախ մանկահասակ
երեխաների հետ միասին: Այս մասին հիշատակում է միջնադարյան
հայ պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցին, երբ նկարագրում է մոնղոլնե-
րի կողմից հայկական ծաղկուն բնակավայրերի ավերումը. «Եւ անցա
առ վրդին ականայ իջուցիալ զնոսա, և անցա արքուցիալ ջուր, արգե-

² See The Secret History of the Mongols 2015: 30-32, 38-39.

³ Рашид-Ал-Дин 1952: 261.

⁴ Иованн де Плано Карпини 1911: 5; Вильгельм де Рубрук 1911: 78.

լին ի մէջ իրեանց և առին զկանայս, որոց ցանկացան, և ապանին զարս նոցա. և զկէսս քողին առ արանց իրեանց»⁵:

Իտալացի ճանապարհորդ Պլանո Կարպինին հիշատակում է, որ մոնղոլները վերցնում էին այնքան կին, որքան կարող էին պահել, և այս առումով հստակ սահմանափակում չկար: Մոնղոլներն ամուսնանում էին իրենց զարմուհիների հետ՝ բացի իրենց մորից, աղջկանից ու քրոջից, եթե նույն մորից էին ծնվել: Նրանք ամուսնանում էին նաև իրենց մահացած հոր և եղբայրների կանանց հետ, որն այս դեպքում ավելի շուտ պարտավորություն էր հիշեցնում: Սակայն այս դեպքում հստակ առանձնացվում էր գլխավոր կինը, որը մյուս կանանց նկատմամբ ուներ ավելի մեծ իշխանություն, և միայն նրա երեխաները կարող էին ժառանգել զահը: Մյուս կանայք ենթարկվում էին գլխավոր կնոջը, քեւ նրանք ևս կարող էին ունենալ առանձին վրաններ, իսկ եթե հարուստ ընտանիքից էին՝ նաև առանձին տարածքներ:

Կանայք մասնակից էին միջնադարյան մոնղոլական հասարակության կյանքի բոլոր քննադատներին: Նախ կարևոր էր ընտանիքում նրանց դերը, որը հասկանալու համար պետք է անդրադառնալ մոնղոլական քնակարաններ համդիսացող յուրդերին (վրաններին - Ն. Մ.): Ըստ էության՝ յուրդերում աշխատանքները կազմակերպում էին հիմնականում կանայք: Նրանք էին հոգ տանում յուրդի մասին, ամբարում մթերքը, կարում շորերը և կատարում մնացած աշխատանքները այն դեպքում, երբ տղամարդիկ զբաղված էին պատերազմներով կամ որսով: Մոնղոլները հիմնականում վարում էին քույրական կենսաձև, այսինքն՝ հաճախ էին տեղափոխվում մի վայրից մյուսը, իսկ այս դեպքում յուրդի հավաքման և տեղափոխման աշխատանքները ևս մեծ մասամբ կատարում էին կանայք⁶:

Մոնղոլական հասարակության մեջ կանանց բարձր կարգավիճակի մասին է վկայում այն, որ նրանք ներգրավված էին հասարա-

⁵ Գիթսոկոս Գանձուկեցի 1961: 255:

⁶ Չլամանդացի ճանապարհորդ Գիլդոն դը Ռոբբուրը «Ճանապարհորդություն արևելյան երկրներ» աշխատության մեջ հետաքրքիր տեղեկություններ է հաղորդում մոնղոլական վրանների, դրանց տեղափոխման, տեղադրման, կանանց հատկացված բաժինների և նրանց կենցաղավարության մասին: Ավելի մանրամասն տե՛ս Вильгельм де Рубрук 1911: 69-71.

կական իրադարձություններում, այդ թվում և մասնակցում էին պատերազմներին: Նրանք ոչ միայն մասնակցում էին ռազմական զործողություններին, այլև իրենց հրամանատարության տակ ունեին զինվորներ⁷: Տարբեր աղբյուրների վկայությամբ՝ խանական ընտանիքի կանանց ևս զինվորներ էր հատկացվում, ինչպես, օրինակ, Չինգիզ խանի մորը, կնոջը, դուստրերին և հարսներին⁸: Հարկ է նշել, որ միջմադարում մոնղոլ կանայք ստանում էին խիստ դաստիարակություն, դեռևս մանուկ հասակից նրանք սովորում էին խիստ դաստիարակություն, տանիքից հասակից նրանք սովորում էին ծիսական, անտահարել և կռվել⁹. խոսքը մասնավորապես վերաբերում է մոլոնների ու խանական ընտանիքի կանանց ու աղջիկներին: Մոնղոլների «Գաղտնի պատմություն»-ում առանձնացված են խանի դուստրերը, որոնք ղեկավարում էին ուլուսը՝ միաժամանակ հանդես գալով որպես զորքի հրամանատարներ և մասնակցելով պատերազմների¹⁰: Պարսիկ պատմիչ Ջուվայնին նշում է, որ մոնղոլական զորքի Նիշապուր մոմենլուց հետո «*Չինգիզ խանի դուստրեր, որ Թոգալարի գլխավոր կինն էր, իր պահակախմբով մտնում էր քաղաք, և նրանք խնայում են միայն 400 մարդու կյանք, որոնք արհեստավորներ էին, և փանում են Թուրքեստան*»¹¹: Կարծում ենք՝ այս իրողությունը զարմանալի չէ, քանզի Մոնղոլական տերության հիմքում դրված էր ռազմական ուժը, հասարակական-քաղաքական համակարգն ամրոցությամբ ռազմականացված էր, հետևաբար կանայք ևս հանդիսանում էին այդ համակարգի մասը:

Մոնղոլ կանայք մասնակից են դարձել նաև հասարակության հոգևոր կյանքին: Այսպես, շամաններ էին լինում հավատարապես թե՛ տղամարդիկ, և թե՛ կանայք:

Մոնղոլ կանայք թեև ուղղակիորեն քաղաքականությամբ զբաղվելու իրավունք չունեին, սակայն լայնորեն ներգրավված են եղել միջմադարյան մոնղոլական հասարակությունում տեղի ունեցող քա-

⁷ Nicola de Bruno 2008: 104-105.

⁸ Nicola de Bruno 2008: 105-107.

⁹ Hoan de Plano Carpini 1911: 16.

¹⁰ Peter Jackson 1999: 15-16.

¹¹ Juvaini Ata-Malik 1958: 177.

դաքական գործընթացներում: Չինգիզ խանի ժամանակներից սկսած՝ նկատվում է կանանց ակտիվ մասնակցություն տերության քաղաքական կյանքին՝ իհարկե, այս շրջանում նրանք հիմնականում հանդես էին գալիս որպես խորհրդատուներ: Չինգիզ խանի հիմնական խորհրդատուներն են եղել մայրը՝ Օելունը և կինը՝ Բորտեն¹²: Փաստորեն, Թեմուլինի ընտանիքում փոխվում է կնոջ դիրքը. մինչև խանական շրջանի հետ հանձնատաժ՝ նկատվում է կնոջ դերի բարձրացում, մասնավորապես կինը մասնակցում է ոչ միայն պետության սոցիալ-տնտեսական, այլև քաղաքական կյանքին¹³: Չինգիզ խանի տերության քաղաքական ու հասարակական կյանքին մասնակցել են ոչ միայն այս երկու կանայք, այլև Չինգիզ խանի դուստրերը: Չինգիզ խանը քաղաքական հարցեր լուծելու համար իր դուստրերին կնության է տվել տարբեր ցեղերի առաջնորդներին: Կլանների միջև փոխադարձ կապեր հաստատելու համար կարևոր դեր ունեին կանայք, քանզի նրանք միավորում էին ցեղերին¹⁴: Անգամ մոնղոլների «Գաղտնի պատմություն»-ում հիշատակություն կա, որ Չինգիզ խանը ցանկացել է իր կայսրությունը թողնել դուստրերին, այլ ոչ թե որդիներին: Ամենայն հավանականությամբ՝ տարբեր կլանների միջև ընթացող պայքարի արդյունքում նա կայսրությունը թողնում է որդիներին, սակայն տերության ռազմավարական կարևոր տարածքները վստահում է իր դուստրերին:

Չինգիզ խանի մահից հետո Մոնղոլական տերության հետագա կայացման ու հզորացման գործում մեծ ներդրում են ունեցել կանայք, այս դեպքում՝ նրա հարսները: Արդեն ձևավորված պետական համակարգի պայմաններում վերջինները հանդես են եկել որպես խնամակալներ: Գիտենք, որ Չինգիզ խանի մահից հետո մեծ խան է հռչակվում նրա որդի Ուգեդեյը (1229-1241): Վերջինս առանձնապես աչքի չէր ընկնում ղեկավարելու ունակություններով և զբաղվում էր հարս-

¹² Չինգիզ խանի մասնավոր կյանքում կարևոր դեր են կատարել նրա 4 կանայք՝ Բորտեն, Բուլանը, Յետուն և Յետոգենը: Խանը նրանց յուրաքանչյուրին առանձին վրան էր հատկացրել: Արշավանքների ժամանակ այս կանանցից մեկը ուղեկցում էր նրան: Hartog de Leo 2004: 140; Broadbridge 2018: 73-100.

¹³ Nicola de Bruno 2017: 48.

¹⁴ Крадин, Крыленникова 2006: 84.

ցողորքամբ, ուստի իշխանությունն աստիճանաբար իր ձեռքում է կենտրոնացնում նրա կինը՝ Թորեգենեն¹⁵։ Նշենք, որ Թորեգենեն Ուգեդեյի երկրորդ կինն էր՝ մերկիտների ցեղից¹⁶։ Պարսիկ հայտնի պատմիչ Ռաշիդ ադ-Դիմի վկայությամբ «այս կինը շար գեղեցիկ չէր, բայց իր քնության շար իշխանացին էր...»¹⁷։ Թորեգենեի ունեցած իշխանության ու հեղինակության մասին են վկայում նրա անունով հատված դրամները։ Դառնական տեքստերում տեղեկություններ են պահպանվել, որ դեռևս Ուգեդեյի կենդանության օրոք նա մերկայացվում էր որպես Մեծ Կայսրուհի¹⁸ և անգամ հանդես էր գալիս դատավորի դերում։ Սա փաստում է այն մասին, որ կայսրության ներսում իշխանությունը գտնվում էր նրա ձեռքում։ Աղբյուրներում տեղեկություններ են պահպանվել, որ նա զբաղվել է կրոնական հարցերով, հատուկ ուշադրություն է դարձրել կրթությանն ու շինարարությանը։

Ուգեդեյի մահից հետո՝ 1241 թ., Թորեգենեն ստանձնեց երկրի կառավարումը որպես խնամակալ¹⁹, քանի որ նրա ավագ որդի Գույուք խանը դեռևս չէր վերադարձել Դաշտ-ի Դիշադ ձեռնարկված արշավանքից։ Ըստ էության՝ նա իր նախաձեռնությամբ զավթեց իշխանությունը և Մոնղոլական տերությունում հիմք դրեց կանանց խնամակալության ավանդույթին։ Թորեգենեի խնամակալության ժամանակաշրջանում թե՛ մայրաքաղաքում, թե՛ կայսրության մյուս վայրերում բարձր պաշտոնների են նշանակվում կանայք։ Այսպես,

¹⁵ Ուգեդեյի մահից հետո մոնղոլական վերնախավի շրջանում ցնմարկումներ սկսվեցին խնամակալի ընտրության շուրջ։ Այս հարցի շուրջ մոնղոլական վերնախավը բաժանվել էր երկու հատվածի։ Այլ հատվածը ցանկանում էր խնամակալ դարձնել Ուգեդեյի կանացից Մոգելխարունին, իսկ մյուսը՝ Թորեգենե խաթունին։ Վերջինս կարողանում էր հասնել առավելության, քանզի համընդհանուր էր ապագա խանի մայրը։ Տե՛ս Nicola de Bruno 2017: 68; Juvaini Ata-Malik 1958: 240:

¹⁶ Թորեգենեի ծագման մասին գոյություն ունեցած տեսակետներից է, որ նա մերկիտների ցեղից էր, իսկ մեկ այլ տեսակետի համաձայն՝ նա եղել է մերկիտների ցեղի առաջնորդի կինը և գերի է վերցվել, երբ Չինգիզ խանը նվաճել է մերկիտներին, որից հետո խանը նրան կնության է տվել իր որդի Ուգեդեյին։ Տե՛ս Суттанов 2006: 41. (Որոշ հետազոտողներ կարծում են, որ նա եղել է նալմանների ցեղից, տե՛ս Hartog de Leo 2004: 183):

¹⁷ Рашид-Аз-Дин 1960: 9.

¹⁸ George Lane 2006: 236.

¹⁹ Hartog de Leo 2004: 183.

այդ ժամանակ պետությունում Թորեգեննից հետո առաջին դեմքն էր Ֆաթիման, որը գերվել էր Խորասանի նվաճման ժամանակ: Ռաշիդ ադ-Դիմի բնութագրմամբ. «*Նա շատ նկուն էր ու հմարամիտ և իր փրոտիու վարահեյի անձն էր ու գաղտնիքների պահապանը: Պեկուրթյան բոլոր կարևոր հարցերը վճռվում էին նրա միջնորդությամբ*»²⁰: Ինչպես վկայում է պարսիկ պատմիչ Ջուվեյնին, Ֆաթիման եզակի մարդկանցից էր, ով անարգել ելումուտ էր անում Թորեգեննի վրան, ինչպես նաև ազատ էր իր գործողություններում ու հրամաններում²¹: Այս տեղեկությունները վկայում են, որ Ֆաթիման լայնորեն մասնակցում էր պետության քաղաքական կյանքին²²:

Թորեգեննի կառավարման ժամանակաշրջանը Մոնղոլական տերության պատմության կարևոր շրջաններից, քանզի այս ժամանակաշրջանում շարունակվում էին պետականաշինության գործընթացները: Հարկ է նշել, որ այս շրջանից սկսած՝ մոնղոլական վերնախավն աստիճանաբար հեռանում էր բոլորական ավանդույթներից և պետական համակարգերի ձևավորման ու կայացման գործընթացներում հիմնականում ընդօրինակում կամ առաջնորդվում էր չինական կայսերական ավանդույթներով: Բացի այդ, առկա էր նաև կրոնական կողմնորոշման խնդիրը, քանզի շամանականությունը չէր կարողանում ապահովել հսկա կայսրության գաղափարական-կրոնական հիմքերը: Այս պայքարը սկիզբ է առնում Չինգիզ խանի մահից հետո, հետևաբար նրան հաջորդած խաների, ինչպես նաև խանավազների համար առաջնային խնդիր էր տերության մոնղոլական կերպարի պահպանումը: Պատահական չէր, որ այս խնդիրը հուզում էր նաև Թորեգեննին, ուստի և նա ձեռնարկում է մի շարք բարեփոխումներ: Ըստ էության՝ Թորեգեննն իր դիվանագիտական ընդունակություններով կարողանում է վերահսկել իրավիճակը և ապահովել տերության

²⁰ Рашид-Аз-Дин 1960: 115.

²¹ Juwaini Ata-Malik 1958: 245.

²² Գույուք խանի գահ բարձրանալուց հետո Ֆաթիմայի քաղաքական հսկառավորողներին հաջողվում է խանին համոզել, որ նա զբաղվում է մեզոքությամբ: Խանի հրամանով նրան ձեռքազառնում են և ենթարկում կասանքների, որոնց արդյունքում Ֆաթիման ընդունում է բոլոր չգործած հանցանքները և տաճարմահ է արվում (Рашид-Аз-Дин 1960:117):

զարգացումը: Թորեզենեն մեծ տեղ է հատկացնում մասն արտաքին հարաբերություններին, և սկզբնաղբյուրների վկայությամբ՝ ինչպես կայսրության մեջ ընդգրկված տարբեր երկրների առաջնորդները, այնպես էլ հարևան պետությունների պատվիրակությունները ժամանում էին մայրաքաղաք Կարակորում և բանակցություններ վարում նրա հետ: 1246 թ. Թորեզենեն դուրուլայ է հրավիրում և գահ բարձրացնում իր որդի Գույուքին (1246-1248): Վերջինիս թագադրությունից մի քանի ամիս անց Թորեզենեն մահանում է:

Գույուքը ևս երկար չի կառավարում, և նրա մահից հետո կայսրությունը կառավարում էր նրա այրի Օղուլ Գայմիչը: Ի տարբերություն Թորեզենեի, որ հավասարապես տեղ էր տալիս բոլոր կրոններին և հովանավորում հայտնի հոգևորականներին ու նրանց դպրոցները՝ Օղուլ Գայմիչը միայն շամանականությանն էր տեղ տալիս: Նա շատ ժամանակ էր անցկացնում շամանների հետ՝ տրվելով նրանց երևակայություններին ու անհեթեթություններին, ուստի անգամ մեղադրվեց կախարդության մեջ²³: Օղուլ Գայմիչն անգամ չկարողացավ համախմբել իր որդիներին, որոնցից յուրաքանչյուրը ցանկանում էր զբաղեցնել մեծ խանի գահը: Սակայն առավել կարևորն այն էր, որ նա չկարողացավ իշխանությունն ամբողջությամբ վերցնել իր ձեռքը, հատկապես համագործակցել Չինգիզյանների տոհմի ավագ ներկայացուցիչ Բաթու խանի հետ, ինչպես մասն վերահսկողություն հաստատել զորքի նկատմամբ:

Ստեղծված իրավիճակից հմտորեն օգտվեց Օղուլ Գայմիչի հակառակորդ մեկ այլ իմաստուն ու իշխանատենչ կին, ինչպիսին էր Մորխտխբանին: Վերջինս Չինգիզ խանի կրտսեր որդու՝ Թուլուի այրին էր: Նա չորս երեխաների հետ մնաց մեծակ, երբ Թուլուն մահացավ, և ղեկավարում էր Հյուսիսային Չինաստանում ու Արևելյան Մոնղոլիայում: Նշենք, որ այս նույն ժամանակաշրջանում Չինգիզ խանի երկրորդ որդու՝ Չաղաթայի մահից հետո, նրա այրին՝ Էրուսկունը, ղեկավարում էր Թուրքեստանը²⁴: Ռաշիդ ադ-Դինն իր երկասիրության մեջ Մորխտխբանինն ներկայացնում է որպես խելացի ու

²³ Juvaini Ata-Malik 1958: 265; Lane George 2006: 239.

²⁴ Juvaini Ata-Malik 1958: 273.

հնարամիտ կին, ով աչքի էր ընկնում իր կամքով, համեստությամբ, ամոթխածությամբ և իմաստնությամբ²⁵։ Ամուսնու մահից հետո մա չի ամուսնանում և խնդրում է Ուգեղեյ խանին քույլ տալ զբաղվելու իր որդիների դաստիարակությամբ, և խանը համաձայնվում է չամուսնացնել նրան²⁶։ Սորխտխարանին անձամբ էր դաստիարակել ու կրթել իր չորս որդիներին, որոնք բոլորն էլ դարձան մեծ խաներ՝ Մուսթեն, Արիկ Բուկեն, Խուբիլայը և Հուլադուն։

Չինգիզ խանի մահից հետո Թուլուի հրամանատարության տակ անցավ կայսերական բանակի մեծ մասը։ Թուլուի մահից հետո՝ 1234 թ., Ուգեղեյը «*հրամայեց, որ ուլուսի գործերը և քանակի վերահսկողությունը պետք է վստահվի նրա գլխավոր կնոջը՝ Սորխտխարանի քեկիին*»²⁷։ Հարկ է նշել, որ Թորեգենեի և Օղու Գայմիշի խնամակալության ժամանակաշրջանում տեղեկություններ չկան, որ նրանք վերահսկել են նաև կայսերական բանակը²⁸։ Ըստ էության՝ զորքի նկատմամբ վերահսկողությունը դարձավ Սորխտխարանի իշխանության ու ազդեցության հիմնական հենքը, քանզի դա նրան հնարավորություն էր տալիս սերտ հարաբերություններ հաստատելու Չինգիզյանների ընտանիքի անդամների հետ, չենթարկվել Օղու Գայմիշին և նախաձեռնել իր որդու գահակալությունը։ Նշենք, որ Սորխտխարանին պաշտոնապես խնամակալ չի եղել, սակայն ակտիվորեն մասնակցել է ժամանակաշրջանի քաղաքական իրադարձություններին և ունեցել է մեծ ազդեցություն²⁹։

Սորխտխարանին հետևում էր կայսրությունում տեղի ունեցող քաղաքական իրադարձություններին, մասնավորապես գահի շուրջ ըն-

²⁵ Рашид-Аз-Дин 1960: 111.

²⁶ Рашид-Аз-Дин 1960: 111-112.

²⁷ Рашид-Аз-Дин 1960: 112.

²⁸ Nicola de Bruno 2008: 106.

²⁹ Սորխտխարանին մեծ տեղ էր հատկացնում նաև կրոնին։ Թեև մա նեստորական քրիստոնյա էր, սակայն հովանավորում էր կայսրությունում դավանող մյուս կրոնները ևս։ Նա հովանավորում էր բուդդայականներին ու դառականներին՝ փրաշահելով չինացի հպատակներին։ Նա ողորմություն էր տալիս աղքատ մուսուլմաններին, աջակցում էր մուսուլման տեղական առաջնորդներին, ինչպես նաև չինամուսուլման միջոցներ էր առանաղարծն մզկիթների ու մեղրեսների կառուցման համար։ Տե՛ս George Lane 2006: 240.

բացող պայքարին: Այսպես, երբ գահ է բարձրանում Գույուքը, մոնղոլական ավանդույթի համաձայն՝ քոլորը պետք է այցելելին նրան, սակայն Ոսկե Հորդայի տիրակալ Բաթուն, որը մոնղոլական արքայազունների շարքում ամենամեծն էր ու պատկառելին, չի գալիս Կաթակորում՝ պատճառաբանելով, Ռաշիդ ադ-Դինի վկայությամբ, ոտքերի ցավը³⁰: Գույուք խանը Բաթունի այս քայլի մեջ դավադրություն է տեսնում և որոշում պատժել նրան³¹: Այս մասին Սորխտխսանին տեղյակ է պահում Բաթունը³²: Սակայն Գույուք խանը 1248 թ. մահանում է և, քնակամաքար, չեղարկվում է Ոսկե Հորդայի դեմ նրա պատժիչ արշավամբը: Մյուս կողմից՝ նոր խան ընտրելու խնդիրն է առաջանում, ուստի և պայքար է սկսվում գահի համար: Սորխտխսանիի խորհրդով նրա որդի Մունքեն այցելում է Բաթունին, որը, ինչպես վերևում նշել ենք, Չինգիզյանների տոհմի ավագ արքայազունն էր և, ըստ էության, խանի ընտրության հարցում նրա ձայնը վճռական նշանակություն ուներ: Բաթուն Մունքենին ընդունում է և ճանաչում նրա խանական իրավունքները³³: Ավելի ուշ Սորխտխսանիի գործունեության արդյունքում, մասնավորապես Բաթունի աջակցությամբ, 1251 թ. հուլիսի 1-ին հրավիրվում է դուրուքայ, որտեղ մեծ խան է ընտրվում 43-ամյա Մունքեն (1251-1259)³⁴: Մի քանի ամիս անց՝ ամենայն հավանականությամբ 1252 թ. փետրվարին, Սորխտխսանին մահանում է: Փաստորեն Մոնղոլական կայսրությունում տեղի է ունենում մի յուրահատուկ հեղաշրջում, քանզի գերագույն իշխանությունն Ուգեդեյի ժառանգներից անցնում է Թուլուի ժառանգներին:

Հարկ է նշել, որ իշխանություն ունեցող կանանց մեծ մասը մոնղոլական ծագում չունեին և չէր դավանում մոնղոլների կրոնը՝ շամանականությունը: Այսպես, Սորխտխսանին դավանում էր քրիստոնեու-

³⁰ Рашид-Ал-Дин 1960: 112.

³¹ Султанов 2006: 46.

³² Рашид-Ал-Дин 1960: 112.

³³ Рашид-Ал-Дин 1960: 113, 130-131; Трензлов 1993: 79-80.

³⁴ Սորխտխսանին և Բաթուն համաձայնության են գալիս կայսրությունը քաժանել երկու մասի: Բաթուն և Ջուլչի ժառանգները իշխելու էին տեղական արևմտյան մասում, Մունքեն և Թուլույի ժառանգները դեկալարելու էին արևելքը, և կողմնելու համաձայնվում են, որ Մեծ խանի տիրոջ անցնելու Մունքենին (Broadbridge 2018: 205):

բյուն՝ մեստորական ուղղությամբ, սակայն միաժամանակ հովանավորում էր մուսուլմաններին: Մոնղոլները, կնուքյան վերցնելով տարբեր ցեղերին ու ժողովուրդներին պատկանող կամանք, չէին ստիպում նրանց կրոնափոխ լինել, ավելին, այս հարցում հանդուրժողականությամբ էին ցուցաբերում: Հետագայում նվաճված տարբեր երկրներում հաստատված մոնղոլական վերնախավը ենթարկվում է տեղական կրոնական ազդեցությանը:

Այսպիսով, միջնադարյան մոնղոլական հասարակությունում կամանք դերը չէր սահմանափակվում միայն ընտանիքով, նրանք մասնակցում էին երկրի հասարակական և քաղաքական կյանքին: Ըստ էության կամայք ավելի քիչ իրավունքներ ունեին տոհմատիրական հասարակարգում, իսկ կայսրության ստեղծման ու պետական համակարգի ձևավորմանը զուգահեռ նկատվեց կնոջ դերի ու կարգավիճակի բարձրացում: Սա առաջին հերթին կապված էր Մոնղոլական տերության հիմնադիր Չինգիզ խանի անվան հետ, քանզի նա սկսեց կամանք ընդգրկել պետական համակարգի ու հասարակական կյանքի տարբեր ոլորտներում: Այս շրջանից սկսած՝ կամայք հանդես էին գալիս որպես խորհրդատուներ, ինչպես նաև հրամանատարներ, ուստի ուղակիորեն սկսում են մասնակից դառնալ կայսրության քաղաքական կյանքին: Կարծում ենք՝ կամանք ներդրումը հատկապես մեծ էր Չինգիզ խանից հետո կայսրության կազմակերպման ու կայացման գործընթացներում: Այս շրջանում կամայք արդեն ղեկավար դեր են ստանձնում կայսրությունում՝ հանդես գալով որպես խնամակալներ, ուլուսների ղեկավարներ և բարձր պաշտոնյաներ:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ 3ԱՆԿ

Վիրակու Փանձակիցի 1961. Պատմություն Հայոց, աշխատ. Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան:

Вильгельм де Рубрук 1911. Путешествие в восточные страны, С.-Петербург.

Ноани де Плано Карпини 1911. История монголов, СПб.

Кразин Н. Н., Скрынникова Т. Д. 2006. Империя Чингиз-хана, Москва.

Рашид-Ад-Дин 1952. Сборник Летописей, том I, Книга II, Москва-Ленинград.

- Рашид-Ад-Дин 1960. Сборник Летописей, том II, Москва-Ленинград.
- Султанов Т. И. 2006. Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть, Москва.
- Трепавлов В. В. 1993. Государственный строй Монгольской империи XIII в., Москва.
- Broadbridge F. Anne 2018. Women and the Making of the Mongol Empire, New York.
- George Lane 2006. Daily Life in the Mongol Empire, London.
- Hartog de Leo 2004. Genghis Khan Conqueror of the World, New York.
- Jackson P. 1999. From Ulus to Khanate: The Making of the Mongol States c. 1220 - c. 1290, in The Mongol Empire & its Legacy, R. Amitai-Preiss & David O. Morgan (eds), Leiden, 12-38.
- Juvaini Ata-Malik 1958. The History of the World-Conqueror, Cambridge - Massachusetts.
- Nicola de Bruno 2008. Women's Role and Participation in Warfare, in Soldatinnen. Gewalt und Geschlecht im Kring vom Mittel alter bis heute, Vol 60, 95-112.
- Nicola de Bruno 2017. Women in Mongol Iran: The Khatuns, 1206-1335, Edinburgh.
- The Secret History of the Mongols 2015. Translated by Igor de Rachewiltz.

THE ROLE OF A WOMAN IN THE MEDIEVAL MONGOL SOCIETY

Keywords: Mongol women, Toregene, Sorghaghtani, Oghul Qaimish, regent, Mongol society, Mongol Empire.

Abstract

Medieval Mongol society like all medieval Eastern societies was organized on the basis of the patriarchy, but women had significant rights. Women participated in all spheres of life in medieval Mongol society. First of all a woman played an important role in the family, because she was organizing all the works when the man was busy with war or hunting. The women took part in wars and had soldiers under their command. The Mongolian sources give such information about Genghis Khan's daughters. Mongolian women directly had no right to be engaged in politics, but since the time of Genghis Khan they were actively involved in the political life of the empire. The main advisors of Genghis Khan were his mother and chief wife, and later his daughters-in-law ruled the empire as regents. It is worth to mention two women - Toregene and Sorghaghtani. After Ogedei's death Toregene ruled the empire as a regent and by this she established the tradition of women's guardianship. On the other hand

Sorghaghtani wasn't a regent, but she was widely involved in political life of that period. As a result of her activities the throne of Great khan passed to her son Mongke, which means that there took place a specific coup in the Mongol Empire because the supreme power had passed from Ogedei's family to Tolui family. Thus, women played a major role in medieval Mongol society.

Nelli Minasyan
Kh. Abovyan Armenian State Pedagogical Univers.
Department of World History, PhD
minasyan.nelli@yahoo.com

ՏԻԳՐԱՆ ՄԻԲԱՅԵԼՅԱՆ

ԳԱԱ արևելագիտության

ինստիտուտի գիտաշխատող

Էլ. փոստ՝ mtigran2002@yahoo.com

ԿԱՆԱՆՅ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ ԿԱՐԾՐԱՏԻՊԵՐԸ ՎԱՂՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՄԱՐԱՄԼԵՁՈՒ ԱՂՔՈՒՐՆԵՐՈՒՄ (IX-XI Դ.Դ.)

Բանալի քառեր՝ կարծրատիպեր, կամայք, վաղմիջնադարյան, արաբալեզու աղբյուրներ, ալ-Մուկադդասի, Իբն ալ-Ֆակիհ:

Համառոտագիր

Հոգվածում ներկայացվում և փերլուծվում են միջնադարյան արաբալեզու հեղինակների գործերում տարբեր ուսանելի և ժողովուրդների կամանք փերաբերյալ ժամանակի մուսուլման հասարակության մեջ գոյություն ունեցած կարծրատիպերը և նախապաշարմունքները:

Միջնադարյան մուսուլման հեղինակները բազմաբնույթ տեղեկություններ են հաղորդում ինչպես խալիֆայության տարբեր մահաճների բնակիչների, այնպես էլ նրա սահմաններից դուրս ապրող ժողովուրդների և ցեղերի մասին: Ներկայացնելով նրանք ապրելակերպը, հավատալիքները, սոցիալական և քաղաքական կազմավորումները՝ մուսուլման հեղինակները անդրադառնում են նաև այդ ժողովուրդներին բնորոշ հատկանիշներին՝ մարդաբանական տիպին, ազգային բնավորության առանձնահատկություններին՝ բացասական կամ դրական գնահատական տալով դրանց: Իհարկե, նրանք գնահատման չափանիշները լիովին իրական հիմք չունեն, հաճախ պայմանավորված են որոշակի կարծրատիպերով և նախապաշարմունքներով, սակայն մեծ կարծրատիպերի կարելի է հանդիպել նաև այլ ժողովուրդների գրականության և բանահյուսության մեջ, պոեզիայում և այլն՝ դրանք կրում են համամարդկային բնույթ: Այս խնաստով բացառություն չեն նաև արաբական միջնադարյան պոեզիան և բանահյուսությունը:

Այս կարգի դատողությունները և կարծրատիպերը կարող են վերաբերել իսլամական երկրներում կամ դրանցից դուրս ապրող ժողովուրդներին, այս կամ այն մահաճգների բնակիչների ամենազանազան՝ մարդկային, մարդաբանական, մասնագիտական հակվածություններին, ֆիզիոլոգիական և անգամ սեռային հատկանիշներին¹:

Տարբեր ազգերի, մահաճգների բնակիչների կերպարների վերլուծությունները մենք կցիտարկենք հատկապես աշխարհագրագետ հեղինակների՝ Իբն ալ-Ֆակիհի (IX-X դար), ալ-Մուկադդասիի (X դար) և այլոց հայտնի աշխատություններում:

Արաբ աշխարհագրագետ ալ-Մուկադդասին (կամ ալ-Մակդիսին) գրում է. «.... Չկան ավելի ազաի մարդիկ, քան մեքքացիները, ավելի աղքատ, քան յասրիբցիները, ավելի կիրք, քան հերաբցիները, ավելի ըմբռնող, քան ռեյցիները, ավելի տգետ, քան ամմանցիները, ավելի անառակ, քան սիրաֆցիները, ավելի անհմազանդ, քան սիջիստանցիները և դամասկոսցիները, ավելի տգեղ, քան խորեզմցիները, ավելի կռվարար, քան սամարղանդցիները և Շաշի բնակիչները, ավելի ցածրահասակ, քան եգիպտացիները, ավելի հիմար, քան բահրեյնցիները և իոմսեցիները, ավելի սիրալիր, քան մաքլոսցիները, ռեյցիները և բադդադցիները, ավելի գեղեցիկ լեզու ունեցող, քան բադդադցիները և ավելի տգեղ հնչող լեզու ունեցող, քան սալդացիներ և հերաբցիները, ավելի ճիշտ լեզվով խոսող, քան խորասանցիները և ավելի գեղեցիկ պարսկերենով խոսող, քան քալսցիները և Շաշի բնակիչները»²:

Պարսիկ հեղինակ Իբն ալ-Ֆակիհի ալ-Համադանին մույմսյես գնահատականներ է տալիս տարբեր մահաճգների բնակիչներին և այլ երկրների ժողովուրդներին. «Հնդկաստանի բնակիչները բարոյական են, գեղեցիկ կազմվածք ունեն, գեղեցկադեմ են և չափավոր...: Եգիպտացիները ամհոգ են և խորաքափանց: Բերբերները զլխի ընկնող են, զուրկ են գոտզությունից և սրիկայությունից: Հոռոմները (իմա՝ հույները) գոռոզամիտ են և պայմանականություններ սիրող, իսկ Սիրիայի բնակիչները ամհոգ են և խաղաղասեր: Հիջլագի-

¹ Միքայելյան 2000: 188-195:

² Descriptio al-Moqaddasi: 34.

ները՝ երաժշտական են, սիրում են զվարճանալ և սիրահետել կանանց»³:

Մուսուլման հեղինակների կողմից բերված այս կարծրատիպերը տարածվում են մաս տարբեր ազգային պատկանելություն ունեցող կանանց վրա:

Իրն ալ-Ֆակիհը գրում է. «Եգիպտոսիներին և դալուսիներին կարելի է հակադրել խորասանի կանանց. նրանք տղաներ են ծնում, մինչդեռ շատ քիչ դալուսիներ տղաների են աշխարհի բերում, այլ ծնում են երկու, երեք կամ չորս աղջիկներ»⁴:

XI դարից սկիզբ է առնում մի յուրատեսակ ժանր, որ կարելի է բնորոշել որպես ստրուկների գնման ուղեցույցներ: Այդ ուղեցույցների հեղինակները տարբեր ազգային պատկանելություն ունեցող ստրուկներին դիտարկում են այս կամ այն ոլորտում նրանց սխիտանության կամ հմտությունների կիրառման տեսակետից: Այսպիսի աշխատության հեղինակներից է բաղդադցի բժիշկ, հավատքով քրիստոնյա Իբն Բուտլանը: Բացի գործնական խորհուրդներից, որ պարունակում է այս աշխատությունը, այն հաղորդում է մաս հետաքրքրական ազգագրական տեղեկություններ տարբեր ազգերի բնավորության գծերի և այլ հատկանիշների մասին: Հատկապես հետաքրքրական են կանանց վերաբերող դիտարկումները:

Այսպես, ըստ Իբն Բուտլանի՝ «Հնդկ կանայք հնազանդ են, սակայն շուտ են բառամուկ»: Մասնագիտությամբ բժիշկ հեղինակը հավատացած է, որ «նրանք (այսինքն՝ հնդկուհիները - Տ. Մ.) ունեն մի առավելություն այլ կանանց նկատմամբ. ասում են, որ նրանք բաժանվելուց հետո նորից կույս են դառնում...»⁵: Այնուհետև հեղինակը շարունակում է. «Սինդի կանայք հայտնի են իրենց բարակ իրանով և երկար մազերով: Մեղիմուսին իր մեջ միավորում է հաճելի խոսքը, հոյակապ մարմինը, պչրանքը և աշխույժ խելը: Նա խանդոտ չէ, չարամիտ չէ, ճղճղան չէ, լավ երգչուհի կարող է դառնալ: Մեքքուհին փափկասուն է, նրբամկան և ունի թախծագորով

³ Ибн ал-Фасих 1979: 92-93.

⁴ Ibn al-Faqih 1973: 91.

⁵ Mev 1973: 143.

աչքեր: Թախիթի բնակչուհիները ոսկեթուխ են, սպիտակ, բեքսամիտ, կատակասեր և խաղացկուն, սակայն հակված չեն հղիանալու և մահանում են ծննդաբերելիս: Բերքերուհիները, ընդհակառակը, հաջողությամբ ծննդաբերում են, շատ հմազանդ են և ցանկացած գործում հմուտ»⁶:

Սևամորթների մասին կարծիքը բարենպաստ չէ: «Սևամորթ կանայք որքան սև են, այնքան ավելի տգեղ, և այդքան ավելի սուր են նրանց ատամները: Նրանք ոչ մի աշխատանքի համար պիտանի չեն, շատ հեշտ դատնում են թափափված և, ընդհանրապես, ոչինչի մասին հոգ չեն տանում: Նրանց էությունը ձգտում է պարհն և տակտ խփելուն: Ասում են, որ եթե անգամ սևամորթը երկնքից ցած է ընկնում, ապա տակտով է ընկնում: ... Նրանք քառասկեռի հոտը տհաճ է, իսկ մաշկը՝ կոպիտ»⁷ «Թյուրքուհիները գեղեցիկ են, փափուկ և սպիտակամաշկ: Նրանց աչքերը փոքր են, քայց հաճելի, նրանք ցածրահասակ են....: Նրանք ծննդաբերության անսպառ աղբյուր են....: Հույն կնոջ մաշկը վարդագույն-սպիտակ է, մազերը՝ ուղիղ, աչքերը՝ կապույտ, նա հմազանդ է, զիջող, ընկերասեր է, հավատարիմ և հուսալի»⁸:

Ալ-Մուկադդասին երբեմն, ի միջի այլոց, նույնպես հիշատակում է այս կամ այն երկրի կանանց հատկությունների մասին. այսպես, օրինակ, Հերաթում աճող բույսերը նկարագրելիս նա գրում է. «Ասում են՝ Հերաթի կանայք արևադարձների (հելիոտոպաների) ծաղկման ժամանակ կրքոտում են կատուների նման»⁹:

Չնայած այս նկարագրությունները վերաբերում են ստրուկ կանանց, այնուամենայնիվ, կարող ենք պատկերացում կազմել տարբեր ազգությունների կանանց վերաբերյալ տարածված կարծրատիպերի մասին, որոնցում արտացոլված են նրանց թե՛ առավելությունները, թե՛ թերությունները:

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Descriptio al-Moqaddasi: 436.

Արաք կառավարիչների պալատական զվարճանքների համար հավաքագրվում էին ստրուկ-երգչուհիներ: Արու-Ֆարաջ ալ-Իսֆահանիի «Քիրաք ալ-աղանիի» (Գիրք Երգող, (100րդ դար)) հաղորդմամբ՝ ոմն ստրկավաճառ Իբրահիմ ալ-Մաուսիլին առաջինն էր, որ սկսեց ուսուցանել ոչ թե մուգ կամ դեղին մաշկ («սափրա») ունեցող, այլ սպիտակամաշկ կանանց, որոնց գեղեցկությունը բարձր էր գնահատվում արաքների շրջանում: Սակայն, ըստ աղբյուրների, Աբբասյան խալիֆաների պալատներում մեծամասնություն էին կազմում հենց մուգ մաշկով կանայք¹⁰:

Ընդհանուր առմամբ, մախսապաշարմունքները և կարծրատիպերը կարող էին նաև վերաբերվել այս կամ այն կրոնի ներկայացուցիչներին, և՛ տղամարդկանց և՛ կանանց: Այսպես, խոսում էին հրեաներից արձակվող զարչահուտի (Իբն Կուտայբա, Աղաք ալ-Քատիբ), քրիստոնյաների հարբեցողության (Յաքիմա), նրանց միանձնուհիների և երգչախմբերի տղաների մատչելիության, տաբաղիների՝ միմյանց նկատմամբ անզուր վերաբերմունքի մասին¹¹:

Չնայած կանանց նկատմամբ միջնադարում և մինչև նոր ժամանակները տիրող անհավասար և կանխակալ վերաբերմունքին՝ ինչպես Միջին Արևելքում և այլուր (սրա մասին կարող են վկայել կանանց վերաբերյալ ասացվածքները՝ օրինակ՝ արաբական՝ «Կնոջ խելքը նրա մազերում է», «Քո կնոջից խորհուրդ հարցրու և արա հակառակը», հայկական՝ «Կնոջ մազը երկար, խելքը՝ կարճ», անգլիական՝ «Կնոջը, շանը և ընկույզի ծառին ինչքան շատ խփես, այնքան [ավել կդառնան]»)¹², իսլամի կայացման դարաշրջանում կանայք կարևոր դեր են խաղացել: Այստեղ, առաջին հերթին, կարելի է հիշել Մուհամմադ մարգարեի կանանց՝ Խադիջային, Ալլային և նրա դստերը՝ Ֆաթիմային:

Մուհամմադի առաջին կնոջ՝ Խադիջա քինթ Խուվայլիդի դերը մարգարեի կյանքում անհնար է թերագնահատել: Հենց Խադիջան մյուսական ապահովություն տվեց իսլամի մարգարեին, երբ վերջինս

¹⁰ Gordon 2017: 34.

¹¹ Meu 1973: 52.

¹² Al-Zubeidi 2017: 11.

երիտասարդ էր: Կի՞նը մահ մեծ քարոյական աջակցություն էր ցույց տալիս Մուհամմադին այն պահից, երբ մարգարեն սկսեց քարոզել: Խաղիջան համարվում է իսլամ ընդունած առաջին կինը: Մարգարեն այնպիսի հարգանք էր տաժում իր առաջին կնոջ նկատմամբ, որ ամուսնացավ նրա մահից հետո 25 տարի անց միայն¹³:

Իմաստուն Խաղիջային, որ մարգարեից տասնհինգ տարով մեծ էր, կարելի է հակադրել առաջին խալիֆա Աբու Բաքրի դուստր Աշ-շային (Աշա բինթ Աբի Բաքր)՝ մարգարեի երրորդ կնոջը, որը Մուհամմադից քառասունյոթ տարով փոքր էր: Իսլամական կենսագրական գրականության մեջ հաղորդվում է, որ Աշան սերեքորդ էր, սրամիտ, խելացի և կիրք: Հետագայում՝ մարգարեի մահից հետո, Աշան վերածվեց ազդեցիկ քաղաքական դեմքի:

Աշան առանձնանում էր մահ իր ոչ միանշանակ արարքներով: Քաջ հայտնի է այսպես կոչված վզնոցի պատմությունը, երբ նրան մի գեղեցկադեմ երիտասարդ անապատից տուն բերեց, ինչը լրջորեն վտանգեց մարգարեի հետ նրա ամուսնությունը¹⁴: Մուհամմադի շրջապատը երկփեղկվեց. մի մասը մարգարեին առաջարկում էր այդ դատապարտելի արարքի համար Աշային վերադարձնել հորը: Ապագա խալիֆա և առաջին շիա իմամ Ալի իբն Աբու Թալիբը նույնպես Աշային հորը վերադարձնելու կողմնակիցներից էր, ինչը հետագայում պատճառ դարձավ Ալիի և Աշայի միջև տևական բռնամարտի հարաբերությունների: Աշան մասնակցեց Ալիի դեմ այսպես կոչված «Ուդտի ճակատամարտին», որը կոչվեց այդպես հենց՝ այն պատճառով, որ ուդտը ճակատամարտի ընթացքում կրում էր Աշայի վրանը¹⁵: Աշան կատակասեր էր և անգամ չէր վարանում մարգարեին իր զվարճանքների առարկան դարձնել: Այսուհանդերձ, Աշայի կարծիքը շատ էր կարևորվում վաղ մուսուլմանական համայնքում: Մարգարեի կենդանության օրոք Աշային շատերը կոչում էին «հավատացյալների մայր»: Աշան բինտ Աբու Բաքրը մեծածավալ տեղ է գրավում մահ խաղիսական ավանդություն:

¹³ Ислам ЭС 1991: 262.

¹⁴ EoI NE: 329.

¹⁵ EoI NE: 330:

Իսլամում ամենամշահականացից կանանցից է Ֆաթիման (Ֆաթիմա ալ-Ջահիրա, «Հիասքանչ Ֆաթիմա»)՝ Մուհամմադ մարգարեի և Խադիջայի կրտսեր դուստրը, ով, ի հակադրություն սեքսեքող Աշայի, բարոյականության, հոգատարության և քարեպաշտության օրինակ է հանդիսանում մուսուլմանների համար, իսկ շիաների կողմից մա ուղղակի պաշտամունքի առարկա է դարձել: Մարգարեն Ֆաթիմային կնության տվեց հենց Ալի իբն Թալիբին՝ չորրորդ քարեպաշտ խալիֆային, շնայած նրան, որ Ալին մեղմ ասած հարուստ չէր: Ֆաթիման խորհրդամշում է մուսուլման կնոջ իղեալը: Լինելով մարգարեի դուստր՝ այսուհանդերձ, մա շատ համեստ կյանք էր վարում, անձամբ էր տանում տան հոգսերը, ջուր էր կրում, հաց թխում, այլ ծանր աշխատանքներ կատարում¹⁶, շատ մվիրված էր իր հորը, ամուսնուն, երեխաներին, որոնք ապագա շիա իմամներ Հասան և Հուսեյնն էին, իսկ դուստրերը՝ Ջայմարն ու Ռում-Ջուլսումը:

Ամփոփելով կարելի է ասել, որ վաղմիջնադարյան արաբալեզու հեղինակների աշխատություններում տարբեր ազգերի նկատմամբ ներկայացվող բնորոշումները կամ կարծրատիպերը, այդ թվում նաև կանանց նկատմամբ, հաճախ սուբյեկտիվ և կանխակալ են, երբեմն ինչ-որ տեղ պայմանավորված են կրոնա-քաղաքական ազդեցությամբ, սակայն նրանք կարող են պարունակել նաև այս կամ այն ազգին հատուկ ազգային բնավորության գծերի ճշմարտացի և օբյեկտիվ նկարագրության որոշ տարրեր: Բացի սրանից՝ դրանք հետաքրքրական են նաև այն տեսակետից, որ հնարավորություն են տալիս բացահայտելու կանացի գեղեցկության, խելքի, ֆիզիոլոգիայի մասին վաղմիջնադարյան արաբ-մուսուլմանական հասարակության պատկերացումները, մախապաշարմունքները և ընդհանրացումները: Իսլամում ևս, ինչպես քրիստոնեության մեջ, հալկառակ վաղմիջնադարյան մուսուլման հասարակության խոր մահապետական էության՝ Մուհամմադ մարգարեին մոտ կանգնած կանայք կարևոր դեր են խաղացել այդ կրոնի կայացման գործում:

¹⁶ Ashraf 2005: 42-43.

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Միջնադար 2000. Ազգերի կերպարները միջնադարյան արաբական տիրույթներում (IX-XI դդ.), ՄԱԼԵԺ, հ. XIX, 189-195:
- Ибн ал-Факих 1979, Ахбар аль-булдан (Известия о странах), Введение, перевод с арабского, издание текста и комментарий А.С. Жамкояна, Ереван.
- Ислам Э. С. 1991, Ислам энциклопедический словарь, Ответственный редактор С.М. Прохоров, Москва, 1991.
- Мец А. 1973. Мусульманский ренессанс, перевод с немецкого, предисловие и указатель Д.Е. Бертельса, Москва.
- Asraf Sb. 2005, Encyclopedia of Holy Prophet and Companions, Anmol Publications PVT. LTD.
- Descriptio al-Moqaddasi 1967. de Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Indices, Glossarium et Addenda et Emendanda ad Part I-III; Descriptio imperii moslemici auctore Shams ad-Dīn Abū Abdallah Mohammed Ibn Ahmed Ibn Abī Bekr al-Bannā al-Basshārī al-Moqaddasi, edidit M.J. de Goeje, Editio tertia, Lugduni Batavorum.
- Eol NE 1986. Encyclopedia of Islam, New Edition, vol. I, A-B, Brill.
- Gordon M., Hain K.A. 2017. Concubines and Courtesans: Women in Slavery in Islamic History, New York.
- Ibn al-Faqih 1973. Ibn al-Faqih al-Hamadani, Abrégé du Livre des Pays, traduit par Henri Masse, Damas, 1973.
- Al-Zubeidi 2017. Azhar Al-Zubeidi, Patriarchal Concepts of Woman in English, and Arabic Proverbs, The 18th Yearly Conference of the College of the Basic Education, Baghdad, Iraq. https://www.researchgate.net/publication/3307-78616_Patriarchal_Concepts_of_Woman_in_English_and_Arabic_Proverbs

STEREOTYPES REGARDING WOMEN IN EARLY MEDIEVAL ARABIC SOURCES (IX-XI cc.)

Keywords: Stereotypes, women, early medieval, Arabic, sources, al-Muqaddasi, Ibn al-Faqih

Abstract

The author presents stereotypes and view of the early Arab medieval authors of X-XI cc. (mainly al-Muqaddasi and Ibn al-Faqih) on women of various nations, regions of the Islamic world. The 'positive' and 'negative' features of

women belonging to various nations is important part of the slave purchase guide written by Christian Bagdadi doctor Ibn Butlan.

For instance Ibn al-Faqih writes:

و نساء اهل مصر و القبط عند نساء خراسان لان نساء خراسان يلدن الذكور و نساء القبط لا يكد
" يرى مثيلا الا ميئات و تكد الاثنيون و الثلثة و الاربعة "

"Les femmes égyptiennes et coptes sont tout le contraire des femmes du Khorasan: en effet, celles-ci enfantent des males, tandis que pour les Coptes, on ne voit guère parmi elles que des femmes enfantant des filles: elles en enfantent deux, trios et quatre".

Or Ibn Butlan states: "The women of Sind are known for thin bodies and long hair. The women of Medina combine pleasant language, beautiful body, luxury and agile mind...".

The article also discusses the important role of the Prophet Muhammad's wives and the youngest daughter (Khadija, Aisha and Fatima) in the first years of establishing of the Islamic faith.

Tigran Mikayelyan
Institute of Oriental Studies NAS RA, Researcher,
Department of Source Studies and Historiography,
mtigran2002@yahoo.com

ԱՐԱՄ ԲՈՍՅԱՆ

պ. գ. դ., պրոֆեսոր,

ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ,

Հին Արևելքի բաժնի վարիչ

Էլ. փոստ՝ aramkosyan@yahoo.com

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՈՆԱՇԽԱՐՀԻ ԿՐԵԱՅՔ ԸՍՏ ԽԵԹԱԿԱՆ ՍԵՊԱԳԻՐ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ

Թանաքի քառեր: Հայկական լեոնաշխարհի, Իսուվա, Հայաստ, Խուկկա-
նա:

Համառոտագիր

Հայկական լեոնաշխարհի վաղ պեդագոգական կազմավորումների պատ-
մությանն առնչվող խեթական սեպագիր աղբյուրներում (մ.թ.ա. II հազ.)
պահպանվել են որոշ փնդեկություններ իգական սեռի ներկայացուցիչների
վերաբերյալ: Հոգևածը ներկայացնում է ներկայացնում է միմյնի օրս հալսրնի
բոլոր փեթարերի համահավաքը: Դրանց շարքում հասկանալի կարևոր փնդ
ունի խեթական արքա Սուպլիլուլիումաս I-ի և Հայաստի կառավարիչ
Խուկկանայի միջև կնքված պայմանագիրը, որտեղ հիշատակվում է «պալա-
տի կանանց» հետ փոխադարձություն մասին խեթական արքունիքում ըն-
դունված պալատական էթիկները:

Հայկական լեոնաշխարհի պետական կազմավորումներին
առնչվող խեթական սեպագրական աղբյուրներում հիշատակվում են
սահմանափակ քվով կանայք, ընդ որում՝ հիմնականում մարզիմալ
քնույթի հատվածներում երբեմն էլ անվանապես, սակայն առանց
հստակեցնելու նրանց դերը քննվող իրադարձություններում: Այս
համգամանքը տարօրինակ չէ, քանի որ մեր պարագայում գործ
ունենք ակնհայտ հայրիշխանական հասարակության հետ: Չկա
որևէ տեղեկություն, որը կվկայեր կնոջ սակրալ/միսապաշտամուն-
քային գործառույթների առկայության մասին, չնայած այդպիսիք
կարելի էր ենթադրել, հատկապես Բարձր Հայքի պարագայում, որը
ոչ միայն Հայկական լեոնաշխարհի, այլև Առաջավոր Ասիայի կա-
րևորագույն պաշտամունքային կենտրոններից էր:

Ներկայացվող հոդվածը նվիրված է Հայկական լեռնաշխարհի արևմտյան շրջանների պետական կազմավորումների առնչվող խեթական սեպագիր աղբյուրներում հիշատակվող կամանց՝ անկախ մրանց էրնիկ պատկանելությունից և կարգավիճակից:

Կամանց անուններ

1. KBo XVI 45 (մ.թ.ա. XV դարի վերջ – XIV դարի սկիզբ)¹ - այս տեքստը իրենից ներկայացնում է խեթական պետության և Հայաստայի միջև մ.թ.ա. XV դարի ինչ-որ հատվածում կնքված պայմանագրի կամ հրահանգի րեկոր²: Այստեղ անվանապես հիշատակվում են Հայաստայի կառավարչի երկու դուստրերը:

Haniyatta

Hapiyanah(-)

Սրանք վերիննփրատյան ավազանի ինչ-որ քաղաքական միավորի կառավարչի դուստրերն են: Ավելի քան հնարավոր է, որ խոսքը Հայաստայի մասին է, ընդ որում՝ վնասված հատվածում նշվում է ռազմական գործողությունների ծավալման մասին:

2. HT 2 («կամանց ցուցակ»)³

AMA-iš (= Anniš)– Քրմուհի Իսուվայի Վատարուսնա քաղաքից, ով տրվել էր խեթական Kukuwawa քաղաքի տաճարին:

Այս տեքստի համապատասխան հատվածի՝ Հայկական լեռնաշխարհին առնչվելու մասին նախկինում արտահայտված տեսակետը⁴ ներկայումս կարելի է միայն որոշակի վերապահությամբ ընդունել: Բանն այն է, որ այս ընդարձակ տեքստը ներկայացնում է

¹ CTH 832 (ինվենտարային համարը՝ 2678/c): Այս տեքստը խեթական տեքստերի կատալոգում ներառված է այսպես կոչված «Աննայտ բովանդակության խեթերեն լեզվով գրված րեկորներ» անվանումը կրող գլխաբառի տակ: Տեքստի հրատարակչի կարծիքով՝ այն անվերապահորեն պատկանում է «Հին խեթական վուլին», այսինքն՝ կազմված է մինչև մ.թ.ա. XV դարի կեսերը ընկնող շրջանում (KBo XVI: V; նաև Kofak 2005:2: 166): Կարծիք կա, որ սա կարող է լինել Շամակ (Kassian 2002: 81): Տեքստի հրատարակությունը տե՛ս Քոսյան և այլք 2018: 63-69:

² Քոսյան 2004: 128:

³ Կրկնօրինակը KBo II 31:

⁴ Տե՛ս Քոսյան 2004: 102:

խերական տեղության տարբեր շրջաններում տեղակայված բնակավայրերի տաճարների համար քրմուհիների և երգչուհիների ցուցակ: Ի թիվս մյուսների՝ այստեղ հիշատակվում է Վատարուսնա քաղաքից՝ **AMA-is** անունը կրող քրմուհի: Վատարուսնան հստակ տեղադրվում է Իսուվայում, քանի որ սա մեկն է հետագայի հայկական Շուփր մահանգում անվանապես հիշատակվող քաղաքական միավորներից⁵: Ընդ որում, դատելով Վատարուսնան հիշատակող տեքստերից մեկից (**KUB LVI 40**)⁶, այն պետք է լիներ Իսուվայի քույր թագավորության գլխավոր բնակավայրերից մեկը: Սակայն հետագայում **HT 2**-ում Վատարուսնա տեղանվան համար առաջարկվեց նոր ըմբերցում՝ **Wa-ra-ta-ru-uš-na** (**Wa-at-ta-ru-uš-na**-ի փոխարեն, տեղանվան գրության մեջ երկրորդ վանկը զգալիորեն քերված է), որը խոչընդոտում է վերոհիշյալ տեղանվան տեղադրմանը վերիննեփրատյան գոտում:

3. KUB XV 1 (թագուհի Պուդուխեպայի աղոթքը); **KUB XL 80** (հնարավոր է՝ «Դատական պրոցես»); **KUB LVI 14** (պատմական քնույրի տեքստի բեկոր):

Կիլուխեսա - Թագուհի Իսուվայի արքա Արի-Շարբումայի կինը, խերական արքա Խաքքուսիլի III-ի և Պուդուխեպայի դուստրը կամ վերջինիս քույրը) – մ.թ.ա. XIII դարի կեսեր⁷:

Ահա սրանք են Հայկական լեռնաշխարհի՝ անվանապես հիշատակվող կանայք:

4. Պայմանագիր՝ կնքված խերական արքա Սուպլիլուլումաս I-ի և Հայասայի արքա Խուկկանայի միջև⁸:

Այս տեքստում ուշագրավ հիշատակություն կա հայասական և խերական հասարակությունների սովորությանն օրենքներում կնոջ խաղացած դերի մասին, ինչը որոշակիորեն լուսաբանվում է խերական արքա Սուպլիլուլումաս I-ի և Հայասայի կառավարիչ Խուկ-

⁵ Տե՛ս **Քոռյան և այլք 2018: 116-124**:

⁶ Տեքստի հրատարակությունը տե՛ս **Քոռյան 2002: 316-323**:

⁷ Կիլուխեսայի մասին տե՛ս **De Roos 1987; 2005**:

⁸ Հրատարակությունը՝ **Քոռյան 2016: 16-57** (նախորդ հրատարակությունների նկատմամբ):

կանայի միջև կնքված պայմանագրում: Նշենք, որ այդ օրենքների հարցում մասնագետների արտահայտած կարծիքները զգալիորեն տարբերվում են միմյանցից, ըստ այդմ՝ հատուկ մեկնաբանության կարիք ունեն:

Ներկայացնենք վերոհիշյալ պայմանագրի համապատասխան հատվածները, որոնք բույլ կտան բացահայտելու խնդրի էությունը:

Գիտական տառադարձում

§ 30

40') nam-ma-^{at}-ta ^dUTU^{Š2} [k]u-in ku-u-un NIN₉-YA A-NA DAM^[UT-TI-KA] AD-DIN

41') ^{nu}-uš-[ši] NIN₉^{MES}-ŠU ŠA ^{MÁŠ}-ŠU ŠA ^{NUMUN}-ŠU me-eq-qa-e-eš a-ša-an-zi

42') [ŠA NUMUN-K]A-at-ta-at a-pé-^e-ya^{zi}-ga-aš-ma-aš-za NIN₉-[ŠU] ku]-it har-ši

43') A-NA [K]UR^{URU} Ha-at-ti-ma-kán ša-a-ak-la-iš du-u[q-qa]-ri

44') ^{ŠEŠ}-aš^[z]a NIN₉-ŠU^{MUNUS} a-a-an-ni-in-ni-ya-mi-in Ú-UL d[a-a]-i

45') Ú-[UL]-at a-a-ra ku-iš-ma-at i-e-zi a-pi-ni-iš-[šu-u-w]a-an ^{ut}-tar

46') na-aš^{URU} Ha-at-tu-ši Ú-UL hu-u-iš-šu-u-iz-zi a-ki-pa?-a[š-š]a-an

47') ^{šu}-me-en-za-an KUR-e dam-pu-u-pí ku-it an-da-[a]t za-[ah-ha]-an ŠA

48') [DAM?- ŠU-z]a ^{NIN}₉-ŠU^{MUNUS} a-a-an-ni-in-ni-ya-mi-in da-aš-ká[n-zi(-pát)?]

49') ^{URU} Ha-at-tu-ši-ma-at Ú-[UL a]- ^a-ra

§ 31

50') nu-ut-ta ma-a-an ŠA DAM-KA ku-wa-pí ^{NIN}₉-ŠU^{MUNUS} ^{na}-aš-ma ŠA [ŠE]Š ^{DAM}-ŠU

51') ^{MUNUS} a-a-an-ni-in-ni-ya-mi-iš kat-ta-an ú-iz-zi nu-uš-ši [a-d]a-an-na

52') a-ku-wa-an-na pa-a-i nu-za e-za-at-tén e-ku-ut-tén du-uš-ki-iš-ki-tén

- 53') da-an-na-ma-za le-e i-la-li-ya-ši *Ú-UL*-at a-a-[r]a a-pé-e-ez-kán
 54') ud-da-na-az ar-ha ak-'ki'-iš-kán-zi na-at zi-i[k] tu-'el' ZI-it
 55') le-e e-ep-ši ma-an-ták-kán a-pí-ni-iš-šu-wa-an-ti ud-'da'-ni-i
 56') da-ma-iš-ša ku-'iš-ki' pár-ra-an-da ti-it-ta-nu-uz-'zi' zi-ga-an
 57') le-e iš-ta-ma-'aš-ti' na-at le-e i-ya-ši
 58') *ŠA-PAL NI-İS DINGIR^{LIM}*-y[a]-at-ta ki-it-ta-ru

§ 32

- 59') *ŠA Ê.GAL^{LIM}*-y[a]-'za' MUNUS^{LUM} me-ek-ki uš-ga-ah-hu-ut
 ku-i-ša-aš im-ma k[u-i]š
 60') *ŠA Ê.GAL^{LIM}* 'MUNUS' ma-a-na-aš *EL-LUM* ma-a-na-<aš>
 MUNUS^{LUM} SUHUR.LÁ
 61') nu-uš-ši ma-n[i-i]n-ku-wa-an le-e ti-ya-ši nu-uš-ši ma-ni-[n-
 ku]-wa-an
 62') le-e pa-a-i-ši me-mi-ya-an-na-aš-ši le-e me-ma-at-ti
 63') ARAD-*KA*-ya-aš-ši GÊME-*KA* ma-ni-in-ku-wa-an le-e pa-iz-
 'zi'
 64') na-an-za-an me-ek-ki uš-ga-ah-hu-ut *ŠA Ê.GALLIM* ku-'wa-pi'
 MUNUS a-u[t-ti]
 65') na-aš-ta KASKAL-az ar-ha me-ek-ki wa-at-qa-ah-hu-ut
 66') [n]u-uš-ši KASKAL-an ar-ha tu-u-wa tar-na nu-za ki-i *ŠA*
Ê.GAL^{LIM}
 67') [*A*]-*WA-AT* MUNUS me-ek-ki a-ru-ma uš-'ga'-ah-hu-ut

§ 33

- 68') ^mMa-ri-ya-aš ku-iš e-eš-ta na-aš ku-e-da-ni ud-da-ni-i BA.Ú[Š]
 69') *Ú-UL* MUNUS^{LUM} SUHUR.LÁ i-ya-at-ta-at 'a-pa-a-ša'-an-kán an-da
 a-uš-zi
 70') 'A'-*BI* ^dUT[U]^Š-ma-kán im-ma ^{GiS}AB-az ar-ha a-uš-zi na-an
 wa-aš-tú[*I*] *İS-BAT*
 71') zi-ik-wa-kán a-pu-u-un an-da ku-wa-at a-'uš'-ta
 72') na-aš a-pé-e-da-ni ud-da-ni-i še-er BA.ÚŠ nu tu-u-wa-za ú-wa-
 an-<na>-y[a]

73') še-'er' an-tu-uh-ša-aš har-ak-ta nu-za zi-iq-qa me-ek-ki uš-ga-ah-h[u-u]t

§ 34

74') 'I-NA KUR^{URU} Ha-ya-ša-ya ku-wa-pi pa-i-ši n[u] nam-ma MUNUS^{MES} ŠA ŠE[Š]-KA

75') [NIN⁹-K]A le-e nam-ma da-aš-ki-ši^{URU} Ha-at-tu-ši-y[a-a]t Ū-UL' [a-a-r]a

76') [ke-e-e]z-ma-'kán' I-NA É.GAL^{LIM}-ya ša-ra-a i-y[a-a]t-ta-'ti'

77') [nu a-pa-a-a]t ut-tar Ū-UL a-a-ra ŠA KUR^{URU} Az' <-zi>-y[a-za MU]NUS nam-ma A-NA

DAM^{UT-TIM}

78') [I]e-e 'da-at-ti' 'a-pu-u-un-na-za 'a[r-ha] d[a-a-l]i ka-ru-ú-za

79') 'ku'-in har-ši^{MUNUS} NAP-TER' <TI>-ma-at-ta a-a-ra e-eš-kán-zi

80') 'DAM'-an-ma-an-za le-e i-ya-ši A-NA^m Ma-ri-ya-ya-kán DUMU.MUNUS-KA ar-ha da-a

81') na-an ŠEŠ-ni pa-a-i

Թարգմանություն

§ 30

40') Այնուհետև, այս քույրս, ում Արևս քեզ կնության տվեցի,

41') մա (իր) ընտանիքից (և) տոհմից շատ քույր(եր) ունի:

42'): Դու մրանց որպես [քո] քույրերի վերաբերվիր:

43') Խաթթիում կարևոր սովորույթ կա:

44') Եղբայրը իր քրոջը (կամ) ազգականուհուն չի [վերցնում]:

45') Դա արգելված է: Ով այդ անի, այդպիսի բան,

46') մա Խաթթուսասում կենդանի չի մնա, այլ կսպանվի: (Իսկ)

47') ձեր երկիրը քարքարոսական է,

48') եղբայրը իր քրոջը (կամ) ազգականուհուն վերց[նում է]:

49') Խաթթուսասում դա արգելված է:

§ 31

50') Եվ եթե քեզ մոտ կնոջդ քույրը կամ մրա ազգականուհին

51') գա, մրան ուտելիք

52') (և) խմելիք տուր: Կերեք-խմեք, զվարճացեք:

53') Բայց նրան վերցնել չկամենաս, դա արգելված է: Այ[դ]

54') Բանի պատճառով սպանվում են: (Դ)ու այդ (քանը) քո հոգում

55') չունենաս: Եթե քեզ այդպիսի բանի

56') ուրիշ մեկը դրդի, դու նրան

57') չլսես և այդ (քանը) չամես:

58') Քեզ (այս) էլ երդման տակ թող դրվի:

§ 32

59') Պալատի կնոջից էլ շատ զգուշացիր: Ինչպիսի

60') պալատական կին որ լինի՝ «ազատ» (կին) թե սպաստի,

61') նրան մոտ չքայլես, նրան մոտ

62') չգնաս, նրան խոսք չասես:

63') Քո ստրուկը (կամ) ստրկուհին նրան թող մոտ չգնա:

64') Նրանից շատ զգուշացիր: Երբ պալատական կնոջ տեսնես],

65') ճանապարհիցդ շատ հեռու թիր,

66') նրա համար լայն ճանապարհ թող: Այս պալատական

67') կանանցից (տեքստում եզրվով - Ա.Ք.) շատ ու շատ զգուշացիր:

§ 33

68') Ով էր Մարիյասը և ինչ բանի պատճառով նա մահացավ:

69') Չէր գնում (արդյոք) սպաստիին, և նա նրան մայեց:

70') Բայց Արևիս հայրը այնուամենայնիվ լուսամուտից դուրս մայեց և նրա հանցանք[ը] բռնեց:

71') «Դու նրա վրա ինչո՞ւ մայեցիր»:

72') Եվ նա այդ բանի պատճառով մահացավ: Հեովից մայելու պատճառով]

73') մարդը վերացավ: Դու շատ զգուշացիր:

§ 34

74') Երբ դու Հայասա գնաս, հետո [քո] եղբոր կանանց,

75') (և) քո [քրոջը] չվերցնես. Խաբբուսասում այդ [արգելված է]:

76') Իսկ եթե[և] իմ պալատ գաս,

77') [այդ բանը արգելված է: Հետո, Ազգի[ից] կնության համար կին

78') չվերցնես: Եվ [հեռացր]ու նրան, ում արդեն

79') ունես, քեզ համար մա օրինական հարճ կլինի (հոգն. բվով - Ա.Բ.),

80') բայց նրան կին չդարձնես: Մարիյայի մոտ (եղած) քո դստերը ետ վերցրու:

81') Նրան եղբորը բող տա:

Վերը հղված ընդարձակ տեքստային մյուսը հստակ պատկերացում է տալիս հայաստական և խեթական հասարակություններում, մասնավորապես վերնախավի շրջանում, երկու սեռերի միջև փոխհարաբերություններում ընդունված նորմերի մասին:

Այսպես, խեթական արքան՝ Մուպալիտլիումաս I-ը, հիշեցնում է Հայաստայի կառավարիչ Խուկկանային, որ խեթական արքունիքում արգելված է մայել պալատական կանանց կամ նրանց հանդիպելիս անհրաժեշտ է ճանապարհը զիջել: Հակառակ դրան՝ խեթական արքան նշում է Հայաստյում մեծան արգելքի բացակայության մասին՝ ասելով, որ Հայաստյում քրոջ կամ ազգականուհու հետ հարաբերվելը ընդունված է (43-49): Որպես օրինակ նշվում է Հայաստայի նախկին կառավարիչ Մարիյասի հետ Խաթթուսասի արքունիքում պատահած դեպքը: Ըստ դրա՝ խեթական արքայի հայրը՝ Թուդիսալիյաս III-ը, լուսամուտից տեսել էր, թե ինչպես է Մարիյասը նայում սպասուհուն, որի՝ պատճառով Մարիյասը մահապատժի էր ենթարկվել: Հետաքրքիր է, որ այդ արգելքը խեթական արքունիքում տարածվում էր մասնավորապես սպասուհիների հետ հարաբերությունների վրա:

Արդյո՞ք Մուպալիտլիումաս I-ը իսկապես ներկայացնում էր Խաթթիում գոյություն ունեցող սովորույթը: Խնդիրն այն է, որ խեթական օրենքներում մեծան սովորույթի մասին որևէ ակնարկ չկա: Այստեղ որևէ հողվածում չի քննարկվում արքունիքի կանանց հետ հարաբերությունների խնդիրը: Իհարկե, սա չի նշանակում, որ այդպիսի օրենք չէր կարող լինել: Խեթական օրենքները ընդհանրապես չեն

պարունակում որևէ հողված արքունիքում գործող էթիկետի մասին⁹։ Խեթական մի շարք օրենքներ հստակ նշում են Խաթրիում ազգականների հետ հարաբերությունների վրա դրված արգելքի գոյությունը, ինչը և հստակ ներկայացված է սլայմանագրում, որտեղ Խուկկանային արգելվում էր հարաբերվել իր եղբայրների կանանց և սեփական քրոջ հետ (74'-75')¹⁰։

Խեթական արքունիքում կանանց հետ հարաբերություններում ընդունված էթիկետի և, դրան հակառակ, Հայաստանում վերը նկարագրված վիճակը մասնագետների մոտ տարակարծությունների տեղիք է տվել։

Այդ խնդրին առաջինը անդրադարձած՝ տեքստի հրատարակիչ Յ. Ֆրիդրիխը հակված էր հավատ ընծայելու մեծանունների՝ իրականությամբ համապատասխանելուն, ինչպես դա ներկայացված է սլայմանագրում (սլայմանական կնոջ վրա նայել)։ Նա նույնիսկ օրինակներ է բերում պատմական ավելի ուշ շրջաններում վկայված ազգագրական նյութերից, որպես ասվածի ապացույց հղելով ականատեսի մի վկայություն, որը վերաբերում է Արևմտյան Աֆրիկայի ցեղապետություններից մեկին։ Ըստ դրա՝ երբ Աշանտիի թագավորի 3000 կանայք անցնում էին փողոցով, բոլորը դեմքները շրջում էին կամ փոխում իրենց ճանապարհը, որպեսզի չտեսնեն նրանց։ Նույնափախ սովորույթ է արձանագրված «Հազար ու մի գիշեր» շարքի պատմվածքներից մեկում. քաղաքի փողոցներով արքայադուստրերի անցնելու պահին բոլոր քաղաքացիները ծնկի էին իջնում և գլուխները հարկում գետնին՝ նրանց չտեսնելու համար¹¹։

Սակայն հետազայում, ինչպես նաև ներկայումս մասնագետները թերահավատորեն են վերաբերվում այս սլայմանագրի քննարկվող հատվածին։ Մարիյասի սլանությունն սլանության հետ կապ-

⁹ Խեթական օրենքները վերաբերում է առօրյա կյանքի ամենատարբեր ոլորտներին՝ կենցաղային բնույթի հանցանքներ, ժառանգությունյան խնդիրը և այլն (տե՛ս Hoffner 1997)։

¹⁰ Hoffner 1997, հոդվածներ 189, 190, 193, 195։ Ըստ դրանց՝ արգելվում էր հարաբերվել մոր, դստեր, քրոջ, հորաքրոջ, մորաքրոջ, խորք մոր, խորք դստեր, կնոջ քրոջ։ Այս խնդրի մասին տե՛ս Fringle 1993: 200ff.

¹¹ Friedrich 1930: 159.

ված միջադեպը սովորաբար քննարկվում է խեթական Հին քաղավորության շրջանից վկայված այսպես կոչված «Պալատական անեկդոտներ» անվանումը ստացած տեքստերի համատեքստում¹²։ Այս տեքստերը իրենցից ներկայացնում են գերազանցապես Խաթրուսիլիս I-ի, հնարավոր է նաև նրա հաջորդ Մուսիլիս I-ի օրոք ստեղծված գրական ժանր, որտեղ արքունիքում հավաքված քաղաքիվ ազնվականների ներկայությամբ արքան հանդիմանում է այս կամ այն նախկին և ներկա բարձրաստիճան անձանց՝ նշելով նրանց անբույլատրելի արարքները։ Այդ արարքները կարող էին նրանց մահապատժի պատճառ դառնալ։

Օրինակ՝ Պ. Դարդանոն համարում է, որ հայաստական արքայի սպանության հիմնավորումը իրականությանը չի համապատասխանում։ Խեթական արքայի նպատակը այդ եղանակով պայմանագրում արժարժվող հարցին (Խուկկանայի՝ Հայաստյում իր տոհմակից կանանց հետ լքույրեր և եղբայրների կանայք) սեռական հարաբերություններ չունենալ) էլ ավելի մեծ արտահայտչականություն հաղորդելն էր¹³։

Բ. Քրիստիանսենը փորձել է խեթական արքայի՝ լուսամուտից Մարիյասի արարքին ակնհայտես լինելը դիտարկել որպես գրական ժանրի դրսևորում՝ համեմատելով այն Աստվածաշնչում առկա նման միջադեպի հետ¹⁴։ Նրա կարծիքով՝ լուսամուտից ինչ-որ անբույլատրելի արարք տեսնելը ծիսական ոլորտում և առասպելներում հաճախակի հանդիպող «աստվածային սարսափազդու/պատժող ներկայության» (*locus numinosus*) մոտիվն է, որը ասոցացվում է լուսամուտի հետ։

Խուկկանայի պայմանագրի՝ Հայաստյի կառավարիչ Մարիյասի սպանության իրական պատճառի կապակցությամբ առանձնակի հետաքրքրություն են ներկայացնում միջինասորեստանյան փայլի արքաներից երկուսի՝ պալատական էթիկետին նվիրված տեքստերը։

¹² CTH 8.

¹³ Dardano 2007: 8f.; միևնույն ժոնտեքստում է առկա նաև այլոց մոտ (Gilan 2007; De Martino 2012).

¹⁴ Christiansen 2007.

Դրանցում հանգամանորեն ներկայացվում են արքունիքում կանանց հետ հարաբերությունների վրա դրված արգելքները, որոնք, ինչպես ցույց կտրվի ստորև, հարևան մեծ Սուլայիլուլումաս I-ի և Խուկկանայի միջև կնքված պայմանագրի համապատասխան հատվածին:

1. Աշուր-ռեշա-իշի (մ.թ.ա. 1232-1215)

«Եթե պալատի կինը [և տղամարդը] կանգնած են դեմ-դիմաց և նրանց միջև ոչ ոք չկա, սիրաբանում են նրանք [թե լուրջ մտադրությամբ ունեն], ապա նրանց պետք է սպանել: Եթե պալատի ծառայողը, կին թե տղամարդ, տեսնի նրանց և չտեղեկացնի արքային, ապա վկային, կին թե տղամարդ, պետք է նետել վառարանի մեջ»¹⁵:

Թիգլաթալասար I (մ.թ.ա. 1114-1076)

«Եթե պալատի կինը քացի իր ուները և դրանք չփակի ծածկոցով, և իր մոտ կանչի պալատի ծառայողին, ասելով, թե նրան ինչ-որ հրաման պետք է տա, և վերջինս խոսի նրա հետ, ապա նրան պետք է պատժեն ճիպտի 100 հարվածով»:

«Եթե պալատի ծառայողը ցանկանա խոսել պալատի կնոջ հետ, ապա նա պետք է մոտենա նրան ոչ ավելի մոտ, քան յոթ քայլ»:

«Եթե որևէ մեկը խախտի այս հռչակագիրը, և պալատի գործերի կառավարիչը լսի այդ մասին և նրան չպատժի, ապա նա պատասխան պետք է տա այդ պատժելի արարքի համար: Նույնիսկ եթե պալատի կառավարչի ծառայողները բարեխղճորեն չեն հետազոտել պալատի ողջ տարածքը և նրան տեղեկացրել պատժելի արարքի մասին, և հետագայում արքան լսել է այդ արարքի մասին, պալատի կառավարիչը պետք է պատժվի»¹⁶:

Այսպիսով, ասորեստանյան արքունիքում ընդունված պալատական էթիկետի վերոհիշյալ կետերի լույսի ներքո ստիպված ենք ընդունել, որ Սուլայիլուլումաս - Խուկկանա պայմանագրում «պալատական անեկդոտի» մասին խոսելը ուղղակի հիմնադրել դատողություն է: Ամենայն հավանականությամբ՝ Սուլայիլուլումաս I-ը իրոք կա-

¹⁵ Roth 1995: 204f.

¹⁶ Roth 1995: 206f.

րող էր մերկայացնել խեթական արքունիքում կանանց հետ հարա-
բերվելու վրա դրված արգելքը՝ լինեն դրանք արքայատոհմի անդամ-
ներ թե սպասուհիներ: Ավելին, նույնիսկ նրանց վրա նայելը համար-
վում էր պատժելի հանցանք:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Քուսյան Ա. Վ. 2002.** Իսուվայի կրոնական կենտրոնները խեթական դարա-
շրջանում, ՄՄԱԵԺ XXI, 315-331:
- Քուսյան Ա. 2004.** Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական
սեպագիր աղբյուրների), Երևան:
- Քուսյան Ա. Վ., Ռ. Ղազարյան, Մ. Խանգադյան, Ս. Մարտիրոսյան 2018.**
Մ.թ.ա. XV դարի խեթական սեպագրական աղբյուրները Հայկական
լեռնաշխարհի մասին, Երևան:
- Christiansen B. 2007.** Der Blick aus dem Fenster. Bemerkungen zu einem
literarischen Motiv in einigen Texten des hethitischen Schrifttums und des
Alten Testaments, in *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge* Silvin
Košak zum 65. Geburtstag (Hrsg. D.Grodeek und M.Zorman), Wiesbaden
(= Dresdner Beiträge zur Hethitologie, Bd.25), 143-152.
- De Martino S. 2012.** Il banchetto nell'Anatolia ittita, in *Mangiare divinamente.*
Pratiche e Simbologie alimentare nell'antico Oriente (ed. L.Milano),
Firenze, 133-151.
- De Roos J. 1987.** Who was Kilišhepa?, *Jaarbericht van het Vooraziatisch-
Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux“* 29, 74-83.
- De Roos J. 2005.** DUMU.MUNUS GAL Reconsidered, *Anatolica* 31, 211-215.
- Kassian A. 2002.** Glossary of Verbal Forms and Derivatives from Published Old
Hittite Texts, in *Anatolian Languages* (eds. V.Shevoroshkin and P.Sidwell),
Canberra, 72-136.
- Dardano P. 1997.** L'aneddoto e il racconto in età antico-hittita: la cosiddetta
„Cronaca di Palazzo“, Roma.
- Friedrich J. 1930.** Staatsverträge der Hatti-Reiches in hethitischen Sprache,
Leipzig, Bd.2 (= MVAG 34).
- Gilan A. 2007.** Bread, Wine and Partridges – a Note on the Palace Anecdotes
(CTH 8), in einigen Texten des hethitischen Schrifttums und des Alten
Testaments, in *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge* Silvin
Košak zum 65. Geburtstag (Hrsg. D.Grodeek und M.Zorman), Wiesbaden
(= Dresdner Beiträge zur Hethitologie, Bd.25), 299-304.

- Košak S. 2005. Konkordanz der hethitischen Keilschrifttafeln, T.1-5, Wiesbaden.
 Roth M.T. 1995. Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor, Atlanta.
 Zorman M. 2004. The Palace Chronicle Reconsidered, in *Šarnikzel* (Hrsg. D.Groddenk, S.Rossle), Dresden, 691-708.

Համառոտագրություններ

- ՄԱԼԵԺ - Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ (երևան):
 CTH - Laroche E. 1971. Catalogue des textes cunéiformes, Paris.
 KBo - Keilschrifttexte aus Boghazköi. XVI, Leipzig und Berlin.
 KUB - Keilschrifturkunden aus Boghazköy, Berlin.

WOMEN OF THE ARMENIAN HIGHLAND IN THE HITTITE CUNEIFORM SOURCES

Keywords: Armenian Highland, Hittite cuneiform texts, Šuppiluliumaš I, Hukkana, Hayaša, Mariyaš, Palace anecdotes

Abstract

The article is an attempt to collect all references regarding female individuals who are attested in the Hittite cuneiform texts which represent two political entities of the Armenian Highland (Hayaša and Išauwa). Besides this, the author focuses on the episode dealing with the execution of Mariyas, the ruler of Hayaša, as it is told in the treaty signed between the Hittite king Šuppiluliumaš I and Hukkana of Hayaša. The comparison of the background of this episode points on the existence of palace etiquette in the Hittite court, as well as that of the Middle Assyria, according to which any contact with the female entourage of the palace was regarded as punishable action.

Aram Kosyan
Doctor in History
Institute of Oriental Studies,
Head of the Department of Ancient Orient.
aramkosyan@yahoo.com

ՀՀ ԳԱՍ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԿԻՆԸ ԱՐԵՎԵԼՔՈՒՄ

Համակարգչային էջադրումը՝ Կարինե Չալաբյանի

Չափսը՝ 60x84 1/16: 8.5 տպ. մամ.:
Տպաքանակը՝ 100:

Տպագրված է «ՎԱՌՄ» ՍՊԸ-ում:
Ք. Երևան, Տիգրան Մեծի 48, բն. 43

[1200mm]

ՀԱՅ Դժճնադար Պիտ. Պրադ



FL0669202

A π
108295

ISBN 978-9939-875-63-7



9 789939 875637