

ԿԻՆԸ ԱՐԵՎԵԼՔՈՒՄ

ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ



ԿԻՆԸ ԱՐԵՎԵԼՔՈՒՄ

II/2023

ISBN 978-9939-875-63-7



9 789939 875637

ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԿԻՆԸ ԱՐԵՎԵԼՔՈՒՄ

ՊՐԱԿ II

2023

ՀՏԴ 94(5)
ԳՄԴ 63.3(5)
Կ 490

ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ
ԿԻՆԸ ԱՐԵՎԵԼՔՈՒՄ
ՀՈՂՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ
Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի
գիտական խորհրդի որոշմամբ
Գլխավոր խմբագիր՝ Մարիամ Խանգաղյան
Խմբագրական խորհուրդ՝ Արամ Քոսյան, Ռոբերտ Ղազարյան,
Գոռ Մարգարյան, Երվանդ Գրեկյան, Հասմիկ Հմայակյան,
Ռուսլան Ցականյան, Տիգրան Միքայելյան

Կ 490 **Կինը արևելքում:** Հողվածների ժողովածու.- Եր.: ՀՀ ԳԱԱ
արևելագիտության ինստիտուտ, 2023.
Պրակ II.- 274 էջ:

«Կինը արևելքում» ժողովածուն ընդգրկում է 2022 թ. սեպտեմբերի 22-23-ին ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտում անցկացված «Կանայք արևելքում» միջազգային գիտաժողովի նյութերը: Նախատեսվում է արևելազե տների, ազգագրագետների, հնագետների և հասարակական գիտությունների տարբեր բնագավառների մասնագետների համար: Կազմի վրա տապանաքար Մարաշից. նստած 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 94(5)
ԳՄԴ 63.3(5)

DOI: 10.54503/978-9939-9313-2-6

ISBN 978-9939-9313-2-6

© ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ, 2023

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, Gor Margaryan, Yervand Grekyan, Hasmik Hmayakyan, Ruslan Tsakanyan, Tigran Mikayelyan

WOMAN IN THE EAST VOLUME II / - Yerevan: Institute of Oriental Studies of NAS RA, 2021

The collection "Woman in the East" represents materials of the international conference «Women in the East» held on September 22-23 at the Institute of Oriental Studies NAS RA. The collection is intended for Orientalists, Ethnographers, Archaeologists and all specialists in different humanitarian sciences. 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, 2023

YEREVAN
MRAV PRINTING HOUSE
2023

2022թ. սեպտեմբերի 22-23-ին ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտում տեղի ունեցավ միջազգային գիտաժողով, որը նվիրված էր արևելյան հասարակություններում կանանց իրավական և սոցիալական կարգավիճակի խնդիրներին՝ սկսած հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը: Ներկա ժողովածուում ամփոփված են վերոհիշյալ գիտաժողովին ներկայացված զեկուցումները:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

<i>Առուշանյան Արփինե</i>	
Մուսուլման կնոջ տեղը հանդերձյալ աշխարհում	7
<i>Աստատուրյան Անի</i>	
«Սծորփրոբան» և «Օաձլոբան» վրաց իրականության մեջ ...	16
<i>Գրեկյան Երվանդ</i>	
Նորահայտ վկայություններ Ուրարտում մանածագործության մասին	26
<i>Դարբինյան Նունիկ</i>	
Պատվի համար կատարվող կանանց սպանությունները իրանական կինոյում	43
<i>Թորոսյան Աննա</i>	
Հրեա կինը ռուսական կայսրության իրավական համակարգում XIX դարի առաջին կեսին	56
<i>Բսկանդարյան Գոհար</i>	
Կնոջ դերը Իրանի պետական համակարգում ժամանակակից շրջանում	71
<i>Հմայակյան Հասմիկ</i>	
<i>Միրզոյան Սոնիկա</i>	
Մանածագործությանն առնչվող որոշ հայերեն բառերի հնագույն խեթական գուգահեռները	87
<i>Հմայակյան Միմոն</i>	
<i>Հովսեփյան Ինեսա</i>	
<i>Հմայակյան Մարգար</i>	
<i>Տիրացյան Նվարդ</i>	
Ուրարտուհին կյանքում և մահվանից հետո	101
<i>Մարտիրոսյան Հրաչ</i>	
Իգական սեռական անդամի անվանումները հայերենում	124
<i>Մինասյան Աստղիկ</i>	
Եզդի կանանց կրթական խնդիրները Հայաստանում ներկա ժամանակաշրջանում	141
<i>Միքայելյան Տիգրան</i>	
Կանայք Հայաստանի Հանրապետության տարածքից հայտնաբերված արաբատառ արձանագրություններում	157

<i>Մուրադյան Այնաատ</i>	170
Էսթերն Աստվածաշնչում. կին, որը փրկեց իր ժողովրդին	
<i>Պողոսյան Գայանե</i>	184
Կինը Վանի թագավորության արվեստում	
<i>Ստեփանյան Հասմիկ</i>	
Հայաստան թուրքերեն թարգմանական պիեսները և Պոլսի կանայք (19-20րդ սկիզբ)	195
<i>Վարդույան Գոհար</i>	
<i>Թոխաթյան Կարեն</i>	205
Կնոջ կերպարը հին Հայաստանի դիցաշխարհում	
<i>Յակնյան Ռուսյան</i>	230
Աշշուրուհին ըստ միջինասորեստանյան օրենքների	
<i>Արամ Քոսյան</i>	
Դինաստիական ամուսնությունները իսթական տեքությունում	264

ՄՈՒՍՈՒԼՄԱՆ ԿԼՈՋ ՏԵՂԸ ՀԱՆԴԵՐՁՅԱԼ ԱՇԽԱՐՀՈՒՄ

ԱՌՈՒՇԱՆՅԱՆ ԱՐՓԻՆԵ

ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետ,
իրանագիտության ամբիոն
a.arushanyan@ysu.am

Բանալի բառեր՝ իսլամ, մուսուլման կանայք, հանդերձյալ կյանք, հոգու վերամարմնավորում, թանասուխ, դրախտ, հուրի:

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Արևմտյան աղբյուրագիրներն ու ճանապարհորդները, որոնք իրենց գործերում անդրադառնում են իսլամում, մասնավորապես հանդերձյալ կյանքում կնոջ տեղին, հաճախ տալիս են ոչ հավաստի տեղեկություններ բացառապես այն պատճառով, որ իրենց առաջին շփումը իսլամի ոչ ուղղափառ, այլ ծայրահեղ խմբերի հետ էր: Այստեղից էլ սկիզբ է առել այն թյուր պատկերացումը, որ կանայք հոգի չունեն: Չափավոր սուննիական և շիայական շրջանակներում կանայք երբեք չեն առանձնացվում տղամարդկանցից և հանդերձյալ կյանքում նրանց համար նախատեսվում են պատիժներ և պարզներ դժոխքում ու դրախտում համապատասխանաբար: Երկար դարերի ընթացքում իսլամը մշակել է վարքագծի հստակ կանոններ, որոնց պահպանման դեպքում կանայք կարող են իրենց համար դրախտում տեղ ապահովել: Դրանք են հնագանդությունը ամուսնուն, մայրանալը, կուսության պահպանումը և այլն:

Շատ երկար ժամանակ արևմտյան աղբյուրներում տարածված էր այն մոլորությունը, որ իսլամում կինը հոգի չունի, հետևաբար հոգու վերամարմնավորումը և կրոնական այն բոլոր պատկերացումները, որոնք կապված են հոգու հետ, կանանց չեն վերաբերում: Սակայն հարկ է նշել, որ սա ոչ դուրանական մոտեցում է և երբեք չի եղել իսլամական դոգմայի մաս:

Իսլամական աղբյուրները, խոսելով մարդու և Աստծո միջև կապի մասին, առավելապես նկատի ունեն տղամարդկանց, իսկ կանայք չեն առանձնացվում և առանձին ուշադրության արժանանում, քանի որ հանդերձյալ աշխարհում նրանց տեղը որոշվում էր ըստ ամուսինների՝ դրախտում կամ դժոխքում ունեցած տեղի: Այլ կերպ ասած, կանայք հաստատապես ունեն հոգի, և հենց այս մոտեցումն է

օգնել տղամարդկանց մշտապես որպես սպառնալիք օգտագործել հանդերձյալ կյանքում պատիժների արժանանալը ամուսնուն չհնազանդվելու դեպքում:

Մեքքայական ու մեդինայական այաթները համեմատելիս պարզ է դառնում, որ վաղ շրջանի նկարագրությունները դրախտի կանանց մասին վերաբերում են հուրիներին, ուշ շրջանի հիշատակումները՝ հավատացյալ կանանց: Հուրիները մաքուր են (արաբ․՝ *qāirāt*)¹, ունեն մարգարտի նման փայլուն աչքեր, այն տղամարդու տարիքին² են, ում պետք է ընկերակցեն, կույս են, փարթամ կուրծք ունեն: Ի համեմատություն հուրիների, երկրային կանայք, որոնք դրախտ են ընկնում, մաքրված են (արաբ․՝ *mutahharah*), ընդունելի են Աստծու համար և հավերժ մնալու են դրախտում³:

Իսլամում հանդերձյալ կյանքում կանանց ունեցած դերի մասին ավելի ամբողջական պատկերացում կազմելու համար առաջին հերթին անհրաժեշտ է հասկանալ, թե ինչ է ասվում այդ մասին Ղուրանում: Այստեղ կանայք ու տղամարդիկ բացարձակ հավասար են և սեռական պատկանելության հետ կապված որևէ տարբերություն չի նկատվում: Պարզևատրումն ու պատիժը երկու սեռերի ներկայացուցիչների համար նույնն են: Ցանկացած մարդ, անկախ սեռից, հաշվետու է Աստծո առաջ, և որևէ մեկի համար բացառություն չկա^{4,5}:

¹ Ղուրանում և արաբերեն տեքստերում կիրառվող տերմինների հեղինակի թարգմանությունը զուգահեռ փակագծերում կնշվեն նաև դրանց արաբերեն տարբերակները:

² Դրախտում հայտնված կանանց տարիքի մասին տարբեր պատմություններ ու ավանդություններ կան: Ջորջ Մեյլը գրի է առել մի պատմություն ծեր կնոջ մասին, որը խնդրում է մարգարեին բարեխոսել, որպեսզի ինքը կարողանա հայտնվել դրախտում: Մարգարեն պատասխանում է. «Օեր կինը չի կարող մտնել այդտեղ»: Երբ պառավը սկսում է լաց լինել, նա միանգամից բացատրում է, որ Աստված նախ պետք է նրան երիտասարդացնի, հետո միայն թույլ տա դրախտ գնալ: Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Smith, Haddad** 1975: 43.

³ **Smith, Haddad** 1975: 42.

⁴ Ղուրանում ասվում է «Ովքեր կգործեն բարի արարքներ, լինի կին, թե տղամարդ, և կլինեն հավատացյալ, կընկնեն դրախտ և նրանց չեն նեղացնի նույնիսկ արմավի կորիզի փոսիկի չափ» (4:124): Մեկ այլ տեղում «... սրանով Ալլահը պատժեց կին և տղամարդ երկերեսանիներին (al-munāfiqīn wa’l-munāfiqāt), կին և տղամարդ կռապաշտներին (al-mušrikīn wa’l-mušrikāt) և կընդունի կին ու տղամարդ հավատացյալների ապաշխարությունը (al-mu’minīn wa’l-mu’mināt)» (33:73):

⁵ Կա տեսություն, որի համաձայն կանանց վերաբերող այս տողերը հետագայում են ավելացվել: Ըստ ավանդության, Ումմ Սալաման՝ մարգարեի կանանցից մեկը,

Հանդերձյալ աշխարհում կանանց մասին խոսելիս առանձին ուշադրություն է պետք հատկացնել հուրիներին¹: Վերջիններս Ղուրանում չորս անգամ հիշատակվում են, առանց մանրամասն նկարագրությունների (44:54, 52:20, 55:72 և 56:22): Նրանք տարբերվում են երկրային կանանցից յուրահատուկ գեղեցկությամբ, մաքրությամբ, ինչպես նաև հիվանդությունների, դաշտանի ու հղիության բացակայությամբ: Բարեպաշտ մուսուլման կանայք (արաբ. *mu'mināt*) նույնպես ընկնելու են դրախտ, որտեղ յուրաքանչյուրը ունենալու է մեկ ամուսին (ըստ երևույթին, դրախտի ամուսինը նույնանալու է երկրային ամուսնու հետ): Հստակ պարզ չէ, թե երկրային կյանքում մի քանի ամուսին ունենալու դեպքում որ մեկն է կնոջը սպասելու դրախտում: Կան մի քանի տեսակետներ, որ դրախտում կնոջը կսպասի վերջին կամ լավագույն ամուսինը, կամ հենց կինը կընտրի իր ամուսիններից որևէ մեկին²:

Այսպիսով, հուրիները պետք է տղամարդկանց համար, իրենց երկնային կանանց կողքին հավելյալ ուղեկիցներ լինեն:

Որոշ ուսումնասիրողներ հուրիներին համարում են նաև կին հավատացյալների ուղեկիցներն ու ծառաները, ճիշտ այնպես, ինչպես այգիները, գետերը, կաթը, մեղրը, մրգերը և դրախտի մյուս բոլոր բարիքները և՛ տղամարդկանց, և՛ կանանց համար են³:

Ղուրանի մի շարք հատվածներում Դրախտի ու Դժոխքի նկարագրությունը հստակ ցույց է տալիս, որ իսլամում կինը, ինչպես և տղամարդը, պատասխանատու է իր արարքների համար: Ասվում է, որ Ալլահը Նոյի ու Լուրի անհավատ կանանց, որպես պատիժ,

բողոքել է, որ Ղուրանում բոլոր հիշատակումները ուղղված են տղամարդկանց, և միայն սրանից հետո համապատասխան հատվածներում նշվում են թե՛ արական, թե՛ իգական սեռերը (Smith, Haddad 1975: 40):

¹ Հուրի բառը ծագում է արաբական *hwr* «սպիտակություն» արմատից: *hawrā* նշանակում է զագելի մեծ, սպիտակ աչքեր, այստեղից էլ, ավելի ընդլայնված իմաստով, նշանակում է կին, որի մեծ, սև աչքերը հակադրվում են մաշկի սպիտակությանը: Իսլամի Դրախտում հիշատակվում են դրախտի փերիները, որոնք սպասում են բարեպաշտ մուսուլմաններին (Wensinck-[Pellat] 1986: 581):

² Իբն ալ-Արաբին ասում է. «Եթե կինը ունի մի քանի ամուսին, Մարգարեն ասում է, որ նրան հնարավորություն կտրվի ընտրել իր ամուսնուն... Ումմ Հաբիբահը հարցնում է Մարգարեին՝ եթե մի կին ունի երկու ամուսին այս աշխարհում, և նրանք մահանում են ու բոլորը միասին հավաքվում Դրախտում, ո՞ւմ պետք է կինը պատկանի: Եվ Մարգարեն պատասխանում է՝ նրան, ով կյանքի օրոք լավ է վարվել կնոջ հետ» (Smith, Haddad 1975: 46-47):

³ Smith, Haddad 1981: 167; Powers 2022.

հրամայում է գնալ Դժոխք և մտնել կրակի մեջ նրանց հետ, ովքեր մտնում են այնտեղ (66:10): Սա պետք է դիտարկել որպես հենց Աստծո պատիժը անհավատ կանանց հանդեպ, և ոչ մի դեպքում որպես իրենց ամուսինների պատիժը:

Եթե անդրադառնանք հադիսներում կանանց համար նախատեսվող հանդերձյալ կյանքին ու հուրիներին, ապա հստակ ուրվագծվում է կանանց հատկացվող դերի փոփոխությունը իսլամական մտքի զարգացումներում, կապված կանանց հանդեպ հասարակական վերաբերմունքի ու դիրքորոշման հետ: Հավատացյալ կանայք (*mu'mināt*) առաջին հերթին ասոցացվում են իրենց ամուսիններին հավատարիմ կանանց ու նվիրված մայրերի հետ:

Կան բազմաթիվ պատմություններ, որտեղ կնոջ դրախտ ընկնելը կապված է նրա մայր լինելու հանգամանքի հետ: Բավականին հաճախ շրջանառվում է մի պատմություն, որի համաձայն մի երիտասարդ Մարգարեից խնդրում է թույլ տալ իրեն՝ գնալ բանակ: Մարգարեն հրամայում է նրան մնալ տանը իր մոր հետ, վստահեցնելով, որ Դրախտն ընկած է մայրերի ոտքերի տակ¹: Մարգարեին է նույնիսկ վերագրվում հետևյալ նախադասությունը. «Կինը, որը նոր է երեխա ունեցել . . . նրա երեխան պորտալարի միջոցով Ահեղ Դատաստանի օրը նրան կտանի Դրախտ»²: Այստեղ հստակ երևում է, որ կինը արժանանում է Դրախտում իր տեղին ոչ թե Աստծուն նվիրվածության և բարեպաշտության համար, այլ հնարավորինս շատ երեխաներ ունենալու համար:

Խոսելով իսլամում հանդերձյալ կյանքում կանանց համար նախատեսված տեղի մասին, հարկ է անդրադառնալ նաև Ահեղ Դատաստանի օրը նախատեսվող մի շարք իրադարձություններին: Այնպիսի աղետներին զուգահեռ, ինչպես ծովերի եռալը, լեռների ցնցվելն ու արևմուտքում արևի ծագելն է, այս օրը կանխատեսվում է նաև, որ տղամարդիկ ստիպված կլինեն ենթարկվել իրենց կանանց և նույնիսկ իրենց ապրուստը վաստակել կանանց համար աշխատելով: Տղամարդկանց թիվն այնքան կպակասի, որ կանանց ու տղամարդկանց թվի հարաբերակցությունը կլինի հիսունը մեկին, որի արդյունքում իմացությունը տեղը կզիջի անգիտությանը³:

¹ **Umm Hasan bint Salim** 2012: 17.

² **Smith, Haddad** 1975: 43.

³ Հադիսներում կա հստակ կապ անգիտության և կանացիության միջև: Մուհամեդը նկարագրում է, թե ինչպես Ահեղ Դատաստանի օրը մարդիկ կշրջեն մերկ, ի պա-

Հաղիսներում մարգարեն, նկարագրելով դժոխքը, ասում է, որ այնտեղ գտնվողների մեծ մասը կանայք էին, որոնք չեն արդարացրել իրենց հանդեպ վստահությունը, ամուսիններից տարբեր բաներ են թաքցրել և բավարար չափով գովասանքի արժանի չեն: Նման մոտեցման համար հիմք են ծառայում մի քանի հաղիսներ, որտեղ Մուհամեդը ասում է. «Ես տեսա Դժոխքը և մինչ այդ օրը չէի տեսել ավելի սարսափելի տեսարան: Դժոխքի բնակիչների մեծ մասը կանայք էին: Նրանք (ուր հետ մարգարեն խոսում էր) ասացին՝ ինչու՞, և նա պատասխանեց՝ իրենց անշնորհակալության (kufr¹) պատճառով: Նա պատասխանեց՝ ոչ, նրանք անշնորհակալ էին ամուսինների նկատմամբ, և անշնորհակալ էին նրանց (ամուսինների) առատաձեռնության համար: Եթե դու շարունակես լավ բան անել այդ կանանցից մեկի համար, իսկ կինը քո կողմից կատարված մի վատ արարք տեսնի, նա կասի՝ ես երբևէ քեզնից որևէ լավ բան չեմ տեսել»²: Մինևույն ժամանակ մարգարեն ասում է, որ եթե կինը ասի իր աղոթքը հինգ անգամ, մեկ ամիս պահք պահի, պաշտպանի իր պատիվն ու ենթարկվի ամուսնուն³, ապա հնարավորություն կունենա մտնել Դրախտ իր նախընտրած դարպասից⁴:

Խոսելով հանդերձյալ աշխարհում կանանց մասին և քննարկելով կնոջ՝ դրախտում կամ դժոխքում հայտնվելու հարցը, հարկ է

տասխան որի նրա կինը՝ Աիշան, զարմացած հարցնում է, թե արդյոք կանայք ու տղամարդիկ այդ դեպքում չեն նայի իրար: Ենթադրվում է, որ Մարգարեն պատասխանել է՝ նրանք այդ կարևոր օրը շատ այլ անհանգստություններ կունենան (Smith, Haddad 1975: 44):

¹ Իսլամում ծանրագույն մեղքեր են համարվում շիրքը (որևէ բան Աստծո հետ առցացնելը) և քուֆրը (անշնորհակալությունը կամ Աստծո նշաններն անտեսելը): Եթե տղամարդկանց դեպքում այս երկու արարքները մեղք են համարվում Աստծո հանդեպ կիրառվելու դեպքում, ապա կանանց դեպքում դրանք մեղք են համարվում նաև տղամարդկանց հանդեպ իրագործվելիս: Ուստի շիրքը սկսում է մեկնաբանվել որպես ուրիշ տղամարդուն տրվել, իսկ քուֆրը՝ ամուսնու հանդեպ անշնորհակալ լինել: Այս հարցում Սմիթն ու Հադդադը հանգում են այն եզրակացության, որ կանանց մեղքերն իրենց ամուսինների հանդեպ նույնանում են Աստծո հանդեպ տղամարդկանց գործած մեղքերի հետ (նույն տեղում):

² Sahih Muslim 907a, Book 10, Hadith 18.

³ Ամուսնուն ենթարկվելու մասին հաղիսներում ասվում է, որ արգելվում է մեկ ուրիշ մարդուց կուռք սարքել, բայց եթե հնարավոր լինեք, մարգարեն կհրամայեք կանանց երկրպագել իրենց ամուսիններին (Sunan Abi Dawud 2140, Book 12, Hadith 95):

⁴ Կանանց դժոխքում հայտնվելու պատճառների մասին մանրամասն տես Hakim 2000: 21-32.

վերադառնալ կնոջ հոգու վերամարմնավորման խնդրին:

Մոֆազգալին վերագրվող «Քեթաբ ալ-հաֆթ»-ում ասվում է, որ հոգին կարող է անցնել մի սեռից մյուսին: Վերամարմնավորման մասին պատկերացումները հիմնված են երկու կարևոր սկզբունքների վրա: Առաջինը՝ կանայք ստորադասվում են տղամարդկանց, երկրորդը՝ հավատացյալները վերամարմնավորվում են ավելի լավ կադապարի մեջ և ավելի բարձր դիրքում են հայտնվում, մինչդեռ անհավատները ավելի ստորակարգ էակների են փոխակերպվում: Այստեղից, հավատացյալ տղամարդը չի կարող վերամարմնավորվել կնոջ, իսկ հավատացյալ կինը կարող է դառնալ տղամարդ կատարելության ճանապարհին, իսկ անհավատ կինը երբեք չի վերածնվի որպես տղամարդ¹:

Ինդունեզիայի Բուրթոն կղզու մուսուլմանների շրջանում տղամարդու՝ կնոջ վերամարմնավորվելն ընկալվում է որպես պատիժ: Կանայք նախկինում սգում էին այն փաստը, որ նրանք ծնվել (վերածնվել) են որպես կին, քանի որ տղամարդիկ միշտ համարվել են ավելի կարևոր, քան կանայք²:

Ծայրահեղ շիայական հոսանքներում, մասնավորապես ալավիների շրջանում նա, ով ճանաչում է Աստծո եզակիությունը, ազատվում է թանասուլից³, չի փակվում մարդկային մարմնում և ուղարկվում է ճանապարհորդության՝ դեպի երկնքի յոթ շերտերի վերևում գտնվող աստվածային լույսը: Ի դեպ, սա վերաբերում է միայն տղամարդկանց, կանայք այս ճանապարհորդությանը չեն մասնակցում, քանի որ նրանք հոգի չունեն⁴: Կանանց՝ հոգու ճանապարհորդությանը չմասնակցելու հետ կապված ալավիական ուղղություններից մեկում, սակայն, մի շարք տարբերությունների ենք հանդիպում: Եթե հեիդարիները, շամալիները և դեիբիները միակարծիք են թանասուլիի հարցում, ապա քալազիները, որոնք ապրում են Թարսուսում, ընդունում են, որ կանանց հոգին ևս կարող է մի մարմնից անցնել մյուսին: Տղամարդը վատ արարքներ գործելու դեպքում վերածնվում է որպես կին, իսկ ահա բարեպաշտ կինը կարող է խրախուսվել՝ հաջողոր կյանքում տղամարդու մարմին ստա-

¹ Asatrian, unpubl.: 3.

² Schoorl 1985: 114-115.

³ Թանասուլը իսլամի որոշ ճյուղերում հոգու վերամարմնավորման՝ ռեինկարնացիայի գաղափարն է:

⁴ Daftari 2013: 301.

նալով¹: Հոգու վերամարմնավորման գաղափարը որոշակիորեն ապահովում է նաև ավալիների շրջանում տղամարդկանց կանանց հանդեպ ավելի բարձր դիրքը: Ալավի կիևը կարող է վերամարմնավորվել մեկ այլ կնոջ, բայց երբեք ոչ տղամարդու, քանի որ Աստված կնոջը ստեղծել է չարքերից, հետևաբար և նրանց հասարակության մեջ ավելի ցածր դիրք ունեն²:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Asatryan, M.** (unpubl.). TANĀSOK,
https://www.academia.edu/42847197/Tanasukh_Transmigration_of_Souls_
[23.05.2023]
- Besterman, Th. 1928.** The Belief in Rebirth of the Druses and Other Syrian Sects. *Folklore* 39/2: 133-148.
- Hakim, M.A. 2000.** Women who deserve to go to hell. Karachi-Pakistan: Darul-Ishaat.
- Powers, P. R. 2022.** Death and Islamic Understanding of Afterlife,
<https://science.jrank.org/pages/8948/Death-Afterlife-Islamic-Understanding-Heaven-Hell.html>. [23.05.2023]
- Sahih Muslim 907a.** Book 10, Hadith 18. <https://sunnah.com/muslim:907a>
[23.05.2023]
- Schoorl, J. W. 1985.** Belief In Reincarnation On Buton. S.E. Sulawesi, Indonesia, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 141, 1ste Afl., *Anthropologica* XXVII: 103-134.
- Smith, J. I., Haddad, Y. Y. 1975.** Women in the Afterlife: The Islamic View as Seen from Qurʾān and Tradition. *Journal of the American Academy of Religion* 43/1(Mar., 1975): 39-50.
- Smith, J. I., Haddad, Y. Y. 1981.** The Islamic Understanding of Death and Resurrection. Albany: State University of New York Press.
- Sunan Abi Dawud 2140.** Book 12, Hadith 95,
<https://sunnah.com/abudawud:2140>[23.05.2023]
- Umm Hasan bint Salim 2012.** Heaven under your Feet, Pregnancy for Muslim Women. London: Ta-Ha Publishers.
- Wensinck, A. J. -[Pellat Ch.] 1986.** Ḥūr, *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3: 581-582. Leiden: Brill.

¹ Besterman 1928: 141-142.

² Moosa 1987: 367.

THE PLACE OF MUSLIM WOMAN IN AFTERLIFE

Keywords: Islam, Muslim women, Afterlife, Reincarnation, Tanasukh, Heaven, Huri

ABSTRACT

Western sources and travelers dealing with Islam, often give unreliable information about the place of women in the afterlife because their first contact was with non-orthodox, but extreme groups of Islam. This is where the misconception that women have no soul, started. Among modern Sunnis and Shias, women are never separated from men, and in the afterlife, punishments and rewards are planned for them in hell and heaven, respectively. Over the centuries, Islam has developed clear rules of conduct, by observing which women can secure a place in heaven for themselves. These are - obedience to their husbands, motherhood, virginity, etc.

When talking about women in the afterlife, special attention should be paid to hurries who differ from earthly women by their unique beauty, purity, as well as the absence of diseases, menstruation and pregnancy. Pious Muslim women will also enter heaven, where they will each have one husband (apparently the husband in heaven will be identified with the husband on earth).

There are many stories where a woman's descent into heaven is related to her motherhood. According to many stories, it is clearly seen that a woman deserves her place in Heaven not for her devotion and piety to God, but for having as many children as possible.

Speaking about women in the afterlife and discussing the issue of a woman's appearance in heaven or hell, it is necessary to return to the issue of the reincarnation of a woman's soul. The concept of reincarnation is based on two important principles. First, women are subordinated to men, second, believers are reincarnated in a higher position, while unbelievers are transformed into inferior beings.

Among Muslims on the Indonesian island of Buton, the reincarnation of a man as a woman is seen as a punishment. Women used to mourn the fact that they were born (reborn) as women because men were always considered more important than women.

In Extreme Shia sects, particularly among the Alawis, one who recognizes the uniqueness of God, is not confined in a human body, and is sent on a journey to the divine light above the seven layers of heaven. By the way, this only applies to men, women do not participate in this journey because they have no soul. However, in one of the Alawite schools of thought, we find a number of differences regarding women, not participating in the journey of the soul. If the Heidaris, Shamalis and Gheibis agree on the Tanasukh, the Khalazis who live in Tarsus admit that the soul of women can

also pass from one body to another. A man is reborn as a woman if he commits bad deeds, but a pious woman can be encouraged by getting a man's body in the next life. The idea of reincarnation of the soul also ensures to some extent the superior position of men to women among the Alawis. An Alawi woman can be reincarnated as another woman, but never as a man, because God created women from evil, and therefore they have a lower position in society.

ARPINE ARUSHANYAN

*Dept. of Iranian Studies,
Department of Oriental Studies, YSU
a.arushanyan@ysu.am*

«ՄՏՈՐՓՐՈՒՄ» և «ԾԱԾԼՈՒՄ» ՎՐԱՅ ԻՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՁ

ԱՍՏԱՏՈՒՐՅԱՆ ԱՆԻ

ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի մագիստրոս
Էլ. հասցե: aniastatutoryan@gmail.com

Բանալի բառեր՝ Վրաստան, Խնսուրեթի, Փշավեթի, սծորփրոբա, ծածլոբա, եղբայրացու, քույրացու, քվիթկիրի

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Ավանդույթներն ու սովորույթները հատուկ են բոլոր ազգերին ու ժողովուրդներին: «Սծորփրոբան» և «ծածլոբան» ավանդույթներ են, որոնց կարելի էր հանդիպել Վրաստանի լեռնային շրջաններից միայն Խնսուրեթիում և Փշավեթիում մինչև 19-րդ դարի վերջերը: Այն աղջիկների և տղաների միջև մինչամուսնական հարաբերություն էր՝ հոգեբանական սիրո դրսևորում: «Սծորփրոբա-ծածլոբան» այլ կերպ անվանում էին «դոբիլ-ձմոբիլոբա» (քույրացու-եղբայրացու): Աղջիկներն ու տղաները պառկում էին միմյանց հետ, դա տեղի էր ունենում փոխադարձ հավանության սկզբունքով, «դես-պանի» միջնորդությամբ, սակայն նրանց միջև չէր թույլատրվում սեռական գործողություն: Այս ավանդույթը Վրաստանում գոյություն է ունեցել մինչև 20-րդ դարի սկիզբը:

Վրաստանում հին ավանդույթների մեջ իրենց ուրույն տեղն ունեն «սծորփրոբան» և «ծածլոբան»: Սա կնոջ ու տղամարդու միջև վաղ հասակում, ամուսնանալուց առաջ, հաստատված հարաբերություններ են, որոնք Վրաստանում գոյություն ունեին մինչև 19-րդ դարի վերջերը - 20-րդ դարի սկիզբը, միայն լեռնային շրջաններում Փշավեթիում և Խնսուրեթիում: Այս ավանդույթները այժմ ամբողջովին վերացել են: Փշավեթիում այս ավանդույթը կոչվել է «ծածլոբա», իսկ Խնսուրեթիում՝ «սծորփրոբա», և դրանք շատ մեծ նշանակություն են ունեցել վրացական մշակույթի, պատմության ուսումնասիրության գործում: Չնայած այս կարևորությանը՝ «սծորփրոբան» և «ծածլոբան» վրաց ազգագրության մեջ թերևս ամենաբարդ ու անհասկանալի ավանդույթներն են. դրանք ոչ միայն գիտականորեն ուսումնասիրված չեն, այլև չկա դրանց ամբողջական նկարագրությունը: Հատկանշական է, որ այդ ավանդույթների մասին լռել են նույնիսկ վրացի այնպիսի գործիչներ, ինչպիսիք են Ռ. Էրիս-

թավին, Ն. Ուրբնելին և Դ. Խիզանիշվիլին, որոնք այդ շրջանների վերաբերյալ ընդարձակ աշխատություններ են գրել¹: Այդ ավանդույթի ոչ միայն ծագումը, այլ նաև նպատակն ու գործառույթը մինչև վերջ պարզ չեն, ու անկասկած բոլոր բացատրությունները սուբյեկտիվ կլինեն, ինչպես յուրաքանչյուր ժողովրդական ծագումնաբանության դեպքում:

Խնսուրեթիում այդ ավանդույթը կոչվում էր «սծորփրոբա»: Այն գաղտնի էր պահվում, օտարներին ավանդույթի ծեսերի ու օրենքների մասին չէին պատմում, թեև այս երևույթի մասին շատ քիչ տեղեկություններ կան Ն. Խուդադովի Խնսուրեթիի մասին գրքում. «Խնսուրեթիում հազվադեպ է հանդիպում երիտասարդ, ով տասներեք տարեկանից հետո սիրեցյալ չունի, բայց ոչ թե պլատոնական, այլ այսպես կոչված «ծածալի», ու չնայած այսպիսի հարաբերություններին, նրանց միջև հղիությունը հազվադեպ երևույթ էր, որը շատ մեծ ամոթ էր համարվում, այդ պատճառով էլ նրանց միջև սեռական ակտը ոչ նորմալ էր ավարտվում»²:

Երբ խնսուր տղաներն ու աղջիկները հասունանում էին, ընտրում էին «սծորփերի», այսինքն իրենց հավասարին, իրենց արժանիին, դա չէր լինում ստիպողաբար, այլ նրանք պետք է միմյանց հավանեին:

Տղան պետք է լիներ ասպետավարի ու իր սծորփերի կնոջը նվիրված: Հատկանշական է, որ «սծորփերիները» Խնսուրեթիում միմյանց անվանում էին «եղբայրացու» („ծծօծօ“ [«ձմորփիլի»]), ի տարբերություն Փշավեթիի, չէին ասում «քույրացու» („ծօծօ“ [«դրփիլի»]): Խնսուրեթիում «սծորփերիի» հանդեպ ֆիզիկական սերը անթույլատրելի էր, այն մեծագույն պլատոնական սիրո դրսևորում էր: Խնսուրեթիում տղաներն ու աղջիկները «սծորփրոբան» սկսում էին 16-17 տարեկանում: Տղաներին «սծորփրոբայի» կարգը սովորեցնում էին տղամարդիկ, նրանք խրատում էին, որ տղամարդը անպայման պետք է լիներ զուսպ, ինչը նրա ամենամեծ պարտականությունն էր, որ համագյուղացի կինը քույր էր համարվում բոլորի համար, դրա համար երիտասարդ տղան պարտավոր էր հարգանքով վերաբերվել բոլորին, իսկ աղջիկներին կանայք էին սովորեցնում, թե ինչպես պետք է իրենց պահեին տղամարդու հետ, և տղամարդը ինչ իրավունքներ ուներ իր հանդեպ, որ կինն էր

¹ Մաքալատոս 1925.

² Худатов 1887: 13.

համարվում լավ և ուժեր էին լավ «սծորփերիները»: «Սծորփերիների» միմյանց հետ պառկելը կազմակերպում էր մի մարդ, որը կոչվում էր «դեսպան»։ դեսպան կարող էր լինել աղջկա բարեկամը, նա առաջինը աղջկան էր հարցնում, արդյոք նա ուզո՞ւմ էր պառկել տղայի հետ, աղջիկը իհարկե սկզբից չէր համաձայնվում, բայց դեսպանը ամեն գնով աղջկա խոսքերից հասկանում էր, նա հավանո՞ւմ էր թե ոչ ինչ-որ մեկին, հետո ասում էր, որ կհարցնի տղային, եթե նա տեղում էր, ու ազատ էր, ապա կպառկեցնե՞ր նրանց միմյանց հետ: Աղջկան սկզբից պառկեցնում էին ավելի փորձված, գեղեցիկ տղամարդու հետ: Առաջին անգամ պառկելուց հետո եղբայրացուներ չէին համարվում, քանի որ կինը ավելի ուշ էր ընտրում իր սծորփերիին:

Նրանց հարաբերությունները սկզբնական շրջանում արտահայտվում էր միայն նվերներով՝ աղջիկը իր եղբայրացուի համար գործում ու ասեղնագործում էր գուլպաներ, օձիքներ ու տարբեր իրեր, տղան էլ իր հերթին իր եղբայրացու կնոջը նվիրում էր տարբեր զարդեր, քորոցներ և այլն: Այնուհետև նրանք կարող էին պառկել միմյանց հետ: Հատկանշական է, որ անպայման աղջիկն էր գնում տղայի մոտ, իր հետ տանելով տնից գողացված օղի, տղան քնած էր ձևանում, աղջիկը արթնացնում էր նրան, օղի խմեցնում ու միմյանց շոյելով, համբուրելով ու գրկելով ժամանակ էին անցկացնում: Իհարկե, նրանց մեջ սեռական գործողություն չէր թույլատրվում, իսկ եթե այնուամենայնիվ կինը հղիանում էր, դա ավարտվում էր թեմից վտարելով, որոշ դեպքերում նաև կյանքից զրկելով:

Ամուսնանալուց հետո աղջկան արգելվում էր ինչ-որ հարաբերություն ունենալ իր «սծորփերիի»՝ եղբայրացուի հետ, իսկ տղամարդը ամուսնանալուց հետո էլ կարող էր հանդիպել իր չամուսնացած «սծորփերիի» հետ:

Գոյություն ունե՞ր «սծորփորբայի» ևս մեկ դրսևորման ձև, երբ խնսուրի տանը տղամարդ հյուր էր գալիս, ի նշան պատվի, նրա հետ պառկեցնում էին երիտասարդ աղջկա, աղջկա մոտ ուղարկում էին դեսպանին, շատ հաճախ դեսպանի դերը կատարում էր աղջկա «սծորփերին», որն էլ հյուրի հետ պառկեցնում էր իր «սծորփերի» կնոջը, որի հավատարմության մեջ նա վստահ էր, ու նաև ուրիշներին վստահեցնելու համար նա գնում էր այդ քայլին: Նրանց միջև սեռական գործողություն չէր թույլատրվում, աղջիկն էլ իրեն պետք է գուսպ պահեր, որ իր «սծորփերիին» ամոթով չաներ, հյուրն էլ իր հերթին իրավունք չունե՞ր ստիպողաբար ինչ-որ բան անելու:

«Սծորփորոբայի» այս հարաբերությունների պարագայում հնարավոր էր նրանց միջև ամուսնությունը, եթե աղջիկը ցանկանար¹:

Խնտուրների փոխանցմամբ՝ «սծորփորոբան», որպես ավանդույթ, մնացել է լակերի ներխուժումներից հետո: Լակերը երիտասարդ տղաներին և աղջիկներին գերեվարում էին և այդ վտանգից խուսափելու համար խնտուրները մեծ գերդաստանով հավաքվում էին մի տան մեջ, հատկապես երիտասարդ աղջիկները և տղաները, նրանք նաև քնում էին միմյանց հետ ըստ հարմարության: Խնտուրների մոտ ներխուժումները հաճախ էին լինում և այդ ժամանակ տեղի բնակչությունը ստիպված էր լինում ընտանիքի կանանց և աղջիկներին տանել ապահով ամրոցներ կամ աշտարականման շինություններ, որոնք կոչվում էին «քվիթկիրի» (քջօտջօրօ), որտեղ տեղակայված էին նաև կրակակետեր, և հարձակումների ժամանակ այդպիսի վայրերում կարող էին ապաստանել նաև հարևան գյուղերի բնակիչները, այդ թվում այնպիսի մարդիկ, ովքեր կարող էին պայքարել, իսկ պայքարել կարող էին տղամարդիկ, և նրանք մնում էին մինչև կռվի ավարտը: Կային գյուղեր, որոնք չունեին այդպիսի ամրոցներ, աշտարակներ, այս պարագայում բնակիչները իրենց կանանց, աղջիկներին բերում էին հարևան գյուղեր, ապահով տեղեր, իսկ իրենք վերադառնում էին իրենց գյուղերը պաշտպանելու, այս պայմաններում ստեղծվում էին հարաբերություններ, որոնք փոխադարձ համաձայնությամբ շարունակվում էին խաղաղ պայմաններում: «Սծորփերիին» անվանում էին նաև «նանդաուրի ձմբփիլի» («ճանճաջրօ ժժօժօլօ»), այսինքն՝ «վստահելի եղբայրացու»: «Սծորփերին» խնտուր կնոջ համար ամենաթանկ մարդն էր: Կինը կարող էր դավաճանել եղբորը, հորը, բայց իր «սծորփերիին» երբեք: Սծորփերիի գաղտնիքը խնտուր կինը իր հետ գերեզման էր տանում: Կանայք նույնիսկ ինքնասպանություն էին գործում իրենց «սծորփերիների» համար նրանց զոհվելու կամ մահանալու դեպքում, բայց տղամարդիկ՝ ոչ, նրանք հարգում էին եղբայրացու կնոջ հիշատակը, սգում էին ու շատ դեպքերում սծորփերի այլևս չէին ունենում²:

Հատկանշական են եղբայրացուների միջև հարաբերությունները ամուսնանալուց հետո. նրանց միջև մինչև խոր ծերություն պահպանվում էր փոխադարձ հարգանքը, եթե կինը ամուսնանում

¹ Մաքլատոս 1925: 15.

² Ճալօյրօ 1991: 18.

էր հարկան գյուղում, հնարավոր էր նրանց միջև խնամիական կամ քավորության հարաբերությունները:

Լինում էին նաև դեպքեր, երբ տղամարդը ամուսնանալուց հետո թողնում էր իր եղբայրացու կնոջը, այդպիսի տղամարդկանց վրա ծիծաղում էին, որ նա կնոջով տարված է, բա որ չամուսնանար՝ ի՞նչ էր անելու և այլն, ծիծաղում էին նաև աղջկա վրա, ում թողել էր իր սծորփերի տղամարդը, նաև այն կնոջ վրա, ում հետ ամուսնացել էր, ասելով՝ տեսնես չի՞ ամաչում, որ մարդն իր կողքից ծերուկի նման չի հեռանում¹: Տղաների «սծորփերիներին» հարգում էին տղայի բոլոր բարեկամները, եղբայրներն ու քույրերը նույնիսկ դեսպանություն էին անում, որ նրանց միմյանց հետ պառկեցնեն, հաշտեցնում էին, երբ նրանք կռված էին լինում, ինչը հաճախ էր պատահում, երբ խանդի հողի վրա նեղանում ու խռովում էին միմյանցից: Աղջկա ծնողներն էլ էին հարգում իրենց աղջկա «սծորփերիին», բայց երբեք դեսպանություն չէին անում, այդ գործով զբաղվում էին աղջկա եղբայրները, քույրերը, իսկ մորաքույրը դեսպանություն կաներ միայն այն տղայի համար, որը իր քրոջ աղջկան դուր էր գալիս:

Իհարկե լինում էին դեպքեր, երբ տղան ու աղջիկը այսպես ասած «չափն անցնում էին», ինչը խոսում էր տղամարդու անփորձության մասին: Նաթելա Բալխատրիի մոտ ասվում է նաև, որ «կինը կրակ է տղամարդու կողքին, ու տղամարդը պետք է տղամարդ մնա ու ինքն իրեն տիրապետի»:

Այս ավանդույթը Փշավերիում կոչվում էր «ծածլոբա»: Ըստ Ակակի Շանիձեի աշխատության («Վրացական բարբառները լեռներում», 1984) «ծածալի» նշանակում է «քույրացու», կինը տղամարդուն անվանում է «ծածալի»՝ եղբայրացու, իսկ տղամարդը կնոջը «ծածալի»՝ քույրացու:

Ծածլոբան փշավների մոտ սկսվում էր սեռական հասունացման հետ մեկտեղ, մոտավորապես 14 տարեկանից, այն շատ սովորական երևույթ էր, տեղի էր ունենում ծնողների լուր համաձայնությամբ, փշավների մոտ «ծածլոբան» թույլատրվում էր և՛ բարեկամների, և՛ օտարների հետ:

Անդրադառնանք բարեկամների հետ «ծածլոբային». քույր, եղբայր, հորաքրոջ, մորաքրոջ, քեռու, հորեղբոր երեխաները, երբ

¹ Ճալոօյրօ 1991: 22.

հասունանում էին, նրանք պատկում էին միմյանց հետ, բայց այնպես, որ ծնողները չհիմանային: Բհարկե, նրանց միջև սեռական գործողություն չէր թույլատրվում, բայց եթե դա այնուամենայնիվ պատահում էր, ու աղջիկը հղիանում էր, նրանց երկուսին էլ վտարում էին համայնքից, իսկ այդպիսի դեպքերից հետո այդ տղաներից աղջիկները խուսափում էին ու չէին ուզում լինել նրա «ծածալին» քույրացուն: Քանի որ այդ հարաբերություններում սեռական գործողությունը բացառել հնարավոր չէր, աշխատում էին գերծ մնալ բարեկամների միջև «ծածլոբայից» կամ այն շատ գաղտնի էին պահում: Աղջկա համար «ծածլոբան» ոչ միայն թերություն չէր, այլ նույնիսկ առավելություն էր, նույնն էլ տղայի համար՝ ինչքան շատ «ծածալի» էր ունենում, այնքան հարգված էր երիտասարդը: Եթե երիտասարդ տղան կամ աղջիկը «ծածալի» չունէր, նա համարվում էր թշվառ, անհաջող, լեռնականների կարծիքով՝ երիտասարդները արտաքին գեղեցկության հետ մեկտեղ պիտի ունենային ճարպկություն, որ իրենց նիստուկացով, շարժուձևով կարողանային գերել իրենց «ծածալին»:

«Ծածլոբայի» դեպքում աղջիկը կարող էր ամուսնանալ մեկ ուրիշի հետ, ինչպես ասացինք, շատ «ծածալներ» ունենալը խոսում էր այն մասին, որ աղջիկը/տղան լավն է, և վստահեցնելու համար աղջկա բոլոր եղբայրացուները ներկա էին լինում նրա հարսանիքին: Ամուսնանալուց հետո «ծածլոբան» արգելվում էր, սակայն, իհարկե, լինում էին դեպքեր, երբ աղջիկները ամուսնանալուց հետո էլ շարունակում էին հանդիպել իրենց «ծածալների» հետ, ինչը իհարկե անախորժություններ էր առաջացնում ընտանիքում: Բայց քանի որ Փշավեթիում կնոջ ներկայությունը շատ ավելի կարևոր էր ընտանիքի տնտեսական վիճակի համար (քանի որ կանայք էին հող մշակում, անասուն պահում, հովվություն անում), այդ պատճառով շատերը աչք էին փակում կանանց վարքագծի վրա, և երկուսն էլ շարունակում էին «ծածլոբան»:

Փշավների «ծածլոբայի» վերաբերյալ որոշ տեղեկություններ կան Վաժա Փշավելայի ստեղծագործություններում:

Վրացի հետազոտողներից առաջին անգամ «սծորփրոբային» և «ծածլոբային» անդրադարձել էր Սերգի Մակալաթիան: Նա նկարագրել է իսկուրների և փշավների այս սովորությունների ընդհանրություններն ու տարբերությունները: Խսուրական «սծորփրոբան» ավելի փակ, գաղտնի ծես է, արգելված է սեռական գործողությունը,

իսկ փշավների «ծածլոբայի» դեպքում սեռական գործողությունը թույլատրվում է, սակայն արգելվում է հղիությունը: Փշավների մոտ տղամարդն է գալիս կնոջ մոտ, իսկ խնսուրների մոտ հակառակը՝ կինն է գնում տղամարդու մոտ: Փշավերթիում «ծածլոբան» թույլատրվում էր ամենուրեք, Խնսուրերթիում միայն որոշակի տեղերում և արգելվում էր եկեղեցական տոներին: Խնսուրերթիում հյուրի հետ «սծորփորբան» կարող էր ավարտվել ամուսնությունով, իսկ փշավների մոտ՝ արգելվում էր, փշավները կարող են ունենալ մի քանի «ծածլաներ», իսկ խնսուրները՝ ոչ, փշավների համար «ծածլոբան» գաղտնիք չէ, և այդ մասին ազատ պատմում են, իսկ Խնսուրերթիում՝ ոչ, չնայած որ և՛ Փշավերթիում, և՛ Խնսուրերթիում «ծածլոբա-սծորփորբան» ծնողների լուռ համաձայնությամբ էր լինում:

«Օածլոբայի» ծագման մասին կան տարբեր կարծիքներ: Փշավերթիում կարծում են, որ «ծածլոբան» սկսվել է դեռևս հին ժամանակներից, որ այդ սովորույթը հաստատել է դեռևս Լաշա-Գիորգին, քանի որ Թամար թագուհու օրոք գեղեցիկ տղաներին ու աղջիկներին իրար հետ էին պատկեցնում գեղեցիկ սերնդի բազմացման համար, Փշավում տոնում են Լաշարոբա, Լաշառի լեռան վրա Լաշառի խաչի եկեղեցու տոնն է, որի կառուցումը կապված է վրաց թագավոր Լաշա-Գիորգիի հետ և Լաշարոբային թույլատրվում էր իրար հետ պատկելու սովորույթը: Սակայն կա մեկ այլ վարկած, ըստ որի Լաշա-Գիորգին եղել է Փշավերթիում, այնտեղ կառուցել է եկեղեցի, վանականներ է ձեռնադրել, իսկ հետո, երբ վերադարձել է քաղաք, քրոջ՝ Ռուսուդանի հարցին, թե ի՞նչպես են ընթանում Փշավերթի գործերը, նա պատասխանել է, որ եկեղեցին կառուցել է, աղոթող վանականներ էլ է ձեռնադրել ու ավելացրել. «Օածլոբա գիտեն փշավները, քիչ էր մնում ինձ էլ խաբեին ու սովորեցնեին» («წაწლობა სვოდნით ფშაველებსო, კინაღამ მომატყუებსო მეცაო, დამწვობსო»)¹, ինչը վկայում է այն մասին, որ մինչ այդ «ծածլոբան» արդեն գոյություն է ունեցել:

Լեռնային շրջաններում այս ավանդույթները մի քանի պատճառներ ունենին: Ինչպես գիտենք, լեռնային շրջաններում աղջիկները ուշ էին ամուսնանում, քանի որ աշխատուժի կարիքներից ելնելով, ծնողները չէին շտապում այդ հարցում, ինչպես նաև տան տղամարդիկ՝ աղջկա հայրը, եղբայրները, կարող էին տնից բացակայել

¹ მკვლავთა 1925: 6.

(խոտ հնձելու, որսի, հովվության գնալու պատճառով), աղջիկները փորձում էին իրենց պաշտպան ընտրել, օրինակ աղբյուրից ջուր բերող աղջկան ոչ մեկը չէր համարձակվի նեղացնել, եթե նա հարզված «ծածալի» կամ «սծորփերի» ուներ:

Կարող ենք նաև եզրակացնել, որ այսպիսի հարաբերությունները տղաների և աղջիկների մոտ առաջացնում էին փոխադարձ հարգանքի, հավատարմության զգացողություն, տղամարդու մեջ ձևավորվում էր մեծ կամքի ուժի ու համբերության հատկանիշներ, բացի այդ, օրինակ, հարձակումների վտանգի ժամանակ տղաները միշտ իրենց «ծածալների», «սծորփերիների» հետ էին պառկում, որ արթուն մնան ու չքնեն:

«Սծորփորբա-ծածլորբայի» մասին նկարագրությունը կատարվել է ավելի ուշ, քան այն գոյություն է ունեցել, հետաքրքիրն այն է, որ հեղինակները, ովքեր պատմել են այս ավանդույթների մասին (Մ. Կովալևսկի, Ն. Խուդադովա), նկարագրել են միայն «ծածլորբան» Փշավեթիում¹, իսկ Խևսուրեթիի «սծորփորբայի» մասին չեն խոսել, թեև նշել են, որ խևսուրեթը չեն սիրում խոսել իրենց ընտանիքների ու սովորույթների մասին:

Սակայն այս երևույթների մեջ թերևս ամենահատկանշականը այն էր, որ լեռնային շրջանները իրենց աշխարհագրական դիրքից ելնելով միշտ ավելի փակ են եղել, տարբեր են եղել նրանց ավանդույթներն ու սովորությունները, նրանք կարծես ամեն ինչ հարմարեցրել են իրենց պայմաններին, կարիքներին ու առօրյային և, ինչպես արդեն վերևում նշեցի, մեր բոլոր բացատրությունները սուբյեկտիվ կլիինեն:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Ковалевский, М. 1890.** Закон и обычай на Кавказе / Том 1. Москва: Типография А.И. Мамонтова и К° .
- Худадов, Н. А. 1887.** Заметки о Хевсуретии. Тифлис: Типография Канц. главно-начальствующего гражд. ч. на Кавказе.
- Kurtsikidze, Sh., Chikovani, V. 2002.** Georgia's Pankisi Gorge: An Ethnographic Survey, Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies. Berkeley: University of California.
- Voell S. 2016 (ed.).** Traditional Law in the Caucasus. Marburg: Curupira.

¹ Ковалевский 1890.

ბალიაური, ნ. 1991. სწორფრობა ხევსურეთში. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
მაკალათია, ს. 1925. ფშავური წაწლობა და ხევსურული სწორფრობა. ტფილისი: პოლიგრაფიკის განყოფილება მე-3 სტამბა.

Համացանցային աղբյուրներ

კიკნაძე ზ. სწორფრობა <http://saunje.ge/index.php?id=1439&lang=ru>
[25.12.2022]

ამირან არაბული <https://at.ge/2018/04/21/tsatsloba/> [29.05.2023]

«STSORPROBA» AND «TSATSLOBA» IN GEORGIAN REALITY

Keywords: Georgia, Khevsureti, Pshaveti, Stsorproba, Tsatsloba, Dobili, Dzmobili, Kvitkiri

ABSTRACT

The custom of stsorproba-tsatsloba (the same custom but with different names and some variations. Khevsurians call it *stsorproba* and Pshavians – *tsatsloba*) had been a subject of burning interest for many scientists. Numerous studies were dedicated to the subject and thus, there are different viewpoints about the origin, essence and purpose of this custom.

As it is well known *andresi* (a local term for legend), the preserver of real facts and historical events, is a kind of oral chronicle of the society. According to the *andresi* telling us about the establishment of the custom in the times of frequent attacks of Leks (local name of Dagestanians) and Gligvs (local name of Ingushs) women, children and old people were seeking shelter in towers and were living and sleeping there under one felt. After the attacks, during the peace time the tower relations were continued. These relations were transformed into friendship with close relations before marriage. Lately it was transformed into stsorproba-tsatsloba custom.

There is another *andresi* telling us that the custom was established by god himself.

The custom in fact was obligatory for young people in the age of puberty and they were allowed to practice it till marriage. The custom was allowed by the elder generation with tacit consent. When the young couple liked each other, they used to meet and love each other without coitus that was strictly forbidden.

The rules of behavior were also strictly determined. The couple was allowed to lie down completely dressed facing each other. Female could lie on mail's arm or breast. Kisses were allowed but expression of passion was

not only forbidden but was treated as debauchery. However, the preserved ethnographical material (S. Makalatia) tells us that coitus interrupting was habitual in the above- mentioned kind of intercourses. In the case of childbirth, the couple used to be stoned in front of the whole community or the mother used to bring up her baby alone (Vazha Pshavela, S. Makalatia).

The social aim of the custom should have been the preparation of the new generation for future life, bring up endurances, spirituality, ability of love, to lead them in manhood and womanhood with the help of artificial kinship. In fact, it was a kind of initiation custom, preparing young generation to be obedient members of the society always ready to fulfill any demands of the community.

ANI ASTATURIAN

Master of the Faculty of History,

Yerevan State University

E-mail: aniastatutoryan@gmail.com

**ՆՈՐԱՀԱՅՑ ՎԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ
ՈՒՐԱՐՏՈՒՈՒՄ ՄԱՆԱԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ**

ԳՐԵՎՅԱՆ ԵՐՎԱՆԴ

*ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի և
ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի առաջատար
գիտաշխատող, պ. գ. դ.
Էլ. փոստ՝ ervandgr@yahoo.com*

Բանալի բառեր՝ Ուրարտական թագավորություն, սեպագիր աղբյուրներ, մանածագործություն, գորգագործություն, կտավագործ, գորգագործ:

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Ուրարտուում մանածագործության մասին վկայությունները հիմնականում սահմանափակվում են պատկերագրական նյութերով, ինչպես նաև սեպագիր աղբյուրների մի քանի հաղորդումներով և հնագիտական սակավաթիվ գտածոներով: Իբրև աշխատանքի բնական (զենդերային) բաժանում՝ մանածագործությունը հինարևելյան հասարակություններում, այդ թվում նաև Ուրարտուում, առաջին հայացքից վերապահված էր կանանց: Ուրարտական արքայական նամակներից մեկի նորովի ընթերցումը թույլ է տալիս որոշակիորեն լրացնել մեր պատկերացումներն այն արհեստավորների մասին, ովքեր Ուրարտուում զբաղվել են մանածագործությամբ:

Հինարևելյան հասարակություններում մանածագործությունն առօրյա կյանքի կարևոր բաղկացուցիչներից էր: Մանածագործությամբ զբաղվում էին թե՛ մասնավոր (անհատական/ընտանեկան) և թե՛ ինստիտուցիոնալ (պալատական և տաճարային) մակարդակներում: Հատկապես հինարևելյան պալատական/տաճարային տիպի պետություններին բնորոշ էր պետության կարիքները սպասարկող խոշոր մանածագործական արհեստանոցների գոյությունը, որոնցում կտորեղենը կամ հագուստն արտադրվում էր արդյունաբերական ծավալներով: Մանածագործության մեջ կիրառվող հիմնական հումքը ոչխարի բուրդն էր և վուշը, օգտագործվում էին նաև այլ բույսերից ստացված թելեր (ջուտ (կորքոր), բամբակ և կանեփ)¹: Ուրի III հարստության (Ք.ա. 2112-2004 թթ.) տեքստերում հիշատակվում են

¹ Wright 2013: 396.

ոչխարների խուզից ստացված հարյուր հազարավոր կգ բուրդ¹: Պետական արհեստանոցներում արտադրությունն իրականացվում էր մի քանի տասնյակ հոգանոց մեծաթիվ խմբերով, որոնցից յուրաքանչյուրն անում էր որոշակի աշխատանք. կային մանողների, ջուլիակների, թաղիքագործների, դերձակների, բեռնակիրների խմբեր, յուրաքանչյուրը՝ համապատասխան աշխտեկի հսկողության և արհեստանոցի ընդհանուր պատասխանատուի ղեկավարության ներքո: Վերջինիս տրամադրության տակ էին նաև գրագիրները²: Բրդյա կամ քաթանի գործվածքները հյուսվում էին հորիզոնական կամ ուղղահայաց հաստոցների վրա³, աղբյուրները վկայում են տարբեր որակի, բայց սովորաբար ստանդարտացված, մինչև 4.5 մ լայնությամբ և եզակի դեպքերում մինչև 20 մ երկարությամբ գործված կտորեղենի մասին⁴:

Պետական արհեստանոցներում ներգրավված բազմահազար աշխատուժի ճնշող մեծամասնությունը կանայք էին և երեխաները: Օրինակ, շումերական Գիրսու քաղաքից (Թեյլ Թեյլո հնավայրը հարավային Իրաքում) հայտնաբերված Ուրի III հարստության արքաներից Շուլգիի (Ք.ա. 2094-2046 թթ.) կառավարման վերջին՝ 48-րդ տարով թվագրվող մի տեքստում նշվում են թագավորության հինգ քաղաքների մանածագործական արհեստանոցների անձնակազմին տրված ամսական և տարեկան օրապահիկի հանրագումարային թվերը, որոնցից պարզ է դառնում, որ ավելի քան 10 հազարի հասնող աշխատողների ճնշող մեծամասնությունը եղել են կանայք և երեխաներ (համապատասխանաբար՝ 6423 կին, 198 «ծեր կին» և 3141 երեխա)⁵: Գիրսուից գտնված մեկ այլ տեքստում գարու օրապահիկ էր հատկացվում ավելի քան 1045 մանածագործ կանանց և 626 երեխաների⁶: Շումերական մեկ այլ կենտրոն Լագաշի (Թեյլ ալ-Հիրա հնավայրը Իրաքում) մոտ ընկած Գու-աբբա քաղաքի (տեղորոշումը հստակ չէ) արհեստանոցում աշխատում էին շուրջ 6300 կին և երեխա (համապատասխանաբար՝ 4272 կին և 1800 երեխա): Միայն

¹ Potts 1997: 92f.

² Potts 1997: 94.

³ Wright 2013: 406.

⁴ Հին Առաջավոր Ասիայում մանածագործության համար ամփոփ տես. օրինակ, Waetzoldt 1980-1983: 18-31; Strommenger 1980-1983: 31-38; Breniquet 2010: 52-67; Wright 2013: 395-418; Stol 2016: 344-349; Gaspa 2018: 3 և ծնթ. 8-16 (հղված գրականությամբ):

⁵ Maekawa 1998: no. 7; Lafont 2016: 159, Tab. 2.

⁶ Maekawa 1980: 101.

Լազաշի շրջանում մանածագործության մեջ ընդգրկված էր մոտ 15 հազ. կին, իսկ ողջ թագավորության մեջ նրանց թիվն անցնում էր մի քանի տասնյակ հազարը¹: Վերջիններս մեծ մասամբ ռազմագերիներ էին, պարտային ստրկուհիներ, ինչպես նաև ազատ համայնականներ, ովքեր աշխատում էին պայմանագրային հիմունքներով: Աշխատանքային պայմանները, ինչպես երևում է, բավական ծանր էին: Ուրի III հարստության մեկ այլ արքա Ամար-Սուննի (Ք.ա. 2046-2037 թթ.) թագավորության հինգերորդ տարվա երկրորդ ամսով թվագրվող մի տեքստում անվանապես թվարկվում են գարու օրապահիկ ստացող և մանածագործական աշխատանքների մեջ ներգրավված 197 ռազմագերիներ (որոնցից՝ 169 կին և 28 երեխա): Տեքստում նշվում է, որ կանանցից 46-ը և երեխաներից 23-ը մահացել են, վատառողջ է 24 կին: Հինգ ամիս անց գրված երկրորդ տեքստից պարզ է դառնում, որ կանանցից ողջ են մնացել ընդամենը 39 հոգի, ընդ որում, տեքստերը վկայում են, որ ռազմագերիները ստացել են բավարար չափով սնունդ²:

Ուրարտում մանածագործության մասին վկայությունները հիմնականում սահմանափակվում են պատկերագրական նյութերով³, ինչպես նաև գրավոր աղբյուրների մի քանի հաղորդումներով և հնագիտական գտածոներով: Գրավոր աղբյուրներից առաջինը Ուրարտուի վարչատնտեսական խոշոր կենտրոններից Թեյշեբայի քաղաքից (Կարմիր-բլուր) գտնված սեպագիր աղյուսակ է, ուր թվարկվում են կաշեգործության մեջ օգտագործվող հումքի, ինչպես նաև բրդե հագուստի տարբեր քանակներ⁴: Թագավորության մեկ այլ խոշոր կենտրոնից՝ Ռուսախինիի Կիլբանիկայից (Թոփրաքքալե հնավայրը ներկայիս Վանի սահմաններում) հայտնաբերված և տեղի պալատ-տաճարի վարչատնտեսական անձնակազմը թվարկող տեքստում նշվում է նաև 66 մանածագործուհիների մասին (66 ^{MI}GAD-*hi-e*)⁵, թեև մասնագիտության ընթերցումը միանշանակ չէ⁶: Հետաքրքիր է, որ նորաստրեստանյան աղբյուրները տեղեկություններ են պահպանել Ուրարտուի արքայի, ամենայն հավանականու-

¹ Potts 1997: 94f.; Wright 2013: 408; Lafont 2016: 162.

² Gelb 1973: 74f.

³ Տե՛ս, օրինակ, Եսայան, Հմայակյան 1980: 203-215: Ուրարտական պատկերագրության համար տե՛ս Sedil 2004 մեծաթեք ուսումնասիրությունը:

⁴ Арутюнян 2001: № 521; Salvini 2012: СТ Kb-10.

⁵ Salvini 2012: СТ Tk-1 Ro13.

⁶ Арутюнян 2001: № 412₁₃, ծնթ. 16.

թյամբ՝ Ռուսա Սարդուրորդու (Ք.ա. մոտ 735-714 թթ.) դեմ կազմակերպված դավադրության մասին, որին մասնակցել է ոմն Նարագե, ով թագավորության «գլխավոր դերձակ»-ն էր¹: Ասորեստանյան արքա Սարգոն II-ի (Ք.ա. 722-705 թթ.) կողմից դեպի Ուրարտու և Մուծածիր Ք.ա. 714 թ. ձեռնարկված արշավանքի նկարագրության մեջ՝ Մուծածիրից տարված ավարը թվարկելիս, նշվում է նաև Ուրարտու և Խաբխի երկրներում արտադրված բրոնզ և քաթանե «բազմագույն զարդարանքով», «կապտա-մանուշակագույն (ներկված)», կարմիր և «սովորական» բրոնզ գործված 130 զգեստների մասին: Նույն աղբյուրի մեկ այլ հատվածում արդեն նշվում է Խալդի աստծո «զգեստապահարան»-ին պատկանող և ոսկյա սկավառակներով ու վարդյակներով զարդարված 9 հագուստի մասին²:

Ինչ վերաբերում է հնագիտական վկայություններին, ապա գործվածքի մնացորդներ, թելեր և մանածագործության մեջ օգտագործվող գործիքներ (հիմնականում՝ հյուսող հաստոցի կախիկներ, ինչպես նաև իլիկներ, ասեղներ, սանրեր ևն) հայտնաբերվել են վերը նշված Թեյշեբայի քաղաքից³, Ռուսախիսիլի Կիրանիկայից⁴, Ռուսախիսիլի Էրդուրուկայից (Այանց/Այանիս հնավայրը Վանից հյուսիս)⁵, Յոնջաթեփեից՝ Վանից արևելք, հին Վարագավանքի մոտ⁶, ևն:

Շատ ավելի հարուստ են պատկերագրական տվյալները, նախևառաջ՝ կանացի դրվագագարդ գոտիները, օրինակ, մոտ 45 աստիճան թեքությամբ հաստոցի առջև կարպետ գործող կամ թել մանող կանանց պատկերումներով, մի քանի կանանց ձեռքին, ակնհայտորեն, պատկերված են մաքրոններ (տես Նկ. 1-2)⁷: Ուրարտական բրոնզե գոտիների մի քանի այլ տեսարաններում ընծայաբեր կանանց ձեռքերին պատկերված են հագուստներ և կտորեղեն (Նկ. 3-4)⁸: Ընդհանրապես, ուղղահայաց հաստոցները բնորոշ են փոքրասիական տարածաշրջանին այն դեպքում, երբ սիրիա-միջագետքյան մա-

¹ Lanfranchi, Parpola 1990: no. 91.

² Frame 2021: no. 65 (366, 386).

³ Верховская 1955: 67-71, рис. 48, Табл. XVI.

⁴ Lehmann-Haupt 1931: 967.

⁵ Çilingiroğlu, Erdem 2010: 9; Karadağ et al. 2015: 103-114, Figs 1(b), 4.

⁶ Belli, Tozkoparan 2007: 443.

⁷ Տես Çavuşoğlu 2018. Ուրարտուում մանածագործության մասին տես նաև Çavuşoğlu et al. 2014: 24-26; Gökce, Bilen 2019: 33-56.

⁸ Նկարները վերցված են, համապատասխանաբար, Çavuşoğlu et al. 2014: 43, Fig. 1A (Նկ. 2); Çavuşoğlu, Demirtaş 2019: 24, Fig. 6 (Նկ. 1, 4); Seidl 2004: Faltafel A4 (Նկ. 3); Salvini 2012: 174 (Նկ. 5-6) հրատարակություններից:

նաճագործության մեջ, առնվազն բրոնզի դարում, գերակշռում էին հորիզոնական հաստոցները: Դրանցով պայմանավորված էր նաև գործվածքի տեխնոլոգիան¹:

Ընդհանուր տպավորությունն այն է, որ մանաճագործությամբ զբաղվել են հիմնականում կանայք: Մյուս կողմից, դա աշխատանքի սոցիալական կամ գենդերային բաժանում չէր, և առավել բարդ կամ պատասխանատու աշխատանքները, ինչպես երևում է, կատարել են տղամարդիկ:

Ինչպես կփորձենք ցույց տալ ստորև, Ուրարտում մանաճագործության մասին բացառիկ տեղեկություն է հաղորդում Վերին Անձավի (քաղաքի ուրարտական անվանումը հայտնի չէ) վարչատնտեսական խոշոր կենտրոնից գտնված սեպագիր տեքստերից մեկը:

Տեքստը գրվել է կավե բուլլայի վրա, վերին և ստորին կողմերից կնքվել է այսպես կոչված ^{LÜ}A.ZU_x-li-պաշտոնյայի (այլ հրատարակություններում ^{LÜ}asuli) կնիքով (Նկ. 5)²: Այն արքայական նամակ է և սկսվում է կադապարային «արքան ասում է, հայտնիք ...» բանաձևով (*ereli(LUGAL)-še ali tie*): Նամակն ուղղված է երկու անձանց՝ ոմն Գուլիլի և Վալիշպիլա: Արքան հրամայում էր նրանց ինչ-ինչ իրեր (𐎠) փոխանցել (𐎠) երրորդ անձի՝ ոմն Զանուային (Նկ. 6):

Նամակի հասցեատերերից առաջինը՝ Գուլիլին, ինչ-որ գործառույթ ունեցող անձ էր, ըստ երևույթին՝ «դռնապան» (^{LÜ}gu-li³-li-e-di ^{LÜ}KAD): Համենայն դեպս, այդպես է կարծում Միրյո Սալվինին տեքստի երկու հրատարակություններում, այնուամենայնիվ, ^{LÜ}KAD «դռնապան» գաղափարագրի մեկնաբանությունը համարելով թեական³: Երկրորդ և երրորդ անձանց գործառույթները հայտնի չեն: Վալիշպիլան՝ երկրորդ հասցեատերը, ինչ-որ պաշտոնյա էր՝ ^{LÜ}arudi: Միրյո Սալվինին *arudi* տերմինը նույնացնում էր *aru-* «տալ» բայի հետ, իսկ վերջում տեսնում ուրարտերենի ուղևորական հուղվի *-di* վերջածանցը: Ինչ վերաբերում է նամակում հիշատակված երրորդ անձին՝ Զանուային, ապա նա հանդես է գալիս որպես ^{LÜ}mardadi (բառացի՝ «*mardadi*-(մարդ)»)՝ մի տերմին, որի նշանակությունը ևս հայտնի չէ: Արձանագրության երկու հրատարակություններում Միրյո Սալվինին այդ պաշտոնը/մասնագիտությունը ցույց տվող

¹ Peyronel 2007: 33f.

² Քննարկումների համար տես Grekyan 2005: 43. Հմմտ. Čilingiroğlu, Salvini 2001: 23f.

³ Belli and Salvini 2003: 147 and n. 11; Salvini 2012: CB An-1.

տերմինն ընթերցում է հնչյունագիր՝ դրանում դարձյալ տեսնելով ուղևորական հոլովի *-di* վերջածանցը և բացատրելով դրա հնարավոր գաղափարագիր ընթերցումը, օրինակ, որպես *^{LÚ}MAR.DA-*di*, այն պարզ պատճառով, որ գաղափարագրերի նման համադրություն հինարևելյան սեպագիր դպրություններում հայտնի չէ¹: Արձանագրության երրորդ՝ էլեկտրոնային հրատարակությունը՝ *Electronic Corpus of Urartian Texts* (eCUT) ծրագրի շրջանակներում², հիմնվում է նախորդների վրա և էական փոփոխություններ չի առաջարկում³:

Ուրարտական նամակների կադապարային բանաձևերում հասցեատերերի անունները մշտապես գրվում են ուղևորական հոլովով, ինչպես և քննարկվող նամակում: Երբեմն, հասցեատերերի պաշտոնը/մասնագիտությունը նշող գաղափարագրերը կամ տերմինները նույնպես գրվել են ուղևորական հոլովի *-di* վերջածանցով, ինչպես, օրինակ, Կարմիր-բլուրի նամակներից մեկում՝ ^{LÚ}ur₃-ma-a-di ^{LÚ}NAM-di⁴: Բայց դա կանոն չէ. տես, օրինակ, ^mlu-ub-šú-ši-ni-di ^{LÚ}É.GAL, ^{md}hal-di-bura(İR)-di ^{LÚ}KU^{MES} և գրելաձևերը տարբեր նամակներում⁵: Նման օրինակները բազմաթիվ են և վստահաբար չեն կարող համարվել գրագիրների անփութության արդյունք: Քննարկվող նամակի առաջին հասցեատիրոջ մասնագիտության գրելաձևը ևս՝ ^{LÚ}KAD, առանց *-di* վերջածանցի, կարող է հուշել, որ վերը նշված մյուս երկու տերմինները՝ ^{LÚ}arudi-ն և ^{LÚ}mardadi-ն, նույնպես չեն ավարտվում ուղևորական հոլովի վերջածանցով:

Այս տերմիններից երկրորդի նշանակությունը կարելի է համարել պարզված, եթե ընդունենք Միրյո Սավլինիի կողմից վերը նշված համադրությունը: Այսինքն, նամակում հիշատակվում է մի պաշտոնյա, ում գործառույթն առնչվում էր «տալու», իմա՝ «բաշխելու» հետ (տես ստորև):

Ինչ վերաբերում է երրորդ տերմինի նշանակությանը, ապա այն բացահայտելու համար կարևոր է ճշտել նախևառաջ նամակի առաջին հասցեատիրոջ՝ Գուլիլիի մասնագիտությունը:

Կարծում ենք, որ Գուլիլիի մասնագիտության ^{LÚ}KAD ընթերցումը արդարացված չէ: Մենք առաջարկում են այն ընթերցել

¹ Belli and Salvini 2003: 147.

² <http://oracc.museum.upenn.edu/ecut/> [20.10.2023]

³ <http://oracc.org/ecut/Q008003/>. [20.10.2023]

⁴ Арутюнян 2001: № 520; Salvini 2012: СТ Kb-7₂.

⁵ Steu, համապատասխանաբար, Арутюнян 2001: № 394₂; 433₂; Salvini 2012: СТ Ba-2 R₀₂; СТ Kb-3₂.

LÚ GADA: Այս շումերագիրը նշանակում է «կտավագործ», «արհեստավոր, ով պատրաստում է հատուկ տեսակի գործվածք»¹: Արհեստավորին ուղղված արքայական նամակը եզակի օրինակ չէ ուրարտական դիվանում. նման նամակների հասցեատերերի շարքում, օրինակ, կարող ենք տեսնել անգամ հացթուխի կամ հովվի²: Իհարկե, այստեղ պետք է մտածել, որ հիշյալ Գուլիլին հմուտ, բարձրակարգ արհեստավոր էր, քանի որ հանդես է գալիս իբրև արքայական նամակի առաջին հասցեատեր:

Մանածագործության մեջ տղամարդկանց ներգրավումն ամենին զարմանալի չէ: Տղամարդ մանածագործների (túg-nu-tag LÚ.ÚŠ.BAR/*ušpāru*) հիշատակումների հաճախ կարելի է հանդիպել հինարևելյան սեպագիր աղբյուրներում, օրինակ, Էբլայի³, Մարիի⁴, կասսիտական Բաբելոնիայի⁵, Նուգիի⁶ և միջինասորեստանյան դարաշրջանի տեքստերում⁷: Հետաքրքիր է, որ նոր-ասորեստանյան և նոր-բաբելոնյան աղբյուրներում առավել շատ հիշատակվում են տղամարդ մանածագործներ⁸: Հետաքրքիր է նաև, որ սեպագիր տեքստերում նրանք սովորաբար հիշատակվում են անհատապես, այն դեպքում, երբ մանածագործ կանայք որպես կանոն հանդես են գալիս խմբերով⁹: Մա ևս հուշում է, որ սովյալ դեպքերում նույնպես գործ ունենք բարձրակարգ, հմուտ արհեստավորների հետ: Որոշ վկայություններ հուշում են, որ նրանց արհեստը փոխանցվել է հորից որդուն¹⁰:

Գուլիլիի մասնագիտությունն իբրև կտավագործի կարող է հուշել, որ նամակում հիշատակված երրորդ անձը՝ Ջանուան, ևս կապված էր մանածագործության հետ:

Հինարևելյան սեպագիր աղբյուրներում մեծաթիվ տերմիններ վերաբերում են գործվածքների և մանածագործությանն ընդհանրապես: Այդ տերմինների թվում է *mardatu(m)*-ը (տրբ. *mardetu*, *mardutu*

¹ **Chicago Assyrian Dictionary** (այսուհետև՝ CAD) K (1971: 121, 475), s.v. *kāmidu* b և *kitū* 2b.

² **Арутюнян** 2001: 433₃; 446₄; **Salvini** 2012: CT Kb-3₃; CT Kb-4₄.

³ **Biga** 2010: 152.

⁴ **Michel** 2020: 127-138.

⁵ **Garcia-Ventura** 2014: 137.

⁶ **Lion** 2016: 356-358.

⁷ **Sassmannshausen** 2001: 90; **Jacob** 2003: 412.

⁸ **Quillien** 2016: 473f.

⁹ **Postgate** 2014: 413.

¹⁰ **Lion** 2016: 357f.

նն, ուզարիթյան այբբ. *mrđt*): Սեպագիր աղբյուրներում այն վկայված է հինաստրեստանյան դարաշրջանից սկսած, բայց առավել հաճախ հանդիպում է Ք.ա. 2-րդ հազարամյակի սիրիա-միջագետքյան տեքստերում: «Չիկագոյի աստուրերենի բառարան»-ում *mardatu*-ն համարվում է օտար բառ, որը նշանակել է «հատուկ տեխնիկայով գործված բազմագույն գործվածք»¹: Թեև ենթադրվում է, որ *mardatu*-ն, սենական բառ է², մասնավորապես՝ արևմտասենական կամ աքքադական³, բայց այնուամենայնիվ առավել հավանական է համարվում դրա խուռիական ծագումը՝ **mardadi*, **mardade* ձևից⁴, որտեղ ակնհայտորեն տեսանելի է խուռիերենում, ինչպես նաև ուրարտերենում վկայված գոյականակերտ *-adi* վերջածանցը⁵: Նկատենք, որ այս գործվածքը հաճախ է հիշատակվում հատկապես խուռիական Առապիսայի թագավորության Նուզի քաղաքի աքքադերենով գրված տեքստերում, ընդ որում, դրանցում հիշատակվում է նաև *mardatuhlu*, *mardatuhulu* տերմինը, որը խուռիերեն է և բառացի նշանակում է «*mardatu*-գործող»⁶:

Այս գործվածքի արտադրությունն ընդգրկում էր աշխարհագրական լայն շրջանակ, բայց գերազանցապես բնորոշ էր սիրիա-հյուսիս-միջագետքյան գոտուն: Այն վկայված է Մարիում, Ուզարիթում, Նուզիում, Կար-Թուկուլթի-Նինուրտայում, հավանաբար նաև Աշշուրում⁷: Սեպագիր որոշ տեքստերում *mardatu*-ն ներկայացվում է որպես արժեքավոր գործվածք, որը նվիրվել է, օրինակ, Ամուրրուի և Բաբելոնի արքաներին⁸: Այս գործվածքի մի մասը դասակարգվում է հենց այդպիսին՝ «արքայական որակի»⁹: Ընդհանրապես, դատելով գրավոր վկայություններից՝ *mardatu*-ն պատրաստվում էր բազմագույն թելերով, գործվում էին մարդկանց, կենդանիների կամ առասպելական արարածների, տարբեր շինություն-

¹ CAD M/1 (1977: 277f.), s.v. *mardatu*.

² Halayqa 2009: 278; Vita 2010: 330f., 333 (հղված գրականությամբ); նույնի՝ 2016: 99f.; Watson 2018: 383. Տես նաև Gaspa 2018: 324-326.

³ Տես, համապատասխանաբար, Kogan 2015: 359; CAD M/1 (1977: 278); Andrason, Vita 2016: 312, n. 36.

⁴ Richter 2005: 39-41; նույնի՝ 2012: 246. Տես նաև Vita 2016: 99.

⁵ Richter 2005: 41.

⁶ Richter 2005: 39-41 (նշվ. գրականությամբ):

⁷ Beaugeard 2010: 288; Smith 2013: 163.

⁸ Mayer 1977: 178; Pardee 2003: 91 and n. 24; Wisti Lassen 2010: 280.

⁹ Smith 2013: 168f.

ների պատկերներով և նախշագարդերով¹: Պահպանված նկարագրություններից դատելով՝ մասնագիտական գրականության մեջ *mardatu*-ն համարվել է վարագույր, քանի որ, օրինակ, նկարագրություններից մեկում դրանով է բաժանվել տաճարի ներքին սենյակը՝ ցելլան, մյուս բաժանմունքներից²: Այն կախում էին պատերից, ըստ այդմ, *mardatu*-ն համարվել է նաև կամ նկարահյուս գործվածք (գորելեն), կամ ծածկոց, բայց առավել լայն ընդունելություն գտած նշանակությունը, այնուամենայնիվ, «գորգ»-ն է³: Այստեղից էլ վերը նշված *mardatuh(u)lu*-ի, այն է՝ «*mardatu*-գործող»-ի համար հաճախ կիրառվող նշանակությունը՝ «գորգագործ»⁴:

Հետևաբար, եթե *mardatu*-ն գործվածք է՝ «գորգ», *mardatuh(u)lu*-ն՝ «գորգագործ», ապա կարելի է մտածել, որ ուրարտական տեքստում հանդես եկող Ջանուսան՝ ^{LÜ}*mardadi*-ն նույնպես գորգագործ էր, իսկ *mardadi*-ն ուրարտերենում վկայված խոռոխական փոխառյալ բառ է կամ խոռոխ-ուրարտական ընդհանուր բառամթերքի մաս:

Ինչպես տեսնում ենք, արքայի նամակի հասցեատերերից առնվազն երկուսը կապվում են մանածագործության հետ և ըստ երևույթին բարձրակարգ արհեստավորներ էին: Հետաքրքիր է, որ երկրորդ հասցեատերը, ով կարծես թե ունեցել է «բաշխելու» գործառույթ, նամակում հիշատակվում է ինչ-ինչ իրեր (՝) բաշխելու (՝) կապակցությամբ: Նամակում, ըստ Միրյո Մավլինիի ընթերցման, ասվում է. (3) *a-ri-se 5 di-ri : ga-i : mza-nu-a-di* (4) ^{LÜ}*mar-da-di* «թող տա (՝) 5 *diri gai* Ջանուային՝ *mardadi*-մարդուն»: Հեղինակն այստեղ *diri*-ն և *gai*-ն համարում է եզակի կիրառության բառեր (*hapax legomena*) և չի թարգմանում: Արձանագրության ուսումնասիրությունը կասկած չի տալիս ընթերցման իրավացիության մեջ: Բայց խնդիրն այն է, որ *ga* սեպանշանը գրեթե նույնական է SA₅ (*dir/diri*) սեպանշանին և կարող էր գրագրի մոտ շփոթի տեղիք տալ: Եթե արձանագրվել է SA₅ սեպանշանը, որը նշանակում է «կարմիր», «կարմրա-դարչնագույն» (արք. *sāmu*)⁵, իսկ հաջորդող *-i* սեպանշանը կարող է լինել սեռական

¹ Տես, մասնավորապես, **Barrelet** 1977: 57f.; **Wisti Lassen** 2010: 278; **Smith** 2013: 169f.; **Gaspa** 2018: 326 և ծնթ. 972-974.

² **Gaspa** 2018: 223.

³ **Mayer** 1977: 173-189; **Barrelet** 1977: 57f., 84-88; **Wisti Lassen** 2010: 279-281; **Smith** 2012: 242; նույնի՝ 2013: 168-175; **Postgate** 2014: 404, 407f., 420; **Watson** 2018: 365 և ծնթ. 59; **Gaspa** 2018: 324f.

⁴ **Richter** 2005: 39-41; նույնի՝ 2012: 246.

⁵ Տես, համապատասխանաբար, **Borger** 2004, nos 491 և 207 սեպանշանները:

հոլովի ցուցիչ, այն է՝ «կարմիր (գույնի)», ապա դա կարող է պայմանավորել նաև նախորդող թվով 5 *diri*-առարկաների նշանակությունը, այն է՝ «կտոր» (°), «հագուստ» (°) կամ ինչ-որ գործվածք: Ավելին, «5» թվանշանից հետո Միրյո Սալվինին ընթերցում է *di* սեպանշանը, բայց ակնհայտ է, որ այն գրված է ոչ թե երկու հորիզոնական երկար սեպով, որոնք հատում են երկու ուղղահայաց սեպերը, այլ մեկ: Ըստ այդմ, եթե գործ ունենք գրագրի անփութության հետ, ապա արդյո՞ք չի կարելի մտածել, որ նա չի նշել ոչ թե մեկ, այլ երկու (և ավելի) հորիզոնական սեպ: Այդ դեպքում, առաջին անկյունային սեպը կարելի է դիտել որպես բառանջատիչ նշան, որը հանդիպում է առնվազն երկու անգամ այդ նույն տողում, իսկ հաջորդող սեպանշանը կարելի է ընթերցել շումերագիր՝ TÚG, այն է՝ «հագուստ, զգեստ»: Եթե այդպես է, ապա «5 *di-ri* : *ga-i*»-ն պետք է ընթերցել, «5 : TÚG¹-*ri* : SA₅¹-*i*», բառացի՝ «5 (ձեռք) զգեստ կարմիր (գույնի)»: Իհարկե, դեռևս չենք կարող պնդել այս ընթերցման իրավացիության վրա, բայց գրագրի՝ ակնհայտ սխալը նկատի ունենալով՝ այն չի կարելի բացառել:

Այսպիսով, ամփոփելով նշվածը, մենք հանդիպում ենք ուրարտական պալատական տնտեսության առօրյային առնչվող մի դրվագի հետ, որտեղ առաջին անգամ հանդիպում ենք նաև «կտավագործ»-ի և «գորգագործ»-ի, առաջինը՝ գաղափարագիր, երկրորդը՝ հնչյունագիր գրությամբ:

Այստեղ մենք առաջարկում ենք նաև քննարկվող տեքստի ամբողջական թարգմանությունը՝ հիմնված վերը նշված դիտարկումների վրա.

1. LUGAL-*še a-li ti-e* ^m*gu-^{li}-li-e-di* ^{LÚ}GADA
2. ^m*a-li-iš-pi-la-a-di* ^{LÚ}*a-ru-di*
3. *a-ri-še* 5 : TÚG¹-*ri* : SA₅¹-*i* : ^m*za-nu-a-di*
4. ^{LÚ}*mar-da-di É iš-pi-lip*<*ri*²>

1. Արքան ասում է. «Հայտնիք Գուլիլիին՝ «կտավագործ»-ին,
2. (և) Վալիլիլիլային՝ «պահեստապետ»-ին (°),
3. Թող տա/փոխանցի 5 կարմիր (°) զգեստ (°) Ջանուային՝
4. «գորգագործ»-ին Իշպիլիպ<րի>ի տնից¹».

¹ «Իշպիլիլիլիի տուն»-ը հիշատակվում է Այանցի «սուսի»-տաճարի արձանագրության մեջ: Տես **Salvini** 2008: A 12-1 V₃. Ըստ երևույթին Ջանուան ևս այս տոհմից էր:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Եսայան, Ս.Ա., Հմայակյան, Ս.Գ. 1980.** Ուրարտական զգեստը, Պատմա-բանասիրական հանդես 3, 203-215:
- Арутюнян, Н.В. 2001.** Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван: Издательство Гитутюн НАН РА.
- Верховская, А.С. 1955.** Текстильные изделия из раскопок Кармир-Блура, в кн. Б.Б. Пиотровский. Кармир-Блур III: Результаты раскопок 1951-1953 гг. 67-71. Ереван: Издательство Академии наук Армянской ССР.
- Andrason, A., Vita, J.-P. 2016.** Contact Languages of the Ancient Near East – Three More Case Studies (Ugaritic-Hurrian, Hurro-Akkadian and Sanaano-Akkadian). *Journal of Language Contact* 9: 293-234.
- Barrelet, M.-T. 1977.** Un inventaire de Kar-Tukulti-Ninurta : textiles décorés assyriens et autres. *Revue d’assyriologie et d’archéologie orientale* 71, 51-92.
- Beaugeard, A.-C. 2010.** Les textiles du Moyen-Euphrate à l’époque paléobabylonienne d’après un ouvrage récent, in: C. Michel, M.-L. Nosch (eds). *Textile Terminologies in the Ancient Near East and Mediterranean from the Third to the First Millennia BC (Ancient Textiles Series 8)*. 283-289. Oxford and Oakville: Oxbow Books.
- Belli, O. and Salvini, M. 2003.** Two Clay Documents from Upper Anzaf Fortress Near Van. *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 45: 141-153.
- Belli, O., Tozkoparan, M. 2007.** 2005 Yılı Van-Yoncatepe Sarayı ve Nekropolü Kazısı. *Kazı Sonuçları Toplantısı* 28/1: 429-454
- Biga, M.G. 2010.** Textiles in the Administrative Texts of the Royal Archives of Ebla (Syria, 24th Century BC) with Particular Emphasis on Coloured Textiles, in: C. Michel, M.-L. Nosch (eds). *Textile Terminologies in the Ancient Near East and Mediterranean from the Third to the First Millennia BC (Ancient Textiles Series 8)*. 146-172. Oxford and Oakville: Oxbow Books.
- Borger, R. 2004.** *Mesopotamisches Zeichenlexikon (Alter Orient und Altes Testament 305)*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Breniquet, C. 2010.** Weaving in Mesopotamia during the Bronze Age: Archaeology, Techniques, Iconography, in: C. Michel, M.-L. Nosch (eds). *Textile Terminologies in the Ancient Near East and Mediterranean from the Third to the First Millennia BC*. 52-67. Oxford: Oxbow Books.
- Çavuşoğlu, R. 2018.** A Unique Female Belt from the Van Museum of Archaeology, in: A. Çilingiroğlu, K. Köroğlu, Z. Çulha, G. Öncü (eds). *Urartians: A Civilization in the Eastern Anatolia. The*

- Proceedings of the 1st Symposium held at İstanbul, 13-15 October 2014. 171-181. İstanbul: Rezan Has Museum.
- Çavuşoğlu, R., Demirtaş, D. 2019.** Çavuştepe Örnekleri Işığında Urartu Krallığında Eğirmen Kullanımı, in: G. Yılmaz, R. Çavuşoğlu, M. Kuyaz (eds). Arkeoloji ve Sanat Tarihi Araştırmaları. 15-25. İstanbul: Hiperyayın.
- Çavuşoğlu, R., Gökce, B., Işık, K. 2014.** The Craftsmen and Manufactures in the Urartian Civilization. *Anatolica* 40: 23-45.
- Çilingiroğlu, A., Erdem, A.Ü. 2010.** Ayanis Kalesi Kazıları, 2006-2008. Kazı Sonuçları Toplantısı 31/1: 1-26.
- Çilingiroğlu, A., Salvini, M. 2001.** The Historical Background of Ayanis, in: A. Çilingiroğlu, M. Salvini (eds). Ayanis I. Ten Year's Excavations at Rusahinili Eiduru-kai 1989-1998 (Documenta Asiana 6). 15-24. Roma: CNR - Istituto per gli studi Micenei ed Egeo-Anatolici.
- Frame, G. 2021.** The Royal Inscriptions of Sargon II (721-705 BC), King of Assyria (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 2). University Park, Penn.: Eisenbrauns.
- Garcia-Ventura, A. 2014.** Weaving in Ur III Mesopotamia: Women's Work?, in: K. Droß-Krüpe (ed.). Textile Trade and Distribution in Antiquity/Textilhandel und -distribution in der Antike. 135-140. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Gaspa, S. 2018.** Textiles in the Neo-Assyrian Empire. A Study of Terminology (Studies in Ancient Near Eastern Records 19). Boston – Berlin: De Gruyter.
- Gelb, I.J. 1973.** Prisoners of War in Early Mesopotamia. *Journal of Near Eastern Studies* 32/1-2, 70-98.
- Gökce, B., Bilen, G. 2019.** Doğu Anadolu Bölgesi Urartu Dönemi Dokuma Aletleri. *Anadolu/Anatolia* 45, 33-56.
- Grekyan, Y.H. 2005.** Urartian Oracle Texts? (Preliminary Study), in: Dandamayeva, M.M., Kogan, L.E., Koslova, N.V., Medvedskaya, I.N. (eds). *Edubba is Everlasting*. Proceedings of the Conference Held in Commemoration of the 90th Birthday of Igor Mikhailovich Diakonoff. 39-50. St. Petersburg: The Hermitage Publishing House.
- Halayqa, I.K.H. 2009.** A Supplementary Ugaritic Word List for J. Tropper's *Kleines Wörterbuch des Ugaritischen* (2008). *Ugarit-Forschungen* 41, 263-301.
- Jacob, S. 2003.** *Mittelassyrische Verwaltung und Sozialstruktur: Untersuchungen* (Cuneiform Monographs 29). Leiden – Boston: Brill.
- Karadağ, R., Torgan, E., Akyol, A.A., Çilingiroğlu, A., Oybak Dönmez, E. 2015.** Ayanis Kalesi Arkeolojik Tekstil Örneğinin Tahratsız ve Mikro Yöntemler İle Analizleri. Arkeometri Sonuçları Toplantısı 30, 103-114.

- Kogan, L. 2015.** *Genealogical Classification of Semitic: The Lexical Isoglosses*. Boston – Berlin: De Gruyter.
- Lafont, B. 2016.** *Women at Work and Women in Economy and Society during the Neo-Sumerian Period*, in: B. Lion, C. Michel (eds). *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East (Studies in Ancient Near Eastern Records 13)*. 149-173. Boston – Berlin: De Gruyter.
- Lanfranchi, G.B., Parpola, S. 1990.** *The Correspondence of Sargon II, Part II. Letters from the Northern and Northeastern Provinces (State Archives of Assyria 5)*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Lehmann-Haupt, C.F. 1931.** *Armenien einst und jetzt II/2: Kultur, Herkunft und Verbleib der Chalder – Der Rückzug der Zehntausend Griechen von der Ebene von Alaschger zum Schwarzen Meer*. Berlin: B. Behrs Verlag – Leipzig: Friedrich Feddersen.
- Lion, B. 2016.** *Work and Gender in Nuzi Society*, in: B. Lion, C. Michel (eds). *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East (Studies in Ancient Near Eastern Records 13)*. 354-370. Boston – Berlin: De Gruyter.
- Maekawa, K. 1980.** *Female Weavers and Their Children in Lagash – Pre-Sargonic and Ur III –*. *Acta Sumerologica* 2: 81-125.
- Maekawa, K. 1998.** *Ur III Girsu Records of Labor Forces in the British Museum (1)*. *Acta Sumerologica* 20: 63-110.
- Mayer, W. 1977.** *Mardatu «Tappich»*. *Ugarit-Forschungen* 9: 173-189.
- Michel, C. 2020.** *Textile Workers in the Royal Archives of Mari (Syria, 18th Century BC)*, in: L. Quillien, K. Sarri (eds), *Skills, Labour and Status of Textile Craftpeople Between the Prehistoric Aegean and the Ancient Near East. Proceedings of the Workshop held at 10 ICAANE in Vienna, April 2016 (Oriental and European Archaeology 13)*. 127-138. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.
- Pardee, D. 2003.** *Ugaritic Letters*, in: W.W. Hallo and K. L. Younger, Jr. (eds). *The Context of Sculpture. Vol. 3: Archival Documents from the Biblical World*. 87-116. Leiden – Boston: Brill.
- Peyronel, L. 2007.** *Spinning and Weaving at Tell Mardikh-Ebla (Syria): Some Observations on Spindle-Whorls and Loom-Weight from the Bronze and Iron Ages*, in: C. Gillis, M.-L B. Nosch (eds). *Ancient textiles: Production, Craft and Society. Proceedings of the First International Conference on Ancient Textiles, Held at Lund, Sweden, and Copenhagen, Denmark, on March 19-23, 2003*. 26-35. Oxford: Oxbow Books.
- Postgate, N. 2014.** *Wool, Hair and Textile in Assyria*, in: C. Breniquet, C. Michel (eds). *Wool Economy in the Ancient Near East and the Aegean from the Beginnings of Sheep Husbandry to Institutional*

- Textile Industry (Ancient Textiles Series 17). 401-427. Oxford and Philadelphia: Oxbow Books.
- Potts, D.T. 1997.** Mesopotamian Civilization: The Material Foundations (Athlone Publications in Egyptology and Ancient Near Eastern Studies). London: The Athlone Press.
- Quillien, L. 2016.** Invisible Workers: The Role of Women in Textile Production during the 1st Millennium BC, in: B. Lion, C. Michel (eds). The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East (Studies in Ancient Near Eastern Records 13). 473-493. Boston – Berlin: De Gruyter.
- Richter, T. 2005.** Kleine Beiträge zum hurritischen Wörterbuch. *Altorientalische Forschungen* 32, 23-44.
- Richter, T. 2012.** Bibliographisches Glossar des Hurritischen. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Salvini, M. 2008.** Corpus dei testi urartei. Vol. I: Le iscrizioni su pietra e roccia. I testi (Documenta Asiana 8/1). Roma: CNR Istituto di studi sulle civiltà dell’Egeo e del Vicino Oriente.
- Salvini, M. 2012.** Corpus dei testi urartei. Vol. IV: Iscrizioni su bronzi, argilla e altri supporti: nuove iscrizioni su pietra: paleografia generale (Documenta Asiana 8/4). Roma: CNR Istituto di studi sulle civiltà dell’Egeo e del Vicino Oriente.
- Sassmannshausen, L. 2001.** Beiträge zur Verwaltung und Gesellschaft Babyloniens in der Kassitenzeit (Baghdader Forschungen 21). Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- Seidl, U. 2004.** Bronzekunst Urartus. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern.
- Smith, J.S. 2012.** Tapestries in the Mediterranean Late Bronze Age, in: M.-L. Nosch, R. Laffineur (eds). *Kosmos. Jewellery, Adornment and Textiles in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 13th International Aegean Conference / 13^e Rencontre égéenne internationale*, University of Copenhagen, Danish National Research Foundation’s Centre for Textile Research, 21-26 April 2010 (Aegaeum 33). 241-250. Leuven – Liege: Peeters.
- Smith, J.S. 2013.** Tapestries in the Bronze and Early Iron Ages of the Ancient Near East, in: M.-L. Nosch, H. Koefoed, E. Andersson Strand (eds). *Textile Production and Consumption in the Ancient Near East: Archaeology, Epigraphy, Iconography* (Ancient Textiles Series 12). 161-188. Oxford: Oxbow Books.
- Strommenger, E. 1980-1983.** Kleidung. B. Archäologisch. *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 6/1-2, 31-38.
- Stol, M. 2016.** Women in the Ancient Near East. Boston – Berlin: De Gruyter.

- Vita, J.-P. 2010.** Textile Terminology in the Ugaritic Texts, in: C. Michel, M.-L. Nosch (eds). *Textile Terminologies in the Ancient Near East and Mediterranean from the Third to the First Millennia BC* (Ancient Textiles Series 8). 323-337. Oxford and Oakville: Oxbow Books.
- Vita, J.-P. 2016.** A New Twist on Akk. *mardatu*. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 3 (septembre): 98-99, no. 60.
- Waetzoldt, H. 1980-1983.** Kleidung. A. Philologisch. *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 6, 18-31.
- Watson, W.G.E. 2018.** Terms for Textiles, Clothing, Hides, Wool and Accessories in Ugaritic: An Etymological Study. *Aula Orientalis* 36/2, 359-396.
- Wisti Lassen, A. 2010.** Tools, Procedures and Professions: A Review of the Akkadian Textile Terminology, in: C. Michel, M.-L. Nosch (eds). *Textile Terminologies in the Ancient Near East and Mediterranean from the Third to the First Millennia BC* (Ancient Textiles Series 8). 272-282. Oxford and Oakville: Oxbow Books.
- Wright, R.P. 2013.** Sumerian and Akkadian Industries: Crafting Textiles, in: H. Crawford (ed.). *The Sumerian World*. 395-418. London – New York: Routledge.

NEW EVIDENCE ON TEXTILE-WORKING IN URARTU

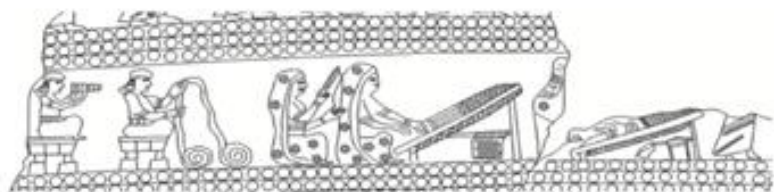
Keywords: Urartian kingdom, cuneiform sources, textile-working, spinning, carpet-making, linen-weaver, carpet-maker

ABSTRACT

Evidence on Urartian textiles are mostly limited to pictorial representations, as well as with a few references of the cuneiform sources and rare archaeological finds discovered at some administrative-economic centres of the kingdom. As a natural (gender) division of labour, at first glance the textile-making in ancient Near Eastern societies, including Urartu, was reserved for women. A newly interpreted Urartian royal letter allows us to extend our notions on the craftsmen, who were engaged in textile-working in Urartu.

Yervand Grekyan

*Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA,
Department of the Early Archaeology of Armenia;
Institute of Oriental Studies, NAS RA,
Department of Ancient Orient, Leading Researcher
ervandgr@yahoo.com*



1.



2.



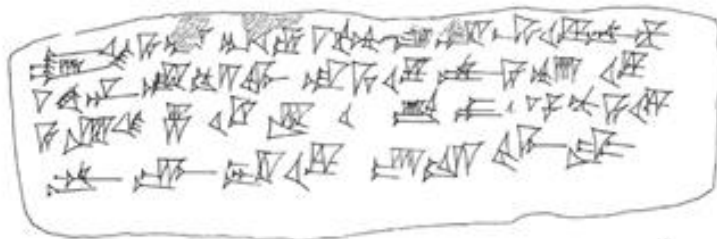
3.



4.



5.



6.

ԴԱՐՔԻՆՅԱՆ ՆՈՒՆԻԿ

Երևանի Պետական Համալսարան
արևելագիտության ֆակուլտետ,
իրանագիտության ամբիոն, ք. գ. թ.
էլ. փոստ՝ Noonik.darbinyan@ysu.am

ՊԱՏՎԻ ՀԱՄԱՐ ԿԱՏԱՐՎՈՂ ԿԱՆԱՆՑ ՍՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԻՐԱՆԱԿԱՆ ԿԻՆՅՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ կանանց բռնություն, պատվախնդրություն, խայտա-
ռակություն, պատիվ, դեսաս, շարիաթի օրենքներ

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Պատվի համար սպանությունները վաղուց ի վեր եղել են Արևելքի ամենադաժան և հաճախ քննարկվող թեմաներից մեկը: Չնայած այդ սպանությունները երբեմն թիրախավորում են նաև տղամարդկանց, սակայն հիմնականում դրանց զոհը կանայք են, իսկ իրագործողը՝ զոհի ամենահարազատ տղամարդիկ:

Հողվածի շրջանակներում քննարկվում է այն հարցը, թե այս սպանություններն ինչպես են ուղղակի կամ անուղղակի կերպով ցուցադրվում իրանական ֆիլմերում: Այս համատեքստում ուսում-նասիրել ենք նաև մարդկանց այդ ոճրագործություններին տանող իրավական բացը, որը գոյություն ունի Իրանի քրեական օրենս-գիրքում:

Կանանց սպանությունը Իրանում տարածված երևույթ է, որը հիմնականում քողարկվում է պատվախնդրության կամ ինչպես պարսիկներն են ասում «ղեյրաթ»-ի, «նամուս»-ի և այլ անհիմն նա-խապաշարմունքների անվան ներքո: Նման սպանությունների հիմ-նական զոհերը կամ երիտասարդ, չամուսնացած աղջիկներ են, որոնք սպանվում են հարազատ հոր, եղբոր կամ այլ տղամարդ ազ-գականի կողմից, կամ էլ ամուսնացած կանայք են, որոնք սպանվում են ամուսնու, հոր, սկեսրայրի ձեռքով. երբեմն սպանությանը կարող են հանցակից դառնալ ընտանիքի այլ անդամներ: Շատ հաճախ ընտանիքի կանայք ևս համագործակցում են տղամարդկանց հետ՝ զավակին սպանելու և սպանության հետքերը քողարկելու նպա-տակով:

Իրանական ֆիլմերի միջոցով բազմիցս անդրադարձ է կատարվել կանանց նկատմամբ բռնության խնդրին, սակայն պատվի համար սպանությունն ավելի քիչ քննարկվող թեմա է:

Մինչև Իրանի Իսլամական հեղափոխությունը այդ խնդիրը ֆիլմերում ներկայացվում էր զուտ կանանց դեմ սեռական բռնության քննարկմամբ, այն էլ մեկ կամ երկու կադրում միայն:

Ֆիլմֆարսիների¹ հիմնական թեմաներից մեկը կանանց բռնաբարությունն էր և կանանց պատվագուրկ լինելը: Մակայն շեշտը, մասնավորապես, դրվում էր այն խնդրի վրա, որ պատվագուրկ կինը ինքն էր հող նախապատրաստում իրեն բռնաբարելու համար և ինքն էր մեղավոր այդ ամենում:

Իրանական կինոյում բռնաբարության զոհ դարձած և պատվազրկված կնոջ կերպարը առաջին անգամ հանդիպում է կինոռեժիսոր Էսմայիլ Քուշանի «Շարմսար» ֆիլմում, որտեղ ցուցադրվում է գյուղացի աղջկա խաբվելու և դրա հետևանքների մասին: Իրանական տոմարով երեսունական թվականներին (Գրիգորյան օրացույցով 1950-ականներին) պարզամիտ ու խաբված կանանց թեման սկսում է արծարծվել իրանցի կինոռեժիսորների գործերում, քառասունականներին այս միտումը թուլանում է, իսկ հիսունականներին սկսում է վերածվել շուկայական, ցածրորակ, սեռական տեսարաններով և անհագուրդ կրքերի տեսարաններով լի ֆիլմերի, որոնք նկարահանվում են զուտ մեծ վաճառք գրանցելու նպատակով: Բացառություն է 1348 (1969) թվականին Մասուդ Քիմյաիի «Ղեյսար» ֆիլմը, որը կարելի է իրանական կինոյի գլուխգործոց համարել: «Ղեյսար» ֆիլմի թեմայի հիմքում ևս բռնաբարությունն է, դրան հետևող ինքնասպանությունը և ապա բռնաբարություն կատարող Աբ Մանգոլ եղբայրների սպանությունը: Այսպիսով, նախահեղափոխական ֆիլմերում հիմնականում պատվի համար սպանությունները տեղի են ունենում հենց տուժած և պատվազրկված անձի կողմից:

Իրանի իսլամական հեղափոխությանը հաջորդող տարիներին իրանական կինոյի հիմնական թեման Իրանա-իրաքյան պատերազմն էր և դրան առնչվող սոցիալական խնդիրները: 70-ականների

¹ Ֆիլմֆարսի բառն առաջին անգամ կիրառվել է Հուշանգ Քավուսիի կողմից՝ մեծ ժողովրդականություն վայելող իրանական ֆիլմերը բնութագրելու համար: Նմանատիպ ֆիլմերի պլոտեն պարզ էր, լի սիրային արկածներով, երգ ու պարով: Այս ֆիլմերը հիմնականում ցածրորակ և մասսայական էին:

ավարտին (Գրիգորյան օրացույցով), սակայն, հասարակական իրավիճակի փոփոխության և կինեմատոգրաֆիայի բնագավառում կատարած բարեփոխումների արդյունքում սկսեցին նկարահանվել բազմաթիվ ֆիլմեր, որոնց հիմնական թեման եղել է կանանց իրավունքները և կանանց դեմ կիրառվող բռնությունները: Այդ ֆիլմերի շարքին են դասվում իրանցի կինոռեժիսոր Թահմինե Միլանիի «Ղոջան» ֆիլմը, Մանիժեհ Շեքմաթի «Ջենդան-ե Ջանան»-ը, Բահրամ Բեյգաիի «Սագ Քոշի» և Ֆերեյդուն Ջեյրանիի «Ղերմեզ»- ֆիլմերը: Այս բոլոր ֆիլմերում ցուցադրվում են կանանց հոգեբանական տառապանքները և նրանց դեմ կիրառվող դաժանությունը: «Ղերմեզ» ֆիլմում առաջին անգամ ցուցադրվում են ամուսնու ջանքերը կնոջը կյանքից զրկելու համար, սակայն ֆիլմի վերջում հանդիսատեսն ակնատես է լինում ամուսնու սպանությանը:

1378 (1999) թվականին էկրանավորվում է Խոսրո Սինայիի «Արուս-ե Աթաշ»-ը, որն անուղղակիորեն անդրադառնում է պատվի համար կատարված սպանությանը: Ֆիլմը պատմում է Իրանի հարավային շրջանում բնակվող մի երիտասարդ արաբ աղջկա մասին, որի անունը Ահլամ է: Նա սիրահարված է իր դասախոսին, սակայն ըստ աշիրեթական կամ ցեղային օրենքների պետք է ամուսնանա իր հորեղբոր տղայի հետ: Միայն Ահլամի մորաքույրն է ընդունում նրա և դասախոսի սերն ու հարաբերությունները: Հնտանիքի ճնշման ներքո նա ամուսնանում է հորեղբոր տղայի հետ, սակայն ամուսնության գիշերը Ահլամը ինքնասպան է լինում իր իսկ ձեռքով վառած կրակի մեջ, իսկ նորափեսան սպանվում է մորաքրոջ ձեռքով: Այս ֆիլմում ակնհայտ երևում են ժամանակակից կենսակերպի և ավանդական, պահպանողական կենցաղի, ավանդույթների բախումը: Ահլամը հանդես է գալիս որպես երիտասարդ սերնդի ու ժամանակակից գաղափարների տեր աղջիկ, իսկ մորաքույրը ավանդապաշտ դիրքորոշում ունի. այս ամենը չի խանգարում, որ երկուսն էլ ընդվզեն հայրիշխանական կարգերի դեմ, սակայն ինքնասպանությունից և սպանությունից բացի ուրիշ ելք չեն գտնում: Աշիրաթական սպանությունների մասին Հոջաթ ալ էլամ վալմուլեմին Մեհրաբ Սադեղնիան նշում է. «նման հասարակությունը նման է նավի, որտեղ կարող են նստել միայն այն մարդիկ, որոնք նամուս ունեն, հակառակ դեպքում դուրս են շարտվում այդ նավից»¹: Հիմնականում

¹ Sadeqi Niā 1400 (2021): 2

միջցեղական ամուսնության կանոնները և արյան մաքուր պահելու սովորույթը դեռևս տարածված է Իրանի բազմաթիվ շրջաններում: Նմանատիպ պարտադիր ամուսնությունից խուսափելն էլ հաճախ պատճառ է դառնում, որ ընտանիքի անդամներից մեկը սպանի աղջկան¹:

1380 (2000)-ականներին ևս նկարահանվում են կանանց թեմային անդրադարձող մի քանի կարևոր ֆիլմեր, որոնցից են «Ման Թարանեհ 15 սալ դարամ», Մանիթեհ Հեքմաթի «Մե Զան» և այլ ֆիլմեր: 1381 (2002) թվականին թերևս առաջին անգամ իրանական կինոյում հանգամանակից կերպով անդրադարձ է կատարվում կանանց սպանության խնդրին: Դարիուշ Մեհրջույի «Բեմանի» ֆիլմը ցնցում է հանդիսատեսներին, քանի որ ցուցադրում է աղջկան սպանելու և նրա կտրած գլուխը քաղաքում շրջելու տեսարանը զուտ այն պատճառով, որ աղջիկը զրուցել էր անծանոթ տղայի հետ: «Բեմանի» կինոյի այդ տեսարանը պետք է իրականությունն դառնար 2022 թվականի փետրվարին, երբ Խուզիստան նահանգում ամուսնու դաժանության պատճառով Թուրքիա փախած տասնյոթամյա կնոջը հայրը և եղբայրը վերադարձնում են Իրան և հանձնում ամուսնուն. դրանից հետո ամուսինը կտրում է կնոջ գլուխը և այն ման ածում քաղաքում²:

1385 (2006) թվականին էկրանավորվում է «Գիա Բորիդեհ» ֆիլմը, որտեղ մեկ անգամ ևս տեսնում ենք ընտանիքի աղջկան սպանելու մտադրությունը: Ֆիլմը գրաֆիկ կերպով ցուցադրում է դստեր դեմ կիրառված ֆիզիկական բռնությունը, և հնչում են հորեղբոր խոսքերը. «Աղջկան տրորի՛ր մեքենայի անիվների տակ ու հետո էլ արյան գի՛նը վճարիր»:

1389 (2010) թվականին Քիանուշ Այյարին նկարահանում է «Խանեհ Փեդարի» ֆիլմը, որը չի ցուցադրվում համապատասխան իրավունք չստանալու պատճառով: Այս ֆիլմին կանդրադառնանք ստորև:

1393 (2014) թվականին Շահրամ Շահ Հոսեյնին նկարահանում է «Խանեյե Դոխթար» ֆիլմը, որը բազմաթիվ փոփոխություններից և կրճատումներից հետո ցուցադրվեց երեք տարի անց: Ֆիլմը Սամիրայի պատմությունն է, որի սկեսուրը մինչև ամուսնությունը նրան տանում է գինեկոլոգի մոտ ստուգման: Հենց դա էլ պատճառ է դառ-

¹ **Baktiari** 1388 (2009): 24

² **Eqtesad News** 1400 (2021).

նում որ Մամիրան ինքնասպանություն գործի: Նրա երկու մտերիմ ընկերուհիները սկսում են փնտրել ինքնասպանության դրդապատճառները և այդ ընթացքում բազմաթիվ գաղտնի, թաքնված խնդիրներ են ի հայտ գալիս: Ֆիլմում ուղղակիորեն չի նշվում բռնության փաստը, սակայն կա այն կասկածը, որ տարիներ առաջ հայրը բռնաբարել է աղջկան, և հենց դա էլ հանգեցրել է ինքնասպանության:

1396 (2017) թվականին ցուցադրվեց Հուման Սայիդիի «Մադգ-հայե քուչքե զանգ զադեհ» ֆիլմը: Ֆիլմը յուրահաստատու է նրանով, որ ներկայացնում է, թե ինչպես է մինչ այդ իր մանկական ներաշխարհում սավառնող մի պատանի հանկարծակիորեն վերածվում դաժան մի անձնավորության, խեղդամահ է անում իր քրոջը և անգամ չի զղում իր կատարած արարքի համար: Պատանին ներքաշվում է իր եղբայրների ու հոր կեղտոտ աշխարհը, որում տիրում են մաքսանենգություն, թմրամոլություն, կույր պատվախնդրություն: Ցավալի կետն այս ֆիլմում այն է, որ ընտանիքի անդամները, նույնիսկ աղջկա մայրը համագործակցում են մարդասպանի հետ և դառնում հանցակից: Ի դեպ՝ իրանցի սոցիոլոգ Բախթիարին իր գրքում նշում է, որ երբ ինքը կանանց շրջանում հարցում է կատարում, պարզվում է, որ նրանցից շատերը ինքնակամ համագործակցում են ամուսնու հետ աղջկան սպանելու ժամանակ, քանի որ հակառակ դեպքում իրենք էլ իրենց դստրերի պես վտանգի կենթարկվեն¹: Ֆիլմում այս դաժանության պատճառը մի կարճ տեսանյութ է, որում երևում է՝ ինչպես է իրենց քույրը անձանոթ տղայի ավտոմեքենայով շրջում քաղաքում:

Հետաքրքիրն այն է, որ հիշյալ ֆիլմում տեսնում ենք այն, ինչ բազմաթիվ սոցիոլոգների ու հոգեբանների կարծիքով նման սպանություն անելու դրդապատճառ է. ֆիլմում նաև ցույց է տրվում, որ շրջապատը քաջալերում է տղամարդուն, և տղամարդը կատարում է սպանությունը: Իրանցի սոցիոլոգ դոկտոր Մեյլեդ Հոսեյն Մուսավի Չալաքը հավատացած է, որ հիմնականում պատվի համար սպանության ամենակարևոր դրդապատճառներից մեկն այն է, որ շրջապատը սկսում է տղամարդուն վախկոտ և աննամուս որակել, իսկ տղամարդը այդ բիծը մաքրելու համար դիմում է այդ քայլին²:

Սա միակ ֆիլմը չէ, որտեղ գրաֆիկ կերպով ցուցադրվում է աղջկան սպանելու տեսարանը:

¹ Baqtiāri 1388 (2009): 32.

² Sardūi 1400 (2020).

1398 (2019) թվականին Քիանուշ Այյարիի նկարահանած «Խանեյե փեդարի» ֆիլմը այն եզակի ֆիլմերից է, որը լիովին անդրադառնում է կանանց սպանությանը: Անվերապահորեն անդրադարձը սույն թեմային և սպանության տեսարանի ամբողջական ցուցադրումը պատճառ դարձավ, որ այս ֆիլմը 1393 (2014) թվականին մի օր ցուցադրվելուց հետո արգելվեց և առգրավվեց կառավարության կողմից. դրանից հետո կառավարության կողմից հայտարարվեց, որ նման դեպքեր Իրանում չեն կատարվում, և միայն հինգ տարի անց, բազմաթիվ փոփոխություններից հետո նորից թույլատրվեց ֆիլմի ցուցադրությունը: Սա Իրանում առաջին ֆիլմն է, որը դիտելու համար տարիքային սահմանափակում գոյություն ունի հանդիսատեսի համար: Ֆիլմում կատարվող դեպքերը տեղի են ունենում իրանական ավանդական մի տանը 1308-1379 (1929-2000) թվականներին: Ֆիլմի միջոցով անդրադարձ է կատարվում կանանց հանդեպ կիրառվող բռնություններին, որը ցուցադրվում է ֆիլմի գլխավոր հերոսի՝ Մոհթաշամի միջոցով: Ֆիլմի ամենասարսափելի և կուլմինացիոն կետն այն է, երբ հայրը ընտանիքի վրայից անարգանքի բիծը մաքրելու նպատակով իր պատանի տղայի հետ տան նկուղում փորում է իր աղջկա գերեզմանը, սպանում նրան և թաղում ուրիշների աչքից հեռու: Կինոռեժիսոր Քիանուշ Այյարին ֆիլմի ստեղծման մասին նշում է, որ դա նկարահանել է՝ ազդվելով իրական մի դեպքից, երբ Ահվազում լսել է, թե ինչպես էր մի աղջիկ խնդրում, որ իրեն բանտից չազատեն, քանի որ ազատվելու դեպքում ընտանիքի անդամներն իրեն անդամատելու են: Եվ այդպես էլ լինում է, քանի որ բանտից ազատվելուց հետո նրան մասնատում են և ծովն են նետում: Ոմանք նշում են, որ այս ֆիլմն իր բոլոր դաժան տեսարաններով կարող է արթնացնել շատ մարդկանց խիղճը և պատճառ դառնալ, որ նման դեպքերն ավելի քիչ պատահեն: Ոմանք, սակայն, այն կարծիքին են, որ նմանատիպ տեսարաններ նույնիսկ արևմտյան կինոյում չեն ցուցադրվում, և նմանատիպ դաժանության ցուցադրումը ոչ մի կառուցողական արդյունք չի կարող ունենալ: Այս ֆիլմի ցուցադրությունից մի քանի ամիս անց Իրանի Թավեշ շրջանում տեղի ունեցավ Ռոմինա Աշրաֆիի սպանությունն իր հոր ձեռքով: Այդ դեպքից հետո ֆիլմի ռեժիսոր Այյարին սարկազմով նշեց. «Նման դեպքեր չկան Իրանում, ես այս ասեկոսներին չեմ հա-

վատում»¹: Հատկանշական է, որ Ռոմինայի հայրը նախքան աղջկան սպանելը խոսում է իր իրավաբանի հետ և հավաստիանում, որ ըստ օրենքի՝ իրեն մահապատիժ չի սպառնում: Հայրը սկզբում փորձում է խեղդել աղջկան, իսկ երբ չի հաջողում, մանգաղով կտրում է դստեր վիզը: Ռոմինայի մահվան մասին հայտարարության մեջ նշված են ընտանիքի անդամներից միայն տղամարդկանց անունները. առաջին տողում նշված է աղջկան սպանությունը կատարած հոր անունը²:

Նույն տարվա ընթացքում, այսինքն՝ 1398 (2019) թվականին ցուցադրվեց մեկ այլ ֆիլմ, որը նմանատիպ թեմա էր շոշափում: Մոհամմադ Քարթի «Շենայե Փարվանեհ» ֆիլմը պատմում է Թեհրանի հարավային շրջանների հեղինակություններից մեկի՝ Հաշեմի մասին: Հաշեմը տեղեկանում է, որ իր կնոջ՝ Փարվանեհի լողավազանում լողալու տեսանյութը սկսել է շրջանառվել իր թաղամասի հարևանների շրջանում: Հաշեմն ունի բազմաթիվ աշակերտներ կամ նոչեհներ³, ուստի որոշում է իր պատիվը պահպանելու և խայտառակությունից խուսափելու համար սպանել իր կնոջը և իրագործում է իր մտադրությունը: Որոշ ժամանակ անց պարզվում է որ ֆիլմը տարածել է Մոսայեթ անունով մեկ այլ հեղինակավոր անձ, որն այդ արարքը կատարել է Հաշեմից վրեժխնդիր լինելու նպատակով: Ֆիլմը հետաքրքիր է այն առումով, որ ցուցադրում է թաղամասում հեղինակություն վայելող Հաշեմի հոգեկան տառապանքն ու անկուրը: Հպարտ և անկոտրում կերպարը վերածվում է ճղճիմ մի անձնավորության, որը վերջում ներում է հայցում:

Ներկայումս Իրանում երկու տարբեր մշակույթի բախում է նկատվում, և այդ բախումը արտացոլվում է նաև իրանական ֆիլմերում: Մի կողմից հայրիշխանական հասարակության ստեղծած մշակույթն է, որն անտեսում և ստորադասում է կանանց, և կանայք զբաղեցնում են հասարակության ստորին շերտերը, մյուս կողմից հասարակության ինտելեկտուալ ու մոդեռն խավն է, որոնք պայքար են մղում և զբաղվում կանանց իրավունքների պաշտպանությամբ: Ավանդական մտածելակերպով ընտանիքներում տղամարդն է որոշում ամեն ինչ, իսկ կինը պետք է իր բոլոր քայլերի համար թույլ-

¹ Tābnāk 2020.

² qatle Romīnā 2022.

³ Նոչեհ բառը կիրառվում է աշակերտ նշանակությամբ: Իրանական գուրխանեններում սկսնակ աշակերտներին են անվանում նոչեհ:

տվություն հարցնի տղամարդուց. նույնիսկ ամենատարրական հարցերի՝ սովորելու, ճամփորդելու, աշխատելու, տնից դուրս գալու և ամուսնանալու համար: Ըստ Իրանի քրեական օրենսգրքի 117-րդ հոդվածի՝ Այն ինչ ցածրացնում է տղամարդու պատիվը, ուրեմն տղամարդը կարող է դատերը կամ կնոջը արգելել դա¹: Նման մտածելակերպի արդյունքում նաև տեսնում ենք տարեկան մոտավորապես 300-400 կանանց սպանություն:

Կարևոր է վերլուծել և հասկանալ, թե ինչ կանոններով են առաջնորդվում Իրանի դատական համակարգում, երբ տեղի է ունենում զավակի կամ ամուսիններից մեկի սպանություն: Ըստ Ղուրանի «Մաաեդեհ» սուրահի 32-րդ այաթի (Ղուրան, Մաաեդեհ սուրահ)՝ ծնողների կողմից երեխայի անհիմն սպանությունը համարվում է մեծ մեղք, հավասարազոր է բոլոր մարդկանց սպանությանը և արժանի է խիստ պատժի: Նույն սուրահում նշվում է, որ չնայած սպանվողը զավակն է, սակայն նա էլ իր ծնողների պես ապրելու իրավունք ունի: Նման կետ կա նաև Իրանի իսլամական հանրապետության քրեական օրենսգրքի 301 հոդվածում, որում նշվում է. «Ոչ ոք չի կարող խլել Աստծո կողմից մարդուն պարգևած կյանքը» Այդ² պատճառով էլ դիտավորյալ սպանությունը պատժվում է *դե-սսուլ* (այսինքն՝ ակն ընդ ական): Մակայն ըստ Իրանի իսլամական քրեական օրենսգրքի 612-րդ հոդվածի՝ եթե հայրը կամ պապը (հոր հայրը) սպանում է զավակին (անկախ սեռից), ապա դեսաս չի լինում, որի դեպքում պարտավոր է սպանվողի ժառանգներին ամբողջական *դիեհ* (արյան գին) վճարել, իսկ սպանության մեջ հանցակից լինելու դեպքում ամբողջական *դիեհի* կեսը: Երբեմն մեկ այլ խնդիր է ծագում, երբ ոչ թե հայրն է սպանում զավակին, այլ հայրը նպաստում է սպանությանը՝ թույլ տալով իր հորը, տղային կամ եղբորը կատարելու հանցագործությունը: Այս դեպքում ևս հայրը կես *դիեհ* է վճարում³:

Իրանցի բարձրաստիճան հոգևորական Հոջաթ ալ Էլամ Ասդարին հորը դեսաս չանելու պատճառները համարում է մի քանիսը՝

- Հայրն ու հորական կողմի պապը միայն զավակի երջանկությունն են ցանկանում;

¹ *qānune kānevadeh va Masaleye Madani Māddeh*: 1117.

² *Dalir rād* 2016:47.

³ *Նույն տեղում*: 113:

- Հոր անսպառ սերը զավակի նկատմամբ մինչև վերջին շունչ հարատև է, սակայն զավակի սերը հոր նկատմամբ հարատև չէ;

- Հոր դեսաս լինելը համատեղելի չէ նրա հայրական բարձր դիրքի և արժանիքների հետ;

- Հայրը ընտանիքի ապրուստն է հոգում, նրա մահվան պարագայում ընտանիքի մյուս անդամները կմնան անմխիթար վիճակում;

- Հայրը և պապը ընտանիքի սյունն են¹:

Եթե մայրը սպանի զավակին, ապա դեսաս է լինում, քանի որ վերը նշված ոչ մի կետում մոր մասին հիշատակված չէ: Եթե զավակին սպանելու գործընթացը եղել է հանրային և ժողովրդի շրջանում ակուսարսափ է հարուցել, ապա սպանողը դատապարտվել է 3-15 տարի ազատազրկման:

Իրանում զավակի սպանության հիմնական դրդապատճառներն են

- Կրոնական և ցեղային նախապաշարմունքները;
- Պատվազրկությունից և խայտառակությունից սարսափելը;
- Տնտեսական խնդիրները;
- Ծնողների հոգեկան շեղումները;
- Նախկին կնոջից վրեժխնդիր լինելը:

Կանանց և աղջիկների սպանության թվերը շատ ավելի բարձր են, քան ընտանիքի անդամների կողմից սպանված ամուսինների և որդիների թիվը, քանի որ հայրիշխանական համակարգում կարևոր տեղ են գրավում կանանց պատիվը և ընտանիքի պատվախնդրությունը²: Զավակի սպանությունից բացի նաև հաճախ առկա է կնոջ կողմից ամուսնու, ինչպես նաև ամուսնու կողմից կնոջ սպանության խնդիրը: Ըստ Իսլամական քրեական օրենսգրքի՝ միայն մի դեպքում սպանող ամուսինը դեսասի չի ենթարկվում, և այդ բացառությունը գրված է իսլամական քրեական օրենսգրքի 630 հոդվածում: Ըստ այդ հոդվածի՝ եթե տղամարդն իր կնոջը օտար տղամարդու հետ տեսնի, հավաստիանա և վստահ լինի, որ նրանք սեռական հարաբերություն են ունեցել, ապա կարող է հենց այդ պահին նրանց սպանել (Ղաթլ դար ֆերաշ), իսկ եթե վստահ է, որ կնոջը ստիպել են, և նա սեռական հարաբերություն ունեցել է ոչ իր հոժար կամքով, ապա կարող է

¹ Farzand koshi Hoquqe Jaza 2022: 48.

² Conney 2020: 147.

սպանել միայն տղամարդուն ¹: Դավաճանության վայրում կնոջ սպանության արդարացի լինելը փաստվում է հիմնականում դատաբժշկական փորձաքննությամբ:

Ընդհանրապես այս հոդվածում նշվում է մի քանի խնդիր՝

1. Ամուսինն իր կնոջը պետք է տեսնի դավաճանելիս և վստահ լինի, որ սեռական հարաբերություն է տեղի ունեցել: Միայն համբուրվելու և գրկախառնության պարագայում այս օրենքը չի գործում:
2. Ամուսինն իր աչքով պետք է տեսնի իր կնոջը և չի կարող նրան սպանել՝ հիմնվելով ուրիշի խոսքի, տեսաձայնագրության, նկարների կամ ենթադրությունների վրա:
3. Սպանությունը պետք է տեղի ունենա հենց այդ պահին և այդ վայրում, ոչ թե հետո:
4. Կինը չպետք է պարտադրված սեռական հարաբերություն ունեցած լինի, պետք է իր կամքով արած լինի:
5. Այս ամենից զատ, եթե բացի ամուսնուց, չորս գիտակից և չափահաս տղամարդ ներկա լինեն ու տեսնեն դավաճանության պահը, ապա նրանց վկայությունը բավական է կնոջը սպանելու կամ դատելու համար²:

Կնոջ կողմից ամուսնուն սպանելը դիտարկվում է որպես սովորական սպանություն և դատապարտվում է դեսասով: Նույնիսկ այն դեպքում, երբ ամուսինը դավաճանել է կնոջը, կինը կարող է պատժից խուսափել, եթե միայն պաշտպանվելու նպատակով է կատարել սպանությունը (քրեական օրենսգիրք, 156-րդ հոդված):

Այս պարագայում, սակայն, պետք է հաստատ առկա լինեն մի շարք նախադրյալներ՝

- Սպանությունը պետք է տեղի ունենա բռնաբարությունից կամ նմանատիպ այլ վտանգից խուսափելու համար: Այսինքն՝ եթե հնարավոր լինի հարձակումը կամ բռնաբարությունը ուրիշ ձևով կանխել, ապա չպետք է սպանել:

- Եթե լուրջ վտանգ կամ սպառնալիք չկա, բայց սպանողը սաստիկ վախենում է, ապա նման պարագայում սպանություն չպետք է կատարվի: Այսինքն՝ միայն վախենալու պատճառով չպետք է սպանել:

¹ Ğolami 2017: 37.

² Dalir rād 2016: 34.

- Սպանողը պետք է վտանգավոր իրավիճակ, նպաստավոր հանգամանքներ կամ հող նախապատրաստած չլինի բռնաբարության համար:

- Սպանողը հնարավորություն չունենա դիմել ոստիկանություն:

Եթե կինը հարձակման է ենթարկվում և վստահ է, որ ամուսինը մտադրվել է սպանել իրեն, ապա կարող է սպանել ամուսնուն, և ըստ իսլամական օրենքի՝ չի դատվի¹:

Իրանի դատական ոստիկանության քրեական հանցագործության բաժնի պետի տեղակալ, հայտնի որպես իրանական Շերլոկ Հոլմս, գնդապետ Հադի Մոսթաֆային՝ նշելով տարվա կտրվածքով 1392 (2013) սպանությունների թիվը, հավելել է, որ սպանվածների 22 տոկոսը եղել են կանայք և դրանցից 33 տոկոսը սպանվել են իրենց բարեկամների կամ ազգականների կողմից: Ըստ պաշտոնական աղբյուրների՝ սպանությունների միայն 15 տոկոսն է եղել պատվի համար²: Այդ թիվը իրականում շատ ավելի բարձր է, և այդ մասին չի հայտարարվում պաշտոնական լրատվություններում:

Մոսթաֆային նշում է, որ այս սպանությունները հիմնականում տեղի են ունենում հասարակության բարոյական նորմերը խախտելու, անօրինական կապեր հաստատելու արդյունքում:

Պատվախնդրությունն ու նախանձախնդրությունը սաստիկ ուժեղ է տղամարդկանց շրջանում, որոնք ցանկանում են ամեն կերպ պահպանել իրենց պատիվը՝ դրա շուրջ պարհապ շարելով: Մակայն երբ տղամարդիկ նկատում են, որ ինչ-որ կերպ անկարող են պահպանել այդ պատիվը ապա, ֆիզիկական ոչնչացումը ամենահեշտ միջոցն է³:

Իրավաբան և լրագրող Մոհին Խազաելին համոզված է, որ պատվի համար սպանությունները հիմնականում կրկնվում են Իրանի քրեական օրենսդրության մեջ «Ընտանեկան Բռնություն» տերմինի բացակայության պատճառով⁴:

Ինչպես տեսանք, իրանական կինոյում շատ քիչ են անդրադառնում կանանց՝ պատվի համար սպանության խնդրին, քանի որ ընդհանուր առմամբ պետությունը ցանկանում է շարիաթի օրենք-

¹ Dalir rād 2016: 43.

² ISNA 2022.

³ Hozūri 2020: 67.

⁴ Tolali Abbās 2020: 4.

ների քողի տակ կոծկել տեղի ունեցող սպանությունները և չբարձրաձայնել դրանց մասին: Այս թեմային անդրադարձող ֆիլմերը հիմնականում չեն հաղթահարում պաշտոնական գրաքննությունը և ցուցադրման թույլտվություն չեն ստանում:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Bakhtiārnezād, P. 1388 (2009).** Fājee kamush (qatlhaye namusi). Iran: Arash.
- Conney, M. 2020.** Execution by Family: A Theory of Honor Violence. London: Routledge.
- Dalir rād Mohammad 1395 (2016).** Matne kamele ghanune mojāzate eslāmi (Mosavvabe 1392/2/1). Iran: Didar.
- Gholami, Ali. 1396 (2017),** Ghatl dar farash (Dar ayeneye fegh va hoghugh). Iran: Mizan.
- Hozuri, R. 1399 (2020).** Tahlil ravānshenākti-ejtemāi qatlhaye namusi (Barresi vizegihaye ravanshenakti-ejtemaie mojremine khas. Iran: Mohaghegh Ardebili.

ՀԱՄԱՑԱՆՑԱՅԻՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ

- Sādeqi, Nia 1400 (2021).** Biensāfi ast qatlhaye nāmusi ra be nākārāmadie fegh va hoquq nesbat dahim. <http://surl.li/mxtid> [12.2022]
- Sardui Hājipur Simin 1400 (2021).** Bānke Maghālāte Iran, qatlhaye nāmusi zire Zarrebine Pajuheshi., <http://surl.li/mmxph> [08.2022].
- Totali, Abbās 2020.** qatlhaye nāmusi, rishehaye farhangi va qavanine jormza, hoquqe mā, majaleh shomareh 124. <https://iranhr.net/fa/articles/4382/>, [09.2022]
- Joziyate qatle doḡtare 17 sale Ahvazi be revāyate pedarash.** Chera Ghazal be Torkiye raft? 1400 (2021), Eghtesad News. <http://surl.li/mmxpy> [09.2022]
- Farzandkoshi** (Hoquqe Jaza) <http://surl.li/mxtjx> [08.2022]
- qatle Romina** <http://surl.li/mmxri> [07.2022]
- ISNA 2013.** Moāvene police āgahī nājā ḡabar dād <http://surl.li/mmxsd> [12.2022].
- Bavar Nemikonam, 1399 (2020),** Vakonesh Kianush Ayyari be Ghatle Romina. <http://surl.li/mmxsx> [12.2022].

THE DEPICTION OF HONOR KILLINGS IN IRANIAN CINEMA

Keywords: Honor Killing, Qisas, Sharia Laws, Islamic Criminal Jurisprudence, Violence against women, Domestic abuse

ABSTRACT

The problem of honor killing has always been a matter of discussion everywhere. Although this form of killing is not specific to the Eastern societies or Islamic cultures, but the high rate of honor killing in these societies had raised concerns.

The article focuses on the depiction of honor killings in Iranian movies and meanwhile discusses the judicial faults in the sharia law, which results in unjustly freedom of people who have been engaged in this act. In most of such Iranian movies the main problem is defending the family honor. Usually, the daughter of the family or the wife has been accused of infidelity, extramarital affairs or just not abiding by the rules of family or society. In some of these movies all family members are engaged in killing and wiping the evidence.

Although, some of these movies were granted permission for screening, most of them have been denied screening permission for years. “Khaneye Pedari” was one of these movies, which was the first Iranian movie with an R rating, because of the violence and sensitive subject.

Darbinian Noonik
Assistant Professor
Yerevan State University
Faculty of Oriental Studies
Chair of Iranian Studies
Noonik.darbinyan@ysu.am

ԹՈՐՈՍՅԱՆ ԱՆՆԱ

ՀՊՄՀ մագիստրոս,

Էլ. փոստ՝ anna_torosyan@yahoo.com

**ՀՐԵԱ ԿԻՆԸ ՌՈՒՍԱԿԱՆ ԿԱՅՍՐՈՒԹՅԱՆ ԻՐԱՎԱԿԱՆ
ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ XIX ԴԱՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՄԻՆ**

Բանալի բառեր՝ Ռուսական կայսրություն, հրեա կանայք, հակա-սեմիթականություն, իրավական համակարգ, արքայ

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

19-րդ դարի 20-30-ական թվականներից ցարական արքունիքը սկսեց մեծ ուշադրություն դարձնել ազգային հարցերին, որի նպատակն էր ցրել Ռուսաստանում աճող հակաճորտատիրական տրամադրությունները: Հրեա կանայք ևս անմասն չմնացին հալածանքներից:

Կատարված ուսումնասիրության հիման վրա փորձ է արվել պարզելու և հստակեցնելու հրեա կանանց հանցագործությունների բնույթը և ոլորտային ուղղությունները: Հեղինակը եզրակացնում է, որ 19-րդ դարի առաջին կեսին ցարական Ռուսաստանում շարունակվում էր հակահրեական քաղաքականությունը: Չնայած հաճախակի ընդունված որոշումներին, որով նրանց տրվում էին որոշակի իրավունքներ, դրանք շատ հաճախ խախտվում էին ինչպես արքունիքում, այնպես էլ դատարաններում:

19-րդ դարի 20-30-ական թվականներից ցարական արքունիքը սկսեց մեծ ուշադրություն դարձնել ազգային հարցին, որի նպատակն էր ցրել Ռուսաստանում աճող հակաճորտատիրական տրամադրությունները: Այս առումով բացառություն չկազմեցին հրեաները, որոնց նկատմամբ առանձնահատուկ հակակրանք ունեին ռուսական ազնվականությունն ու վաճառականությունը: Հրեա կանայք ևս անմասն չմնացին հալածանքներից: Ավելի հաճախ նրանց վերագրվող հանցանքները հիմնականում շինծում և մտացածին էին: Հրեա կանանց, ինչպես և տղամարդկանց հաճախ վերագրվում էին նույն հանցանքները և հանցագործության տիպերը՝ կարծես ելնելով ազգային առանձնահատկություններից:

Ըստ տարածված կարծիքների՝ սպանությունների և սեռական ոտնձգությունների ցածր տոկոսը պայմանավորված էր հրեա տղա-

մարդկանց վերագրվող թուլակազմությամբ, որոնց ի գործ կարող էր մղել հրեա կինը իր բնատուր և անհագուրդ մղումով զանազան ձեռքբերումների հանդեպ: Ի հակադրություն սրա՝ հրեական իրականության մեջ և անգամ հին հրեական գրականության մեջ կար հստակ տարբերակում կանանց և տղամարդկանց միջև, ընդ որում՝ հոգուտ տղամարդկանց: Շուրջ 3000 տարի հրեական ստեղծագործությունները հեղինակվել են տղամարդկանց կողմից: Աստվածաշունչը վկայում է, որ կինը մինչև ամուսնությունը պետք է ենթարկվեր հոր կամքին, իսկ ամուսնությունից հետո՝ ամուսնու կամքին¹:

Հրեա կանայք ավելի մեծ թվով էին աքսորվում Միբիր գողությունների մեղադրանքով, քան Ռուսաստանում բնակվող այլ էթնոսի պատկանող կանայք: Այսպիսով հանցավոր գործողություններ իրականացնելու իմաստով հրեա կինը հավասարեցվում էր տղամարդուն՝ ի տարբերություն այլ ազգերի կանանց, որոնց մեղքերը հաճախ սահմանափակվում էին ներքնտանեկան և ինտիմ ոլորտներով:

1840թ.-ին Մ.Մ. Բորովիտինովի կողմից կազմվել և ներքին գործերի նախարարություն էր ուղարկվել մի փաստաթուղթ այն մասին, որ կայսրությունում մարմնավաճառության գլխավոր կազմակերպիչները հենց հրեաներն են: Ի դեպ, այս երևույթն այդ ժամանակ ամբողջովին քրեականացված էր: Ցավոք, այս զեկույցի հստակ տեքստը չի պահպանվել: Այնուամենայնիվ պահպանվել են Վիտեբսկի նահանգապետի կողմից կազմված շրջաբերականները, որտեղ ասվում է, որ իրենց տարածքներում գործում են փոքր անառակատներ, և որ դրանք հրեաների չեն պատկանում, դեռ ավելին՝ հրեական մշտական նստակեցության շրջաններում անառակատներ առհասարակ չկան²:

Նահանգապետի կարծիքով՝ հրեաները բավական լավ են ազդում տեղի բնակչության բարոյական նկարագրի վրա՝ ելնելով իրենց ազգային պահպանողական առանձնահատկություններից:

Հրեա կանանց քրեաիրավական կարգավիճակի շուրջ ցարական Ռուսաստանում պատմագիտական ուսումնասիրություններ չեն իրականացվել, այնուամենայնիվ հրեա կանանց բախումները ռուսական իրավապահ համակարգի հետ նկարագրվում են, օրի-

1 Աստվածաշունչ 2017:
2 Минкина 2020.

նակ, արյան գրպարտության՝ «кровавом навете»-ի¹ մասին որոշ աշխատություններում²:

Հրեա կնոջ կերպարի աղավաղումը, նրան հանցավոր լույսի տակ ներկայացնելու մոլուցքը արտահայտվել է նաև ժամանակի գրականության և արվեստի մեջ: Օրինակ՝ 1834թ. Ադամի առաջին տիկնոջ մասին հպանցիկ հիշատակում է Վելտմանը իր «Լուսնորդը» վեպում, սակայն Շպինդլերը նույն տարում նույն թեմայով աշխատության մեջ մահվան հրեշտակ Սամայելին անվանել էր գիշերային սարսափելի կին և բոլոր հանցագործությունների մայր Լիլիսայի ամուսին:³

Իհարկե, հրեաներին վերագրվող հանցագործությունները ոչ միայն կենցաղային բնույթի էին, այլև կրոնական կամ ծիսական: Այս առումով կանայք և տղամարդիկ չէին առանձնացվում: 1822 թ.-ին գեղանկարիչ Օռլովսկին մի նկար է հեղինակել, որի վրա պատկերված էր հրեաների կողմից արնաքամ արվող երեխա, ընդ որում հրեաներից մեկի դեմքը խիստ նմանեցված էր ժամանակի հայտնի հրեաներից մեկին: Այս ամենը անխոս խոր զայրույթ էր գեներացնում հրեաների նկատմամբ, հատկապես այն բանից հետո, երբ մի խումբ վանականներ այս նկարը կախեցին իրենց եկեղեցու դիմաց:

Հրեաների ընդվզումից հետո իշխանությունները կարգադրեցին հեռացնել նկարը, ինչին հետևեց Օռլովսկու նոր նկարի հեղինակումը նույն թեմայով, բայց արդեն ավելի մեծ չափով և գլխավոր դերում հրեա ռաբբիի պատկերով⁴:

Ժամանակակից պատմագիտության մեջ հրեա կանանց դերը ռուսական կայսրության քրեաիրավական դաշտում ուսումնասիրվում է կա՛մ հրեական ընտանիքի համատեքստում, կա՛մ նստակեցության շրջանում բնակող հրեաների գաղտնի տնտեսական գործունեության ուսումնասիրման և վերհանման շրջանակներում: Հայտնի են Շ.Ռ. Ֆրիզի, Լ. Բեռնշտեյնի ուսումնասիրությունները, որոնք ուղղված են հրեա կանանց հետ կապված մի տեսակ դասական դարձած մեղադրանքի՝ *մանկասպանության* թեմային: Ի. Պետրովսկի-

¹ Հրեաներին՝ այլ դավանանքների պատկանող մարդկանց սպանելու և նրանց արյունը ծիսական նպատակներով օգտագործելու մեջ մեղադրելն անվանում էին «кровавый навет на евреев»:

² Минкина 2020: 70.

³ Вайскопф 2008: 106.

⁴ Гессен 2007: 21

Շտեռնը նշում էր, որ հրեա կանայք, ելնելով իրենց տնտեսական ակտիվությունից, հաճախ նեգրավվում էին նաև տնտեսական հանցագործությունների մեջ, ինչպես, օրինակ, կեղծ դրամների պատրաստման, իրացման և մաքսանենգության մեջ: Հրեա կանանց կողմից կատարված հանցագործությունների արձանագրման աճ է նկատվել 1830-1840 թվականներին:

Արդարադատության նախարարության հրապարակած տվյալները, սակայն, ոչ այնքան նրանց հանցավորության աճի մասին են վկայում, որքան ընդհանուր հրեական համայնքի հանդեպ արքունիքի հսկողության սաստկացման և վիճակագրության կանոնակարգման: Հրեա կանանց դեմ զանազան բողոքների կային՝ ուղղված իրավապահ համակարգին, ընդ որում բողոքները ստացվում էին ինչպես հրեական համայնքի ներսից, այնպես էլ այլ համայնքներից ու էթնոսների ներկայացուցիչներից¹:

Այս շրջանում քրեական դատարանները քննում էին ինչպես մարդասպանությունների ու գողությունների, այնպես էլ պոռնկության դեպքերը: Հաճախ այս վիճակագրությանը ավելանում էին նաև քրիստոնյա ծառաների և աղյախիների՝ հրեա տանտիրուհիների դեմ բողոքների առնչությամբ կազմված գործերը, ինչպես նաև հրեա կանանց գլուխը սափրելու արգելքը²:

Ինչպես վերը նշվեց, հաճախ քրեական գործերը բացվում էին մատնության կամ տուժողի բողոքների հիման վրա: Բերենք մի օրինակ. գավառական քարտուղար Սկյարինը Եկատերինոսլավսկի վաճառական Բերշադսկու անունից 1821թ.-ին սենատ դիմում է ներկայացնում, որ Բերշադսկին իր կնոջ մահից հետո ամուսնանում է նրա երիտասարդ քրոջ՝ Ռիվայի հետ՝ վերջինիս աղքատությունից հանելու համար, որից հետո երիտասարդ կինը փախել է տեղի գյուղացու հետ, ընդունել քրիստոնեություն և դատարան մտել նախկին ամուսնու դեմ՝ պահանջելով քրոջ ժառանգությունը³:

Կային դեպքեր, երբ հրեա կանանց քրեական պատասխանատվության էին ենթարկում նաև այն մարդկանց ցուցմունքների հիման վրա, ովքեր արդեն քրեական պատիժ էին կրում: Օրինակ՝ ոմն Աբրահամ Իցել Բարման Բերդիչևի հանցախմբից, «հասարակաց տան» տիրուհիներ Միմա Ռուվայային (կարգավիճակը՝ ամուսնա-

¹ Минкина 2020: 71 .

² Пинес 1915: 402.

³ Минкина 2020: 73.

ցած) և Ջրոդենկա փողոցից Ջիսյա անունով մի կնոջ (կարգավիճակը՝ այրի), մատնանշել էր իբրև կանանց, ովքեր զբաղվում էին գողոնի գնմամբ և իրացմամբ: Նա նաև հայտարարել էր, որ հանցախմբի նախկին առաջնորդ Սոուլ Քառադի (մականունը՝ մարգարե) արագահաս մահը 1825թ. դեկտեմբերին ամենին էլ բնական չէր: Վերջինս տարեց մարդ էր, իսկ նրա կինը երիտասարդ էր և սիրեկան ուներ նույն հանցախմբից: Միրեկանը հացթուխ Ավրումն էր, ով 28 տարեկան էր և մոտ հինգ տարի առաջ Ռուսաստան էր ներգաղթել՝ խույս տալով ավստրիական բանակում իրեն սպասվելիք ծառայությունից: Հացթուխը, ըստ վկայության, 40 արծաթ գրավ էր թողել Մարիային՝ նույն ինքը Միրկա Կորոտկայային՝ խոստանալով, որ իր հետ կամուսնանա անմիջապես այն բանից հետո, երբ վերջինիս ամուսինը մահանա: Մի քանի օր անց «մարգարեն» սկսել է իրեն շատ վատ զգալ, բողոքել սաստիկ այրոցից և մահացել է, ինչին հաջորդել է հացթուխի ամուսնալուծությունը և Միրկայի հետ ամուսնանալու նրա ցանկությունը, և որ ամուսնանալ նրանց խանգարել է միայն այն հանգամանքը, որ հացթուխին ձերբակալել են: Սակայն Միրկան շարունակել է նրան ուտելիք տանել բանտ: Այս առաջին հայացքից հիմնավոր մեղադրանքը, սակայն, կասկածի տակ դրվեց հանցախմբի առաջնորդի՝ վարսահարդարի վկայությունից հետո, երբ վերջինս պատմեց, որ այդ օրերին մարգարեն իրենց հանցախմբի անդամներից մեկի հարսանիքի ընթացքում սաստիկ ծեծի է ենթարկվել և ցանկացել է այս դեպքի հետ կապված հաղորդում տալ ոստիկանություն, և որ դա կանխելու համար հանցախմբի անդամները թունավորել են նրան¹:

Ինքը՝ Միրկան, հերքում էր, որ նախքան ամուսնու մահը սիրային կապի մեջ է եղել հացթուխի հետ և նշում էր, որ ամուսինը ընդհանրապես կապ չի ունեցել հանցախմբի հետ, դե իսկ վրեժ լուծել նրանից հանցախումբը ցանկանում էր՝ ելնելով նրա՝ իրավապահներին տրված մշտական մատնություններից:

Նույն ինքը՝ Բարման, մեկ այլ հաղորդում է տվել, որով ասում է, որ իր մոտ՝ Ժիտոմիր բանտ այցի է եկել 18-ամյա ամուսնացած կին Էսթեր Մալկան, որը բակում ջրհորի մոտ նրան է փոխանցել բլիթ, որի մեջ կար թաքցված թույն՝ նախատեսված բանտապահների համար: Էսթերի մայրը՝ Դվերա Բյոհվիդ Վոլկինշտեյնովան, հարցա-

¹ Минкина 2020: 74

քննության ժամանակ պատմել է, որ Բարման ժամանակին տարեկան մի քանի անգամ խնդրել է Էսթերի ձեռքը, սակայն ստանալով մերժում՝ որոշել է վրեժխնդիր լինել: Ահա այդ իսկ պատճառով էլ նա զրպարտել է Էսթերին:

Հաճախ տուժողները հրեա կին դատապարտյալներին մեղադրում էին դատավորներին կաշառելու մեջ: Ռիվկա Վիլենկինովայի չորսամյա որդին կովի էր բռնվել նույն շենքում բնակվող Մատյուշևսկու չորսամյա դստեր հետ: Վիլենկինովայի սպասուհին՝ Ռասյա Մեերովան, լսելով փոքրիկ տղայի ձայնը, արագ եկել է դեպքի վայր և հրել է աղջկան, ինչի արդյունքում աղջիկը գլխի լուրջ վնասվածք էր ստացել: Աղջկա մայրը իր հերթին ծեծի է ենթարկել սպասուհուն և խիստ վիճել Վիլենկինովայի հետ: Վեյլենկինովան վկայության մեջ նշում է, որ ինքը պատրաստվում էր դիմել դատարան ավելի շուտ, և որ հիվանդության պատճառով քննիչը չի կարողացել իր այդ խնդրանք-բողոքը հաշվի առնել: Սյս և այլ մանրամասներ այս գործից ենթադրելու պարարտ հող են ստեղծում, որ քննիչը կաշառված է եղել¹:

Հրեա կանայք պատկերվում էին նաև որպես իրավապահ մարմիններին ագրեսիվ ձևով չենթարկվող և հակագղելու ունակ անձինք: 1824թ. սեպտեմբերի 25-ին ազնվական տիկին Կաշուբովայի ցուցմունքի համաձայն, ով բնակվում էր նույն շենքում, որտեղ Տելշևսկի ստորին դատարանն էր, հրեա մի տղա՝ Գուտկա Կադուշևիչը, ցանկացել է քրիստոնեություն ընդունել, սակայն մի խումբ հրեա կանայք ներխուժել են դատարանի տարածք և ուժով դուրս բերել նրան այնտեղից: Մի քանի ականատես ևս փաստում էին, թե այդ խմբին իրենք տեսել են, անգամ հաստատել, որ մեկը՝ տարեց մի կին, նույնիսկ անպատիվ խոսքեր էր ասում դատարանի հասցեին՝ պնդելով, թե իրենց երեխային փորձել են կրոնափոխ անել: Ինքը՝ տղան, անընդհատ իրարամերժ ցուցմունքներ էր տալիս²:

Հրեա տղամարդիկ ավելի շատ գործում էին տնտեսական բնույթի հանցագործություններ՝ մաքսանենգություն, թալան, թղթադրամների կեղծում, իսկ սպանությունների կամ պետության դեմ ուղղված հանցագործությունների մեջ իրենց ներգրավվածությունը շատ ավելի փոքր էր, քան հասարակության մյուս հատվածներինը:

¹ Там же: 76.

² Там же: 78.

Առհասարակ հրեա բնակչությունը, կլին թե տղամարդ, ասոցացվում էր տնտեսական բնույթի հանցագործությունների հետ¹:

Միևնույն ժամանակ կար ֆեմինիզացված, անվճռական հրեա տղամարդու կարծրատիպային կերպարը², տղամարդու, ով սովորաբար թաքնվում է կնոջ շրջագգեստի տակ, և այդ պահվածքն ավելի ակնառու է դառնում, երբ հարցը վերաբերում է կանանց և տղամարդկանց համատեղ ըմբոստության փորձերին:

Փաստաթղթերի համաձայն՝ 1839թ. ապրիլի 24-ին երիտասարդ նորակոչիկ Նոելի Օլինսկին Կամենկիից (Կիևի նահանգ) փախուստ է իրականացրել, նրա աջակից հրեաները հարձակվել են օրենքի ներկայացուցիչների վրա և ծեծի ենթարկել նրանց: Այնուհետև, երբ դատական կարգադրիչը գալիս է դեպքի վայր, հանդիպում է իր մեկնաբանմամբ տարօրինակ մի երևույթի. հրեա կանայք տարօրինակ ձայներ էին արտաբերում՝ որպես բողոքի նշան, սակայն փոքրաթիվ տղամարդիկ անձայն էին և կանգնած էին կանանց հետևում: Որոշ կանայք անգամ կարգադրիչի ուղղությամբ քարեր էին նետում: Հարկավոր է նշել, որ բանակցությունները նույնպես վարում էին կանայք: Նրանք ինքնավստահ կերպով պնդում էին, որ կարգադրիչին տեսնել և ճանաչել չեն ցանկանում, և որ իրենք մեկ առաջնորդ ունեն. դա ազնվականությունն է³:

Նման օրինակները շատ են: Ուղղափառ քահանա Շերբացկու 1826թ. հոկտեմբերի 15-ի վկայությամբ և հաղորդմամբ, երբ ինքը մահվան թափոռի ուղեկցությամբ անցնում էր պանդոկի մոտով, պանդոկի տնօրենին տեղին նկատողություն է արել: Մի քանի օր անց, երբ նույն այդ պանդոկն է գնացել, արժանացել է վերջինիս կնոջ կշտամբանքին և չի ստացել իր խնդրած օդին: Փոխարենը այդ կինը՝ Էտկա Լեյզերովան, քահանայի հորդորին՝ ենթարկվել կայսեր կամքին, պատասխանել է, որ ոչ մի կայսր չի ճանաչում, և որ իր ճանաչած միակ մեծությունը տեր աստվածն է:⁴ Այդ ընթացքում Էտկայի ամուսինը պատկած է եղել վառարանի վրա և որևէ կերպ չի միջամտել խոսակցությանը անգամ այն պահին, երբ կինը վիրավորում էր քահանային և նորին մեծություն կայսերը: Սա, թերևս, ևս մի օրինակ է, երբ շեշտվում է հրեա կանանց դոմինանտ կերպարը տղամարդ-

¹ Анушин 1873: 153-154.

² Коп 2014.

³ Минкина 2020: 79.

⁴ Там же: 80.

կանց նկատմամբ, ընդ որում ոչ ստանդարտ և դեռ մի բան էլ հանցավոր դրվագներում:

Եվս մեկ հետաքրքրական դեպք. Ռախել Լեյ Ռոզենտալայի ամուսինը, ով դատվում էր մաքսանենգության հողվածով, իր անմեղությունը փաստելու համար տրամադրել էր բոլոր անհրաժեշտ տվյալները այն մասին, որ ինքը չունի որևէ սեփականություն և գտնվում է կնոջ ընտանիքի լիակատար խնամակալության տակ: Մեկ այլ տիկին Սուրայի ամուսինը, ով դատվել էր տանը քրիստոնյա սպասավոր ունենալու համար, խուսափել էր իր բաժին պատասխանատվությունից, քանի որ հայտարարել էր, թե ինքը որևէ գործով, այդ թվում տնային, զբաղված չէ, և որ իր միակ գործը հուդայական գրքերի ուսումնասիրությունն է:

Յակով Լեյբոշիցը, որը զբաղվում էր բժշկությամբ և գիտությամբ առհասարակ, ևս պատասխանատվությունից խուսափում է, երբ նրա կնոջ՝ Բունյայի մոտ 1818թ. հայտնաբերվում են կեղծ մաքսային կնիքներով ապրանքներ: Իր անմեղությունը փաստելու համար նա վկայաբերում է, որ ժամանակին նա իր կնոջ հետ ամուսնական պայմանագիր էր կնքել և կիսել է կարողությունը, անգամ տունը, որտեղ համատեղ բնակվել էին, և այդ իսկ պատճառով կնոջ պահարաններին անգամ չէր դիպել և ոչնչից չէր կարող տեղյակ լինել¹:

Ռուսաստանի պետական պատմական արխիվի մեր կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքում հայտնաբերված մի շարք հանցագործությունների մասին վկայություն է հաղորդում ֆինանսների նախարարության ընդհանուր քարտուղարությունը: Նշենք մի քանիսը.

Առգրավվել է արծաթե դրամ հրեա տիկին Կապուլսկայի ճամպրուկից²: Մլոննիմ քաղաքի առևտրային կետերից մեկի սեփականատեր Գլազշտեյնից ապօրինի ապրանքներ են առգրավվել³:

Ֆինանսների նախարարության ընդհանուր քարտուղարության գաղտնի բաժինը հաղորդում է հատուկ հանձնարարություններով պաշտոնյա Կելչևսկու կողմից առգրավված մաքսանենգ ապրանքի մասին, որը պատկանել է հրեա տիկին Գոլդֆլյուսին⁴:

¹ Там же: 81.

² РГИА. Ф. 560 Оп. 19 Д. 13.

³ РГИА. Ф. 560 Оп. 19 Д. 87.

⁴ РГИА. Ф. 60 Оп. 33 Д. 184.

Այդ նույն բաժինը հաղորդում է Բերդիչև քաղաքի բնակչուհի հրեա տիկին Բանկեի կողմից անօրինական կերպով կեղծ պարտատոմսերի՝ Լոնդոնից Ռուսաստան անցկացման մասին¹:

Վերոհիշյալ նախարարության հարկերի և տուրքերի վարչությունը հաղորդում է հրեա վերաբնակիչ կնոջից՝ Լեյա Բեյլիսենկովայից, անօրեն առևտրի համար տուգանք ավելացնելու վերաբերյալ որոշումը²:

Կանանց հանցագործությունները՝ կայսերական համայնքային իրավական խնդիրների համատեքստում:

Գրողներն սկի քրեական դատարանի պալատը Դվորա Աբրահամովային դատապարտել էր ձեռքակալության և հրեական հոգևոր դատարանի կողմից մեղքերի քննության՝ դատեր անառակ կենսաձևի հետևանքով: Սակայն Գրողներն սկի նահանգապետը, ում մոտ գործը ուղարկվել էր վերաքննության, անհամաձայնություն էր հայտնել գործի հետ կապված, քանի որ, ինչպես նշում էր նա, հրեական հոգևոր դասը ամբողջությամբ տարբերվում է քրիստոնեականից, և հարիր չէ հրեա ռաբբիների հետ փոխհարաբերությունների մեջ մտնել և քրեական գործերի քննություն ծավալել: Նա այս և այլ խնդիրների մասին հայտնում է սենատին՝ խնդրելով, որ հստակ պատժիչ օրենքներ սահմանվեն մեղսագործ հրեաների համար³:

Նշենք նաև, որ հաճախ նման մեղքերի համար բավարարվում էին միայն մտրակի հարվածներով:

Խնդիր կար նաև հսկողություն սահմանել նախկինում հանցագործություն գործած մարդկանց նկատմամբ: Օրինակ՝ 1823թ. 14-ամյա Լեյա Մաշկովային, ում հայտնաբերել էին անառակատանը, գործը քննելու ընթացքում ուղարկել էին հայրենի տուն՝ Չուդնովո կանխավ զգուշացնելով տեղի հոգևոր համայնքի ներկայացուցիչներին, որ զգուշանան և աղջկան հետ պահեն անառակությունից⁴:

Ռաբբիները նաև կարող էին հրավիրվել դատարան՝ իբրև փորձագետներ: Օրինակ՝ 1841թ. Մանես Ավները իր տիրուհու՝ Մինա Սանկշտեյնովայի հասցեին հաղորդում էր ներկայացրել, թե իբր վերջինս իրեն լուցկի և պայթուցիկ փոշի է տվել, ինչպես նաև երկու

¹ РГИА. Ф. 560 Оп. 33 Д. 462.

² РГИА. Ф. 571 Оп. 4 Д. 74.

³ Минкина 2020: 82.

⁴ Там же: 83.

կոպեկ ու խնդրել, որ գիշերը ցերեկվա վերածի՝ այսպես ակնարկելով, որ այրի իր պարտատիրոջ տունը: Պարտապանը իր հերթին ոչ վաղ անցյալում մեղադրում էր այրուն իրեն ահաբեկելու մեջ, ինչին ի պատասխան այրին արդարանում էր, որ խրատական խոսքեր էր ասել պարտապանին, նրան համեստության կոչ արել՝ ասելով, որ նա չնայած այժմ մեծ մարդ է, բայց կարող է մեկ ակնթարթում փոքր մարդ դառնալ, նշելով իր իսկ օրինակը, քանի որ հարուստ կին էր եղել և այժմ կարիքի մեջ էր: Տիկինը նաև նշել էր, որ իր աշխատակցին իր հետ պարտք վերցնելու տարել էր միայն այն պատճառով, որ քանի որ օրը շաբաթ էր, ինքը այլևս չէր կարողանա մանրադրամները վերցնել իր ձեռքը: Ռաբբին, որին կանչել էին որպես փորձագետ, նշել էր, որ շաբաթ օրը մանրադրամը վերցնելը հրեական օրենքով արգելված է բոլոր տարիքի և սեռի մարդկանց համար, և որ տիկինը փորձել է շփոթության մատնել նախաքննության մարմիններին¹:

Սակայն կարևոր է նշել, որ սա կարող էր լինել առանձին մարդու կրոնական պատկերացումների ու իմացությունների թերացում՝ ի համեմատություն ռաբբիների, որը, սակայն, չպետք է հանգեցնեք նրան վերագրվող մեղսագործությունների ապացույցների համալրմանը:

¹ Там же: 84.

**Միբիր արտրված հրեաների հանցագործությունների
տիպերը 1837-1846¹**

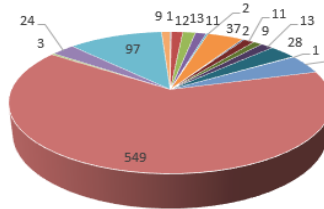
Հանցագործությունների տիպերը	Տղամար- դիկ	Կանայք
Կրոնի դեմ կատարված հանցագործություններ	1	-
Սրբապղծություն	12	-
Պետական հանցագործություններ	-	-
Ըմբոսություններ	13	-
Փախուստ արտասահման	11	-
Կալանքից փախուստ	2	-
Հասարակական և պետական ծառայության հանցանքներ	-	-
Սպանություն	37	3
Ինքնասպանություն	-	-
Մարմնական վնասվածքների հասցնում	2	-
Հանցավորության խթանում	11	-
Փաստաթղթերի կեղծում	9	1
Թղթադրամների և մետաղադրամների կեղծում	13	1
Ահաբեկչություն	-	-
Մաքսանենգություն	28	-
Ոսկու գողոն	-	-
Ծնողների վիրավորանք	-	-
Մարմնական հանցագործություններ	1	-
Ավագակային հարձակումներ և գողություն	38	3
Բարբարոսություն	549	43
Զրպարտություն և պախարակումներ	3	-
Սխալ վարքագիծ	24	3
Թափառականություն	97	9
Փախուստ Միբիրից	9	-
Ընդամենը	860	63

¹ Анушин 1873: 136.

Միբիր արտրված հրեաները՝ ըստ հանցագործությունների տիպերի
1837- 1846թ.

Աղյուսակ 1

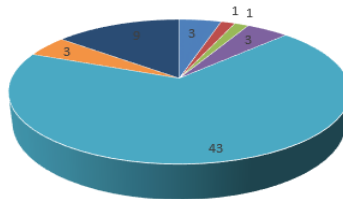
Հանցագործությունների տիպերը (տղ.)



- Կրոնի դեմ կատարված հանցագործություններ
- Ըմբստություններ
- Կալանքից փախուստ
- Մարմնական վնասվածքների հասցում
- Փաստաթղթերի կեղծում
- Մաքսանենգություն
- Ավագակային հարձակումներ և գողություն
- Չրապարտություն և պախարակումներ
- Թափառականություն
- Սրբապղծություն
- Փախուստ արտասահման
- Սլաանություն
- Չանցավորության խթանում
- Թղթադրամների և մետաղադրամների կեղծում
- Մարմնական հանցագործություններ
- Բարբարոսություն
- Մխալ վարքագիծ
- Փախուստ Միբիրից

Միբիր արտրված հրեաները՝ ըստ հանցագործությունների
տիպերի (1837-1846թթ) աղյուսակ 2

Հանցագործությունների տիպերը (կն.)



- Սլաանություն
- Թղթադրամների և մետաղադրամների կեղծում
- Բարբարոսություն
- Թափառականություն
- Փաստաթղթերի կեղծում
- Ավագակային հարձակումներ և գողություն
- Մխալ վարքագիծ

Մամուլում նույնպես տեղ են գտել հակահրեական հրապարակումներ՝ կապված վերջիններիս հանցավոր շրջանակներում ներգրավված լինելու հետ: Առկա են նաև առանձին հրապարակումներ, որոնցից մեկը ստորև ներկայացված է:

«Un malheur ne vient jamais tout seul» (Դժբախտությունը երբեք մենակ չի գալիս): Ամենամեծ չարիքը, որ երկաթուղին հասցրել էր Օրենբուրգին, ինչպես նաև արմատախիլ անելու առումով ամենաբարդը՝ հրեական տարրի ներդրումն էր: Երկաթուղու հետ միասին հրեաները արագ տարածվեցին երկրամասով մեկ և սկսեցին ամեն կերպ շահագործել երկրամասը և նրա բնակչությանը: Շատերը, որոնք հարստացել էին ճանապարհի կառուցման ընթացքում, սկսեցին գնել կալվածքներ անմիջապես ճանապարհի երկայնքով և արմատախիլ անել այդ կալվածքներում առկա անտառները: Առավել ցածր կարգավիճակում գտնվող հրեաները, որոնք սկզբում շրջանառության մեջ ունեին մի քանի տասնյակ կամ հարյուրավոր ռուբլի, սկսեցին զբաղվել ավելի փոքրածավալ աշխատանքներով և կազմակերպեցին գողացված ապրանքների փոխադրումը երկաթուղով: Օրենբուրգում գողացվածը հանգիստ փոխադրվում էր հրեաների միջոցով Սամարա, որտեղից էլ հնարավոր էր գողացված իրերը Վոլգայով վեր ու վար ուղարկել իրացնելով այլ շրջաններում: Հրեաները, որ զբաղված էին մեծամասամբ գողությամբ և գողոնի իրացմամբ, երկրամասը ողողել էին արհեստավորներով, մասնավորապես մսագործներով: Այս մասնագիտության մեջ այսքան մեծ քանակի մարդկանց ներգրավվածությունը բացատրվում էր նրանով, որ իրենք՝ հրեաները, այլ ազգի կողմից մորթված կենդանի չեն օգտագործում¹:

Ուսումնասիրելով քրեական գործերը հրեաների մասնակցությանը՝ փորձ է կատարվել բացահայտել հրեա կնոջ դերը, նրան վերագրվող նորմերը՝ դիտարկելով կնոջ դերը հրեական հասարակության մեջ և այդ դերի ընկալումը հրեական և ոչ հրեական հասարակություններում, ինչպես նաև կայսրության նկրտումները հրեական միջավայրի լիակատար վերահսկողության ենթարկելու հարցում:

Այսպիսով 19-րդ դարի առաջին կեսին ցարական Ռուսաստանում շարունակվում էր հակահրեական քաղաքականությունը:

¹ Росоловский В. С. 1880.

Չնայած հաճախակի ընդունված որոշումներին, որով նրանց տրվում էին որոշակի իրավունքներ, դրանք շատ հաճախ խախտվում էին ինչպես արքունիքում, այնպես էլ դատարաններում:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Աստվածաշունչ 2017. Աստվածաշունչ մատյան, Հին և Նոր կտակարանների, արեվելահայերեն նոր խմբագրությամբ: Մայր Աթոռ սուրբ Էջմիածին: Հայաստանի Աստվածաշնչյան ընկերություն:

Анучин, Е.Н. 1873. Исследования о проценте сосланных в Сибирь в период 1827-1846 годов: материалы для уголовной статистики России. С. Петербург: Тип. Майкова.

Вайскопф, М. 2008. Покрывало Моисея. Еврейская тема в эпоху романтизма. Москва: Иерусалим.

Гессен, Ю. И. 2007. Велижская драма. Из истории обвинения евреев в ритуальных преступлениях. Москва: РГБ.

Кон, И. 2009. Мужчина в меняющемся мире. Москва: Издательство «Время». <http://surl.li/mmxw> [07.07.2023].

Минкина, О. Ю. 2020. Нормы и аномалии: к вопросу о еврейской женской преступности в Российской империи первой половины XIX века, в: Роль женщины в еврейском мире: (Коллективная монография). Отв. ред. Л. Р. Хлебникова. Москва: ИВ РАН.

Пинес, Д. 1915. Борьба с "хаперами" — Гонения на женские головные уборы. Еврейская старина 8/3–4: 399-403.

Российский государственный исторический архив (РГИА)
<https://fgurgia.ru/search?p0.v=%D0%B5%D0%B2%D1%80%D0%B5%D0%B9%D0%BA%D0%B8&type=simple&p0.t=&p0.d=&p0.c=12&p0.a=72425> [07.07.2023].

Россоловский, В. С. 1880. По Оренбургскому краю (2/2), Новое время. 1880. № 1623 (4/16 сентября), № 1637 (18/30 сентября), № 1663 (14/26 октября). Online: <https://rus-turk.livejournal.com/612114.html>

JEWISH WOMAN IN THE LEGAL SYSTEM OF THE RUSSIAN EMPIRE IN THE EARLY 19TH CENTURY

Keywords: Russian Empire, Jewish women, crime, legal system, exile, anti-Semitism.

ABSTRACT

The author highlights that during the 1820s and 1830s, the royal court started addressing ethical concerns in response to mounting protests against serfdom. This period also saw the active involvement of Jewish population, particularly women, with archival data documenting their participation in various types of crime. The article also concludes that at the beginning of the 19th century, anti-Jewish propaganda and policies continued despite several legislative acts in favor of the rights of the Jewish population.

Anna Torosyan
Master of ASPU,
E-mail: anna_torosyan@yahoo.com

**ԿԵՆՏՐՈՆԻ ԻՐԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ
ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՇՐՋԱՆՈՒՄ**

ԻՄԿԱՆԴԱՐՅԱՆ ԳՈՂՄԱՐ

*ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ,
Իրանի բաժնի վարիչ, պ.գ.թ.,
Էլ. փոստ՝ iskandaryan@sci.am*

Բանալի բառեր՝ Իրան, իսլամ, մուսուլման կանայք, Ռեզա խան, Սոհամմեդ Ռեզա Փահլավի, Ֆուզիե Ֆուադ, Սորայա Էսֆանդիարի-Բախթիարի

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Իրանում վերջին իրադարձությունների ֆոնին՝ երբ Իրանի կանայք պայքար են ծավալել թե՛ գլխաշորի պարտադիր կրման, թե՛ խոսքի ազատության համար, խիստ ակտուալ է դառնում իրանցի կանանց քաղաքական համակարգում ներգրավվածության թեման: Իրանում կանանց խնդիրների վերաբերյալ բազմաթիվ մենագրություններ ու հոդվածներ կան, սակայն գրեթե չի հանդիպում մեկ ընդհանրական աշխատանք, որտեղ ներկայացված լինի պետական համակարգում Իրանի կանանց գործունեությունը, պայքարը, ներդրած ջանքերը:

Պատմականորեն Արևելքի պետությունների գլուխ հիմնականում կանգնած են եղել տղամարդիկ, սակայն դա չի նշանակել, որ նրանց կողքին չեն եղել կանայք, որոնք հաճախ ուղղորդել, խորհուրդ են տվել տիրակալին թե՛ արտաքին, թե՛ ներքին քաղաքականության իրականացման պարագայում: Իրանը Միջին Արևելքի երկիր է, որտեղ գերիշխում է հայրիշխանությունը, իսկ ժողովուրդն ավելի շատ պահպանողական է: Փաստացի մինչ այժմ ոչ շահական Իրանում, ոչ էլ Բսլամական հանրապետությունում չի եղել երկրի կին ղեկավար, ինչը չենք կարող ասել Իրանի հարևան երկրների մասին. կին առաջնորդներ ունեցել են ինչպես Թուրքիան ի դեմս Թանսու Չիլլերի, Պակիստանը՝ Բենազիր Բհուտոյի, Հնդկաստանը՝ Ինդիրա Գանդիի, որոնք ևս Արևելքի երկրներ են և որտեղ կրկին հիմնականում գերակշռում է հայրիշխանությունը: Սակայն պետք է արձանագրենք, որ և շահական Իրանում՝ 1970-ականներից սկսած, և Բսլամական հանրապետությունում, պետական համակարգում

հանդիպում ենք կին քաղաքական գործիչների, որոնք բավական արդյունավետ աշխատել են:

Կանայք Իրանի քաղաքական համակարգի վրա ազդել են ուղղակի կամ անուղղակի կերպով, ինչը և արտացոլվում է սույն աշխատատանքում:

1920-ական թվականներին Ռեզա խանը, ձգտելով իշխանության, շատ լավ հասկանում էր, որ նա երկար ժամանակ չի կարող ազդեցություն ունենալ երկրում, եթե ամուսնական կապեր չունենա այդ պահին երկրում իշխող Ղաջարական դինաստիայի ներկայացուցիչներից որևէ մեկի հետ: Ռեզան մինչ գահին հավակնելը ամուսնացել է չորս անգամ: Առաջին կինը Մարիամ Մավադբուհին էր, որը մահացել է 1904թ.¹, երկրորդ կինը Բաքվում ծնված Նիմթաջ խանում Այրոմլուն էր՝ Իրանի բանակի գեներալ Թեյմուր Այրոմլիի դուստրը²: Այս ամուսնությունն ապահովեց իրանական բանակում Ռեզայի կարիերայի վերընթացը. շուտով Ռեզան դարձավ կոզակական բրիգադի ղեկավարը: Նիմթաջից ծնվեցին չորս զավակներ՝ Շամսը, Մոհամեդ Ռեզան, Աշրաֆը և Ալի Ռեզան: Նիմթաջին տրվեց Թաջ օլ-մոլուք (Արքաների թագ) տիտղոսը, որը նշանակում էր արքայի թագ: 1921թ. Ռեզան պետական հեղաշրջում կազմակերպեց և դարձավ ԶՈՒ նախարար, այնուհետև 1922թ. ամուսնացավ Ղաջարական դինաստիայի ներկայացուցիչ Թուրան Ամիր Մուլեյմանիի հետ (նա առավելապես հայտնի էր Ղամար օլ-մոլուք կամ Մալաքե Թուրան անունով), որից ունեցավ մեկ որդի: Սակայն Ռեզան շատ արագ ամուսնալուծվեց Թուրան Ամիր Մուլեյմանից, քանի որ նրան համարում էր մեծամիտ³: Կարծում եմ դրա պատճառ կարող էր հանդիսանալ այն հանգամանքը, որ սերելով արքայական տոհմից՝ Թուրան Ամիր Մուլեյմանին ստացել էր կրթություն, ուներ ավագ դպրոցի ավարտական վկայական, իսկ, ինչպես հայտնի է, Ռեզան տառաճանաչ դարձավ միայն շահ դառնալուց հետո: Ռեզա խանը չորրորդ կնոջ՝ Էամեթ Դովլաթշահի հետ ամուսնացավ 1923թ.: Վերջինս կրկին սերում էր Ղաջարական դինաստիայից: Այսինքն, Ռեզան արդեն իրեն ապահովել էր Ղաջարական դինաստիայի հետ արյունակցական կապերով: 1925թ. Ռեզան իրականացրեց պետական հե-

¹ farahpahlavi.org

² princessashrafpahlavi.org

³ Buchan 2013: 46.

դաշրջում, տապալեց Ղաջարական դինաստիան, դարձավ Փահլավի դինաստիայի հիմնադիրը:

Ուշագրավ է, որ Ռեզա շահը թեպետ զինվորական էր և բնույթով խիստ անձնավորություն, սակայն նրա կինը՝ Թաջ օլ-Մոլուքն աչքի էր ընկնում սոցիալական ոլորտում իր ակտիվությամբ: 1936թ. հունվարի 8-ին Թեհրանի բարձրագույն դպրոցի շրջանավարտներին վկայականներ հանձնելու նպատակով Ռեզա շահին ուղեկցում էր Թաջ օլ-Սօլուքը իր երկու դուստրեր Շամսի և Աշրաֆի հետ՝ զլխաբաց: Սա աննախադեպ երևույթ էր՝ թագավորական ընտանիքի ներկայացուցիչներին տեսնել եվրոպական հանդերձանքով¹: 1935թ. Իրանում ստեղծվեց Քանուն-ե Բանովան-ը (Կանանց կենտրոն), որի ղեկավար դարձավ արքայադուստր Շամսը²:

Ռեզա շահի կառավարման շրջանում քաղաքական համակարգում կին քաղաքական գործչի չենք հանդիպել:

1941թ., երբ իշխանության եկավ Մոհամմեդ Ռեզա Փահլավին, վերջինս որդեգրեց արևմտյան, առավել լիբերալ քաղաքական ուղենիշը: Ի դեպ, Մոհամմեդ Ռեզայի երկվորյակ քույրը՝ Աշրաֆը, իր բնույթով շատ ավելի նման էր հորը, քան Մոհամմեդ Ռեզան: Ուշագրավ է, որ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ավարտին, երբ վարչապետ Ղավամ օլ-Սալթանեն Ստալինի հետ համագործակցության պայմանագիր էր ստորագրում, երիտասարդ շահը, չվստահելով վարչապետին, Մոսկվա գործուղեց քրոջը՝ Աշրաֆ Փահլավիին: Պաշտոնապես արքայադուստր Աշրաֆը Կարմիր խաչից հրավեր էր ստացել այցելել ԽՍՀՄ, ծանոթանալու խորհրդային առողջապահության համակարգին, սակայն իրականում նա պետք է հանդիպեր Ստալինին, քննարկեր երկկողմ հարաբերությունները ու Իրանի տարածքային ամբողջականության խնդիրը: Նախատեսված 10 րոպեանոց հանդիպումը ձգվեց երկուսուկես ժամ: Արքայադուստր Աշրաֆը Ստալինին համոզեց, որ անհրաժեշտ է դադարեցնել աջակցությունն Ատրպատականի Հանրապետությանը: Ստալինը բավական բարձր էր գնահատել թե՛ Աշրաֆի դիվանագիտական շնորհքը, թե՛ նրա համարձակությունը: Քննարկման ավարտին Ստալինը նշել էր. «Լավագույն բարեմաղթանքներս փոխանցեք Ձեր եղբորը՝ Շահինշահին ու ասեք, որ եթե Ձեր նման մեկ տասնյակ

¹ Vatandoust 1985: 108.

² Sedghi 2007: 83.

մարդ ունենար, կարող էր ընդհանրապես ոչ մի բանի համար չանհանգստանալ»¹:

Դեռևս արքայազն Մոհամեդ Ռեզան ամուսնացել էր Եգիպտոսի արքայադուստր Ֆուզիե Ֆուադի հետ, ով որևէ կերպ աչքի չընկավ քաղաքական կյանքում: Թեպետ ամուսնությունը քաղաքական հաշվարկով էր արվել, որպեսզի սերտացնեին արաբական երկրների գլուխ համարվող Եգիպտոսի և Իրանի հարաբերությունները, սակայն արքայազնը շուտով ամուսնալուծվեց Ֆուզիե Ֆուադից:

1951թ. Մոհամեդ Ռեզան ամուսնացավ իր կյանքի ամենամեծ սիրո՝ Սորայա Էսֆանդիարի-Բախթիարիի հետ, ով մեծացել էր Գերմանիայում, ստացել քրիստոնյա մոր դաստիարակությունը: Անգամ իր ինքնակենսագրականում Սորայան ինքն իրեն նկարագրել է որպես «Երկու աշխարհների դուստր»²: Սորայան, օգտվելով ամուսնու մեծ սիրուց, փորձում էր շահի մյուս «կանանց» թագուհի մորը, արքայադուստրերին, մի կողմ մղել և ազդել շահի քաղաքական գործունեության և որդեգրած քաղաքականության վրա: Այս շրջանում շահական պալատում մեծ խարդավանքներ էին տեղի ունենում՝ շահի վրա ազդելու համար: 1951-53թթ., Իրանի նավթի ազգայնացման հարցի շուրջ առաջացած խիստ լարված ժամանակաշրջանում, Սորայան անգամ համարձակվեց առանձին հանդիպում ունենալ վարչապետ Մոհամմադ Մոսադեղի հետ, ով ամուսնու հիմնական ընդդիմադիրն էր: Սորայային չէին հանդուրժում ոչ թագուհի մայրը, ոչ շահի քույրերը, քանզի նրանք բոլորը զբաղեցնում էին երկրորդական դեր շահի կյանքում, ինչպես նաև հոգևորականությունը, քանզի Սորայան քրիստոնյայի աղջիկ էր համարվում: Մինևույն ժամանակ Սորայան չկարողացավ զավակ պարգևել շահին և ինքն էլ հրաժարվում էր ընդունել, որ շահը կարող է ևս մեկ անգամ ամուսնանալ գահաժառանգ ունենալու նպատակով: Շահն էլ չհամաձայնվեց հրաժարվել գահից հօգուտ իր եղբոր, այսպիսով զույգը ի ուրախություն շահի հարազատների և շիական հոգևորականության ամուսնալուծվեց:

Շահը երրորդ անգամ ամուսնացավ 1959թ. Ֆարահ Դիբայի հետ, որը շահին պարզևեց 4 զավակ, այդ թվում գահաժառանգ: Ֆարահ Դիբան Փահլավի դինաստիայի միակ թագուհին էր, ում շահը

¹ Pahlavi Ashraf 1980: 86-87.

² Soraya 1964:15.

շնորհեց Շահբանու տիտղոսը և հետագայում նաև տեղապահ կարգեց: Ի դեպ, 7-րդ դարից ի վեր Իրանի շահերը ոչ մի կնոջ չէին տվել այդ տիտղոսը: Սասանյան երկու կայսրուհիներ էին ունեցել այդ կոչումը Ֆարահից առաջ: Պետք է նաև արձանագրենք, որ Մոհամմեդ Ռեզա շահն ամեն նոր ամուսնության ժամանակ, ինչպես բնորոշ է արևմտյան արժեհամակարգին՝ ամուսնալուծվել է, այլ ոչ թե միաժամանակ ամուսնացել է մի քանի կնոջ հետ, ինչը թույլատրվում է իսլամում:

Ուշագրավ է, որ թեպետ Ֆարահն այդչափ չէր խառնվում քաղաքականությանը, սակայն շահը ևս նրան խնդրում էր որոշ հարցերում աջակցել: 1971 թ. Իրանի և Չինաստանի միջև դիվանագիտական հարաբերություններ հաստատվելուց հետո հենց նույն տարում Չինաստան մեկնեցին շահի քույրերը՝ Աշրաֆ և Ֆաթեմեհ Փահլավիները, 1972թ. սեպտեմբերի 18-ին Շահբանուն այցելեց Չինաստան: Շահբանուն ուներ առաքելություն. ամբողջական պատկերացում կազմել և հասկանալ, թե որ ոլորտներում կկարողանան համագործակցել Իրանը և Չինաստանը: Շահբանուն այցելեց Չինաստան վարչապետ Ամիր Աբաս Հովեյդայի, Իրանի գյուղատնտեսության և կրթության նախարարների ուղեկցությամբ՝ արժանանալով առանձնահատուկ ջերմ ընդունելության¹: 1974թ. Իրանի տնտեսական մեծ հաջողություններից հետո, որը կապված էր նավթի արտահանման չափերի ավելացման հետ, Ֆարահ Դիբան նշում է, որ «խնդրել եմ իմ ամուսնուն և կառավարությանը, որպեսզի իրականացնեն մեր մշակութային նկրտումները»²: Փաստացի այս քայլով շահբանունը փափուկ ուժի՝ այն է մշակույթի միջոցով աջակցում էր շահին իր որդեգրած քաղաքականություն իրականացման համար: Այս ծրագրի շրջանակներում նաև փորձում էին հետ բերել իրանական այն գանձերը, որոնք աշխարհի տարբեր երկրների թանգարաններում էին պահպանվում: Ուշագրավ մի դրվագ արձանագրենք, որպեսզի ցույց տանք շահի կնոջ տեղն ու դերը իրանական քաղաքական կյանքում ընդհանրապես: Երբ 1961թ. Իրան այցելեց Մեծ Բրիտանիայի թագուհի Եղիսաբեթը, համաձայն անգլիական միապետական արարողակարգի, թագուհու կողքով չէր կարող քայլել իր ամուսինը, քանզի նա արքա չէ: Սակայն ուշագրավ է, որ նույն այցի շրջանակներում Ֆարահը քայլում է շահի կողքով, ինչն

¹ Peking Review 1972: 6.

² Ayade Myrna 2010: 42.

արձանագրված է բազմաթիվ տեսահոլովակներում¹: Ի դեպ, սա միայն Ֆարահի մենաշնորհը չէր, Սորայան ևս միշտ քայլել է շահի կողքով:

Մոհամեդ Ռեզայի ընտանիքի կանանց՝ շահին ցուցաբերած աջակցությունից բացի, պետական ապարատում 1970-ական թվականներին վերջերին հայտնվեցին նաև կին քաղաքական գործիչներ, որը ըստ էության նորություն էր Իրանի միապետության համար: Իրանի վարչապետ Ամիր Աբբաս Հովեյդան 1968թ. կրթության նախարարի պաշտոնն առաջարկեց Ֆարրոխրու Փարսային, ինչը Իրանի համար աննախադեպ երևույթ էր: Մինչ նախարար դառնալը նա աշխատել էր դպրոցում որպես կենսաբանության ուսուցչուհի և եղել էր Ֆարահ Դիբայի ուսուցչուհին²: Ֆարրոխրու Փարսան կանանց իրավունքների պաշտպաններից էր, և 1960-ականներին նա ակտիվորեն պայքարում էր Իրանում կանանց ընտրելու ու ընտրվելու իրավունքի համար: 1968թ. նա ստանձնեց կրթության նախարարի պաշտոնը, և մնաց այդ հաստիքում մինչև 1971թ.: 1978-79թթ. Իսլամական հեղափոխության ժամանակ Փարսան նախկին պաշտոնյաների նման չհեռացավ երկրից, և շարունակում էր պայքարել կանանց իրավունքների համար, սակայն որոշ ժամանակ անց նա ձերբակալվեց և 1980թ. մայիսի 8-ին մահապատժի ենթարկվեց՝ «երկրի վրա արատներ տարածելու և Աստծո դեմ պայքարելու» մեղադրանքով³:

Հաջորդ կին գործիչը Մահնազ Աֆխամին էր, որը 1976թ. նշանակվեց կանանց հարցերով նախարար առանց պորտֆելի և մնաց այդ պաշտոնում ընդհուպ մինչև Իսլամական հեղափոխությունը: Նա կրթություն էր ստացել ԱՄՆ-ի Սան Ֆրանցիսկոյի համալսարանում, մասնագիտությամբ գրականագետ էր, պայքարում էր Իրանում կանանց ամուսնության տարիքի բարձրացման, կանանց զբաղվածության, ծննդաբերության և պարտադիր արձակուրդի, երեխաների խնամքի միջոցներ տրամադրելու համար: Իսլամական հեղափոխության ժամանակ նա հեռացավ երկրից և այսօր դասավանդում է ԱՄՆ-ի համալսարաններում: Երկրից հեռանալը նա բացատրում է հետևյալ կերպ. «Ես առաջին խմբում էի, որոնց մեղադրեցին «երկրի վրա կոռուպցիա» տարածելու և «Աստծո հետ

¹ Queen In Persia.

² Pahlavi 2000.

³ Bahrami 2005.

պատերազմելու» մեջ: Ես սև ցուցակում էի և ստիպված էի ապրել արքայություն»¹:

Եթե Ռեզա շահի օրոք կանանց իրավունք տրվեց հանել գլխաշորը և տղամարդկանց հետ հավասար կրթություն ստանալ, ապա Սպիտակ հեղափոխության ժամանակ՝ 1963թ., Սոհամմեդ Ռեզայի օրոք կանայք ստացան ընտրելու և ընտրվելու իրավունք: Ուշագրավ է, որ եթե 1964թ. Այաթոլլա Խոմեյնին գտնում էր, որ կանանց քվեարկելու իրավունքը հակասում է իսլամին, ապա արդեն 1979թ. հետհեղափոխական Իրանի խորհրդարանական ընտրություններին նա հորդորում էր կանանց մասնակցել քվեարկությանը և այն կոչում էր «կրոնական, իսլամական և աստվածային պարտականություն»²:

Բացի կառավարությունից, կանայք Սպիտակ հեղափոխությունից հետո հայտնվեցին նաև Մեջլիսում: 1978թ. խորհրդարանում կար 22 կին պատգամավոր, որից մեկը՝ հայ: Հեղափոխությունից հետո Մեջլիսում կանոնավոր կերպով 4 տեղ էր հատկացվում կանանց, 1992թ. կանանց թիվը մեծացավ՝ հասնելով 9-ի, 5-րդ գումարման մեջլիսում կանանց թիվը հասավ 14-ի, 6-րդ և 7-րդ գումարման մեջլիսներում կանանց թիվ 13 էր, 2008թ. 8-րդ մեջլիսում կանանց թիվ էլ ավելի նվազեց հասնելով 8-ի. 9-րդ գումարման մեջլիսում կանանց թիվը 9 էր, 2016-ից մինչ այսօր կանանց թիվը մեջլիսում 17 է³: Սա նշանակում է, որ 2020թ. ԻԻՀ մեջլիսը կանանց թվով դեռ չի հասել շահական Իրանի 1978թ. մեջլիսում կանանց թվին, թեպետ մեջլիսի թիվը զգալիորեն մեծացել է՝ հաշվի առնելով բնակչության թվի աճը:

Թեպետ Իսլամական հեղափոխության ժամանակ կանայք ամենակտիվ մասնակցությունն ունեցան և պահանջեցին իրենց իրավունքների մեծացում, սակայն Իսլամական հեղափոխությունից հետո, ըստ էության, կանանց դերակատարությունը հատկապես քաղաքական գործընթացներում ամբողջովին կրճատվեց:

Թեպետ Սպիտակ հեղափոխությունից հետո Իրանում կրթված կանանց պակաս չկար, սակայն նրանք չկարողացան ներգրավվել քաղաքական համակարգում և կիրառել իրենց գիտելիքները: Հատկանշական է, որ Իսլամական հեղափոխությունից հետո 1979թ. ստեղծված նորաստեղծ Փորձագետների խորհրդի

¹ Jecks 2009.

² Ramazani 1993: 411.

³ Irandataportal, Parliamentary Elections.

կազմում եղել է մեկ կին՝ Մոնիրեհ Գորջի Ֆարդը, ով մասնակցել է ԻԻՀ սահմանադրության կազմման աշխատանքներին, իսկ հաջորդ ընտրություններին նա հրաժարվել է մասնակցել Փորձագետների խորհրդի ընտրություններին ընդհանրապես: Տարիներ անց նա մեկնաբանեց, թե ինչու հրաժարվեց մասնակցել Փորձագետների խորհրդի ընտրություններին: Ըստ նրա, «նա ժողովրդից ստացել էր ավելի քան մեկ միլիոն քվե, սակայն 400 հազար ձայն հավաքած Շիրազի քաղաքներից մեկի ներկայացուցիչը հայտատարել էր, որ սա արդեն մեղավոր ժողով է, քանի որ ներկա են 70 տղամարդ և մեկ կին»¹: Որքան էլ Մոնիրեհ Գորջի Ֆարդը բողոքեց և պայքարեց այս մտածողության դեմ, փորձեց պաշտպանել իր իրավունքները, սակայն դա փաստացի արդյունք չտվեց: Նա նույնպես հրաժարվեց մասնակցել այդուհետ հետագա ընտրություններին: Հարկ է նշել, որ ԻԻՀ կառավարման համակարգում Փորձագետների խորհուրդը ամենակարևոր կառույցներից է, որը անհրաժեշտության դեպքում ընտրում է երկրի հոգևոր առաջնորդին և փաստացի մինչ այժմ, բացի Մոնիրեհ Գորջի Ֆարդից, ոչ մի կին չի ընտրվել այս խորհրդում:

Իրանի կանայք Իսլամական հեղափոխությունից հետո պայքարել են Իրանի պետական համակարգի կարևորությամբ երկրորդ դիրքը զբաղեցնելու համար: Թեպետ Իրանի սահմանադրությունը չի սահմանափակում կնոջ՝ նախագահ դառնալու հնարավորությունը, սակայն Իսլամական հեղափոխությունից ի վեր ոչ մի կին չի դարձել Նախագահի թեկնածու: Բազմաթիվ կանայք դիմել են, որպեսզի մասնակցեն ընտրապայքարին, սակայն այս 40 տարիների ընթացքում Սահմանադրության պահապանների խորհուրդը որևէ մի կնոջ հնարավորություն չի ընձեռել դառնալ նախագահի թեկնածու: 2009թ. ռուս իրանագետ Դունանան նշում էր, թե առաջին անգամ ԻԻՀ պատմության մեջ Սահմանադրության պահապանների խորհրդի քարտուղարը հայտարարություն է արել, ըստ որի նախագահական ընտրապայքարին մասնակցելու թույլտվություն ստացածների մեջ կարող է լինել նաև կին գործիչ²: Բայց ինչպես ցույց տվեց պատմությունը, ոչ մի կնոջ էլ թույլ չտրվեց մասնակցելու 2009թ. նախագահական ընտրապայքարին:

¹ ISNA 2016.

² Дунанева 2009b.

Ըստ Դունանայի՝ 2009թ. տվյալներով, Իրանում գործում էին ավելի քան 200 կանանց հասարակական կազմակերպություններ: 72 իրանուհիներ ակտիվորեն աշխատում են տեղի իսլամական խորհուրդներում: Վերջին տարիների նախընտրական քարոզարշավները ցույց են տալիս կանանց քաղաքական ակտիվության աճ¹:

2017թ. նախագահական ընտրություններին մասնակցելու 1,636 դիմում ստացավ ոստիկանությունը, դիմողներից 137 կին էին, իսկ 2021թ. 592 դիմումատուից 40-ն էր կին²: Սակայն արձանագրենք, որ մինչ այժմ ոչ մի կնոջ չի հաջողվել դառնալ նախագահի թեկնածու:

1989թ. երկրի վարչապետի պաշտոնի վերացումից հետո, նրա գործառույթները դրվեցին նախագահի ինստիտուտի վրա: Շուտով նախագահին կից ստեղծվեց առաջին փոխնախագահի և տարբեր հարցերով զբաղվող փոխնախագահների ինստիտուտ: 1997թ. Մոհամմեդ Խաթամին, ընտրվելով նախագահ, ԻԻՀ պատմության մեջ առաջին անգամ նշանակեց կին փոխնախագահի՝ Մատումե Էբթեքարին³: Նա ստանձնեց շրջակա միջավայրի հարցերով փոխնախագահի պաշտոնը: Ի դեպ, Մատումե Էբթեքարը աշխարհում հայտնի էր դարձել Իրանում ԱՄՆ դեսպանատան շուրջ առաջացած ճգնաժամի ընթացքում, քանզի նա էր հիմնական թարգմանիչը: Հետագայում նա նշանակվել էր «Քեյհան ինթերնեյշնլ» պարբերականի գլխավոր խմբագիրը և աշխատել էր Խաթամիի ենթակայության տակ, որը այն ժամանակ Քեյհանի տպագրական տան ղեկավարն էր⁴: 2013թ. ԻԻՀ նախագահ Հասան Ռոհանին նրան վերանշանակեց նույն պաշտոնում:

ԻԻՀ նախագահ Մահմուդ Ահմադինեժադը (2005-2013թթ.) երկրորդ անգամ ընտրվելով ԻԻՀ նախագահ, իր կաբինետում նշանակեց առաջին կին նախարարին, ինչը աննախադեպ երևույթ էր, հատկապես հաշվի առնելով, որ Ահմադինեժադը մինչ այդ աչքի էր ընկնում ուլտրաձայրահեղական հայացքներով: Կարծում ենք, որ այս քայլով Ահմադինեժադը փորձում էր հանդարտեցնել «Կանաչ շարժումը», ինչը սկսվել էր նրա վերընտրությունից հետո, երբ ընդդիմադիրները համոզված էին, որ տեղի են ունեցել զանգվածային

¹ Дунеева 2009a.

² **Irandataportal** 2017, **Irandportal** 2021 (Presidential elections).

³ **Clawson [et al.]** 1998: 23.

⁴ **IRANWIRE** 2016.

խախտումներ: Այսպիսով նա փորձեց հանրությանը ցույց տալ, որ նոր կառավարությունը փորձելու է գնալ բարեփոխումների կանանց հարցում: ԻԻՀ առաջին կին նախարարը դարձավ Մարգիյեհ Վահիդ Դասթեբերդին, որը իր նախարար նշանակվելուց հետո հանդես եկավ ելույթով, որտեղ մասնավորապես նշեց, որ «Մա կարևոր քայլ է կանանց համար, և ես գլուխս բարձր եմ պահում»¹: 2009թ. նա զբաղեցրեց Բժշկական կրթության և առողջապահության նախարարության ղեկավարի պաշտոնը և 2012թ. հեռացվեց Ահմադինեժադի կողմից, քանզի համարձակվել էր քննադատել գործող կառավարությանը՝ առողջապահության ոլորտին ոչ բավարար չափով ուշադրություն դարձնելու մեջ: Սակայն առկա տեղեկատվության համաձայն, հոգևոր դասն էր դժգոհություն հայտնել Ահմադինեժադի կառավարությունում կին նախարար ունենալու փաստի դեմ:

ԻԻՀ նախագահ Հասան Ռոհանիի (2013-2020թթ.) կառավարությունում Շահինդոխտ Մոլավերդին 2013-2017 թվականներին զբաղեցրեց կանանց և ընտանիքի հարցերով փոխնախագահի պաշտոնը: Ուշագրավ է, որ նույն Մոլավերդին 2020թ. Ռոհանիի կառավարության ժամկետի ավարտին, որոշեց մասնակցել Մեջլիսի ընտրություններին, սակայն Մահմանադրության պահապանների խորհուրդն արգելեց նրա մասնակցությունը՝ փաստացի գտնելով, որ նա չունի ԻԻՀ մեջլիսի պատգամավոր դառնալու որակներ: Նույն թվականի հուլիսին նրա նկատմամբ քրեական գործ հարուցվեց՝ վարչակարգի դեմ քարոզչություն իրականացնելու և օտարերկրյա ներկայացուցիչներին գաղտնի նյութեր տրամադրելու հողվածներով: Նրան դատապարտեցին 30-ամսյա բանտարկության², ինչը բողոքարկվեց Մոլավերդիի կողմից:

Իրանի քաղաքականության մեջ հաջորդ աչքի ընկած կին գործիչը Լայա Ջոնեյդին է: Նա ԻԻՀ նախագահ Հասան Ռոհանիի կառավարությունում զբաղեցրել էր իրավական հարցերով փոխնախագահի պաշտոնը: Ի դեպ, Ջոնեյդին էր, ով ԱՄՆ-ի կառավարությանը դատի տվեց Հաագայի դատարանում ու շահեց դատը, քանզի ԱՄՆ-ի նախագահ Դոնալդ Թրամփի վարչակարգը միակողմանի խախտել էր 2015թ. կնքած Համատեղ գործողությունների համապարփակ ծրագիրը: Ջոնեյդին հայտարարեց, որ «Իրանի Բուլամական հանրապետությունը բարձրացրել է ԱՄՆ-ի կողմից դա-

¹ Tishdal 2009.

² Deutsche Welle 2020.

ժան պատժամիջոցների վերսկսման խնդիրը՝ չնայած այն բանին, որ համաձայնություն էր ձեռք բերվել Հաագայի Արդարադատության միջազգային դատարանում և միջանկյալ հրաման էր արձակվել հոգուտ Իրանի»¹: Հաագայի դատարանը պարտադրեց Վաշինգտոնին, որպեսզի Իրանի համար նախատեսված պատժամիջոցները հանվեն սննդի և դեղորայքի վրայից:

Այսօր Էբրահիմ Ռայիսիի կառավարությունում ևս կին փոխնախագահ է նշանակված. դոկտոր Էնսիեհ Խազալին զբաղեցնում է կանանց և ընտանիքի հարցերով փոխնախագահի պաշտոնը: Եթե փոխնախագահի պաշտոնում արդեն ավանդաբար նշանակվում է մեկ կին գործիչ, որը հիմնականում զբաղեցնում է կանանց և ընտանիքի հարցերով փոխնախագահի պաշտոնը, ապա ԻԻՀ իրավաբան կանայք դժվարությամբ են ներգրավվում և իրենց տեղն ու դերը ունենում ԻԻՀ դատաիրավական համակարգում: Հարկ է նշել, որ Փաիլավի դինաստիայի կառավարման վերջին տարիներին թվով 35 կին դատավորներ միավորվեցին՝ ստեղծելով Իրավաբան կանանց միություն²:

Թեպետ Իսլամական հեղափոխությունից հետո համալսարաններում կանայք ազատորեն կրթություն էին ստանում, ոմանք, մասնագիտանալով իրավաբանության մեջ, ցավոք, լիարժեք չէին կարողանում ներգրավվել դատաիրավական ոլորտում: Դատաիրավական ոլորտը համարվում է պահպանողականների միջնաբերդը: Կանայք կարողանում էին աշխատել որպես դատավորի օգնական կամ խորհրդական ընտանեկան խնդիրների դեպքում: 2017թ. ուշագրավ տեղեկություն հաղորդեց դատական համակարգի կադրերի բաժնի վարիչի տեղակալը, ըստ որի դատավոր դառնալու համար քննություն է հանձնել 30 հազար քաղաքացի, որոնց 30 % կանայնք էին³: Մակայն 2018թ. այս «անառիկ բերդը» գրավվեց Մինա Թորաբիի կողմից, որը նշանակվեց Իսլամական Հանրապետությունում առաջին կին դատավոր: ԻԻՀ-ում գտնում են, որ կանայք չափազանց զգացմունքային են, որպեսզի կարողանան սատնափրտ որոշումներ կայացնեն դատարանում, իսկ խանում Թորաբին հար-

¹ Government of Iran 2019.

² Gholamhosseinpour 2020.

³ Bashgah-e khabarnegaran-e javan 2017.

ցագրույցներից մեկի ժամանակ նշեց, որ շատ հաճախ այդ զգացմունքայնությունն է օգնում աշխատանքում¹:

Այսպիսով, կարող ենք արձանագրել, որ Իրանի կանայք ինչպես պայքարեցին Իսլամական հեղափոխության ժամանակ իրենց իրավունքների մեծացման համար, այսօր ևս շարունակում են համառորեն պայքարել իրենց տեղն ամրագրելու ուղղությամբ: Թեպետ Իրանում կանայք տղամարդկանց հավասար ստանում են կրթություն տարբեր ոլորտներում, սակայն կանանց համար այնուամենայնիվ ստեղծված չեն հավասար աշխատանքային պայմաններ, շատ աշխատանքների հայտերում միանշանակ գրված է լինում, որ պահանջվում է տղամարդ աշխատակից: Դա պայմանավորված է մի քանի հանգամանքներով. կանանց ֆիզիոլոգիական արձակուրդ գնալու, հետագայում երեխայի հետ կապված տարատեսակ խնդիրների, արտերկրյա գործուղումների դեպքում ամուսնու պարտադիր թույլտվության հարցերից խուսափելու համար, ուստի գործատուն նախընտրում է տղամարդ աշխատակից:

Սակայն իրանցի կանայք աննկուն են և այսօր էլ թե՛ քաղաքական, թե՛ դատախարակական, թե՛ առավել ակնհայտ կերպով սոցիալական ոլորտում համառ պայքար են մղում իրենց տեղն ու դերը ապահովելու համար: Կարծում եմ, որ Իրանի իշխանությունները պետք է ըստ արժանվույն և արդարացիորեն կիսեն քաղաքական համակարգը կանանց հետ, քանզի կանայք նախ երկրի բնակչության կեսն են, այնուհետև նրանք ամենակտիվ մասնակցություն են ունեցել ինչպես Իսլամական հեղափոխության, այնպես էլ Իրանի համար ամենաձանր օրերին՝ Իրանա-իրաքյան պատերազմի ժամանակ՝ կիսելով տղամարդկանց վրա ընկած ծանր պատասխանատվությունը: Այսօր Իրանի կանայք կանգնած են ջրբաժանի առջև, իրենց պայքարով փորձում են ամրագրել իրենց արժանի տեղն Իրանի տարբեր ոլորտներում, փորձում են գործող իշխանություններին ցույց տալ Իրանի պետական համակարգում առկա այն ճաքերը, որոնք չվերանորոգելու պարագայում, անդառնալի հետևանքներ կարող են գրանցվել ողջ Իսլամական հանրապետության պետական համակարգի համար:

¹ Iran Front Page 2018.

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Дунаева, Е.В. 2009a.** Портфель министра в руках иранской женщины. <http://www.iimes.ru/?p=9298> [25.05.2023]
- Дунаева, Е.В. 2009b.** Подготовка к президентским выборам в Иране. <http://www.iimes.ru/?p=8466> [25.05.2023]
- Ayade, M. 2010.** Queen of Culture. <https://www.farahpahlavi.org/interviews/41-the-queen-of-culture> [25.05.2023]
- Bahrami, A. 2005.** A woman for all seasons, In memory of Farrokhrou Parsa. <http://www.iranian.com/ArdavanBahrami/2005/May/Parsa/index.html> [25.05.2023]
- Iran Front Page 2018.** Iran's First Female Judge Talks of Her Experiences. <https://ifpnews.com/irans-first-female-judge-talks-of-her-experiences#:~:text=Mina%20Torabi%2C%20the%20first%20female,some%20cases%20has%20been%20useful.> [25.05.2023]
- Buchan, J. 2013.** Days of God: The Revolution in Iran and Its Consequences. New York: Simon & Schuster.
- Menashri, D., Clawson, P., Eisenstadt, M., Kanovsky, E. 1998.** Iran Under Khatami. Washington: Washington Institute For Near East Policy.
- Deutsche Welle 2020.** Iran: Former vice president sentenced to 30 months in prison. 12/06/2020, <https://www.dw.com/en/iran-former-vice-president-sentenced-to-30-months-in-prison/a-55835600> [25.05.2023]
- Gholamhosseinpour, M. 2020.** Why is Iran's Judiciary a Male-Dominated Institution? <https://iranwire.com/en/features/67752/> [25.05.2023]
- Government of Iran 2019.** Iran to File Lawsuit against US over Violation of JCPOA. 2019-10-08, <https://irangov.ir/detail/328837> [25.05.2023]
- Hamideh, S. 2007.** Women and Politics in Iran, *Veiling, Unveiling, and Reveiling*. New York: Cambridge University Press.
- IRANWIRE 2016.** Iranian Women you Should Know: Masoumeh Ebtekar. <https://iranwire.com/en/special-features/61582/> [25.05.2023]
- Jecks, N. 2009.** «I was Iran's last woman minister». BBC. http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/8207371.stm [25.05.2023]
- ISNA 2016.** Nagovteha-i khandani tanha zan tarikh-e khobregan (Փորձագետների խորհրդի ողջ պատմության ընթացքում միակ կնոջ չապված պատմությունները) <http://surl.li/mmxuo> [25.05.2023]

- Pahlavi, A. 1980.** Faces in a Mirrors, Memoirs from Exile. New York: Prentice-Hall.
- Pahlavi, F. 2000.** In memory of Mrs. Farrokhrou Parsa executed on May 8, 1980.
<https://web.archive.org/web/20080225025142/http://www.farahpahlavi.org/parsa.html>
- Peking Review 1972.** Her Imperial Majesty Farah Pahlavi of Iran Arrives. Peking 38: 13-14. Online:
<https://www.marxists.org/subject/china/peking-review/1972/PR1972-39.pdf> [25.05.2023]
- Queen in Persia.** Reel 2 (1961). British Pathé.
<https://www.youtube.com/watch?v=sHJFMM-zjho>
- Ramazani, N. 1993.** Women in Iran: The Revolutionary Ebb and Flow. Middle East Journal 47/3. Washington DC: Middle East Institute.
- Soraya 1964.** The Autobiography of Her Imperial Highness. New York: Doubleday, Garden City.
- Tishdal, S. 2009.** Iran appoints first female cabinet minister for 30 years. The Guardian. Online:
<https://www.theguardian.com/world/2009/sep/03/iran-woman-cabinet-minister> [25.05.2023]
- Vatandoust, Gh.-R. 1985.** The Status of Iranian Women During the Pahlavi Regime. Ed. Ashgar Fathi. In: Women and the Family in Iran. Leiden: Brill.

ՀԱՄԱՑԱՆՑԱՅԻՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ

- Bashgah-e khabarnegaran-e javan 2017.** <http://surl.li/mmxuz> [25.05.2023]
- farahpahlavi.org.** Reza shah Pahlavi.
<HTTPS://FARAHPAHLAVI.ORG/ABOUT/ROYAL-FAMILY/REZA-SHAH> [25.05.2023]
- Irandataportal 2017.** Presidential Election.
<https://irandataportal.syr.edu/presidential-elections/2017-presidential-election> [25.05.2023]
- Irandataportal 2021.** Presidential Election 2021.
<https://irandataportal.syr.edu/2021-presidential-election> [25.05.2023]
- Irandataportal, Parliamentary Election 1992.**
<https://irandataportal.syr.edu/1992-parliamentary-election>,
Parliamentary Election 2008. <https://irandataportal.syr.edu/2008-parliamentary-election>,
Parliamentary Election 2016.
<https://irandataportal.syr.edu/parliamentary-elections/2016->

parliamentary-election, **Parliamentary Election 2020**.

<https://irandataportal.syr.edu/2020-parliamentary-election> [25 . 05 . 2023]

PRINCESSASHRAFPAPHLAVI.ORG. H.I.M. Tajolmolouk Pahlavi,
<https://princessashrafpahlavi.org/en/royal-family/mother> [25 . 05 . 2023]

THE ROLE OF WOMEN IN THE IRANIAN STATE SYSTEM AT THE PRESENT STAGE

Keywords: Iran, islam, muslim women, Reza Shah, Mohammad Reza Pahlavi, Fawzia Fuad, Soraya Esfandiary-Bakhtiary.

ABSTRACT

Iran, a Middle Eastern nation, has historically been characterized by a patriarchal society with conservative values. Nevertheless, it is important to acknowledge that both during the Shah era, starting from the 1970s, and under the Islamic Republic, women politicians have made noteworthy contributions within the state system. Despite societal norms, women have managed to carve out spaces and roles within the political landscape of Iran, exerting direct or indirect influence on the country's political system.

Before carrying out the coup d'état, Reza Khan had already established familial connections with the Qajar dynasty by marrying two members of that lineage. Under the reign of Mohammed Reza Shah, his twin sister, Ashraf Pahlavi, emerged as a prominent figure actively involved in political processes. She held official meetings with leaders such as Soviet Union's Iosif Stalin and China's leadership. In 1963 women in Iran gained the right to vote and be elected. However, it was not until the White Revolution in 1968 that women were offered ministerial positions. Farrokhroo Parsa became the first woman in Iran to hold such a position, which was a groundbreaking development for the country. By 1978, the Iranian parliament saw the representation of 22 women as deputies, highlighting their growing presence in the political arena.

While women played a significant and active role during the Islamic Revolution, advocating for increased rights, their participation in political processes experienced a significant decline following the revolution. Monireh Gorji-Fard, for instance, was elected as a member of the Assembly of Experts and contributed to the drafting of the constitution of the Republic of Iran. However, she later chose not to participate in subsequent elections for the council.

Since the Islamic Revolution, Iranian women have expressed aspirations to hold the position of president in Iran. While the country's

constitution does not explicitly prohibit women from becoming president, the Council of Guardians of the Constitution has not yet provided an opportunity for any woman to run as a presidential candidate during the past four decades.

In 2009, Marziah Vahid-Dastjerdi made history by becoming the first female minister in the Republic of Iran. She held the position of the Ministry of Medical Education and Health. However, her tenure was cut short in 2012 when she was removed from office by then-President Ahmadinejad. It is believed that her removal was a result of her daring to voice criticism against the government.

In 2018, another significant milestone was achieved when Mina Torabi became the first female judge in Iran.

These examples demonstrate that Iranian women have continuously fought for their rights both during the Islamic Revolution and in present times. They continue to demonstrate unwavering determination in their ongoing struggle to secure their place in Iran today.

ISKANDARYAN GOHAR

*Institute of Oriental Studies, NAS RA,
The Head of the Department of Iranian Studies,
E-mail: iskandaryan@sci.am*

**ՄԱՆԱԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ԱՌՆՉՎՈՂ ՈՐՈՇ ՀԱՅԵՐԵՆ ԲԱՌԵՐԻ
ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԽԵԹԱԿԱՆ ԶՈՒԳԱՀԵՌՆԵՐԸ**

ՀՄԱՅԱԿՑԱՆ ՀԱՍՄԻԿ

*ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ,
Հին Արևելքի բաժին, ավագ գիտաշխատող,
Էլ. փոստ՝ hhmayakyan@yahoo.com*

ՄԻՐԶՈՑԱՆ ՄՈՆԻԿԱ

*ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ,
Հին Արևելքի բաժնի հայցորդ,
Էլ. փոստ՝ monika.mirzoyan7@gmail.com*

Բանալի բառեր՝ գորգ, կարպետ, ^{GIS} hűešaš, իլիկ, հյուսել, tapašpa, tappaštu/dappaštu .

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Հայկական լեռնաշխարհը և Փոքր Ասիան գորգագործական հնամենի ավանդույթներ ունեն, սակայն հայերենում գորգագործությանն առնչվող մի շարք եզրույթներ անհայտ ծագման են կամ ստույգ ստուգաբանություն չունեն, իսկ խեթերենում մասնագետների կարծիքով «կարպետի» կամ «գորգի» հստակ անվանում չի պահպանվել:

Հողվածում անդրադարձ է կատարվում հայերեն «կապերտ-կարպետ», «հիւսել», «տապաստ» բառերի ստուգաբանությանը, և մասնավորապես վերջինի՝ խեթական և այլ լեզուներում առկա գուգահեռներին, ինչը հնարավորություն է տալիս պնդելու, որ խեթերենում առկա բառն իր տարբերակներով՝ tapašpa, tapišša, tapāšša - հագուստի կամ հավանական է ծածկոցի տեսակ, կարող են նշանակել «գորգ»:

Հայկական լեռնաշխարհը համարվում է գորգագործության հնամենի օրրաններից մեկը, որտեղ գորգագործական ավանդույթները շարունակվել են հազարամյակներ շարունակ չընդհատվելով երբևէ:

Հայկական լեռնաշխարհում մասնաձագործական, գորգագործական ավանդույթների վկայություններ են պատմական Հայաստանի տարբեր պեղավայրերից հայտնաբերված գորգագործական

աշխատանքային գործիքները, գորգերի ու գործվածքների պատանիկները¹, ինչպես նաև ամենատարբեր իլիկները, իլիկների գլուխները, որոնք պեղվել են Հայաստանի բազմաթիվ հնավայրերից. օրինակ՝ ոսկորից իլիկի գլուխներ հայտնի են Շենգավիթից, Գառնիից, Ծաղկահովիտից, Ծաղկալանջից, Շիրակավանից, Ագարակից, Արևիկից, Բեշտաշենից: Քարից իլիկի գլուխներ գտնվել են Շենգավիթից, Ջրառատի դամբարանաբլուրից, Ագարակից և այլն, կանանց հետ թաղված իլիկի գլուխներ են գտնվել Արթիկի N 4, 12,13, 57120 և Չեչմանիսի N 11 դամբարաններից:²

Հին Փոքր Ասիայում ևս մանածագործական մշակույթի գոյության վկայությունները բազմաթիվ են և հանգում են հնագույն ժամանակներին, դեռևս Չաթալ Հյոյուքի պեղավայրից հայտնաբերվել են ամենատարբեր տեքստիլի, գործվածքների մնացորդներ³, իլիկների բազմաթիվ նմուշներ՝ Խեթական տերության տասնյակ պեղավայրերից⁴, որոնք վկայում են տեքստիլագործության զարգացածության մասին այդ տարածաշրջանում⁵: Հնագույն ժամանակաշրջաններից պահպանվել են նաև դագգահների մնացորդներ⁶: Խեթական տեքստիլին նվիրված են հատուկ ուսումնասիրություններ⁷: Սակայն հարկ է նշել, որ չնայած մանածագործության խիստ տարածվածությանը և բազմաթիվ գործվածքների ու կտորների անվանումների առկայությանը խեթական տեքստերում, «գորգի» կամ «կարպետի» հստակ անվանում կամ նկարագրություն, որ կարելի է նույնացնել վերջիններիս հետ, մասնագետների կարծիքով, խեթերենով չի պահպանվել⁸:

Սակայն մեր ուսումնասիրությունների համաձայն, խեթական տեքստերում պահպանված որոշ բառերի դիտարկումը հայերեն և այլ լեզուների համատեքստում հնարավորություն է տալիս բացահայտել «գորգ» կամ «ծածկոց» նշանակող առնվազն մեկ բառի հնարավոր առկայություն խեթերենում:

¹ **Պողոսյան** 2001: 238-239; **Ханзадян** 1973: 82; **Есаян** 1973: 208 - 209; **Есаян** 1978: 164-178; **Хачатрян** 1975: 139, 258, 264; **Верховская** 1955: 68-69; **Ավանեսյան** 2020: 6-9:

² **Եզանյան** 2018: 29-30:

³ **Karg** 2021:1129 – 1144.

⁴ **Bonacchi** 2020: 53-77.

⁵ **Bacelli, Bellucci, Vigo** 2014: 97-142.

⁶ **Frangipane** 2009: 8, fig. 5.

⁷ **Klengel** 2008: 68–85.

⁸ **Smith** 2013: 164.

Սույն հոդվածի նպատակն է ամբողջացնել վերջին տարիներին մեր կատարած դիտարկումներն այս հարցերի վերաբերյալ և առաջադրել նոր գուգահեռներ:

Ըստ ուսումնասիրողների, հայերենում գորգին, ոստայնանկությանն առնչվող բառերի մի մեծ խումբ բնիկ չեն կամ հստակ հնդեվրոպական ստուգաբանություն չունեն: Այդ բառապաշարին անդարադարձել է Ժամանակին Շ. Աճառյանը¹ դրանց մի մասի աղբյուրը ենթադրաբար համարելով ուրարտական կամ այլ լեզուներից փոխառյալ, վերջիններիս անդարադարձել է նաև Գ. Ջահուկյանը՝ ներկայացնելով ստույգ ստուգաբանություն չունեցող հետևյալ բառաշարքը. *ագբբն, առեջ, բարաբ, գորգ, թել, իլ, ծուպ, կապերտ, կարժ, կծիկ, կկել, կարել, հյուսել, մանել, շաղամար, ոստայն, ստեծ* և այլն²:

Այս շարքին պատկանող «գորգ», «կապերտ», «հյուսել» բառերի ստուգաբանությանը և վերջիններիս գուգահեռներին խեթալուվիական լեզուներում անդրադարձել ենք մեր մի քանի հոդվածներում, և ստորև հակիրճ կներկայացնենք մեր դիտարկումները:

1. Հայերեն «գորգ» բառի համար Գ. Ղափանցյանի առաջադրած և հետագայում Գ. Ջահուկյանի ընդունած խեթերեն *kurka* գուգահեռը ընդունելի չէ, քանզի խեթերեն բառիմաստը ճշգրտված է որպես «քուռակ»³:

2. Հայերեն «կապերտ-կարպետ» բառը (գրաբար՝ «կապերտ») հայերենում հիշատակվում է դեռևս Աստվածաշնչում, սակայն ստույգ ստուգաբանություն չունի, և բառիմաստը ունեցել է հետևյալ զարգացումը՝ 1. շորի կտոր, լաթ, 2. մի քանի կտորներից կարած աղքատիկ զգեստ, ցնցոտի 3. բրդյա գործվածք, գույնզգույն թելերով, նախշերով, որ իբրև գորգ փռում են սենյակի հատակին, և մենք հնարավոր ենք համարել, որ հայերեն «կապերտ-կարպետ» բառն իր նախնական իմաստով՝ շորի կտոր, լաթ, փոխառյալ է խեթերեն ^{TÜG}*kapart* ^{TÜG}*kapartasamna* բառերից, որոնք նշանակում են հավանական է որևէ կրծող կենդանու մազից հյուսված գործվածքի տեսակ, որը հետագայում՝ հայերենում բառիմաստի զարգացման արդյունքում, արդեն հայկական միջավայրում վերաիմաստավորվել է որ-

¹ Աճառյան 1940: 181-185:

² Ջահուկյան 1987: 436:

³ Հմայակյան 2017:266:

պես մեր մշակույթի հնագույն դրսևորումներից մեկը հանդիսացող, կենդանու մազից հյուսված կարպետի¹:

3. Հայերեն «հիւսել», որից՝ «հիւսել» բառը, որը նշանակում է բուրդ կամ թել հյուսել, համարվում էր անհայտ ծագման, և հանդիպում է վաղ մատենագրությունից սկսած²: Գ. Ջահուկյանը, հետևելով Աճառյանի տեսակետին³, այն դիտարկել է հնարավոր ուրարտական փոխառությունների մեջ⁴, սակայն հետագայում փորձել է տալ հնդեվրոպական ստուգաբանություն՝ բխեցնելով վերջինս *pek՝ «բուրդ, զգել, պոկել» արմատից⁵: Այսուհանդերձ, լեզվաբանների ուշադրությունը կուզենայինք հրավիրել խեթերենում առկա *hueša- huiša, hueša*, ^{GIS}huešaš - «իլիկ» բառի վրա⁶, որի ստուգաբանությունը խեթերենում հստակ չէ, առավել հավանական է համարվել բառի բխեցումը հենց հնդեվրոպական *hiweys- «ոլորել» արմատից, որը, ըստ Պուևելի, իր ձևով նման է ռուսերեն «веха» - փայտե սյուն, ցից բառին և հայերեն «գիհի» բառին՝ բացատրելով, որ փայտե սյունը կամ գիհին իլիկի ստեղծման համար հարմար նյութ են: Սակայն հենց ուսումնասիրողի կարծիքով այս ստուգաբանությունները միանշանակ և հստակ չեն⁷, մինչդեռ խեթերեն բառը թե՛ իմաստային առումով, թե՛ հնչողությամբ շատ մոտ է հայերեն «հիւսել» բային և մեր դիտարկած զուգադրման դեպքում, կարծում ենք, կարելի է վերանայել այս բառերի ծագումնաբանությունը երկու լեզուներում էլ՝ կատարելով երկու ենթադրություն. այն խեթերենից հայերենին անցած մի զուգահեռ է կամ հնդեվրոպական միասնությամբ կապված մի բառաձև, և այս դեպքում, եթե հայերեն բառն իսկապես բնիկ է, ապա այն կարող է լույս սփռել խեթերեն բառի ծագումնաբանության վրա:

4. Վերոնշյալ բառաշարքից դուրս է գտնվում հայերենում առկա «տապաստ» - «օթոց, սփռոց, գորգ» իմաստով բառը, որի առավել հին տարբերակներից է նաև *տապաստակ* - «բազմոց» բառը, որը վկայված է հին մատենագրության մեջ⁸: Այս բառի հնարավոր խե-

¹ Հնայակյան 2021:70-74:

² Աճառյան 1926: 101:

³ Աճառյան 1971: 181-185:

⁴ Ջահուկյան 1987: 436:

⁵ Ջահուկյան 1987: 462:

⁶ Tischler 1983: 260.

⁷ Puhvel 1991:341-342.

⁸ Աճառյան 1979 : 374; Ղազարյան 2000: 541:

թական գուգահեռներին հակիրճ անդրադարձ ենք կատարել¹, սակայն հետագայի մեր ուսումնասիրությունների արդյունքում բացահայտվել են այլ գուգադրումներ, որոնք կներկայացնենք ստորև:

«Տապաստ»-ը համարում են իրանական փոխառություն Հր. Աճառյան², Մտ. Մալխասեանցը³, Գ. Ջահուկյանը⁴, Ա. Փերիխանյանը⁵ և այլք: Փերիխանյանը նշում է, որ հայերենում չկա *-ast* վերջածանց, հնդեվրոպական **-es-ti*, **-os-ti* վերջածանցները հայերենում դառնում են *-est*, *-ust*: Ուսումնասիրողի կարծիքով հնդիրանական լեզուներում այդ երկու տարբերակներն արտացոլված են որպես *-asti*, և այդ վերջածանցը շատ հազվադեպ է հանդիպում ու շատ վաղ փուլում կորցնում է արդյունավետությունը: Իրանական լեզուներում վերջինս դիտարկելի է միայն մի շարք դեպքերում՝ սանսկրիտում *gābhasti-* «ձեռք, կնճիթ», ավեստերեն *tapasti-* «տենդ», որից հայերեն նույնիմաստ՝ պարթևական փոխառություն համարվող *տապաստ* բառը, ինչպես նաև հնդիրանական *-asta-*ն, որ հանդիպում է *karasta-* «կաշի» և *tapasta-* «գորգ» իմաստով բառում, ինչպես նաև վկայված է հայերենում՝ *տապաստ* - «գորգ» իմաստով՝ դասվելով պարթևական փոխառությունների շարքին⁶:

Նշենք, որ խեթերենի բառապաշարում հանդիպում է *tapašpa* բառ, որը նշանակում է «հագուստի կամ հավանական է ծածկոցի տեսակ» և որի հնարավոր արմատն է համարվում *tapaš* - խեթերեն «ջերմություն, տապ, հիվանդություն» իմաստով բառը. թե բառի արմատը՝ *tapaš*, թե վերջինից կազմված *tapašpa-* «հագուստի կամ ծածկոցի տեսակ» բառերը խեթերենում ստույգ ստուգաբանություն չունեն: *tapašpa-*ն հանդիպում է խեթական գույքագրական բնույթի սեպագիր տեքստերում, որոնցում թվարկվում են կտորների կամ հագուստի տեսակներ, օրինակ, «հինգ զգեստ, որոնցից մեկ *šuhru*, մեկ *tapašpa*, երկու *kuāšštu*, մեկ *kušši*: Տեքստերում վկայված են նաև *tappiša*, *tapašša*, *tapiššan* ձևերը: Քերականորեն *tapašpa* ձևը կարող է մեկնաբանվել որպես հավաքական իմաստ⁷:

¹ Hmaykayan 2022:26-27.

² Աճառյան 1926: 374:

³ Մալխասեանց 1945: 375:

⁴ Ջահուկյան 1987: 548:

⁵ Перихания 1993: 58.

⁶ Перихания 1993 :58.

⁷ Tischler 1991:124; Siegelová 1986: KUB XLI59Rs.16.

Հարկ է նշել, որ ասորեստանյան տեքստերում և ավելի վաղ՝ արքայադրերում հանդիպում է *tappastu/dappastu* բառը, որը ըստ ուսումնասիրողների և տեքստային վկայությունների կարող է նշանակել ծածկոց, գորգ¹, սակայն մասնագետները չեն անդրադարձել խեթ. *tapašpa, tappiša, tapašša, tapiššan* և *արքայադրերում կամ ասորերեն tappastu/dappastu* բառերի հնարավոր ընդհանրությանը, մինչդեռ նման մոտեցումը հնարավորություն է տալիս առավել հստակորեն պնդելու, որ խեթերեն բառը ամենայն հավանականությամբ նշանակել է «ծածկոց» կամ «գորգ»: Ուսումնասիրողները քննարկելով տեքստային վկայությունները, եկել են այն եզրահանգման, որ *dappastu*-ն հավանական է քառանկյունի գորգ կամ ծածկոց է, որի պատկերագրական արտացոլումը հավանաբար կարող է լինել Աշշուրբանիպալին և նրա կնոջը պատկերող ռելիեֆը՝ Նինվեի հյուսիսային պալատից՝ մոտավորապես Ք.ա. 645 թ., որտեղ ներկայացված է արքայական գույզի խնջույքը: Պատկերում թագուհին նստած է գահավորակին, իսկ արքան թիկնած է թախտի վրա՝ ծածկված քառանկյուն ծոպավոր եզրագարդով և չորս կողմերում ծոփքեր ունեցող ծածկոց-գորգով²: Այն օգտագործվում է նաև ասորեստանյան տաճարներում, որպես աստծու մահճի ծածկոց³: Ըստ տեքստային վկայությունների, վերջինս կարող է լինել բրդից և վուշից, բրդիցը լինում է կարմիր կամ սև գույների, ունեցել է ծանր քաշ, ինչը ևս մեկ անգամ վկայում է, որ այն գորգի տեսակ է եղել, հավանաբար նախշազարդ, որոշ ոսկեգօծ մետաղյա տարրերով եզրագարդված⁴:

Ինչպես նշվեց, հայերենում առկա «տապաստ» բառը համարվում է իրանական փոխառություն, և Հ. Աճառյանը դիտարկել է նաև վերջինիս առկայությունը վրացերենում, ասորերենում, արաբերենում, հունարենում, լատիներենում, որից էլ հավանաբար անցել է այլ եվրոպական լեզուներին:

Ակնհայտ է, որ այս բառը՝ գորգ, ծածկոց (անկողնու ծածկոց), օթոց իմաստով տարածված է եղել մի շարք լեզուներում, սակայն որ լեզվից է ծագել և ինչ ճանապարհ է անցել, դժվար է ասել: Վաղագույն վկայությունը և հավանաբար ծագումը հնարավոր է արքայա-

¹Black 2000: 398.

²Gaspa 2014: 229-232.

³Gaspa 2017: 168.

⁴Gaspa 2014: 229-230.

կան է: Ստորև աղյուսակով ներկայացնենք այդ բառը և դրա նշանակությունները տարբեր լեզուներում:

Աքքադերեն	<i>tappastu</i> ¹	«բրդյա գորգ»
Նոր ասուրերեն	<i>dappastu</i> ²	«ծածկոց»
Խեթերեն	<i>tapašpa, tappiša, tapašša, tapiššan</i> ³	« <i>հագուստի կամ ծածկոցի տեսակ</i> »
Ասորերեն	ܛܦܫܛܐ <i>ṭapastā</i> ⁴	«գորգ, օթոց»
Արաբերեն	طنفسة ⁵ <i>ṭanfasatun</i>	«գորգ»
Հին հունարեն	τάπης <i>tapīs</i>	«կարպետ, գորգ» ⁶
Հայերեն	<i>tapast</i>	1. «օթոց, սփռոց, գորգ», 2. «բազմոց, գահավորակ, թախտ»
Պահլավերեն/միջին պարսկերեն	* <i>tapast, *tapastak</i> ⁷	«գորգ, կարպետ, օթոց»
Պարսկերեն	تابسته ⁸ <i>tabasta</i>	«գորգ»
Հին վրացերեն	ტაბასტო ⁹	«անկողին»

Կարող ենք տեսնել, որ այս բառը «գորգ» կամ «ծածկոց» իմաստն է կրել մի շարք լեզուներում, ինչը հնարավորություն է տալիս ենթադրել, որ իւեթերենում բառը ևս այդ իմաստն է ունեցել և հավանաբար կարող էր փոխառյալ լինել: Հարկ է նշել, որ Ք. ա. 20-18-րդ դարերում Փոքր Ասիայի արևելքում, Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտքում և Ասորիքի հյուսիսում հիմնվել են առևտրական կայաններ և աշխույժ առևտուր է ընթացել: Միջազգային առևտրական ցանցի հանգուցակետը և գլխավոր քաղաքն էր Քանեշը կամ

¹ Black 2000: 398.

² Parpola et al 2007: 21.

³ Tischler 1991: 124.

⁴ Աճառյան 1979 : 374:

⁵ معولف ٣٧٣ : ٤٨٤

⁶ Beeks 2010:1450-1451.

⁷ Աճառյան 1979: 374: Բառերը համարվում է փոխառյալ պահլավերենից/միջին պարսկերենից, որոնք թեև վկայված չեն գրավոր աղբյուրներում, սակայն, վերականգնվում են նոր պարսկերենում առկա *tabasta* ձևի հիման վրա:

⁸ Steingass 1998: 280.

⁹ Աբուլաձե 2014: 694:

Նեսան՝ հետագայում Հին խեթական պետության առաջին մայրաքաղաքը: Սովորաբար աշշուրցի վաճառականները հիմնավորվում էին փոքրասիական քաղաքներում՝ գնելով այնտեղ տներ, կազմելով ընտանիքներ¹: Աշշուրցիները արտահանում էին արհեստագործական պատրաստի արտադրանք՝ գործվածքներ, հագուստ, կահկարասի, սակայն Աշշուր-Քանեշ առևտուրը հիմնականում հենվում էր երկու ապրանքների անագի և բրդե գործվածքների վրա: Աշշուրցիներն այս ապրանքների մի մասը ձեռք էին բերում Բաբելոնիայում և արտահանում Փոքր Ասիա²: Վերոնշյալ փաստերը վկայում են, որ ամենատարբեր բրդյա գործվածքներ են ներկրվել այս փուլում Փոքր Ասիա, և ամենայն հավանականությամբ, հենց այս փուլից մնացած մի բառ կարելի է համարել աքքադ. ասուր. *dappassu/tapassu-* և խեթ. *tapašpa, tappiša, tapašša, tapiššan*: Դժվար է ասել նաև, թե հայերենը որ լեզվից է փոխառել «տապաստ» բառը, սակայն կուզենայինք ստորև անդրադառնալ մի ուշագրավ գուգահեռի ևս:

Հայերենում առկա է «տապաստ» - «մի տեսակ մահացու ցավ, հիվանդություն»- բառ, որի ծագումը, ըստ Գ. Ջահուկյանի, անհայտ է³, իսկ Ա. Փերիխանյանը⁴ այն բխեցնում է ավեստերենից: Հայերենում առկա է նաև «տապաս» ձևը, որը մանկական մաշկային ինչ-որ հիվանդություն է և կապված է «տապաստ»-ի հետ⁵, անգամ պահպանվել է Տապասադբյուր⁶ ջրանունը, որը մեկնաբանվում է որպես տապաս հիվանդությունը բուժող աղբյուր⁷: Տապասադբյուրն ուխտատեղի է եղել և գտնվել է Խարբերդ նահանգի Խարբերդ գավառի Արաբկիր քաղաքում⁸, որտեղ ի թիվս մի քանի այլ աղբյուրների՝ Դող աղբյուր, Կաթնաղբյուր, «Խալիլ չավուշի աղբյուր», հայտնի է եղել նաև Տապաս աղբյուրը⁹: Ի դեպ, նման հիվանդություններ բուժող աղբյուրներ և բուժիչ ջրեր, որոնք պարունակում են հիվանդու-

¹ Ղազարյան 2020: 78:

² Ղազարյան 2020: 81:

³ Ջահուկյան 1987: 721:

⁴ Периханян 1993: 58.

⁵ Աճառեան 1913 :1015, Մալխասեանց 1945: 375:

⁶ Աճառեան 1979: 1015:

⁷ Աճառյան 1979: 374:

⁸ Հակոբյան, Մելիք-Բախչյան, Բարսեղյան 2001: 42:

⁹ Պետրոսեան 2020: 21:

թյունների անվանումը, դարձյալ հանդիպում են հայերենում, օրինակ՝ «Քոսի աղբյուր»¹, «Ականջացավի աղբյուր» և այլն²:

Խեթերենում վկայված է *tapaš-* «ջերմություն, տապ, մի անհայտ հիվանդություն» բառը, որը դարձյալ խեթերենում ստույգ ստուգաբանություն չունի³: Մենք ենթադրում ենք, որ հայերեն բառն իմաստաբանական ընդհանրություն ունի խեթերեն բառի հետ, սակայն չի կարելի անտեսել նաև ավեստերեն *tapasti*-տենդ գուգահեռը: Բացի այդ, հայտնի է, որ հայերեն *տապ-* «տաքություն, ջերմություն» բառը ևս իրանական փոխառություն է համարվում⁴:

Այսպիսով, վերջին դիտարկման առումով, կարող ենք նշենք, որ հայերեն, խեթերեն և իրանական լեզուներում կարելի է խմբավորել նույնահունչ և նույնիմաստ բառազույգեր. իրանական՝ *tapasti* («տենդ»), *tapasta* («գորգ»)-հայերեն՝ *տապաստ*-«տենդ» և *տապաստ*-«գորգ, ծածկոց», խեթերեն՝ *tapaš-* (ջերմություն, տապ, հիվանդություն) և *tapašpa*, *tapišša*, *tapašša-* (հագուստի կամ հավանական է ծածկոցի տեսակ, ըստ մեր դիտարկումների նաև գորգ):

Եզրակացություններ

Հայերեն «գորգ» բառի համար առաջադրված խեթերեն *kurka* ստուգաբանությունը սխալ է, և այն առ այսօր մնում է չստուգաբանված;

Հայերեն «կապերտ-կարպետ» բառն իր նախնական իմաստով՝ «շորի կտոր», «լաթ», հնարավոր է, փոխառյալ է խեթերեն ^{TUG}*kapart*, ^{TUG}*kapartašamna* բառերից, որոնք նշանակում են «կենդանու մազից հյուսված գործվածքի տեսակ», որը հետագայում՝ հայերենում բառիմաստի զարգացման արդյունքում, արդեն հայկական իրողությունում վերաիմաստավորվել է որպես մեր մշակույթի հնագույն դրսևորումներից մեկը հանդիսացող, կենդանու մազից հյուսված կարպետի:

Հայերեն «հիւսել» բայը հնարավոր է ստուգաբանորեն կապված է խեթերեն ^{GIS}*huššaš*-«իլիկ» բառի հետ:

¹ Ղանալանյան 1969: 100:

² Նույնը, 107:

³ Tischler 1991: 124.

⁴ Աճառյան 1979: 371, Ջահուկյան 1987: 548:

Հայերեն «տապաստ» բառը՝ «գորգ», «ծածկոց» նշանակությամբ, ունի իր հնարավոր զուգահեռները որոշ հին լեզուներում:

Աքքադերենում պահպանված *tappastu/dappastu* բառը, որ նշանակում է «գորգ» կամ «ծածկոց» իր հնարավոր զուգահեռներն ունի մի շարք լեզուներում, այդ թվում՝ հայերենում՝ «տապաստ»-«գորգ, ծածկոց, օթոց» և իտալերենում՝ *tapašpa, tapišša, tapašša* – հագուստի կամ հավանական է ծածկոցի տեսակ, և վերոնշյալ դիտարկումների համատեքստում կարելի է ենթադրել, նաև՝ «գորգ» իմաստը):

Հայերեն «տապաստ»- «գորգ», «ծածկոց», «օթոց» բառը հարկ է դիտարկել վերոնշյալ լեզվական նյութի համատեքստում, ինչը հավելյալ ուսումնասիրություն է պահանջում՝ պարզելու համար վերջինիս ծագման հարցը:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Արուսյան, Բ. 2014. Հին վրացերեն - հին հայերեն փաստագրական բառարան. Թբիլիսի: Ձեռագրերի ազգային կենտրոն:

Աճառեան, Հ. 1913. Հայերեն գաւառական բառարան. Թիֆլիս, Լազարեան ճեմարան Արեւելեան Լեզուաց:

Աճառյան, Հ. 1971. Հայերեն արմատական բառարան, հ. 3: Երևան: ԵՊՀ հրատարակչություն:

Աճառյան, Հ. 1940. Հայոց լեզվի պատմություն, հ. 1-2. Երևան: ԵՊՀ հրատարակչություն:

Ավանեսյան, Լ. 2020. Հայկական գորգերի զարդաձևերի ծագումնաբանությունն ու իմաստաբանությունը. Երևան: Հայաստանի պատմության թանգարան:

Եգանյան, Լ. 2018. Վաղբրոնզեդարյան իլիկների գլուխներ Մեծ Մեգասարից և դրանց ծիսապաշտամունային համատեքստը. Արագածի թիկունքում հնագիտական հետազոտություններ նվիրված Տելեմակ Խաչատրյանի հիշատակին, 29-36. Երևան: Գիտություն:

- Հակոբյան, Թ., Մելիք-Բախշյան, Ստ., Բարսեղյան, Հ. 2001.** Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 5. Երևան: ԵՊՀ հրատարակչություն:
- Հմայակյան, Հ. 2017.** Խեթահայկական մի քանի խնդրահարույց գուգահեռների շուրջ, Միջազգային գիտաժողով. Լեզու, խոսք, իրականություն՝ նվիրված լեզվաբան-փիլիսոփա ակադեմիկոս Էդուարդ Աթայանի ծննդյան 85-ամյակին, 266-272 էջեր. Երևան: Արման Ասմանգուլյան հրատարակչություն:
- Հմայակյան, Հ. 2021.** Հայերեն «Կապերտ-կարպետ» բառի ստուգաբանության փորձ, Ջահուկյանական ընթերցումներ, 1(16), 70-79. Երևան: ՀՀ ԳԱԱ ԼԻ հրատարակչություն:
- Ղազարյան, Ռ. 2000.** Գրաբարի բառարան. Երևան: ԵՊՀ հրատարակչություն:
- Ղազարյան, Ռ. 2020.** Կանանց դերը Աշշուր Քանեշ միջազգային առևտրում, Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, XXXIII (1), 78-94. Երևան: Գիտություն:
- Ղանալանյան, Ա. 1969.** Ավանդապատում. Երևան: Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
- Սալխասեանց, Ստ. 1945.** Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 4. Երևան: Հայկական ՍՍՌ Պետական հրատարակչություն:
- Պողոսյան, Ա. 2001.** Հայաստանում գորգագործության ծագման հարցի շուրջ, ՊԲՀ, 2, 236-250. Երևան: ՀՀ ԳԱԱ հրատարակչություն:
- Պետրոսեան, Մ. 2020.** Կենսագրութիւն Ապահ Պետրոսեանի եւ քննական պատմութիւն Ջեյթունի 1895 ի Պատմական մեծ ապստամբութեան, Հրատարակութեան պատրաստեցին՝ Տիգրան Գեորգեան եւ Հայկ Աւագեան. Գահիրէ: Ջահակիր Շաբաթթերթ, Յաւելված ԼԴ:
- Ջահուկյան, Գ. 1987.** Հայոց լեզվի պատմություն: Նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան: ՀԽՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
- Верховская, А. 1955.** Текстильное изделие из раскопок Кармир Блур, в: Кармир Блур, 3, результаты работ 1951-53 гг. Ереван: Изд-во АН АрмССР.
- Есяян, С. 1976.** Древняя культура племен северо-восточной Армении (III-I тыс. до н. э.). Ереван: Изд-во АН АрмССР.
- Периханян, А. 1993.** Материалы к этимологическому словарю древнеармянского языка, часть I. Ереван: Изд-во АН РА.

- Ханзаян, Э. 1973.** Культура Армянского нагорья в третьем тысячелетии до. н. э. Ереван: Изд-во АН АрмССР.
- Хачатрян, Т. С. 1975.** Древняя культура Ширака. Ереван: Изд-во ЕГУ.
- Baccelli G., Bellucci B., Vigo, M. 2014.** Elements for a Comparative Study of Textile Production and Use, in: Hittite Anatolia and in Neighbouring Areas, Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress, Ancient Textile Series Vol. 18, 97-142. Oxford & Philadelphia: Oxbow Books.
- Beeks, R. 2010.** Etymological Dictionary of Greek, Vol. 1, edited by A. Lubotsky. Leiden & Boston: Brill.
- Black, J. et al. 2000.** A Concise Dictionary of Akkadian, 2nd (corrected). Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Bonacchi, A. 2020.** Textile Production in Central Anatolia between the 2nd and 1st Millenium BC: Analysis of Tools and Contexts, Asia Anteriore Antica. Journal of Ancient Near Eastern Cultures, 2, 53-77. Firenze University Press.
- Frangipane, M., Andersson, E. Strand, Laurito, R., Möller-Wiering, S., Nosch, M. L., Rast-Eicher, A., Wisti, L. A. 2009.** Arslantepe, Malatya (Turkey): Textiles, Tools, and Imprints of Fabrics from the 4th to the 2nd Millenium BCE. Paleorient 35/1, 5-29.
- Gaspa, S. 2014.** Golden decorations in Assyrian textiles: An interdisciplinary Approach, Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress. Ancient Textile Series 18, 227-245. Oxford & Philadelphia: Oxbow Books.
- Gaspa, S. 2017.** Textiles in Assyrian and Babylonian temples from the 1st millennium BCE, in: Cecilie BrØns and Marie-Louise Nosch (eds.). Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean, Ancient Textile Series 31, 145-174. Oxford & Philadelphia: Oxbow Books.
- Hmayakayan, H. 2022.** Iranian and Hittite-Luwian Parallels of the Armenian Words *tapast-* ‘carpet’ and *tapast-a* ‘kind of deadly pain, disease’. Norwegian Journal of Development of the International Science 84, 26-27. Oslo: Karin Kristiansen.
- Karg, S., Jørgensen, L. 2021.** The use of local fibres for textiles at Neolithic Çatalhöyük (Turkey) Antoinette Rast-Eicher. Antiquity, 95/383, 1129-1144. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klengel, H. 2008.** Studien zur hethitischen Wirtschaft 4. Das Handwerk. Werkstoffe: Wolle und Leder, Holz und Rohr. Altorientalische Forschungen 35/1, 68–85. Berlin: De Gruyter.
- Nosch, Bech M. L., Michel, C., Harlow, M. 2014.** Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress: an interdisciplinary anthology. Ancient textiles series Vol. 18. University of Copenhagen. Oxford & Philadelphia: Oxbow Books.

- Puhvel, J. 1991.** Hittite Etymological Dictionary, Vol. 3. Words beginning with H. Berlin- New York-Amsterdam: De Gruyter.
- Siegelová, J. 1986.** Hethitische Verwaltungspraxis im Lichte der Wirtschafts-und Inventardokumente. Volume III. Praha: Národní muzeum.
- Smith, S. J. 2013.** Tapestries in the Bronze and Early Iron Ages of the Ancient Near East, in: M. L. Nosch, H. Koefoed, and E. Andersson Strand eds. Textile Production and Consumption in the Ancient Near East: Archaeology, Epigraphy, Iconography. Ancient Textiles Series 12: 159-186. Oxford: Oxbow Books.
- Steingass, F. 1998.** A Comprehensive Persian-English Dictionary. Beirut: New Reprint.
- Tischler, J. 1983.** Hethitisches Etymologisches Glossar. Teil 1. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität.
- Tischler, J. 1991.** Hethitisches Etymologisches Glossar. Teil III, Lieferung 8, T.D/1. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität.

HITTITE PARALLELS OF THE ARMENIAN WORDS RELATED TO WEAVING

Keywords: carpet, spindle, weave, ^{Giš}huesas, tapašpa, tappastu/dappastu

ABSTRACT

The Armenian Highlands is considered one of the ancient cradles of carpet-weaving where the carpet weaving traditions have been continuing for millennia without any interruption.

There are a good deal of proofs of weaving culture existence in ancient Asia Minor and they can be traced back to times immemorial: already remnants of various textiles, have been discovered from Çatal Höyük, many samples of spindles of from dozens of archaeological sites of the Hittite Anatolia proving that the textile weaving was developed in that region. Remains of looms have been preserved from ancient times. Special studies are dedicated to the Hittite textiles. However, it should be mentioned that despite strong dispersion of the weaving and presence of various textiles and fabrics in Hittite texts, according to experts no clear word or description for rug or carpet is preserved in Hittite.

However, as our studies show, the comparison of some Hittite words surviving in the Hittite texts with the Armenian parallels in the context of other languages enable us to discover at least one possible word with the meaning of ‘carpet’ or ‘cover’ in the Hittite language.

Examination of the latter in the context of different languages and cultural phenomena we arrive at the following conclusions:

1. The Armenian word *gorg* offered as parallel to the Hittite *kurka* is wrong, its etymology remains unclear to date;

2. In all probability, the Armenian *kapert-karpet* with its preliminary meaning ‘piece of cloth’ has been borrowed from the Hittite ^{TUG}*kapart* ^{TUG}*kapartasamna* meaning ‘a type of a fabric weaved from animal fur’, which as a result of word semantic shift changed its meaning denoting one of the most ancient occurrence in the Armenian culture – ‘a carpet weaved from animal fur’.

3. The Armenian *hiwsel* may have etymologically related to the Hittite ^{GIS}*huesas*- ‘spindle’.

4. The Armenian *tapast* ‘carpet’, ‘cover’ has its possible parallels in a number of ancient languages.

5. The words *tappastu/dappastu* preserved in Akkadian with meaning ‘carpet’ or ‘cover’ have their possible parallels in a number of languages, including the Armenian *tapast* – ‘carpet’, ‘cover’, and the Hittite *tapašpa*, *tapišša*, *tapašša* ‘a type of clothing or probably a type of cover’ and in the context of the above remarks a meaning of ‘carpet’ can be suggested.

6. The Armenian *tapast* ‘carpet’, ‘cover’ should be reviewed in the context of the above linguistic material, that needs additional study to clarify the issue of its etymology.

HMAYAKYAN HASMIK

*Institute of Oriental Studies, NAS RA,
Department of Ancient Orient, Senior Researcher,
E-mail: hhmayakyan@yahoo.com*

MIRZOYAN MONIKA

*Institute of Oriental Studies, NAS RA,
Department of Ancient Orient, PhD applicant,
E-mail: monika.mirzoyan7@gmail.com*

ՈՒՐԱՐՏՈՒՋԻՆ ԿՅԱՆՔՈՒՄ ԵՎ ՄԱՀՎԱՆԻՑ ՀԵՏՈ

ՀՄԱՅՆՎՅԱՆ ՄԻՄՈՆ

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ,
ավագ գիտաշխատող, պ.գ.թ.,
Էլ. փոստ՝ s.hmayakyan@gmail.com,

ՀՈՎՍԵՓՅԱՆ ԻՆԵՍԱ

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ,
կրտսեր գիտաշխատող,
Էլ. փոստ՝ inessaho@gmail.com,

ՀՄԱՅՆՎՅԱՆ ՄԱՐԳԱՐ

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ,
կրտսեր գիտաշխատող,
Էլ. փոստ՝ margarhmayakyan@gmail.com,

ՏԻՐԱՅՅԱՆ ՆՎԱՐԴ

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ,
կրտսեր գիտաշխատող,
Էլ. փոստ՝ ntiratsyan@mail.ru

Բանալի բառեր՝ ուրարտուհի, Հայաստան, դամբարան, հուղարկավորություն, մահ, անդրաշխարհ, կարաս, «Աստված, որը հոգիներ է տեղափոխում», սահմանաքար:

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Նոր Արմավիրում հուղարկավորված կանայք ու տղամարդիկ պատկանել են Արգիշթիխիիլիում մ.թ.ա. 8-6-րդ դդ. գոյատևած հիմնականում երեք կրոնական համայնքների, որոնց անդամները թաղվել են միննույն դամբարանադաշտում, իրենց համայնքին բնորոշ ավանդական ծիսակարգով: Քաղաքի բոլոր ազատ բնակչուհիներն էլ ունեցել են առնվազն շարժական գույք ունենալու իրավունք, եղել են համայնքի լիիրավ անդամներ: Թաղումներում կնոջ ստորադասության որևէ հետք չի դիտարկվել: Դեռահաս աղջիկները գտնվում էին հատուկ խնամքի ներքո:

Ուրարտուհին հանդերձալ աշխարհում էլ ձգտում էր շքեղ ու գեղեցիկ լինել, անկախ այն հանգամանքից, թե ինչ ծիսակարգով կհուղարկավորվի: Այդ են վկայում Նոր Արմավիրի թաղումներից հայտնաբերված զարդերի ու հարդարանքի հարուստ տեսականին՝

ոսկյա զարդերը, բրոնզե ապարանջանները, արծաթյա մագիսիլները, սերդուրիկից ուլունքները և այլն:

Թաղման ծիսակարգը և դամբարանագույքի ուսումնասիրությունը օգնում են պատկերացում կազմել տվյալ հասարակության կրոնի, արվեստի, կենսաձևի, էթնիկական կազմի մասին: Խոսքը վերաբերում է նաև անհատին՝ առավելապես կնոջը, քանի որ գրավոր տվյալները կանանց կենսագործունեության մասին ավելի սակավաթիվ են:

ՈՒՐԱՐՏՈՒՆՈՒ ԿՅԱՆՔԸ

Հայտնի է կին նշանակող ուրարտերեն երեք բառ. լութու «կին», վեդիա «կին», սելլա «դուստր» կամ «ամուսին»:

Դիցուհին. Ուրարտական դիցակարգում ընդգրկված էր 35 դիցուհի, որոնք համապատասխան 35 աստվածների ուղեկցորդուհիներն էին: Աստվածուհիներին էր վերապահված արհեստների, արվեստի, երկրի պտղաբերության հովանավորությունը¹:

Վանի արքաներից առնվազն մեկի անունը (Մարդուրի՝ Մարդիից)² կազմված է դիցուհու անունից: Հայտնի է երկու արքայի կրկնանուն՝ Լուրիպրի և Վեդիպրի, որոնք առնչվել են Ուրարտուի գլխավոր աստվածուհիների պաշտամունքի հետ³: Չնայած այս հանգամանքին, պաշտոնական դիցակարգում, մ.թ.ա. 9-րդ դարում, դիցուհիները խստիվ ստորակարգված էին աստվածներից: Այսպես. ամանորյա տոնակատարությունների ժամանակ նրանց ավելի պակաս քանակի զոհեր էին մատուցվում, նույնիսկ ամենաբարձրակարգ դիցուհին, բոլոր դեպքերում, հիշատակվում է արական աստվածությունների թվարկումից հետո միայն: Դիցուհիներն երբեք չեն հիշատակվում առանց արական աստվածությունների ընկերակցության և, վերջապես, հայտնի չէ պաշտամունքային որևէ կառույց՝ ձևավորված որևէ դիցուհու⁴: Արվեստում էլ իրադրությունը համանման էր. եթե աստծուն երկրպագողների դիրքում կարող էին ներկայաց-

¹ Հմայակյան 1990: 26-27, 38, 194:

² Ղափանցյան 1940: 10: Այս մասին հանգամանորեն տե՛ս Ղալայան 2013: 59-69:

³ Ադոնց 1972: 194:

⁴ Հմայակյան 1990: 64:

վել թե՛ տղամարդիկ և թե՛ կանայք, ապա որպես դիցուհուն երկրպագող ներկայացվում էին միայն կանայք¹:

Այս դիտարկումները վկայում են թերևս այն մասին, որ ավանդույթը կնոջը ստորադասել է տղամարդուց: Իրադրությունը փոխվում է մ.թ.ա. 7-րդ դարի վերջին, երբ նոր կազմված դիցակարգում բարձրակարգ դիցուհիներն առավելություն են ստանում երրորդ խմբի աստվածների նկատմամբ:

Թագուհին. Ուրարտական միայն երեք սկզբնաղբյուրում հիշատակություն կա թագուհու մասին, խոսքը Ռուսա 4-րդի՝ Կարմիր բլուրում հայտնաբերված նամակ-կարգադրության մասին է, որով նա պահանջում է տիրուհուն վերադարձնել Թաթա անունով մի ստրուկի կողմից առևանգված աղջկան: Քանի որ նամակը հղում է արքայազնը՝ Ռուսա Ռուսայորդին, որի հայրը մահացել էր դեռևս կնոջ հղիության օրերին², և քանի որ չի հիշատակվում տիրուհու անունը (ուրեմն հայտնի է, թե ում մասին է խոսքը), ապա կարելի է ենթադրել, որ նամակում հիշատակված տիրուհին Ռուսայի մայրն է՝ երկրի թագուհին: Այսինքն, հիմքեր կան կարծելու, որ մ.թ.ա. 6-րդ դարում ապրել է ուրարտական մի թագուհի, որի խնամակալությանն է հանձնված եղել ամբողջ երկիրը: Ուշագրավ է, որ նույնիսկ այս դեպքում պաշտոնապես հրամաններ է արձակում ոչ թե թագուհին, այլ որդին՝ գահաժառանգը (գրեթե նույնն էր իրավիճակը Ասորեստանում, Շամուրամաթ թագուհու խնամակալության տարիներին). այսինքն՝ այստեղ էլ առկա է ավանդական իրավունքի կանոնը: Հայտնի են միայն երկու թագուհիների անուններ՝ Կակուլի³ և Թարիրիա: Կակուլիի մասին, բացի անունից, այլ տվյալ հայտնի չէ: Թարիրիան Մինուա արքայի կինն էր, դուստրը, կամ քույրը, հիշատակվում է Մինուայի արձանագրություններից մեկում շատ հետաքրքիր իրողություն հաստատագրելու կապակցությամբ, այն է՝ Մինուա արքան այգի է նվիրում Թարիրիային՝ այս իրողությունը հաստատագրելով հատուկ մի արձանագրությամբ⁴: Սա, թերևս, Հայաստանում հաստատագրված առաջին սահամանաքարն է: Ինչու՞ է կանգնեցվել այն. եթե կնոջ համար անշարժ գույքի սեփականության իրավունքը սովորական լինէր, ապա նման բացառության կարիքը

¹ Կնոջ կերպարի մասին ուրարտական արվեստում տե՛ս **Գրեկյան** 2008: 292-309

² **Дьяконов** 1963: №4 62.

³ **Salvini** 2012: 68.

⁴ **Меликишвили** 1960: №113.

չէր լինի: Արդո՞ք սա վկայություն չէ այն մասին, որ Վանի բարեփոխիչ արքաները՝ Իշպուհինին և Մինուան, իրենց ձեռնարկած այլևայլ բարեփոխություններին զուգահեռ, օրենսդրորեն հաստատագրել են անշարժ գույք ունենալու կնոջ իրավունքը, և Մինուան, Կատեպանցի այս արձանագրությամբ, մեկ անգամ ևս հավաստել է այն: Ինչևիցե, այս արձանագրությունը վկայում է, որ ուրարտուիին, առնվազն մ.թ.ա. 8-րդ դարում, սեփական կալվածք ունենալու և այն կառավարելու իրավունք ուներ: Ուշագրավ է, որ Թարիրիայի մասին հիշողությունները՝ շաղկապված Շամիրամի կերպարի հետ, հարատևել են մինչև ուշ միջնադար, օրինակ՝ Ալիշեր Նավոյու «Ֆարհադ և Շիրին» պոեմում որպես Հայաստանի տիրուհի է հիշատակվում Միխին բանու Շեմորան: Մեր՝ արդեն հրապարակման հանձնված մի հոդվածում, ձգտել ենք ապացուցել, որ Շեմորայի Միխին անունը Մինուախինի անվան աղավաղված տարբերակն է. *բանու* նշանակում է «տիրուհի», իսկ Շեմորան վաղուց է նկատված, որ հայերեն Շամիրամ անվան տարբերակն է: Շիրինը պատմական անձնավորություն է, հայուհի է, Սասանյան Խոսրով արքայի գեղեցկուհի կինը: Շիրինի մասին պատմում են նաև Սեբեոսը, Ֆիրդուսին, Նիզամին և այլոք, նրա մասին կան նաև հայկական ավանդություններ:

Պալատական տիկինը. Ուրարտուում յուրաքանչյուր քաղաք ուներ իր պալատը, որտեղ տարին գեթ մեկ անգամ հանգրվանում էր արքան: Պալատն ըստ էությամբ գրավում էր ամբողջ միջնաբերդը: Կարմիր բլուրում այն ուներ առնվազն 120 սրահ ու սենյակ¹: Վանի Ռուսախինիլի ամրոցի պալատն ուներ 5507 հոգուց կազմված սպասարկող անձնակազմ, որոնցից 1113-ը «պալատականներն» էին՝ Մարեները² (ազնվագարմները): Առկա է բավականաչափ սեպագիր ու հնագիտական նյութ՝ պալատական կնոջ կենցաղը վերապատկերելու համար: Նա շրջապատված էր նաժիշտներով, տանը քայլում էր տախտակամած հատակին: Երբ հայացք էր նետում իր բնակարանի պատերին, ապա տեսնում էր հովվերգության տեսարանով որմնանկարներ: Նրա սենյակները երեկոյան լուսավորում էին գեղեցիկ արձաններով հարդարված բրոնզե աշտանակները, կահույքը հարդարված էր փղոսկրով, ոսկով ու արծաթով, լոգարանները պղնձակուռ էին, որպես ըմպելիք ուներ տարբեր տեսակի դառն ու քաղցր գինիներ, ուտեստը բազմազան էր, անուշա-

¹ Пиотровский 1950: 43.

² Дьяконов 1963: №12, 80-83.

հոտությունների ու արդուզարդի համար ուներ շատ գեղեցիկ՝ հիմնականում տարբեր քարերից պատրաստված քանդակազարդ տուփեր:

Թերևս պալատական մի տիկնոջ է ներկայացնում Կարմիր բլուրի փայտե արձանիկը: Քանդակագործը ներկայացրել է այս կնոջն իրենից անբաժան իրերի հետ՝ փոքրիկ հայելի, հուլունք և հովհար¹: Ուշագրավ է, որ, ըստ մարդաբանական տվյալների, բիսյնացիք այժի են ընկել նեղադիմությամբ ու նրբակազմությամբ²:

Գեղջկուհին. Շատ առումներով հավասարեցված էր նվիրագործում չանցած պատանու կարգավիճակին: Ծանոթ լինելով Ուրարտուի տնտեսական կյանքին, առանց լրացուցիչ տվյալների էլ կարելի է պատկերացում կազմել գեղջկուհու առօրյայի մասին: Գոյություն ունի, սակայն, Մանայում հայտնաբերված Խալդի աստծո անվան հիշատակությամբ արամեերեն արձանագրություն, որտեղ, անեծքի բանաձևում, խոսք կա նաև գեղջկուհու աշխատանքի մասին . «թող 7 կով սնուցեն մի հորթի և որ նա չհագենա, թող յոթ կին թխեն միակ փռում և չկարողանան այն լցնել, թող կրակի ծուխը և աղմուկն աղորիքի իսպառ մարեն նրա երկրում»³:

Ստրկուհին. Որևէ տվյալ պարտային ստրկության գոյության մասին Ուրարտուում չկա: Գիտենք միայն, որ այս ժամանակ ստրկացվում էին հիմնականում գերեվարված կանայք և նվիրագործում չանցած պատանիները⁴:

Հագուստը. Եթե ճշմարիտ է այն, որ կնոջ հագուստը իր ունեցած իրավունքների ու ազատության չափանիշն է⁵, ապա ուրարտական տարազն ուսումնասիրողը կհանդիպի էական հակասության: Ուրարտուի տոնական զգեստն անչափ ծանր էր, քանի որ հարդարված էր մետաղե (ոսկի, պղինձ) բազմաթիվ հավելազարդերով և ամրացված տարատեսակ շիզդերով ու կոճակներով: Այն ծածկում էր կնոջ ամբողջ մարմինը՝ հասնելով մինչև կոշիկները: Երևացել են միայն ձեռքերն ու դեմքը: Միակ մանրամասնը, որ շեշտել է նրա կանացիությունը՝ լայն գոտին էր, որը երբեմն կապվում էր այնպես, որ բացահայտի մեջքի նրբագեղությունը:

¹ Пиотровский 1970: նկար և կատալոգ №31 .

² Մկրտչյան, Ավետիսյան 1995: 100 .

³ Lemaire 1998: 116-121 .

⁴ Հմայակյան 1995: 46 .

⁵ Вардиман 1990: 33 .

Հագուստը կարող էր ձևվել բազմագույն կտորեղենից, սակայն առավել հարգի էին կարմիր և մանուշակագույն ներկված վուշե և բրդե գործվածքները¹: Բնականաբար կային ավելի թեթև ու բաց հագուստներ՝ կարված, օրինակ՝ չինական մետաքսից, որից միայն մի պատառիկ է գտնվել Ռուսախինիլում²:

Ուրարտական արվեստում, այնուամենայնիվ, գոյություն ունեւր մի շատ ուշագրավ բացառություն. խոսքը Ռուսախինիլից հայտնաբերված կնոջ ոսկրե արձանիկի մասին է (Նկ. 1): Կինն այստեղ ունի միայն պարանոցն օղակող հուլունքաշար և թագաձև գլխագարդ: Միրո և պողաբերության «մերկ աստվածուհու» կերպարը լայնորեն հայտնի է հին աշխարհի արվեստից ու գրականությունից: Այս աստվածուհիների պաշտամունքի հետ էր առնչվում «սրբազան ամուսնությունը» և հիերոդուլների կառույցը: Հիերոդուլները յուրատեսակ քրմուհիներ էին, որոնք տաճարում ուսանում էին վարվեցողություն, երաժշտություն, սեր և շատ առումներով հիշեցնում էին հունական հետերաներին: Հիմք ունենալով մեն-միակ այս արձանիկի առկայությունը՝ հավանաբար անիմաստ կլիներ խոսել հետերիզմի մասին Ուրարտում, եթե այդ երևույթը տարածված չլիներ հետագայում՝ վաղ հայկական և հելլենիստական դարաշրջաններում. «Ժողովրդի ամենանշանավոր մարդիկ իրենց կույս աղջիկներին նվիրաբերում էին աստվածուհուն և նրանք, ըստ օրինի, առժամանակ պոռնկում են աստվածուհու համար, որից հետո ամուսնանում են», - հաղորդում է Ստրաբոնը՝ խոսելով Անահիտի պաշտամունքի մասին Հայաստանում³: Այսինքն, հիմք ունենք ենթադրելու, որ «սրբագործված հետերիզմը» ժառանգվել է առնվազն ուրարտական ժամանակներից:

Մանրվածքը. Ուրարտական պատկերներում կանայք ներկայացված են հիմնականում երկու տեսակի սանրվածքով.

1. Մազերն ազատ թափել են ուսերին ու ծածկել երբեմն մինչև կրունկները հասնող գլխաշորով: Ուշագրավ է, որ կա միայն երկու բացառություն, որոնցից մեկը Ուարուբախի դիցուհու «աղջկական» պատկերն է (ինչպես հին Առաջավոր Ասիայում, այնպես էլ Հայաստանում աղջիկների համար գլխաշորը պարտադիր չէր⁴), մյուսը՝

¹ Дьяконов 1951: 257-266, 207-252.

² Lehman-Haupt 1931: 967.

³ Ստրաբոն 1940: XI, 8, 4:

⁴ Լալայան 1910: 137-138; Հմայակյան 1990: 38-39:

«մերկ աստվածուհու» պատկերը, որտեղ, այս սանրվածքն ունենալով հանդերձ, նա կրում է թագաձև գլխազարդ:

2. Հատուկ պարուրաձև ծամկալների (Նկ. 1) միջոցով մազերը հավաքվել են գլխի գագաթին և ծածկվել յուրատեսակ գլխազարդով: Նման պարուրաձև ոսկե և բրոնզե բազմաթիվ ծամկալներ են գտնվել ուրարտական դամբարաններից¹:

Զարդերը. Հին Արևելքում զարդին տրվում էր մոգական և պաշտպանիչ նշանակություն: Նույնիսկ գերհզոր Ինաննան, որն իր տիրակալությունն էր հաստատել երկրում ու երկնքում, անպաշտպան էր դառնում առանց զարդերի: Շամիրամն էլ մահվանից առաջ ինքն իրեն զրկեց հուլունքաշարից:

Հին Արևելքում զարդերն անչափ բազմազան են եղել, դրանցով կարելի էր պարուրել ամբողջ մարմինը: Ուզարիթյան մի տեքստում, հարսնացուի օժիտում հաշվվում է հագուստի 204 մանրամասն, ընդ որում միայն ոսկե զարդեր՝ 15 կգ²: Ուրարտական հուշարձանների պեղումներից հայտնի են զանազան զարդեր, որոնք պատրաստված են ամենատարբեր մետաղներից և հաճախ ընդելուզված են տարբեր կիսաթանկարժեք քարերով՝ ամբողջ պարանոցն օղակող վզնոցներ, մանյակներ, մեղալիռներ, տեսակ-տեսակ գինդեր, ապարանջաններ, հերակալներ, շքասեղներ, մետաղից ու տարբեր քարերից պատրաստված հուլունքաշարեր (Նկ. 9) և այլն:

Ծնունդը. Կնոջ ամենամեծ փորձությունը ծննդաբերությունն էր: Ինչպես ցույց են տվել Հոռոմի և Թալինի դամբարանադաշտերի ուսումնասիրություններից ստացված տվյալները, կանանց մահացության ամենաբարձր ցուցանիշը համընկնում է կնոջ ակտիվ ծնելիության տարիքի հետ³: Եվ այս առումով ուշագրավ է, որ Ուրարտուում կար ծնունդը և մայրությունը հովանավորող աստվածություն՝ Ադարութան⁴, և աստվածուհի՝ Ծինուարդին⁵: Հին աշխարհում, եթե ժամանակները բարենպաստ չէին, աղջկա ծնունդը ցանկալի չէր, և հաճախ այդ մանուկներին ծնողները լքում էին լավագույն դեպքում թողնելով որևիցե սրբավայրում: Հենց այս երե-

¹ Zahlhass 1991: 189, նկ. 58-60.

² Вардиман 1990: 237.

³ Մկրտչյան 1991: 52; Ավետիսյան, Մկրտչյան 1994: 24-25:

⁴ Капанцян 1944: 6-7, 25-26.

⁵ Զահուկյան 1986: 50:

խաներից էին ընտրվում հիմնականում հիերոդուլները¹: Բարենպաստ տնտեսական կյանքով ապրող երկրներում, սակայն, աղջիկը ցանկալի զավակ էր, ընկեցիկությունը՝ հազվադեպ:

Ամուսնություն, ընտանիք. Հին աշխարհում աղջկա ամուսնության ամենաընդունելի տարիքը՝ 12-ամյա հասակն էր: Ընտանիք կարող էին կազմել նաև ստրուկները, սակայն միայն տիրոջ համաձայնությամբ: Պալատական անձնակազմի ամուսնության խնդիրը, ինչպես ակնառու է Էրիմենա արքայի մի նամակից², վճռում էր արքան: Ռուսա 4-րդ արքայի արդեն հիշատակված նամակից պարզ է, որ անցանկալի ամուսնությունները կարող էին բեկանվել արքայի հրամանով, այսինքն՝ շատ հնարավոր է, որ գոյություն ուներ ապահարզանի իրավունքը: Մերձավոր Արևելքում կնոջ ապահարզանի իրավունքն օրենսդրորեն հաստատագրվել է արդեն մ.թ.ա. 18-րդ դ. Համմուրայիի օրենքներում: Ուշագրավ է, որ Ուրարտուում աղջիկը կարող էր փախչել կամ առևանգվել, որի մասին խոսվում է Ռուսայի նույն նամակում:

Ընտանիքում կնոջ ունեցած դիրքին վերաբերող տվյալները շատ չեն. այժմ գիտենք, որ նա անշարժ գույք ունենալու իրավունքն ուներ: «Կյուրոպեդիայից» հայտնի է, որ Հայաստանի թագուհին ազատորեն կարող էր տնօրինել իր սեփականությունը առանց ամուսնու համաձայնության³ (ընդհանրապես Քսենոփոնը հակված է շեշտադրելու կնոջ յուրահատուկ բարձր դիրքը մ.թ.ա. 6-րդ դ. Հայաստանում): Ասվածը վկայում է, որ աղջիկն ամուսնանալիս կարող է ստանալ բաժինք՝ օժիտ, և այն կտակել իր զավակներին:

Այսպիսով, ուրարտուհին ապրել է մի ժամանակաշրջանում, երբ ձևավորվող տերությունը՝ կարգավորելով երկրի կենսագործունեությունը, ներառյալ և հասարակական հարաբերությունները⁴, արձանագրել է նաև կնոջ իրավունքները: Ջուզահեռաբար գոյություն է ունեցել ավանդական իրավունքը, որը կնոջը դիտարկել է տղամարդուն անվերապահ ենթակա վիճակում: Այսինքն՝ ստեղծված էր մի իրավիճակ, երբ կինն ինքը կարող էր որոշել իր ազատության սահմանը:

¹ Вардиман 1990: 254.

² Дьяконов 1963: №3.

³ Քսենոփոն 2000: III, III, 2:

⁴ Hmayakyan 1995: 49-54.

Այս առումով ուշագրավ է, որ ուրարտական ժամանակներից եկող երկու հակադիր կնոջ կերպար է մեզ ուղեկցում՝ ավանդապահ Նուարդի և հնարավորին չափ շատ ազատություն ու իշխանություն նվաճած Շամիրամի:

ՄԱՀԸ (համաձայն Նոր Արմավիրի դամբարանադաշտի տվյալների)

Ուրարտում հանգուցյալին հուղարկվորում էին իր հագուստով, զարդերով և այլ անձնական իրերով հանդերձ: Անչափ ուշագրավ են կնոջ հետ դամբարան դրված մագիսիլների (Նկ.8), դեղդիրների, սանրվածքի այլևայլ մանրամասների գյուտերը, ակնառու է կնոջ ձգտումը՝ գեղեցիկ լինել նաև այն աշխարհում:

Հաճախակի են «ընտանեկան» դամբարանների գյուտերը¹: Նման թաղումներում որևէ ստորադասություն տղամարդու և կնոջ միջև չի դիտարկվել: Ուրարտում հաճախակի են եղել «միջցեղային» ամուսնությունները: Նման դեպքում հուղարկվորության ժամանակ ամուսիններից յուրաքանչյուրը թաղվում է իր (երեխաները՝ մոր) հավատքին համապատասխան ծիսակարգով²:

Թաղման ծիսակարգը և դամբանագույքի ուսումնասիրությունը օգնում են պատկերացում կազմել տվյալ հասարակության կրոնի, արվեստի, կենսաձևի և էթնիկական կազմի մասին: Խոսքը վերաբերում է նաև անհատին՝ առավելապես կնոջը, քանի որ գրավոր տվյալները կնոջ կենսագործունեության մասին ավելի սակավաթիվ են: Միերի դռան արձանագրությունից, շնորհիվ Գ. Ա. Ղափանցյանի, գիտենք, որ Վանի թագավորությունում կար աստված, որը «Հնոզներ է փոխադրում»³: Այսինքն, մահվանից հետո հոգին տեղաշարժվելիս օգնության կարիքն ուներ այն աշխարհ գնալու համար: Ուրարտացիների պատկերացմամբ այն աշխարհը գտնվում էր ծովային անհունությունում, որի խորհրդանիշը Վանա լիճն էր⁴: Մա պաշտոնական կրոնի մոտեցումն էր խնդրին, բայց գիտենք նաև, որ զուգահեռաբար գոյատևում էին Ուրարտում և այլ գաղափարախոսություններ ունեցող կրոնական համայնքներ, որոնցից յուրա-

¹ Zahlhaas 1991: 188; Կարապետյան, Հմայակյան, Հակոբյան, Վարդանյան, Թումանյան, Ավետիսյան, Տիրացյան 1996: 37:

² Купцов 1944: 53.

³ Ղափանցյան 1940: 44:

⁴ Հմայակյան, Մինոնյան 2013: 72-75:

քանչյուրը կարող էր իր պատկերացումն ունենալ հանդերձյալ աշխարհի մասին: Այդ պատկերացումներն, իրենց բազմազանությամբ հանդերձ, իրենց արտացոլումն են գտել Արգիշթիխինիլիի դամբարանադաշտի թաղման ծիսակարգում, որոնք չորսն են՝ դիադրում, դիակիզում, դիամասնատում, մասամակի դիամասնատում:

Արգիշթիխինիլիի հուշարձանախումբը գտնվում է Հայաստանի Հանրապետության Արմավիրի մարզում, մարզկենտրոնից 9-10 կմ հարավ-արևմուտք, Արմավիրի դաշտում: Արգիշթի արքայի (մ.թ.ա. 786-764 թթ.) հիմնադրած Արգիշթիխինիլի քաղաքի արևմտյան ամրոցը հիմնվել է այժմ «Սուրբ Դավիթ» կոչվող բլրի վրա: Արգիշթիխինիլի քաղաքի արևելյան ամրոցը գտնվում է Արմավիր բլրի վրա: Արմավիրն ավելի ուշ դարձավ Երվանդունի արքաների նստավայրը: Այս երկու ամրոցների միջև և շրջակայքում տարածվել է Արգիշթիխինիլի խոշոր քաղաքը:

2012-2022 թթ. հնագիտական ուսումնասիրությունների ընթացքում Նոր Արմավիրի արշավախմբի կողմից հաշվառվել է 33 դամբարան: Հաստատագրված և պեղված դամբարաններից 17-ը կարասային թաղումներ են (Նկ. 2,3), հինգը՝ թաղումներ աճյունասափորներում, երկուսը՝ կարասի բեկորներից պատրաստված հորինվածքներում, երկուսը՝ թաղումներ սարկոֆագներում (Նկ. 4), յոթը՝ հիմնահողային են (Նկ. 5,6), իսկ վերջին երկուսը սալարկղային և քարարկղային թաղումներ են (Նկ. 7): Այսինքն թաղումների ծիսակարգի մեծ մասը (թաղումներ կարասներում, սարկոֆագներում) Արարատյան դաշտում ի հայտ է գալիս այն ժամանակ, երբ Վազա անվանված այս տարածաշրջանը հայտնվեց Վանի թագավորության կազմում:

Արգիշթիխինիլիի դամբարանադաշտում թաղումների մեծ մասը կատարված են մեծ և փոքր չափերի կարասներում: Սա թաղման մի ձև է, որը մինչև ուրարտական նվաճումները բնորոշ չէր տարածաշրջանի բնակչության համար և ի հայտ է գալիս ուրարտական նվաճումներին զուգահեռ և, այնուհետև, հարատևում է մինչև վաղ միջնադար:

Կարասներում և սարկոֆագներում արված թաղումները կարող էին ի հայտ գալ երկու պատճառներով. 1. տարածաշրջանում հայտնված վերաբնակիչների հետ, որոնք մեծամասնություն են կազմել Արգիշթիխինիլիում, 2. սա կարող էր կրոնական մի նոր աղանդի ձևավորման արդյունքը լինել, աղանդավորները խուսափել

են գրադաշտականների պես դիակով աղտոտել հողը, ջուրը, օդը և կրակը:

Ա. Դիադրում: Վաղ երկաթի դարում, ՀՀ տարածքում թաղման հիմնական ձևը քարարկղերում և սալարկղերում դիադրման ծեսով արված թաղումներն են: Արգիշթիխինիլիում պեղված է միայն մեկ նման հուղարկավորություն, 2022 թ.: Ոչ մեծ քարերով շարված, պատեր ունեցող այս դամբարանում հուղարկավորված էին իրար մոտ պառկած, թերևս ամուսիններ. կինը՝ շուրջ 25 տարեկան, տղամարդը՝ 35 (Նկ. 7): Հատկանշական է, որ նրանց ոտքերի տակ դրված է եղել մեծահասակ մի մարդու գլուխ՝ առանց մարմնի: Գիտենք, որ մարդու գոհաբերությունը Վանի թագավորությունում արգելված էր, այս օրենքը, սակայն, երբեմն խախտվում էր տեղական, հին ավանդույթներ ունեցող թաղման ծիսակարգերով կատարվող հուղարկավորումների ժամանակ¹: Թաղման գույքն այստեղ հարուստ է ապարանջան, շիգդեր, հուլունքաշար, իրեր, որոնք պատկանել են կնոջը, իսկ ահա տղամարդու հետ դրել են միայն մեկ դանակ: Ակնառու է, որ այստեղ հիմնականը կնոջ թաղումն է եղել:

Դիադրման ծեսով կանանց թաղումները կատարված են մեծ ու փոքր կարասներում: Փոքրերում գտնվել են 5-6 տարեկան աղջնակների աճյուններ, իսկ մի թաղումից՝ տիրուհու և սպասուհու: Երկու դեպքում էլ նրանց հետ առկա էր կանանց հետ ավանդաբար դրվող գույքի տեսականին՝ բարձրորակ խեցեղեն, ոսկյա, արծաթյա ու բրոնզե զարդեր, ինչպես նաև ուլունքներ² (Նկ.9): Կար մի տարբերություն. կանանց հետ հաճախ դնում էին նրա հարդարանքի պարագաները, ինչպես օրինակ՝ մագիսիլ, դեղդիր, ասեղ, որոնք հավաքված են լինում մեծ շիգդի վրա (Նկ. 8):

Մեծ կարասներում կանայք երբեմն հուղարկավորվել են ընտանիքի անդամների հետ: Հասարակությունում բարձր դիրք ունեցող կինը հուղարկավորվել է միայնակ, որպիսին է 2019 թ. պեղված, այսպես կոչված «հեծյալ կնոջ» հարուստ թաղումը (Նկ. 3), որից ավելի բարձր պեղվել է, թերևս իր՝ ավելի ուշ սատկած ձին: Հաշվի առնելով կնոջ հետ դրված զարդերի առատությունը՝ ոսկյա զարդեր, սերդոլիկից ուլունքներ, այն կարելի է դասել ուրարտական շրջանի հարուստ և ճոխ կարասային թաղումների թվին:

¹ Հմայակյան 1990: 81:

² Հմայակյան, Տիրացյան, Հմայակյան 2018: 177-179:

Դիադրման ծեսով կանանց հիմնահողային թաղումները լինում են միական կամ խմբային: Բոլորն էլ թաղված են Էմբրիոնի դիրքով, կանայք ձախ կողքի վիա պառկած, իսկ տղամարդիկ՝ աջ: Մրանք թվագրվում են մ.թ.ա. 6-րդ դարով:

2021 թ., Նոր Արմավիրում պեղվեց մի դամբարան՝ տղամարդու հիմնական թաղումով: Ստորին տղամարդու աճյունին, մեկը մյուսի վրա, դրվել էին երեք հասուն կանանց դիակներ, իսկ տղամարդու կողքին հուղարկավորված էին երկու աղջիկ՝ հարուստ գույքով (Նկ. 5): 2022 թ. պեղվել է երկու աղջկա թաղում՝ մեկը մյուսի ոտքերի տակ պառկած դիրքով (Նկ. 6): Ուշագրավ են հիվանդ կանանց թաղումները, որոնցից մեկն ուներ ողնաշարի հիվանդություն, այնպես որ կռանալ չէր կարող, իսկ մյուսը՝ գաճաճ է եղել: Ողնաշարի հիվանդությամբ կնոջ հետ գույք չկար, իսկ գաճաճի հետ դրված էր նախշագարդ կարմիր փայլեցված մի պուլիկ¹:

Բ. Դիակիզման ծիսակարգով կանանց թաղումներն արվել են աճյունասափորներում կամ քարե սարկոֆագներում, որոնց մեջ, երբեմն, դրվել են քարե կոթողներ: Աճյուններն այրել են իրենց հագուստով, զարդերով ու նախընտրելի իրերի հետ:

Գ. Դիամասնատմամբ հուղարկավորությունները հիմնականում հիմնահողային են: Լինում են երկու տեսակի՝ մասնակի, երբ բացակայում է մարմնի միայն մի մասը և կամ՝ ամբողջությամբ: Ամբողջությամբ մասնատված կմախքի ոսկորների վրա կենդանիների ատամների հետքեր չկան, ինչը սպասելի էր, եթե հուղարկավորությունը կատարված լիներ ուշ գրադաշտական ծիսակարգով:

¹ Մարդաբանական տվյալները վերլուծության համար շնորհակալություն ենք հայտնում ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ ավագ գիտաշխատող Անահիտ Խուդավերդյանին:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Ադոնց, Ն. Գ. 1972.** Հայաստանի պատմությունը (Ակունքները. X-VI դդ. մ.թ.ա.). Երևան: Հայաստան հրատարակչություն:
- Գրեկյան, Ե. 2008.** Կինն Ուրարտուում. Ուրարտուի թագուհիները, «Շնորհի և վերուստ. առասպել, ծես, պատմություն» (Հողվածների ժողովածու՝ նվիրված Սարգիս Հարությունյանի 80-ամյակին), խմբ. Ա. Պետրոսյան, 292-309. Երևան: Գիտություն:
- Դալայան, Տ. 2013.** Տուշպա-Վան մայրաքաղաքների առաջին հիշատակությունների շուրջ, Հայաստանի մայրաքաղաքները, գիրք 1 «Վան», էջեր 59-69. Երևան: Գիտություն:
- Լալայան, Ե. 1910.** Վասպուրական. Ազգագրութիւն. Ա. Վան, Տոսպ և Հայոց-Ձոր. Մարդաբանական համառոտ տեղեկութիւններ, «Ազգագրական հանդես».- գիրք XX, 2, 117-141. Թիֆլիս: Էլեկտրաշարժ տպ. օր. Ն. Աղանեանցի:
- Կարապետյան, Ի., Հմայակյան, Ս., Հակոբյան, Հ., Վարդանյան, Ռ., Թումանյան, Գ., Ավետիսյան, Պ., Տիրացյան, Ն. 1996.** Երիտասարդ ուրարտուի թաղումը, Հայաստանի հանրապետությունում 1993-1995թթ. հնագիտական հետազոտությունների արդյունքներին նվիրված 10-րդ գիտական նստաշրջան, զեկուցումների թեզեր, 36-37. Երևան: ՀՀ ԳԱ հրատարակչություն:
- Հմայակյան, Ս. Գ. 1990.** Վանի թագավորության պետական կրոնը. Երևան: ՀՀ ԳԱ հրատարակչություն:
- Հմայակյան, Ս. Գ. 1995.** Ուրարտուում պատանիների ստրկացման փաստի շուրջ, Հանրապետական գիտական նստաշրջան՝ նվիրված 1990-1994 թթ. ազգաբանական և բանահյուսական դաշտային հետազոտությունների հանրագումարին (զեկուցումների թեզիսներ), էջ 46. Երևան: ՀՀ ԳԱ հրատարակչություն:
- Հմայակյան, Ս. 2001.** Ուրարտուի հին, Ընտանիքի հետազոտման հիմնախնդիրները, Հանրապետական գիտաժողովի նյութեր նվիրված Էմմա Կարապետյանի հիշատակին (խմբ. Դ. Վարդումյան, Լ. Վարդանյան), 59-66. Երևան: Ակունք:
- Հմայակյան, Ս., Միմոնյան, Լ. 2013.** Արևի քաղաքը, Հայաստանի մայրաքաղաքները, գիրք 1 «Վան», 70-81. Երևան: Գիտություն:
- :

- Հմայակյան, Ս. Գ., Տիրացյան, Ն. Գ., Հմայակյան, Ս. Ս. 2018.** «Արգիշթիխինիլիում 2016 թ. պեղված կարասային և կավարկ-դային թաղումները. նախնական հաղորդում», «Արագածի թիկունքում». հնագիտական հետազոտություններ նվիրված Տելեմակ Խաչատրյանի հիշատակին, (խմբ.՝ Հ. Ավետիսյան), 175-181. Երևան: Գիտություն:
- Ղափանցյան, Գ. Ա. 1940.** Ուրարտուի պատմությունը. Երևան: Պետական համալսարանի հրատարակչություն:
- Մկրտչյան, Ռ.Ա. 1991.** Հռոմի դամբարանադաշտի մարդաբանությունը, ՀՀ 1989-1990 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքներին նվիրված գիտական նստաշրջանի թեզիսներ, 24-25. Երևան: ՀՀ ԳԱ հրատարակչություն:
- Մկրտչյան, Ռ.Ա., Ավետիսյան, Պ. Ս. 1995.** Ուրարտական դամբարանների հնամարդաբանական նյութերը մ.թ.ա. 8-6-րդ դդ. պատմահնագիտական կոնտեքստում, Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները-16 (Ուրարտական հուշարձաններ), 98-104 (խմբ.՝ Ս. Հմայակյան). Երևան: «Հայկական բանակ» ռազմահայրենասիրական հանդես:
- Ջահուկյան, Գ. Բ. 1986.** Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում, Պատմաբանասիրական հանդես 1, 43-58:
- Ստրաբոն 1940.** «Օտար աղբյուրները հայերի մասին» մատենաշար (քաղեց և կազմեց Հր. Աճառյանը): Երևան: ԵՊՀ հրատարակչություն:
- Քսենոփոն 2000.** Կյուրոպեդիա, թարգմանությունը՝ Ս. Կրկյաշարյանի. Երևան: Նոր-Դար հրատարակչություն:
- Eph'al, I. 1999.** The Bukan Aramaic inscription, in: Israel Exploration Journal, 49 №1/2, 116-121.
- Hmayakyan, S. 1995.** Urartu, Vermächtnis einer Hochkultur, «Armenien Wiederentdeckung einer alten, Kulturlandschaft» in: Museum Bochum und der Stiftung für Armenische Studien (Hrsg.), Armenien. 5000 Jahre Kunst und Kultur: 49-54 Tübingen: Museum Bochum.
- Karapetyan, I. 2010.** The 'susi-Temple' of Argištihinili-Armavir, Armenian Journal of Near Eastern Studies 5/2, 36-43.
- Lehmann-Haupt, C.F. 1931.** Armenien einst und jetzt. Berlin: B. Behr.
- Lemaire, A. 1998.** Une inscription arame'ene du VIII^e s. Av. J-C. trouve'e a` Bukān, Studia Iranica 21/7, 116-121.
- Zahlhaas, G. 1991.** Clothing, accessories and jewelery. In: Oktay Belli, Arie Ruder, Ursula Seidl, Gisela Zahlhaas, et al., Urartu. A Metalworking

Center in the First Millennium B.C.E. Rivka Merhav (ed). Jerusalem: The Israel Museum.

- Вардиман, Е. 1990.** Женщина в древнем мире. Москва: Изд. Наука.
- Дьяконов, И. М. 1951.** Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту №49 (367), Вестник древней истории № 2, 255-356; № 3, 205-252.
- Дьяконов, И. М. 1963.** Урартские письма и документы. Москва-Ленинград: Издательство Академии наук.
- Капанцян, Г. А. 1944.** Об урартском божестве Adarutha, ՀԱՍՈՒ «Տեղեկագիր» հասարակական գիտությունների 6-7, 25-32:
- Куфтин, Б. А. 1944.** Урартский «колумбарий» у подошвы Арарата и Куро-Аракский энеолит. Вестник Гос.музея Грузии им. акад. С.Н. Джанашиа. Т. XIII-В. Тбилиси: Мецниереба.
- Мартirosян, А.А. 1974.** Аргиштихинили, в: Археологические памятники Армении-8, Урартские памятники, вып. 1. Ереван: Изд-во АН Армянской ССР.
- Меликишвили Г. А. 1960.** Урартские клинообразные надписи. Москва: Издательство Академии наук СССР.
- Пиотровский, Б.Б. 1950.** Кармир-блур 1 (Результаты работ археологической экспедиции Института истории Академии наук Арм.ССР и Государственного Эрмитажа 1939-1949 гг.). Ереван: Изд-во Академии наук Армянской ССР.
- Пиотровский, Б.Б. 1970.** Кармир-блур (альбом). Ленинград: Изд-во Аврора.

URARTIAN WOMAN IN LIFE AND AFTER DEATH

Keywords: Urartian woman, Armenia, tomb, burial, death, underworld, karas, “The Deity, who carries the souls of the dead”, boundary stones.

ABSTRACT

The article consists of two sections: the first section that is called “The Life” describes the life activities of Urartian woman as a queen, palace lady, peasant woman etc. Based on the study of existing data, it can be assumed that woman in Urartu had high social status and, the most important, the right to the property.

There is evidence that in Urartu and then in the Early Armenian period, the girls had the right of sexual ritual freedom before marriage, one of manifestations of which is the statuette of a naked woman found from Rusakhinili.

In general, the small statuettes that have come down to us gives an idea of the appearance of Urartian woman. In everyday life the clothes of

Urartian women were different, beginning from dress sewn from heavy, solid textile, to fine and light clothing. In the Urartian period and later on, the mentions about high status of women have been preserved in the Armenian stories and were reflected in foreign medieval literature, such as, in the poems of Ferdowsi "Shahnameh", Nizami "Khosrow and Shirin" and Nava'i "Farhad and Shirin".

In the second section, called "The Death" it is told about the notion in the Urartian kingdom, that the soul needs help on its way to afterlife. Supporter was the deity, who "carried the souls of the dead". The other form of help was the burial rite thanks to which the deceased was buried.

The studies of the burial site of Nor Armavir have revealed that there were different burial rites in Argishtikhinili: inhumation, cremation, body dissection, partial body dissection. Moreover, in the case of inhumation, women were buried in a crouched position, on the left side, with their clothes, jewelry, make-up tools, such as, tweezers, cosmetic stick, needle, which were usually gathered on a large fibula.

During excavations in Nor Armavir, the remains of a female dwarf as well as women affected by various illnesses were uncovered. Burials with the inhumation ritual were also found in large and small urns. Up to four people could be buried in large urns: the woman with her family members. High-ranking women were given individual burials, often in urns specifically designed for the purpose, such as in the "riding woman" burial.

A thirty-year-old woman was buried here, along with her golden jewelry, cornelian beads, and high-quality pottery. It is noteworthy that there are burials of girls with expensive jewelry placed with them. In contrast to these, there are also female tombs without any inventory.

Burials with the body dissection ritual are mostly pit burials. There is no subordination between men and women in the burial ritual. The great attention and care of the society towards girls and teenagers is evident, which is proved by the rich inventory placed with them and the abundance of jewelry.

During the excavations in Nor Armavir, burials of married couple, mother and daughter were discovered.

In the official ritual of the kingdom of Van, human sacrifice was forbidden. It is noteworthy that some female burials were accompanied by human sacrifice, that is, such a tradition was practiced in the burial ritual and the established prohibition was ignored.

There were different rituals in the female burials of the necropolis, which proves that the ethnic composition of the inhabitants of Argishtikhinili was different. The existing data indicate that the town of Argishtikhinili was inhabited mainly by the settlers relocated here by king Argishti from other places.

It is noteworthy that on her way to afterlife, the Urartian woman tried to be beautiful and well-groomed.

HMAYAKYAN SIMON

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA,

Senior researcher,

E-mail: s.hmayakyan@gmail.com,

HOVSEPYAN INESSA

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA,

Junior researcher,

E-mail: inessaho@gmail.com,

HMAYAKYAN MARGAR

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA,

Junior researcher,

E-mail: margarhmayakyan@gmail.com,

TIRATSYAN NVARD

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA,

Junior researcher,

E-mail: ntiratsyan@mail.ru

ՆՎԱՐՆԵՐ

ՆՎԱՐ 1

Կնոջ փղոսկրից արձանիկ Թոփրակ Քալեից (Пиотровский, Ванское царство)



ՆԳԱՐ 2

Աղջնակների փոքր կարասային և կավարկղային թաղումներ Նոր Արմավիրից:



ՆԳԱՐ 3

Մեծ կարասային և դիամանաձևումամբ թաղումներ Նոր Արմավիրից:



ՆԿԱՐ 4

Ուրարտական սարկոֆագ Նոր Արմավիրից:



ՆԿԱՐ 5

Տղամարդու և կանանց հիմնահողային թաղում Նոր Արմավիրից:



ՆԿԱՐ 6

Երկու աղջիկների հիմնահողային թաղում Նոր Արմավիրից:



ՆԿԱՐ 7

Ամուսինների քարարկղային թաղում Նոր Արմավիրից:



ՆԿԱՐ 8

Արծաթե մագլսիկ Նոր Արմավիրի «Կնոջ դամբարանից»:



ՆԿԱՐ 9

Ուլունքաշար Նոր Արմավիրի քարարկղային դամբարանից:



ԻԳԱԿԱՆ ՍԵՌԱԿԱՆ ԱՆԴԱՄԻ ԱՆՎԱՆՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅԵՐԵՆՈՒՄ

ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ ՀՐԱԶ

Բեռլին / Լեյդեն, ք.գ.թ.,

Էլ. փոստ՝ hrch.martirosyan@gmail.com

Բանալի բառեր՝ հայերեն և հնդեվրոպական ստուգաբանություն, հայերեն բարբառներ, սեռական բառամթերք, բառարգելում և մեղմասություն, հնչախմաստային և մանկական բառեր

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Սեռական օրգանների իմաստախմբի բառերի զգալի մասը հասկանալի պատճառներով չի գործածվել կամ շատ հազվադեպ է գործածվել մատենագրության մեջ: Նույնիսկ արդի գիտնականներն են խուսափել այս «անպատշաճ» թեմայից: Բացի դրանից, այս իմաստախմբում շատ են հնչախմաստային և մանկական բառերը, որոնց ուսումնասիրությունը հարուցում է մեթոդաբանական հավելյալ բարդություններ: Այս պատճառներով բառապաշարի այս շերտը չափազանց քիչ է ուսումնասիրվել և հայերենագիտության ամենաարդիական ու բարդ խնդիրներից է: Այս հոդվածի նպատակն այդ բացը լրացնելն է:

Սեռական օրգանների բառիմաստային խումբը բառապաշարի մյուս շերտերից տարբերվում է այնպիսի առանձնահատուկ իրողությունների առատությամբ, ինչպիսիք են բառարգելումը / մեղմասությունը (taboo / euphemism), հնչախմաստային բառերը (sound-symbolic words) և մանկական բառերը (nursery words):

Բառարգելման հետևանքով՝

ա) այս բառերի զգալի մասը չի գործածվել կամ շատ հազվադեպ է գործածվել մատենագրության մեջ,

բ) այս բառերն ուշադրությունից դուրս են մնացել նույնիսկ արդի գիտական գրականությունից:

Իսկ հնչախմաստային և մանկական բառերի քննությունը հավելյալ կերպով բարդանում է այն հանգամանքներով, որ՝

ա) դրանք կարող են արտացոլել հնչյունական կանոնավոր զարգացումներից շեղվող համապատասխանություններ,

բ) ցեղակցական ընդհանրություն և տարածքային առնչություն չունեցող լեզուների մեջ կարող են անկախաբար ստեղծվել միմյանց շատ նման ձևեր:

Հետևաբար՝ բառապաշարի այս շերտը չափազանց քիչ է ուսումնասիրվել և հայերենագիտության ամենաարդիական ու բարդ խնդիրներից է: Այս հոդվածի նպատակը այդ բացը լրացնելն է¹:

1. Կանացի սեռական օրգանի (այսուհետ՝ ‘*vulva*’) հիմնական անվանումը

պուց ‘*vulva*’, ըստ Նորայր Բյուզանդացու (1884. 1290b s.v. *ֆրանս. vulve*, 2000. 659; ՀԱԲ 4. 105)՝ միջին հայերեն բառ; տես նաև Rivola (1621. 393)՝ *պոց* ‘*cunus*’ (հմմտ. դարաբաղյան *պոց* ձևը ստորև):

Սա իգական սեռական անդամի հիմնական անվանումն է: Այն բառարգելման (*taboo*) պատճառով մատենագրության մեջ վկայված չէ և բարբառային նկարագրություններում էլ քիչ է գրանցված, թեև գործնականում ամենուր ներկա է: Ունենք հետևյալ տվյալները.

• Արարատյան *պուց*, Նոր Նախիջևան, Պոլիս **պուց* (Աճառեան 1913. 926b);

• Ղարաբաղ *պուց* և *պոց* (Սարգսյան 2019. 642c);

• Համշեն /*bush*^h*e*/ (վրացագիր) (Մաք / Кипшидзе 1925. 75b);

• Պոլիս *պուցի* ‘թույլ՝ կնաբարո մարդ’ (Աճառեան 1913. 926b):

Աճառյանը² *պուց* բառը բխեցնում է հնդեվրոպական **bul-sk-* նախաձևից, հմմտ. Երզնկա *բլլիզ* ‘*vulva*’: Սակայն պայթաշփականին նախորդող *-*l*-ի անկման³ և *-*sk-*-ի հարցերն այնքան էլ պարզ չեն:

Ես առաջարկում եմ *պուց* բառն ածանցել հնչափմաստային **պուտ-*՝ կոկոն, բողբոջ, պտուկ, բշտիկ, պղպջակ, գնդիկ, կուժ,

¹ Այս հոդվածը մի մասն է սեռական բոլոր մարմնամասերի քննությանը նվիրված անգլերեն ընդարձակ հոդվածիս, որ հրատարակության է պատրաստվում հետևյալ աշխատաժողովի նյութերի ժողովածուի մեջ. *The Lexicon-Grammar Interface in the Synchrony and Diachrony of Armenian: A workshop on Armenian Linguistics*, April 4–5, 2022, Julius-Maximilians-Universität Würzburg: Այն այստեղ ներկայացնում եմ փոխադարձ համաձայնությամբ: Երախտապարտ եմ Վահագն Պետրոսյանին՝ մի շարք արժեքավոր դիտարկումների համար:

² ՀԱԲ 4: 105; տես նաև **Ջահուկյան** 1987: 114, **Ջահուկյան** 2010: 643b:

³ Այս հարցի քննարկման շուրջ տես **Martirosyan** 2010: 556, 722; **Olsen** 2011: 24; **Thorso** 2023: 169-170:

կաթիլ, կակաչ՝ արմատից, որից ունենք *պուտ, պտուկ, պտուղ* և այլն: Նկատենք Արարատյան, Շիրակի, Ջավախքի, Խոյի և այլ տարածքներում հանդիպող *պըտիկ / փ(ու)թիկ* և *պըտոն / փըթոն*՝ մանկական *սulva*՝ բառը (անձնական դիտարկումներ և հարցումներ):

Համեմատենք լիտվ. *pūtė* ‘հավ, թռչուն’, բրբռ. ‘իգական ամոթույք’, լատվ. *pūtns* ‘թռչուն’; լատ. *putus* ‘տղա’, *pullus* < **put-slo-* ‘ճուտ, կենդանու ձագ’, *pūsus* ‘տղա’, *pūsa* ‘աղջիկ’ և այլն;¹ հմմտ. նաև՝ լատ. *prae-pūtium* ո. ‘առնանդամի գլխի մաշկը’ < **pūtos* ‘առնանդամ’; սանս. *pūta*- m., երկակի թիվ *-tau* ‘հետույք’, պրակրիտ *puya-* ‘հետույք’, *puttara-* m., նեպալի *puti* ‘սulva’; գերմ. **fubi-* < **put-i*- f. ‘արգանդ’. հին իսլ. *fuð* f. ‘id.’, նորվեգ. *fud* f. ‘արգանդ; հետույք’, միջ . վեր. գերմ. *vut* f. ‘արգանդ’;² հուն. *βόττος* ‘սulva’;³ Հիշենք նաև անգլ . *pussy* ‘սulva’ և ստորին գերմ. *puse* ‘սulva’ բառերը, որոնց ծագումը հստակ հայտնի չէ:

Այս իմաստային դաշտը լիովին ներդաշնակ է **պուլ-*ի իմաստային դաշտին՝ Պանտրիմա *բլլիկ* ‘հնդկահավ’, Երզնկա *բլլիգ* < **pllik* ‘սulva’, Համշեն ու Տրապիզոն *բուլիկ* < **պուլիկ* ‘աղջնակ’, Ախալցխա *պուլի* ‘փոքր, կլորիկ ու փափիլկ’, Մոկս *պըլուլիկ* ‘փոքր, նիհար’ (տես § 2):

Այս վաղնջահայկական հնչափմաստային **p/but-* ‘կլորիկ բան, կոկոն, բողբոջ, աղջնակ, sulva և այլն’ արմատը հնագույն հայերենում հավանաբար **Horso-* > *nn* ‘հետույք’ բառի ազդեցությամբ դարձել է **p/but-s-* > *պուց*: Միակ խնդիրը բառակազմի *պ-*ն է. սակայն չմոռանանք, որ գործ ունենք հնչափմաստային բառերի հետ: Նմանօրինակ շեղումնային համապատասխանություն դիտվում է նաև, օրինակ, հուպպի անվան մեջ՝ հայ. *յուպուպ*, բրբռ. *պուպու* vs. հուն. *ἔποψ*, *-οπος* m., լատ. *upupa* f. և այլն:

Հնդեվրոպական *-*s-*ի խնդրի համար հմմտ. նաև **k(e/o)uk(-si)*- > սանս. *kukśi-* (հիմնականում երկակի *-ś*) m. ‘այտ, հետույք, խոռոչ’, սողդ. *kwšy-* m. ‘մարմնի կողմ’, մանիթ. պարթ. *kōs* [*qws, kws*] ‘մարզ, շրջան’, նոր պարսկ. *kus* ‘սulva’, հայ. *կոյս*, *ի-ս* հոլ. ‘կողմ’ (իրա-

¹ Martirosyan 2010: 552-556; Ցեղակից ձևերի շուրջ տես de Vaan 2008: 502-503; Derksen 2015: 374:

² Այս ձևերի և ստուգաբանության շուրջ տես Pokorny 1959: 848-849; de Vries 1961: 145-146; Mayrhofer KEWA 2, 1963: 303-304, Mayrhofer EWAia 3, 2001: 332; Mallory / Adams 1997: 507b; Kroonen 2013: 162:

³ Steu Beekes 2010: 1. 250:

նական փոխառություն, տես Martirosyan 2010. 370-371); լիտվ. *kūšys* ‘կանացի ամոթույք’ և այլն:¹ Հմմտ. նաև հայ. *կոյս*, *ի* հոլ. ‘աղջիկ, կոյս’, որ կարծում եմ փոխառված է միջին իրանական **kōs-i/-* ‘sulva’ բառից: ‘Իզական ամոթույք’ > ‘աղջիկ’ իմաստային զարգացման համար հմմտ. ‘առնանդամ’ > ‘մարդ, այր’ անցումը հետևյալ ձևերում՝ հնդեվր. **pes-n-* ‘առնանդամ’ (cf. **pes-ni-* > լատ. *pēnis*, *-is* m. ‘առնանդամ; պոչ’) > իւեթ. **pešan-* / *pešn-* / *pišen-* c. ‘այր, արու մարդ’, *pišnātar* / *pišnann-* n. ‘առնականություն; արական անդամներ’, հմմտ. **pes-e/os-* n. > սանս. *pāsas-* n. ‘առնանդամ’, հուն. *πέος* n. ‘առնանդամ’ և այլն: Այդ իմաստային զարգացման այլ օրինակներ՝ հայ. բրբռ. Երզնկա *բլլիկ* < **պլլիկ* ‘sulva’ vs. Համշեն և Տրապիզոն *բուլիկ* < **պուլիկ* ‘աղջնակ’ (see § 2); վրաց. *kuṭa-* ‘տղա’, բրբռ. ‘տղայի առնանդամ’, մեգր. *kuṭu-* ‘տղայի առնանդամ’, *kuṭula-* ‘տղա’, սլվան *kōtol*, *kōčol* ‘փոքրիկ’ (Klimov 1998. 105):

2. Հնչախմաստային **պուլ-* արմատը

Հայկական հնչախմաստային **պուլ-* ‘փոքրիկ, կլորիկ, փամփփիկ’ արմատն արտացոլված է հետևյալ ձևերում՝

- միջին հայերեն և բարբառային *պլ-որ* ‘ամորձիք’;
- **պուլ-պուլ* / **պու-պուլ* / **պուլուլ* ‘բողբոջ; աչքի բիբ; առնանդամ; ամորձիք’ և այլն;

- **պուլ-պուլ-* ‘բողբոջ; աչքի բիբ’;²

- **պուղ-պուղ(ղ)ջ* > գրաբարյան *պղպուջ* / *պղպջ-ակ*:³

Այդ արմատից ունենք.

- Երզնկա *բլլիգ* < **պլլիկ* ‘sulva’ (Աճառեան 1913. 911b; ՀԱԲ 4. 105ab);

- Մուշ *պպուկ* ‘ծլիկ / clitoris’ (Աճառեան 1913. 927a; ՀԱԲ 4. 105b);

- Քեսաբ *պրլլիկ* ‘առնանդամ’ (Չոլաքեան 1986. 275);

- Համշեն և Տրապիզոն *բուլիգ* < **պուլիկ* ‘աղջնակ’ (Աճառեան 1913. 924b, Աճառյան 1947. 264; Վարդանյան 2009. 278);

- Նիկոմիդիա **պլիկ* ‘երեխա’ (Աճառեան 1913. 911b);

¹ Mayrhofer KEWA 1, 1956: 219, Mayrhofer EWAia 1, 1992: 360-361; Pokorny 1959: 953; Fraenkel LEW 1, 1962: 321a; Mallory / Adams 1997: 507b; ЭтимСловИран 4, 2011: 411-413; Sims-Williams / Durkin-Meisterernst 2022: 123a;

² Մանրամասները՝ հոդվածի անգլերեն ընդարձակ տարբերակում (տես ծնթ. 1):

³ ՀԱԲ 4. 90-91; Աճառեան 1913: 194a; Բաղրամյան 1960: 116a, 161a; Առաքելյան 1984: 142; Մաղաթյան 1985: 200b, 209b; Խաչատրյան 2004: 161-162; Martirosyan 2010: 181:

• Պանտրմա (Ջմյուննիա / Իզմիր) *բլլիկ* ‘հնդկահավ’ (Աճառեան 1913. 909b):

Ահա այս հնագույն հայկական հնչախմաստային **պուլ-* արմատը կարող է օրինաչափորեն բխեցվել հնդեվր. **bul-* արմատից, հմմտ.

• սանս. *buli-* f. ‘vulva; anus’, *huri-* f. ‘vulva’, հինդի *bul*, *bur*, *bur* f. ‘vulva’, մարաթի *bulī* f. ‘առնանդամ’;

• լիտվ. *bulis* (-iės), *bùlė*, *bulė* ‘հետույք’;

• լատ. *bulla* f. ‘պղպջակ’ և այլն.

♦ կրկնավոր **bum-bul-* կամ **pum-pul-* կամ այլ նախաձև.

• լիտվ. *bum̃bulas* ‘բողբոջ, կոկոն, գնդիկ’, *bumbulys* ‘պղպջակ’, *bumbulis* ‘աչքի բիբ’, *pumpulis* ‘հաստափոր բան’ (հմմտ. հայ. **պուլ-* *պուլ-* ‘բողբոջ; աչքի բիբ’);

• հուն. *βομβυλίδα*: *πομφόλυγας* ‘ջրի պղպջակներ’ (Հեսիքիոս), *πομφόλυξ* ‘պղպջակ’;

♦ հմմտ. նաև անգլ. *pimple* ‘բշտիկ, պզուկ’, *bubble* ‘պղպջակ’ և այլն:

3. Մրգային անվանումներ

3.1. **թուզ**, *n* հոլ. ‘թուզ’, Ասլանբեկի և Ոզմի բարբառներում՝ ‘vulva’ < միջերկրածովյան ենթաշերտ **ʰuōi̯ko-* կամ **i̯(i)ko-* ‘թուզ’ > հուն. *σῶκον*, բրբռ. *tῶκον* n. ‘թուզ; vulva’, միկեն. *su-za* = *tsuca* < վաղնջահուն. **ʰu̯k̃i̯a*; լատ. *figus*, *ī* and *ūs*, f. ‘թուզ, թզենի’, իտալ. բրբռ. *fica* / *figa* ‘vulva’, ‘հրապուրիչ կին’ և գերմ. *Feige* ‘թուզ; vulva’¹: Տիպաբանորեն հմմտ. թուրք. *incir* ‘թուզ’ > ‘vulva’:²

3.2. **ծիրան** ‘ծիրան’ (միջին հայերեն) > Ղարաբաղ (ծածկալեզու) *ծիրան* ‘vulva’ (Աճառեան 1913. 515b; ՀԱԲ 3. 244a):

3.3. **մամուխ** ‘vulva’ Նոր Նախիջևանի բարբառում (ՀԱԲ 3. 244a; Ջալաշյան 2012. 181a), հմմտ. Վան *մամուխիկ* ‘կանացի՝ թուլամորթ մարդ’ (Աճառեան 1913. 748a; Թուրշյան 2018. 142b). Ջահուկյանը (1972. 298, 1987. 139, 209, 276) այս բառը համարում է *մուխ-* ‘ներս մտցնել, խրել, խոթել, թաթախել և այլն’ բայարմատից ածանցված բարբառային հնաբանություն: Իրականում այն պարզա-

¹ Հղումների և քննարկման համար տես Martirosyan 2010: 295-296, Martirosyan 2013: 117:

² Տես Laut 2005: 114, հմմտ. նաև 88՝ *incir dolması* ‘միզապարկ’, բառացի՝ ‘լցնված թուզ’:

պէս *մամուխ* ‘վայրի սալոր’ բառն է (ՀԱԲ 3. 244a; Ջալաշյան 2012. 181a):

3.4. *շաֆթալի*, *շէֆթէլու*, *շէֆթալի* ‘ղեղձ’ (բրբռ.) < նոր պարսկ. *šaftālū* կամ թուրք. *şeftali*¹ > Մուշ *շաֆթալի* ‘sulva’ մի ժողովրդական հեքիաթում (Հայժողձեք 13, 1985. 361); հմմտ. նաև Աճառյանի գրանցումը՝ թուրք. *շէֆթալի* ‘sulva’ (ՀԱԲ 3. 244a):

3.5. Այս կարգի օրինակներ շատ կարելի է հանդիպել խոսակցական լեզվում ու բարբառներում, թեև դրանք հազվադեպ են գրանցվում. օրինակ՝ *դամբուլ* ‘սալորի տեսակ’ (< միջ. հայ. և բրբռ. *դամոն*, անհայտ ծագման բառ²) > ‘աղջնակի sulva’:

4. *բունոց* ‘sulva’

բունոց ‘sulva’, միջին հայերեն բառ (Նորայր Ն. Բիւզանդացի 1884. 1290b s.v. ֆրանս. *vulve*, Նորայր Ն. Բիւզանդացի 2000. 118; ՀԱԲ 1. 484b), որ ազատ գործածվում է Պոլիսի բժշկական լեզվում (Աճառլիակ 2005. 66): Աճառյանը (ՀԱԲ 1. 484b) այս բառն ածանցում է *բուն* ‘բուն, հիմք’ արմատից, որ իրանական փոխառություն է, հմմտ. միջ. պարսկ. *bun* ‘հիմք, հատակ’, հին ավեստ. *būna-* ‘հիմք’ և այլն < հնդեվր. **b^hud^hno-* (որից սանս. *budhná-* ‘հատակ, խորք, հիմք, ծառի բուն’, հայ. *ան-դունդ-ք* ‘անդունդ’, բառացի ‘անհատակ’): Այս մեկնությունը կարելի է ամրացնել հետևյալ տվյալների օգնությամբ՝ Սասուն *պունձազ* ‘anus’ (Պետոյան 1954. 153, Պետոյան 1965. 518), որ հավանաբար արտացոլում է **բուն-ծակ* կազմությունը, ինչպես նաև փուշտու *buná* ‘հետույք’ (տես ЭтимСловИран 2, 2003. 188):

Այդուհանդերձ, նախաշեշտ դիրքում *nu* ձայնավորը պիտի կրճատվեր: Քննվող *բունոց* բառն իրականում ակնհայտորեն ածանցված է *բոյն* արմատից (վերջինիս շուրջ տես ՀԱԲ 1. 468-469; Martirosyan 2010. 187) նախաշեշտ դիրքում *ny* > *nu* կանոնավոր զարգացմամբ և այսպիսով նույնական է միջին հայերեն *բունոց* «տեղի, ուր բունեն հաք. *nidamentum*» բառին:³ Տիպաբանորեն հմմտ. քարթվ. **bude-* ‘բույն’ (վրաց. *bude-* ‘բույն’, մեգր. *bude-*) > սվան. *bud-*, *bid-* ‘sulva’ (տես Klimov 1998. 20):

5. ‘մարմին’ > ‘sulva’

¹ Աճառեան 1902: 261; ՀԱԲ 4. 653a; ՀայԲրբԲառ 4, 2007: 207:

² ՀԱԲ 1. 618b; ՀայԲրբԲառ 1, 2001: 304ab; ՄիջՀայԲառ 2009: 157-158; Ջահուկյան 2010: 182a:

³ Տիրոյեան 1907: 354-355 (շնորհակալ եմ Վահագն Պետրոսյանին այս հղման համար); Նորայր Ն. Բիւզանդացի 2000: 118:

5.1. *անձն* ‘անձ, անհատ, մարդ; հոգի, շունչ; մարմին’ (5-րդ դարից). պահպանվել է բազում բարբառներում հիմնականում ‘մարմին’ իմաստով: Իսկ Վանի բարբառում *անձ* բառը նշանակում է ‘(հղի) կովի սեռական անդամը’ կամ ‘էգ կենդանիների սեռական անդամը’¹:

5.2. **թէն* (բարբառ.) ‘կովի սեռական անդամը’. Գորիս *թին*, *թսին* ‘էգ կենդանիների սեռական անդամը’ (Մարգարյան 1975. 392a), Սեբաստիա *թէն* ‘կովի սեռական անդամը’ (Աճառեան 1913. 363a, առանց ստուգաբանության; Գաբիկեան 1952. 202): Ջահուկյանը (1972. 310) այս բառն ածանցում է հնդեվր. **tu-ēn-* (< **teu-* ‘ուռչել’) նախաձևից, հմմտ. հուն. *σάθη* f. ‘առնանդամ’, *σάννιον* ‘id.’ և լիտվ. *tvainytis* ‘սիրահետել’: Հաննեյանը (1979. 174) ընդունում է այս ստուգաբանությունն ու այն մեկնաբանում է որպես հայա-հունաբալթյան զուգաբանություն:

Սակայն, այս բառն իրականում ակնհայտ փոխառություն է նոր պարսկ. *tan* ‘մարմին, անձ’ բառից (հմմտ. ավեստ. *tanū-* f. ‘մարմին, անձ’, սանս. *tanū-* f. ‘մարմին, ինքը’ և այլն) ամենայն հավանականությամբ թուրքական բարբառների միջնորդությամբ, հմմտ. *ten* ‘կովի սեռական անդամը / Siğirların dişilik organı’, որ Տրապիզոնում ու Սեբաստիայում նշանակում է ‘մարմին / vücut’²: Նկատենք նաև հայ. բրբռ. Համշեն *թէն* ‘մարմին’, որ Աճառյանը (1947. 189, 267b) իրավացիորեն համարում է թուրքական փոխառություն:

5.3. *մարմին* ‘մարմին; միս’ (5-րդ դարից) > Նոր Բայազետ *մարմին* ‘կենդանիների սեռական անդամը’, Կարին (ծածկալեզու) *մարմին* ‘vulva’³: Այս հայկական բառը որևէ կերպ առնչվում է սանս. *mārman-* n. ‘մարմնի խոցելի’ փափուկ մասերը’ բառին⁴:

6. ‘երկանքի տակաքար’ > ‘vulva’

Հայերենի արևելյան, հարավարևելյան և որոշ հարակից բարբառներում (մասնավորապես՝ ծածկալեզվում) երկանքի վերնի և ներքևի քարերը զուգորդվում են համապատասխանաբար տղամար-

¹ Աճառյան 1913: 104a; ՀԱԲ 1. 204a; Աճառյան 1952: 245; Գաբիկեան 1952: 66; Martirosyan 2010: 93-94; Թուրքյան 2018: 12b:

² Martirosyan 2010: 285: Թուրքական բարբառային ձևերը տես DerSöz 10 [S-T], 1978: 3877a: Գաբիկյանը (1952. 202) հարցականով բխեցնում է թուրքերենից:

³ Աճառեան 1913: 764b; ՀԱԲ 3. 288a:

⁴ Ստուգաբանական քննարկման շուրջ տես Martirosyan 2013: 103-104:

դուն ու կնոջը, իսկ երկանքի ցիցը կամ առանցքը և ներքևի քարը՝ համապատասխանաբար առնանդամին և իգական անդամին.

• Ղարաբաղ *տրկաքար*՝ տակի քար; կին; իգական սեռական անդամն ու հետույքը՝¹

• Ղարաղաղ *տրկաքար*՝ կին՝²

• Մոկս *վերավակ*՝ երկանքի վերևի քարը; ամուսին՝, *ներքավակ*՝ երկանքի տակի քարը; կին՝³

Հմմտ. նաև Ղարաբաղում երկանքի հանելուկի հետևյալ տարբերակը.⁴

Ես քու տակեղ,

Տու իմ տակեւ,

Տուտուշդ իմ ծակեւ:

7. Զանազան

7.1. *սսկգ*՝ *‘sulva’* բառը վկայված է «Գաղտնիք կանանց»-ի 12-13-րդ կամ 15-րդ դարի ձեռագրում (Աճառյան 1946. 31, 1950. 96, ՀԱԲ 4. 646b, 662a, առանց ստուգաբանության): Այն, ըստ իս, կարող է փոխառված լինել միջին իրանական **āmēg*՝ *‘*անդամների կապ, միացում՝, հմմտ. մանիք. պարսկ. āmēy [‘myg, ‘myγ]՝ խառնուրդ՝, āmēž- [‘myj-]՝ խառնել՝ (Durkin-Meisterernst 2004. 41b), միջ. պարսկ. āmēcišn [‘mysčšn]՝ խառնուրդ; մարդու մարմինը կազմող տարրերը՝ (Nyberg 1974. 15b), մանիք. միջ. պարսկ. āmēz- [‘myz-]՝ խառնել՝, āmēzišn [‘myzišn]՝ խառնուրդ; տարր՝ (MacKenzie 1971. 8; Boyce 1977. 11; Durkin-Meisterernst 2004. 41-42); քրդ. āmēžān խառնուրդ, կապ, միացում՝ (Цаболов 2001. 77); նոր պարսկ. āmey խառնուրդ, զուգավորում՝ և այլն (բառաձևերի և ստուգաբանական քննարկման համար տես ЭтимСловИран 5, 2015. 142-145):*

7.2. *սսլթ(ք), սսլթռ(ք)*՝ *‘ամոթույք՝ (Ազաթանգեղոս, Յովհան Ոսկեբերան, Եփրեմ, Վարք հարանց և այլն)*. Մասունի բարբառում *սսլթք / սսլութք* բառը գրանցված է իգական սեռական անդամ՝ իմաստով (Պետոյան 1954. 102, Պետոյան 1965. 441). Բայց ավելի հաճախ այն վերաբերում է ‘սեռական անդամ՝ ընդհանրական

¹ Աճառեան 1913: 1010b; ՀայԲրբԲառ 6, 2010: 121a, 190a; Մարգարյան 2019: 722b:

² Հովսեփյան 2009: 2. 544a (բառացանկ), 545 (տեքստ):

³ Орбели 2002: 298, 329, 338, 356, 357, 358:

⁴ Հարությունյան 1991: 326 № 9:

իմաստին՝ արական կամ իգական¹: Այսպիսի մեղմասական անվանումները հաճախադեպ են լեզուներում, հմմտ. լատ. *pudē* ‘ամաչել’ > *pudenda* ‘ամոթույք, սեռական անդամ’; գերմ. *Schamhaar*; թուրք. *edep yerleri* և այլն:

7.3. **բամբակ** ‘աղջնակի սեռական անդամ’, ‘թույլ անձնավորություն’ (Պոլիս) < *բամբակ* ‘բամբակ’ (Մովսես Կաղանկատուացի և այլն). հմմտ. նաև Պոլիս *բամբակ-կոկոզ* ‘թույլ անձար՝ կնատ մարդ’, բառացի՝ ‘բամբակ-ամորձիներ ունեցող’, հմմտ. հետևյալ հոմանիշ բաղադրությունները՝ *կախ-կոկոզ*, բառացի՝ ‘կախված ամորձիք’, և *կախ-կլիք*, բառացի՝ ‘կախված առնանդամ’ (Աճառեան 1913. 168-169):

7.4. **հեշտոց** ‘vulva’ (արդի հայերեն) < *հեշտ* ‘հեշտ, դուրիս, դուրեկան, հաճելի’,² հմմտ. նոր պարսկ. *xwaš-gāh* ‘vulva’ < ‘հաճելի տեղ’:³

7.5. **մունի** ‘vulva’ < բյուզանդական հուն. *μοῦνί* (ՀԱԲ 3. 358b):

7.6. **նու(նու)շիկ** ‘աղջնակի vulva’ (Լոռի, Թիֆլիս և այլն, անձնական դիտարկումներ և հարցումներ) < *նուշ* ‘նուշ’ (հմմտ. թուրք. *badem* ‘նուշ; ծլիկ / clitoris’, տես Laut 2005. 94). մյուս կողմից՝ հմմտ. *նունուշիկ* մանկական փաղաքշական բառը, որ կարող է կազմված լինել *անոշ* / *անուշ* բառից կամ դրա հետ բաղադրության արդյունք լինել:

7.7. **չաման** ‘աղջնակի սեռական անդամ’ Ղարաբաղի բարբառում (Աճառեան 1913. 875a; Մարգարյան 2019. 585c՝ որպես ծածկալեզվի բառ): Աճառյանը հարցականով կցում է *չաման* ‘համեմիչ մի բույս’ բառին (ՀԱԲ 3. 622-623): Ավելի հավանական է, որ այն փոխառված լինի նոր պարսկ. *čaman* ‘այգի, մարգագետին’ բառից,⁴ հմմտ. հայ. բրբռ. *չայիր-չիման* ‘մարգագետին’:⁵ Սա կարող է հաստատվել Շիրակի տարածքի մի ժողովրդական էրոտիկ երգով, որտեղ *չայիր-չիման* բաղադրությունը հիշատակվում է պորտից (*Ֆրև-*

¹ Մկրտչյան 1952: 121a; Գաբիկեան 1952: 58; ՀայԲրբԲառ 1, 2001: 49b; Մարգարյան 2019: 408b:

² ՆՀԲ 2. 87b; ՀԱԲ 3. 80-81; Մալխասեանց ՀԲԲ 3. 93b:

³ Steingass 1892/2000: 486b.

⁴ Այդ բառի համար տես Steingass 1892/2000: 399a:

⁵ ՀայԲրբԲառ 2007: 376b; *չայիր-չիման*-ի երկու բաղադրիչների շուրջ տես Цаболов 2001: 233, 240.

դըղլու պորդ՝ ‘պնդուկի՝ տխիլի նման պորտ’) հետո և ակնհայտորեն վերաբերում է իգական սեռական անդամին¹:

ԱՍՓՈՓՈՒՄ

Հայերեն *պուց* բառը իգական սեռական անդամի հիմնական ու համահայկական անվանումն է, թեև մատենագրական վկայություններ չունի: Այն ամենայն հավանականությամբ սերում է վաղնջահայկական հնչախմաստային **p/but-* ‘կլորիկ բան, կոկոն, բողբոջ, աղջնակ, *vulva* և այլն՝ արմատից, որ հավանաբար հնդեվրոպական **Horso-* > *nn* ‘հետույք’ և **k(e/o)uk-s-* ‘կանացի ամոթույք, հետույք’ բառերի ազդեցությամբ դարձել է **p/but-s-* > *պուց* (§ 1):

Այս հիմնական անվան կողքին տարբեր ժամանակներին ստեղծվել են նաև տարբեր բնույթի բազում այլ բառեր, այդ թվում.

- հայկական հնչախմաստային **պուլ-* ‘փոքրիկ, կլորիկ, փամփիլիկ՝ արմատ (հավանաբար՝ հնդեվրոպական ծագման, հմմտ. սանսկրիտ *buli-* ‘*vulva*; *anus*’, լիտվերեն *bulis* ‘հետույք’, լատիներեն *bulla* ‘պղպջակ’ և այլն) > բարբառային *պլլիկ* ‘*vulva*’ (§ 2);

- մրգային անվանումներ՝ *դամբուլ*, *թուզ*, *ծիրան*, *մամուխ*, *շաֆթայի* (§ 3);

- միջին հայերեն *բունց* ‘*vulva*’ < *բոյն* + *-ng* ածանց (տիպաբանորեն հմմտ. քարթվելական **bude-* ‘բույն’ > սվաներեն *bud-* ‘*vulva*’) (§ 4);

- իմաստային տեղաշարժ ‘մարմին’ > ‘*vulva*’՝ *անձն*, *թէն*, *մարմին* (§ 5);

- բարբառներում (մասնավորապես՝ ծածկալեզվում)՝ երկանքի *տակաքար* > ‘կին’ և ‘*vulva*’ (§ 6);

- և մի շարք այլ անվանումներ (բառարգելում / տաբու > մեղմասություն / էվֆեմիզմ, փոխառություններ, պատկերավոր բառեր կամ փոխաբերություններ, մանկական բառեր), օրինակ՝ *ամէգ*, *ամօթ(-ք)* կամ *ամօթոյ-ք*, *բամբակ*, *հեշտոց*, *մունի*, *նու(նու)շիկ* և *չաման* (§ 7):

¹ Ես գրանցել եմ այս երգը իմ մորից՝ Ժենյա Մարտիրոսյան-Միմոնյանից, որ ծնվել է 1937 թ. Շիրակի Երազգավորս գյուղում (տես իմ 20.08.2013-ի գրառում-հոդվածը Facebook սոցիալական ցանցում՝ <https://fb.gy/59սսս>):

ARMENIAN NAMES OF FEMALE GENITALS

Keywords: Armenian and Indo-European etymology, Armenian dialects, sexual vocabulary, taboo and euphemism, sound-symbolic and nursery words.

SUMMARIZING TABLE

In what follows a selection of the material is summarized in table, which contain the columns or column-groups for:

- Literary attestations (blue), with indication to the centuries;
- Dialectal material (green), with indication to the area:
 - WP = West-Peripheral,
 - WC = West-Central,
 - V = Vaspurakan or Van-group,
 - SE = South-Eastern (Persian Armenia, etc.),
 - E = Eastern (Artsakh, Syunik, etc.),
- Indo-European (orange), with indication to the cognate languages:
 - A/I = Anatolian or Tocharian,
 - IIr. = Indo-Iranian,
 - G+ = Greek (with darker indication, also Albanian or Thracian or Phrygian)
 - BSl = Balto-Slavic,
 - E/S = European branches or Substrate.

Then there come onomatopoeic, sound-symbolic or nursery words (OSN), loanwords (Iranian and others), inner-Armenian formations (Ar) and words of unknown origin (Un).

Half-dark coloring indicates that the word is attested in a different form and/or meaning, or the attestations are very few or chronologically unclear, or the data / etymology need further clarification or examination.

Arm. word	gloss	Literary attestations								Dialects								Indo-European				OSN	Loans		Ar	Un													
		V	VII	XII	XX	WP	WC	V	SE	E	AT	Ir	Gr	BSI	E/S	Ir	oth																						
<i>puc' / *PuT</i>	vulva																																						
<i>bun-oc'</i>	v. < nest																																						
<i>*p(y)-ik</i>	v. < bud																																						
<i>amëg</i>	vulva																																						
<i>amot' -k'</i>	v. < shame																																						
<i>*porak', etc.</i>	v□ < gap																																						
<i>p'č'ak</i>	v. < hollow																																						
<i>anjn</i>	v. < body																																						
<i>marmn</i>	v. < body																																						
<i>t'en</i>	v. < body																																						
<i>t'uz</i>	v. < fig																																						
<i>ciron</i>	v. < apricot																																						
<i>mamax</i>	v. < plum																																						
<i>dambul</i>	v. < prune																																						
<i>šaft'ali</i>	v. < peach																																						
<i>č'amazn</i>	v. < meadow																																						
<i>nu(nu)šik</i>	v. < alm. etc.																																						
<i>hešoc'</i>	vulva																																						
<i>takak'ar</i>	v. < bott. st.																																						

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

ԱճառԼիակ տես Աճառյան 1952-2005:

Աճառյան, Հ.Հ. (Աճառեան) 1902. Թուրքերենէ փոխառեալ բառեր հայերենի մէջ. Մոսկուա-Վաղարշապատ («Էմինեան ազգագրական ժողովածու», հտ. Գ):

Աճառյան, Հ.Հ. 1913. Հայերէն գաւառական բառարան. Թիֆլիս («Էմինեան ազգագրական ժողովածու», հտ. Թ):

Աճառյան, Հ.Հ. 1946. Հայկականք Ե / Armeniaca V (27-35), Տեղեկագիր ՀՍՍՌ ԳԱ. Հասարակական գիտություններ 1946 6, 21-34:

Աճառյան, Հ.Հ. 1947. Քննություն Համշենի բարբառի. Երևան. ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն: Աճառյան, Հ.Հ. 1950 Հայկականք Է [Armeniaca VII] (37-54), Տեղեկագիր ՀՍՍՌ ԳԱ. Հասարակական գիտություններ 1950, 12, 83-97:

Աճառյան, Հ.Հ. 1952. Քննություն Վանի բարբառի. Երևանի համալսարանի հրատարակչություն: Աճառյան, Հ.Հ. 1952-2005 (ԱճառԼիակ), Լիակատար քերականություն հայոց լեզվի՝ համեմատությամբ 562 լեզուների. Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն (վերջին հատորը՝ Երևանի համալսարանի հրատարակչություն):

Աճառյան, Հ.Հ. 1971-79 (ՀԱԲ), Հայերեն արմատական բառարան, 4 հատորով (2-րդ հրատ.). Երևան: Երևանի համալսարանի հրատարակչություն [1-ին հրատ. 1926-1935, 7 հատորով]:

Առաքելյան, Վ.Դ. 1984. Հինգերորդ դարի հայ թարգմանական գրականության լեզուն և ոճը. Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:

Բաղրամյան, Ռ. Հ. 1960. Դերսիմի բարբառային քարտեզը. Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն:

Գաբիկեան, Կ. 1952. Բառգիրք Սեբաստահայ գաւառալեզուի. Երուսաղէմ: Տպարան Սրբոց Յակոբեանց:

Թուրշյան, Հ. 2018. Բառարան Վանի բարբառի (աշխատասիրությամբ Հայկանուշ Մեսրոպյանի). Երևան: ՀՀ ԳԱԱ Գիտություն հրատարակչություն:

Խաչատրյան, Վ. 2004. Վարդենիսի (Դիաղինի) բարբառը. Երևան: Նաիրի:

ՀԱԲ 1-4 տես Աճառյան 1971-1979:

ՀայԲրբԲառ 1-7 2001-12. Հայոց լեզվի բարբառային բառարան (խմբ. Ա. Սարգսյան և ուրիշներ). Երևան: ՀՀ ԳԱԱ Գիտություն հրատարակչություն:

ՀայԺողձեք 1ff. 1959ff. Հայ ժողովրդական հեքիաթներ. Երևան: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:

Հաննեյան, Մ. Կ. 1979. Մարմնի մասերի հնդեվրոպական անվանումների տարածքային նկարագիրը հայերենում: Հայոց լեզվի համեմատական քերականության հարցեր. Երևան: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 128-187:

Հարությունյան, Լ. 1991. Նշխարներ Արցախի բանահյուսության. Երևան: Երևանի համալսարանի հրատարակչություն:

Հովսեփյան, Հ. 2009 1-2. Ղարաղաղի հայերը. 1. Ազգագրություն. 2. Բանահյուսություն. Երևան: ՀՀ ԳԱԱ Գիտություն հրատարակչություն («Ազգագրական և բանահյուսական ժառանգություն», 1-2):

Մադաթյան, Զ. Մ. 1985. Ալաշկերտի խոսվածքը (Ապարան-Արագածի տարածք). Երևան: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:

Մալխասեանց, Ս. 1944-45 (ՀԲԲ 1-4). Հայերեն բացատրական բառարան. Երևան (վերատպ. 1955-56 և 1983, Պէյրուֆ. Սևան հրատարակչություն):

Մարգարյան, Ա. Ս. 1975. Գորիսի բարբառը. Երևան: Երևանի համալսարանի հրատարակչություն:

ՄիջՀայԲառ 2009. Ռ. Ս. Ղազարյան և Հ. Մ. Ավետիսյան, Միջին հայերենի բառարան (2-րդ բարեփոխված հրատարակչություն). Երևան: Երևանի համալսարանի հրատարակչություն:

Մկրտչյան, Հ. Մ. 1952. Կարնո բարբառը. Երևան: ՀՄՍՌ ԳԱ հրատարակչություն:

ՆՀԲ 1-2. Գ. Աւետիքեան, Խ. Միրումէկեան, Մ. Աւգերեան, Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի. Վենետիկ. Սուրբ Ղազար, 1836-1837. 2-րդ հրատ. Երևան: Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 1979-1981:

Նորայր Ն. Բիւզանդացի 1884. Բառագիրք ի գաղղիերէն լեզուէ ի հայերէն (Dictionnaire français-arménien). Կոստանդնուպոլիս: Տպարան Ա. Յ. Պոյաճեան:

Նորայր Ն. Բիւզանդացի 2000. Բառագիրք ստորին հայերենի ի մատենագրութեանց ԺԱ-ԺԷ դարուց. Ժնեւ: հրատ. Մար-

տիրոս Մինասեան:

- Չոլաքեան, Յ. 1986.** Քեսապի բարբառը. Հալէք, ԲԺ: Թորոս Թորանեանի:
- Չոլաքեան, Յ. 2009.** Քեսապի բարբառը. Երևան: ԵՂՀ հրատարակչություն, Հայաստան հրատարակչություն:
- Ջալաշյան, Գ.Ս. 2012.** Նոր Նախիջևանի բարբառի բացատրական բառարան. Ռոստով: Старые русские:
- Ջահուկյան, Գ. Բ. 1972.** Հայ բարբառագիտության ներածություն. Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
- Ջահուկյան, Գ. Բ. 1987.** Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
- Ջահուկյան, Գ. Բ. 2010.** Հայերեն ստուգաբանական բառարան. Երևան: Աստղիկ հրատարակչություն:
- Սարգսյան, Ա.Յ. 2019.** Ղարաբաղի բարբառի բառարան (երկրորդ լրամշակված հրատարակություն). Երևան: Էդիթ Պրինտ (Արցախի պետական համալսարան):
- Վարդանյան, Ս. 2009.** Կրոնափոխ համշենահայերի բարբառը, բանահյուսությունը և երգարվեստը. նյութեր և ուսումնասիրություններ. Երևան: Երևանի համալսարանի հրատարակչություն:
- Տիրոյեան, Հ. Աթանաս Վ. 1907.** Հանրագրութիւն, որ է համազգային գրութեան նոր ոճ մը. Վենետիկ: Սուրբ Ղազար:
- Март, Н. Я. 1925.** (Март / Кипшидзе), Материалы по хемшинскому наречию армянского языка (по записи И. А. Кипшидзе). *Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской академии наук* 1 (Ленинград: Российская академия наук; Главное управление научными учреждениями; Государственное издательство): 73-80.
- Орбели, И. А. 2002.** Избранные труды. Том 2. Ереван: Изд. Гитутюн НАН РА.
- Цаболов, Р. Л. 2001-2010** (ЭСКЯ 1-2). Этимологический словарь курдского языка. Том 1 [А-М], 2001; том 2 [N-Ž], 2010. Москва: Издательская фирма Восточная литература РАН.
- ЭтимСловИран 1ff 2000ff.** В. С. Расторгуева, Д. И. Эдельман, Этимологический словарь иранских языков. Москва: Восточная литература РАН. Том 1, 2000; 2, 2003; 3, 2007; 4, 2011; 5 [I-n], 2015.

- Beekes, R. S. P. 2010.** Etymological Dictionary of Greek (with the assistance of Lucien van Beek). 2 vols. Leiden: Brill.
- Boyce, M. 1977.** A word-list of Manichaean Middle Persian and Parthian (with a reverse index by Ronald Zwanziger). Leiden: E.J. Brill; Téhéran-Liège: Biliothèque Pahlavi. (Acta Iranica 9a, Série 3 – “Textes et mémoires”, vol. 2-supplément).
- Derksen, R. 2015.** Etymological dictionary of the Baltic inherited lexicon. Leiden - Boston: Brill. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; 13).
- DerSöz 1963-82** (1-12). Türkiye’de Halk Ağzından, Derleme sözlüğü. Vol. 1, 1963 – vol. 12, 1982. Ankara.
- Durkin-Meisterernst, D. 2004.** Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian. Turnhout: Brepols. (Corpus Fontium Manichaeorum; 3.1).
- Fraenkel, E. 1962-65** (LEW 1-2). Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Klimov, G. A. 1998.** Etymological dictionary of the Kartvelian languages. Berlin - New York: Mouton de Gruyter.
- Kroonen, G. 2013.** Etymological dictionary of Proto-Germanic. Leiden, Boston: Brill. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; 11).
- Laut, J. P. 2005.** Zur sexuellen Lexik des Türkeitürkischen. In: *Studia Etymologica Cracoviensia* (Kraków), vol. 10, 69-122.
- MacKenzie, D. N. 1971.** A concise Pahlavi dictionary. London - New York - Toronto: Oxford University Press.
- Mallory, J. P. & Adams, D. Q. 1997** (eds). Encyclopedia of Indo-European culture. London - Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Martirosyan, H. K. 2010.** Etymological dictionary of the Armenian inherited lexicon. Leiden, Boston: Brill. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 8).
- Martirosyan, H. K. 2013.** The place of Armenian in the Indo-European language family: the relationship with Greek and Indo-Iranian. In: Journal of language relationship 10, 85-137.
- Mayrhofer, M. 1956-80** (KEWA). Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen (4 vols). Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

- Mayrhofer, M. 1992-01** (EWAia). Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen (3 vols). Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Nyberg, H. S. 1974**. A manual of Pahlavi. Part 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Olsen, B. A. 2011**. Review of Martirosyan 2010. In: *Kratylos* 56, 14-30.
- Pokorny, J. 1959**. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, vol. 1. Bern - Stuttgart: Francke.
- Rivola, F. 1621**. *Dictionarium Armeno-Latinum*. Mediolani: Ex Typographia Collegij Ambrosiani.
- Sims-Williams, N. & Durkin-Meisterernst, D. 2022**. Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian (second edition, revised and enlarged). Turnhout, Belgium: Brepols Publishers. (*Corpus Fontium Manichaeorum*, Dictionary of Manichaean texts, vol. III: Texts from Central Asia and China, part 2).
- Steingass, F. 1892/2000**. A comprehensive Persian-English dictionary: including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature: being *Johnson and Richardson's Persian, Arabic and English dictionary* (revised, enlarged and entirely reconstructed). New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers (< 1892/1977: London: Routledge & Kegan Paul).
- Thorsø, R. 2023**. Prehistoric loanwords in Armenian: Hurro-Urartian, Kartvelian, and the unclassified substrate. Leiden University PhD thesis.
- Vaan, M. de 2008**. Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages. Leiden, Boston: Brill. (*Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series*; 7).
- Vries, J. de 1961**. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden: Brill.

MARTIROSYAN HRACH

Berlin / Leiden,

E-mail: hrch.martirosyan@gmail.com

**ԵԶՐԻ ԿԱՆԱՆՑ ԿՐԹԱԿԱՆ ԽՆԴԻՐՆԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ՆԵՐԿԱ
ՃԱՄԱՆԱԿԱՇՐՁԱՆՈՒՄ**

ՄԻՆԱՍՅԱՆ ԱՍՏԴԻԿ

*Հայաստանի Հանրապետության Ազգային ժողով,
Էլ. փոստ՝ Arev055@mail.ru*

Բանալի բառեր՝ կրթություն, կանայք, եզդիներ, դպրոց:

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Սույն հետազոտական աշխատանքը հիմնված է ՀՀ Արագածոտնի և Արմավիրի մարզերի համայնքներում իրականացված հետազոտական դաշտային աշխատանքների և վիճակագրական տվյալների, ինչպես նաև առկա հետազոտությունների վրա, որոնք ընդհանուր առմամբ արտահայտում են Հայաստանի եզդիական ամբողջ համայնքի ներկայիս խնդիրները: Վերջին՝ 2001 թվականի մարդահամարի տվյալներով՝ երկրում ապրում է 40 620 եզդի: 23 կոմպակտ եզդիաբնակ գյուղերը գտնվում են Արագածոտնի մարզում, սակայն եզդիները Հայաստանում ապրում են նաև Արմավիրի, Արարատի, Շիրակի ու Լոռու մարզերում:

Հետազոտության առարկան Հայաստանի եզդի համայնքում առկա խնդիրներից մեկն է՝ կրթության խնդիրը: Հայաստանի եզդիաբնակ գյուղերում շատ աղջիկներ և տղաներ չեն հասցնում ավարտել հիմնական դպրոցը: Ըստ եզդիական համայնքի սովորության՝ ընտանիքներում աղջիկները ամուսնանում են վաղ հասակում, ուստի մինչև 18 տարեկան լրանալը չամուսնանալը համարվում է «մեծ ողբերգություն», տղաների դեպքում էլ նախընտրելի է դառնում նրանց վաղ տարիքից աշխատելը, ինչը թեթևացնում է ընտանիքների սոցիալ-տնտեսական ծանր բեռը: Այնուհանդերձ Հայաստանի եզդիական համայնքում կան մարդիկ, ովքեր մարտահրավեր են նետում համայնքում ձևավորված կարծրատիպերին՝ ավելի լավ նախապայմաններ ստեղծելով հետագա սերունդների համար:

Եզդիական համայնքը Հայաստանում ամենամեծ էթնո-կրոնական փոքրամասնությունն է: Եզդիները հիմնականում բնակվում են Արմավիրի, Արագածոտնի, Արարատի, Կոտայքի, Շիրակի և

Լոռվա մարզերում՝ ընդհանուր շուրջ 35 000 - 40 000 բնակչությամբ¹: Սույն ուսումնասիրությամբ ներկայացվում են Արմավիրի մարզի Ֆերիկ², Արագածոտնի մարզի Ալազյազ³ և Շամիրամ⁴ եզդիաբնակ համայնքներում իրականացված հետազոտության արդյունքները, որոնք հիմնականում հիմնված են դաշտային աշխատանքի, վիճակագրական տվյալների ու առկա հետազոտությունների վրա և ընդհանուր առմամբ արտահայտում են Հայաստանի եզդիական ամբողջ համայնքի ներկայիս խնդիրները:

Կանանց կրթության ճանապարհին հայտնված հիմնական խոչընդոտներից մեկը վաղ ամուսնություններն են: Ինչպես և շատ ավանդույթներ վաղ ամուսնությունը եզդիների էթնիկ ինքնության պահպանման խորհրդանիշներից է: Ինչպես ցույց է տրվում հետազոտության արդյունքներում, չնայած որ կանանց կյանքի ասպեկտները փոխվել են, բայց որոշ խնդիրներ դեռ արդիական են, ինչպես, օրինակ, կրթության հասանելիության հարցը: Հարկ է նշել, որ հիմնականում ավանդական եզդիական ընտանիքի անչափահաս աղջիկը վաղ տարիքից կրում է պատասխանատվության լուրջ բեռ՝ կապված իր կենցաղային պարտականությունների հետ, ինչի հիմքում անասնապահության հետ կապված մի առանձնահատկությունն է. ընտանիքը ուշ գարնանից (ապրիլ-մայիսի վերջ) մինչև աշուն (հոկտեմբեր) մնում է լեռնային ճամբարներում (յայլաղ⁵): Այդ հանգամանքը երեխաներին զրկում է լիարժեք դպրոց հաճախելու հնարավորությունից: Չնայած պետության կողմից դպրոցական կրթության ոլորտի վերահսկողությանը, այս ժամանակահատվա-

¹ 2011 թ. մարդահամարի արդյունքներ <https://www.armstat.am/file/doc/99478358.pdf>, [06.02.2023]:

² Եզդիաբնակ համայնք Արմավիրի մարզում, բնակչությունը՝ 441, տե՛ս Արմավիրի մարզպետարանի պաշտոնական կայք, <http://armavir.mtad.am/community-leader-council/261>, [06.02.2023]:

³ Ալազյազ խոշորացված համայնքն ընդգրկում է Ալազյազ, Կանիաշիր, Ճարճակիս, Միջնատուն, Միրաք, Շենկանի, Ջամշլու, Ռյա թագա, Սաղունց, Միփան բնակավայրերը, բնակչությունը՝ 5828, տե՛ս Արագածոտնի մարզպետարանի պաշտոնական կայք, <http://aragatsotn.mtad.am/about-communities/806/>, [06.02.2023]:

⁴ Շամիրամ - գյուղ Արագածոտնի մարզում, մարզկենտրոնից՝ 28 կմ հվ-արմ., բարձրությունը ծովի մակերեկվայից՝ 1775 մ: 1873թ. ուներ 159, 1897-ին՝ 362, 1926-ին՝ 583, 1939-ին՝ 723, 1959-ին՝ 420, 1970-ին՝ 747, 1979-ին՝ 1017, 1989- ին՝ 1316, 2001-ին՝ 945, 2004-ին՝ 1500 բնակիչ, որոնց նախնիները գաղթել են Արմ. Հայաստանի զանազան գյուղերից: Աղբյուրը՝ **Հայաստանի Հանրապետության բնակավայրերի բառարան** 2008: 155:

⁵ Յայլաղ՝ թյուրքական «յայլաղ» - ամառային արոտավայր լեռներում:

ծում բավականին տարածված է խախտումներով դասերին հաճախելը: Իսկ հատուկ և բարձրագույն կրթություն ստանալու դեպքում եզդի ընտանիքում աղջիկը հաճախ բախվում է բազմաթիվ խնդիրների: Եզդիների զգալի մասն ունի կարծրատիպ, որ աղջկա տարրական կրթությունը բավարար է, և որ նրա ճակատագիրը բացառապես ընտանիքի ստեղծումն է: Հատուկ և բարձրագույն ուսումնական հաստատություններում սովորելը կապված է ակտիվ սոցիալականացման, համատեղ ուսման և երիտասարդների հետ բնական շփման հետ, ինչը դատապարտված է ավանդույթով: Խոսքն, իհարկե, ոչ բոլոր եզդիական ընտանիքների մասին է: Վաղ ամուսնությունները նույնպես լուրջ խնդիր են¹. Կա այն հաստատական կարծիքը, որ աղջիկը պետք է ընտանիք կազմի վաղ (երբեմն անչափահաս) հասակում, որով և բացատրվում է աղջկա կրթության՝ որպես երկրորդական և նույնիսկ բոլորովին անհարկի երևույթի հանդեպ վերաբերմունքը: Հաճախ ամուսնությունները կնքվում են առանց հարսնացուի համաձայնության, և երիտասարդ, անփորձ աղջիկը նոր ընտանիք է մտնում բացարձակ հիերարխիկ կախվածության մեջ գտնվելով: Գաղտնի գրույցներում կանայք նշում են, որ իրենց վերապահված է գուտ ծառայողի դերակատարությունը, որ երբեմն իրենք զրկվում են անգամ սեփական երեխաներին մեծացնելու հնարավորությունից, քանի որ այդ իրավունքը տրված է հայրական տատիկին ու պապիկին; նշում են նաև, որ բոլոր ներընտանեկան որոշումների կայացումը նույնպես ամուսնու ծնողների իրավասության տակ է:

Ինքնատիպ ավանդույթներով առանձնացող եզդի կանանց զգալի մասը իրենց խստաբարո ամուսինների հայացքների համաձայն ապրում են վաղ ամուսնանալու, կրթություն չստանալու և չաշխատելու քարացած կարծրատիպերով: Տան կենցաղային խնդիրներով զբաղվելն ու երեխաներին դաստիարակելը նրանց գլխավոր առաքելությունն է: Եզդի աղջիկները 8-րդ դասարանից դուրս են գալիս դպրոցից, իսկ հետո մեծ մասը ցանկություն էլ չի ունենում սովորելու: Այժմ կան ընտանիքներ, որտեղ ամուսիններն այդքան էլ խիստ չեն և թողնում են, որ կինը կամ մայրն աշխատի: Իսկ եթե ուզում են աշխատել, բայց ամուսինը չի թողնում, այդ դեպքում միայն արհեստ կարող են սովորել ու տանը աշխատել, բայց ոչ դրսում:

¹ Մինասյան 2021: 223:

Եզդիները համարում են, որ կնոջ դերը մեծ է երեխաների դաստիարակության և տնային գործում: Կան աղջիկներ, ովքեր դպրոցն ավարտելուց հետո կրթություն են ստանում: Հայաստանում ազգային փոքրամասնություն հանդիսացող եզդիների մի մասը նույնպես կողմ են, որ կանայք կրթություն ստանան, բայց աշխատանքի մասին խոսելն արդեն բարդ է: Կարևոր է նշել նաև մեկ այլ հանգամանք. եզդի տղամարդկանց մի մասը նշում է, թե իրենք համաձայն չեն, որ կանայք լեզու սովորեն և դրսում աշխատեն, գտնում են, որ եզդի կանայք միայն պետք է զբաղվեն տան գործերով և երեխաների դաստիարակությամբ: Իսկ ավանդույթներն, ըստ նրանց, դարերից եկող պապենական աղաթներ են, որոնք պետք է պահպանվեն մինչև վերջ¹:

Հայաստանում 12-ամյա միջնակարգ կրթությունը պարտադիր է, երեխան ըստ էության հիմնական՝ 9-րդ դասարանն ավարտելուց հետո պետք է ընդունվի ավագ դպրոցի 10-12-րդ դասարաններ կամ ուսումը շարունակի ուսումնարանում: Սակայն եզդիական որոշ համայնքներում պատկերն այլ է: Օրինակ, Ֆերիկ համայնքում երեխաներն այսօր բախվում են այնպիսի կրթական խնդիրների, ինչպիսիք են թերի միջնակարգ կրթությունը (9-րդ դասարանից հետո ուսումը կիսատ թողնելը) և դրա պատճառով հետագայում բարձրագույն կրթություն ստանալու ձգտման գրեթե լիարժեք բացակայությունը: Ավելին՝ Ֆերիկ համայնքի դպրոցում աշակերտների սակավաթիվ լինելու պատճառով դասարանները համակազմ են, ինչն էլ ավելի է բարդացնում ուսուցման գործընթացը, քանի որ մեկ դասաժամի ընթացքում ուսուցիչն առաջին և երկրորդ համակազմ դասարանների աշակերտներին մատուցում է տարբեր դասագրքային նյութեր: Այս հանգամանքը մեծապես խոչընդոտում է երեխաների կրթական ծրագրերում լիարժեք ներգրավվածությունը. երեխաները կորցնում են հետաքրքրությունը ուսման գործընթացի նկատմամբ: Ֆերիկ համայնքի դպրոցում այսօր սովորում է 46 աշակերտ, որոնցից 28-ը տղաներ են: Դպրոցի 8-9-րդ դասարաններում սովորող աշակերտների հետ «ֆոկլուս-խմբային» քննարկման արդյունքում պարզ է դարձել, որ երեխաները կարևորում են կրթության շարունակականությունը, և նրանցից ոմանք արդեն մասնագիտական նախապատվություններ ունեն: Սակայն 9-րդ դասարա-

¹ Առաքելյան 2014:

նից հետո կրթությունը շարունակելու համար երեխաները բախվում են մի շարք խնդիրների, ինչի պատճառն այն է, որ Ֆերիկի դպրոցը հիմնական է: Կրթությունն ավագ դպրոցում շարունակելու համար եզդի երեխաները ստիպված են գնալ հարևան համայնքների հայկական դպրոցները: Սա իր հերթին առաջացնում է մի շարք այլ խնդիրներ.

- Տրանսպորտային խնդիր. Ֆերիկի ավտոբուսի ժամային գրաֆիկը հարմարեցված չէ ավագ դպրոց հաճախող երեխաների ժամային գրաֆիկին, ինչի պատճառով դժվարանում է հարևան գյուղեր դասի գնալը:

- Բուհ ընդունվելու նպատակով դպրոցի ավարտական դասարանում առաջ է գալիս միասնական քննությունները բարեհաջող հանձնելու խնդիրը, որի համար աշակերտների մի մասը հաճախում է արտատուումնական մասնավոր դասընթացների: Քանի որ Ֆերիկ համայնքի ուսուցիչների մեծ մասը չի բնակվում նույն համայնքում, այն աշակերտները, որոնք հաճախում են նմանատիպ դասընթացների, ստիպված պետք է մեկնեն քաղաք (հիմնականում Էջմիածին) կամ հարևան գյուղեր:

- Աղջիկներին «փախցնելու»¹ բավականին կենսունակ պրակտիկան. Ֆերիկ համայնքում դեռևս առկա է դպրոցահասակ աղջիկներին տնից-դպրոց ճանապարհին առևանգելու խնդիրը²:

Չնայած աշակերտների ցանկությունը մեծ է շարունակել կրթությունը ուսումնարաններում և բուհերում, սակայն գյուղում աշխատատեղերի բացակայության խնդիրը մեծապես ազդում է երեխաների ուսումը շարունակելու մոտիվացիայի վրա: Ներկա պահին համայնքում չկան անգամ արտադպրոցական խմբակներ: Նախորդ տարիներին հարևան Հայթաղ համայնքում գործել են սպորտային և կերպարվեստի խմբակներ, որոնք որոշ չափով խթանել են աշակերտների մեջ ուսման նկատմամբ ձգտումը: Խմբակների բարենպաստ ազդեցության մասին են վկայում երեխաների ծնողները, որոնք պատմում են, որ համայնքի դպրոցում որոշ ժամանակ դասավանդել է մի կին, որն իր ուրույն մոտեցմամբ կարողացել է խթանել հետաքրքրվածությունը և ակտիվ մշակութային կյանքը

¹ Ներկայումս էլ ՀՀ-ում բնակվող եզդիների շրջանում դեռևս պահպանվել է հնուց եկող մի սովորություն, երբ երիտասարդները «աղջիկ են փախցնում» ամուսնանալու նպատակով (Ա. Մ.):

² Բրոյան, Փարյան, Մարտիրոսյան, Հովհաննիսյան 2020: 15:

դպրոցահասակ երեխաների շրջանում, սակայն նրա մեկնումից հետո այդ ամենը կրկին «մարել» է: Ֆերիկի դպրոցը նույնիսկ ֆիզիկական դաստիարակության համար պատշաճ դահլիճ չունի: Միակ վայրը, որտեղ երեխաները կարող են խաղալ, փոքրիկ ֆուտբոլային խաղադաշտն է, որը գտնվում է անմիջապես դպրոցի հարևանությամբ: Հակառակ աշակերտների պնդումներին, որ գյուղում ավագ դպրոց բացվելու դեպքում նրանք անպայման կշարունակեն ուսումը, գյուղի դպրոցի տնօրենի համոզմամբ՝ երեխաները սեր չունեն դեպի ուսումը: Այս խնդիրը ավելի է խորանում ծնողների անհետևողական վերաբերմունքի պատճառով. նրանք իրենց տնային աշխատանքները կատարելու հետևանքով էլ չեն հասցնում պարապել երեխաների հետ և գտնում են, որ կրթելը ուսուցիչների պարտականությունն է: Կրթության խնդրի հետ կապված՝ Ֆերիկում սուր անհամաձայնություն գոյություն ունի տարբեր ընտանիքների, ծնողների և դպրոցի ուսուցչական անձնակազմի միջև, ընդհուպ մինչև այն, որ դպրոցի տնօրենից դժգոհ ծնողների մի մասը բողոքի ցույց էր կազմակերպել դպրոցի բակում: Համայնքի մի շարք մտահոգ եզդի կանայք ուսումնական տարվա առաջին օրերին իրենց բողոքի ձայնը բարձրացրին՝ դպրոցում կրթության որակը բարձրացնելու նպատակով: Սակայն այդ կանայք բախվեցին սուր կշտամբանքի և վիրավորական վերաբերմունքի որոշ համագյուղացիների, դպրոցի ուսուցչակազմի և անգամ իրենց հարազատների կողմից: Ուշագրավ է, որ կանանց ակտիվ մասնակցությունը նման բողոքի ակցիային համայնքի այլ կանայք պիտակավորեցին որպես «ամոթալի վարք և անբարո գործողություն», այն պարագայում, երբ տղամարդիկ առհասարակ մասնակցություն չունեցան այս ակցիային: Այստեղ պետք է փաստել այն հանգամանքը, որ համայնքում կրթական խնդիրների լուծման համար պայքարող կանայք մինչև ամուսնությունը բնակվել և սովորել են հայկական միջավայրում, ստացել են լիարժեք միջնակարգ կրթություն և կարևորում են իրենց երեխաների որակյալ կրթությունը Ֆերիկ համայնքում: Ըստ Ռուստամ Հասանյանի¹՝ եզդիների ավանդույթները խանգարում են աղջիկներին, հիմնականում նրանք սովորում են մինչև իններորդ դասարան, դրանից հետո ամուսնանում են, շատերը ավելի վաղ են գնում այդ քայլին: Քանի որ եզդիները քիչ են, այդ պատճառով էլ շուտ են ամուսնացնում իրենց

¹ Մկրտչյան 2017:

աղջիկներին, որպեսզի եզրինների թիվը ավելանա: Ֆերիկ գյուղի 46 աշակերտներից՝ 28-ը տղաներ են, 18-ը՝ աղջիկներ: Իններորդ դասարանի աղջիկներից մեկն արդեն չի հաճախում դպրոց: «Ավանդույթի» պատճառով նրան արդեն համարում են պատրաստի հարսնացու: Ֆերիկի դպրոցի տնօրենը նշում է, որ համայնքն ունի ավանդույթներ, ըստ նրա՝ 10-15 տարի առաջ աղջիկներին ամուսնացնում էին անգամ 15-16 տարեկանում, իսկ եթե եզրի աղջիկը մինչև 18 տարեկան չի ամուսնանում, ապա նրան համարում են տանը մնացած, ինչն ընտանիքի համար ողբերգություն է:

Այլ է իրավիճակը Արագածոտնի մարզի Ալագյազ համայնքում: Ալագյազը հայտնի է որպես քրդական մտավորականության կենտրոն, որը տվել է բազմաթիվ գիտնականներ և ակադեմիկոսներ, ինչը փաստեցին համայնքի գրեթե բոլոր բնակիչները: Ալագյազի տասներկուամյա միջնակարգ դպրոցում այս պահին սովորում է 96 աշակերտ: Քանի որ Ալագյազի դպրոցը շրջանի 12-ամյա կրթություն ապահովող միակ միջնակարգ ուսումնական հաստատությունն է, այդ դպրոց նաև հաճախում է հարակից համայնքների եզրի երեխաների մեծ մասը: Քանի որ խորհրդային տարիներին գյուղը եզրիների, ինչպես նաև քրդերի սցիալ-մշակութային կենտրոնն է եղել և գտնվել է բանուկ միջպետական ճանապարհի վրա, այստեղ վերաբերմունքը ուսման, աշխատանքի, կանանց և տղամարդկանց սցիալական դերերի նկատմամբ զգալի տարբերվում է Ֆերիկ համայնքից: Ալագյազի համայնքապետը հարցազրույցի ժամանակ նշեց, որ վերջին տարիներին Ալագյազի դպրոցում իրականացվում են մի քանի միջոցառումներ, որոնք էլ ավելի են նպաստում, որ աշակերտները ձգտում ունենան ուսման հանդեպ: Դպրոցում իրականացվում է ամենամյա «Տարվա լավագույն ուսուցիչ և աշակերտ» ծրագիրը, որի հաղթողները ստանում են պարգևավճարներ ուսման առաջադիմության և ուսուցչական գործը բարեխիղճ կատարելու համար: Ինչ վերաբերում է կրթական մակարդակի բարձրացմանը, ապա ըստ դպրոցի տնօրենի՝ նախորդ տարիներին, երբ 12-ամյա կրթությունը պարտադիր չէր, կային աշակերտներ, որոնք 9-րդ դասարանից հետո թողնում էին ուսումը կամ ամուսնության, կամ ուղղակի սովորելու ցանկություն չունենալու պատճառով: Ներկայումս Ալագյազում պետք է նշել, որ գոնե 12-ամյա կրթությանը մեծ տեղ է հատկացվում: Սրա հետ մեկտեղ փաստենք, որ եզրի աշակերտներից շատ քչերն են, որ իրենց ուսումը շարունակում են բու-

հերում. տղաները դպրոցն ավարտելուն պես մեկնում են զինվորական ծառայության, իսկ աղջիկները կամ ամուսնանում են, կամ, որոշ հանգամանքներից ելնելով, ուղղակի չեն շարունակում ուսումը: Ալազյազում, ինչպես և Ֆերիկ համայնքում, արտադպրոցական խմբակների բացակայությունը ևս զգալի ազդեցություն է թողնում աշակերտների կրթական զարգացվածության վրա: Չունենալով այլ զբաղմունք՝ երեխաների օրը սկսվում և ավարտվում է միայն դասով ու տնային գործերով: Գյուղում գործում է միայն կարատեի խմբակ, որին հաճախում են միայն գյուղի տղաները: «Ֆոկլուս-խմբային» քննարկման ընթացքում աղջիկները հիմնականում ցանկություն հայտնեցին, որ Ալազյազում գործեն նաև պարի, երգի և նկարչության խմբակներ՝ համայնքի երեխաների առօրյա կյանքին նոր շունչ հաղորդելու համար: Աղջիկները խոսեցին նաև մասնագիտական կողմնորոշման ոչ ֆորմալ դասընթացների կարևորության մասին, որոնք հետագայում թույլ կտան ավելի հեշտ կողմնորոշվել մասնագիտության ընտրության հարցում: Դպրոցի 11-րդ և 12-րդ դասարանի աշակերտները մեծ ոգևորությամբ էին խոսում դպրոցն ավարտելուն պես համալսարան ընդունվելու և մասնագիտություն ձեռք բերելու մասին: Ալազյազի դպրոցի 12-րդ դասարանի աշակերտուհիներից 18-ից մեկը նշեց, որ հենց իրենց ընտանիքում ընդունում են կրթությունը, սակայն այն (կրթությունը) իրենց ավանդույթների մեջ չի մտնում: Նշեց, որ իր պապիկի հետ որոշել է 12-րդ դասարանն ավարտելուց հետո ընդունվել Երևանի Կոմիտասի անվան պետական կոնսերվատորիա, սակայն նա նշեց դրանից բխող մի շարք հարցեր. Երևանում բարեկամներ չունեն և բնակարանի խնդիր է առաջանում:

«Արմավիրի զարգացման կենտրոն» հասարակական կազմակերպության կողմից իրականացվել է «Եզդի աղջիկների և կանանց կրթության իրավունքի պաշտպանությունն Արմավիրի և Արագածոտնի մարզերում բնակչության իրազեկության բարձրացման և ուսուցիչների կարողությունների զարգացման միջոցով» ծրագիրը: Ծրագրի նպատակն է նպաստել եզդի աղջիկների և կանանց կրթության իրավունքի իրացմանը՝ կարևորելով կրթական արժեքներն ու ամրապնդելով մարդու իրավունքների և հիմնարար ազատությունների նկատմամբ հարգանքը: Այսպիսով՝ Արագածոտնի մարզի Շամիրամ գյուղի դպրոցում իրականացված սեմինար-ծրագիրը ուղղված էր կրթության դերի բարձրացմանը: Գյուղը հիմ-

նականում եզդիաբնակ է, դպրոցում սովորում է 96 աշակերտ: Սեմինար-ծրագրին ներկա են եղել 20-ից ավելի ծնողներ, որոնց հետ խոսվել է ներառման, վաղ ամուսնության, բռնության տեսակների մասին: Շատ ծնողների կարծիքով՝ վաղ ամուսնությունը լավ չէ, սակայն կան ազգային սովորույթներ, որոնց շրջանցելը չափազանց բարդ է, հատկապես այն դեպքում, երբ նմանատիպ կարևոր որոշումներն ընտանիքում կայացնում են մեծահասակները: Խոսելով դժվարությունների և հնարավորությունների մասին՝ ուսուցիչները նշեցին, որ դժվարություններից մեկը եզդի ծնողների անտարբերությունն է իրենց երեխաների կրթության նկատմամբ, ինչի արդյունքում եզդի երեխաների առաջադիմությունը կտրուկ գիջում է հայ երեխաների առաջադիմությանը:

Ինչ վերաբերում է իրավունքների խախտմանը, ապա ուսուցիչները վստահեցնում են, որ բոլոր իրավախախտումները բխում են եզդիական ավանդույթներից, մասնավորապես, կրթության իրավունքի խախտումն ու ազատ ընտրության իրավունքը, նշում են, որ ընտանիքի ներսում կա խտրականություն աղջիկ և տղա երեխաների միջև՝ ի վնաս աղջիկների: Աշակերտները, սակայն, այլ պատկերացումներ ունեն թե՛ կրթության, թե՛ ավանդույթների և թե՛ իրավունքների մասին: Նրանք բոլորն ունեն երազանքներ, որոնց հասնելու համար կրթության հանդեպ սերն ու ծնողների ուշադրությունը չի բավականացնում: Աղջիկներն ուզում են ավարտել դպրոցն ու դառնալ երգչուհիներ, պարուհիներ, դիզայներներ, լրագրողներ և այլն, նրանք համոզված են, որ ոչ ոք չի խախտելու իրենց կրթությունն ստանալու իրավունքը: Նրանք ուրախ են, որ եզդիական համայնքում կան որոշակի հաջողությունների հասած երիտասարդներ և կցանկանային նրանց հետքերով գնալ՝ ազգի անունը բարձր պահելու նկատառումով և սեփական տեղն աշխարհում գտնելու համար¹:

Եզդիական ավանդույթների գոհ են դառնում ոչ միայն աղջիկները. Հայաստանի եզդիական համայնքում կրթական խնդիրները առկա են ոչ միայն աղջիկների մոտ: Եզդիաբնակ համայնքում խախտվում է նաև տղաների կրթության իրավունքը, չնայած աղջիկների համեմատ նրանք գոնե ավարտում են իններորդ դասարանը: Այսպես Ռ. Բաքոյանը նշում է, եզդիական համայնքը 40 000

¹ Խուրոյան 2018:

է, բարձրագույն ուսումնական հաստատություններում սովորում է քիչ թվով եզդի ուսանող, համայնքի ընդամենը 0,1 տոկոսն է ստանում բարձրագույն կրթություն: Ըստ Բաքոյանի՝ տղաները ամուսնանում են 21 տարեկանում, երբ վերադառնում են բանակից, նաև լինում են դեպքեր, երբ ամուսնանում են անգամ 16-17 տարեկանում: Բաքոյանը հավելում է, որ հայերի մոտ նույնպես եղել է վաղ ամուսնությունների խնդիրը, սակայն ունենալով պետություն, հայերը շատ արագ են զարգացել, իսկ եզդիների դեպքում վիճակն այլ է. իրենք ավելի փակ համայնք են և վախենում են ձուլման վտանգից: Եզդիները Հայաստանում ապրում են հիմնականում գյուղերում և զբաղվում են անասնապահությամբ: Ծնողներին հաճախ ձեռնտու չի լինում, որպեսզի տղաները շարունակեն ուսումը, քանի որ այդ պարագայում նրանք չենք կարողանում մասնակցել տնային աշխատանքներին: Ըստ Բաքոյանի՝ տղաները հիմնականում սկսում են օգնել ընտանիքներին անասնապահական և գյուղատնտեսական աշխատանքներում, կամ էլ նրանց ուղարկում են Ռուսաստան արտագնա աշխատանքների: Բաքոյանը նշում է, որ եզդիների մեծ մասը չի արժևորում կրթությունը: Նրանց համար ավելի կարևոր է, որ տղաները աշխատեն, որպեսզի կարողանան լուծել ընտանիքի տնտեսական խնդիրները: Հենց դա է պատճառը, որ շատերին ուղարկում են Ռուսաստան: Նույն տեսակետն ունի նաև Լևոն Պողոսյանը, ըստ նրա՝ տղաների համար կրթությունը սահմանափակվում է իններորդ դասարանով և ծնողների համար միևնույն է երեխաները ստանում են կրթություն, թե՛ ոչ: Տարիներ շարունակ աշխատելով դպրոցում, նա չի հիշում որևէ դեպք, որ նրանցից մեկը շարունակած լինի ուսումը համալսարանում: Մակայն իրավիճակը կարող է փոխվել: Ծնողները կամ նրանց փոխարինող անձինք, ովքեր պատասխանատու են երեխաների դաստիարակության և կրթության համար, չպետք է խոչընդոտեն երեխաների կրթությանը, հակառակ դեպքում կտուգանվեն: Դրա հետ կապված՝ «Մինջար» կազմակերպությունը հարցում էր անցկացրել Արմավիրի ու Արագածոտնի մարզերում, ճշտելու համար, թե համանքներում քանի երեխա է զրկված կրթության իր իրավունքից: Արմավիրի մարզի հարցումներից պարզ դարձավ, որ միայն Արմավիրի մարզի վեց գյուղերում 32 եզդի երեխաներ, որոնցից 19-ը աղջիկներ են, չեն հաճախում դպրոց: Ֆերիկի դպրոցի տնօրենը նշում է, որ օրենքը կարող է ազդեցություն ունենալ եզդի համայնքում կարծրացած ավան-

դույթների վրա: Եզդիերեն լեզվով գրականության 1-12-րդ դասարանների դասագրքերի համահեղինակ Հասան Թամոյանը կարծում է, որ պարտադրանքը միշտ չէ, որ կարող է իր արդյունքը տալ: Եզդի մտավորականությունը պետք է լծվի այդ աշխատանքին: Ըստ նրա՝ իրենց ժողովրդի փրկությունը կրթության ու լուսավորության մեջ է: Հայաստանաբնակ եզդիների շրջանում իրապես շատ սուր է դրված եզդի կանանց կրթության հարցը: Շատ եզդի աղջիկներ շարունակում են մնալ անգամ անտառածանաչ: Այս իրավիճակը պահպանվում է հատկապես ավագ սերնդի եզդի որոշ գործիչների կողմից իրականացվող քարոզչական աշխատանքի պատճառով: Եզդիական որոշակի շրջանակներ կարծում են, որ դպրոցն ավարտած կամ ԲՈՒՀ-ում սովորող եզդի աղջիկն այլ վարք ունի և չի կարող հետագայում իր կյանքը դասավորել: «Եզդի կանանց կրթության իրավունքի խախտում»-ը ուսումնասիրության համաձայն, Հայաստանի 15 եզդիաբնակ համայնքներում 2003-2015 թվականներին դպրոց է ընդունվել 473 եզդի աղջիկ, որից 234-ը ավարտել էին 9-րդ դասարանը, 122-ը ստացել էին 12-ամյա կրթություն, իսկ 117 աղջիկ օրենքի խախտմամբ չէին ստացել անգամ 9-ամյա կրթություն¹:

2012 թ. ՀՀ կառավարությունը հավանություն տվեց «Հայաստանի Հանրապետության ընտանեկան օրենսգրքում փոփոխություն կատարելու մասին» ՀՀ օրենքի նախագծին, համաձայն որի կանանց և տղամարդկանց համար սահմանվում է ամուսնության միննույն տարիքը՝ 18 տարեկանը: Այս օրենքի ընդունման դեմ արտահայտվեցին Հայաստանի եզդի համայնքի մի շարք գործիչներ: Մասնավորապես, եզդիների ներկայացուցիչ Ազիզ Թամոյանը հայտարարեց, որ այս քայլով ՀՀ կառավարությունը դժբախտացնում է եզդի աղջիկներին:

Ըստ նրա, եզդի աղջիկները չեն սովորում. մեկ-երկու աղջիկ են տարեկան ընդունվում համալսարան, եթե աղջիկը գնացել է, սովորել է, շփվել է, ուրեմն աղջիկ չէ և այլն: Դա է պատճառը, որ իրենց եզդի ժողովրդի մոտ ամուսնության տարիքը պետք է լինի 16 տարեկան²: Ահա այսպիսի կարծրատիպային մտածելակերպի արդյունքում այսօր շատ եզդի կանայք զրկված են կրթության իրավունքից: Եզդի կանանց կրթության իրավունքի խախտմանը նպաստում է նաև պետական մարմինների ոչ լիարժեք աշխատանքը: Ըստ ՀՀ Կրթու-

¹Մկրտչյան 2022:

² Իրազեկ քաղաքացիների միավորում, <https://uic.am/9748>, [06.02.2023]

թյան մասին օրենքի՝ ՀՀ քաղաքացիների համար 9-ամյա (իսկ 2015-ից արդեն 12-ամյա) կրթությունը պարտադիր բնույթ է կրում, սակայն պետական մարմինները որևէ կերպ չեն կանխարգելել եզդի կանանց կրթության իրավունքի խախտման դեպքերը: Հատկապես եզդիաբնակ գյուղերում շատ եզդի ծնողներ իրենց աղջիկներին 5-րդ, 6-րդ դասարաններից թույլ չեն տալիս հաճախել դպրոց և դեռևս չի եղել դեպք, որ ԿԳՄՄՆ-ն հետևողական լինի և նման ծնողներին փորձի հասկացնել, որ իրենք խախտում են օրենքը և իրենց երեխայի իրավունքը, ինչի համար պետք է պատասխանատվություն կրեն: Այստեղ տեղին չեն այն մտտեցումները, որ դպրոց չհաճախելը եզդի ժողովրդի ազգային ավանդույթի մի մասն է կազմում: Այն, որ եզդի կանանց թերի գիտելիքներ ունենալը եզդի ժողովրդի ազգային ավանդույթը չէ, լավագույնս ապացուցվել է Խորհրդային Միության տարիներին, երբ ամենատարբեր ոլորտներում աչքի էին ընկնում այնպիսի եզդի գիտնական և արվեստագետ կանայք, ինչպիսիք էին՝ ազգագրագետ Լամարա Բորիսովնան, լեզվաբան Ջառա Ալիևան, կենսաբան Լյուսյա Մամեդովան, արևելագետ Խանա Օմարխալին, իրանագետ Ա. Յուսուպովնան, բանաստեղծուհի Հնարա Թաժդին, կրկեսի արտիստուհի Նազի Շիրաին, դերասան Զինաիդա Աի-դոևան, նկարչուհի Բասե Պայալովնան և այլն: Այս կանայք այն լավագույն օրինական են, որ եզդի ժողովրդի համար կրթությունը և գիտությունը ունեցել է իր ուրույն տեղը, հետևաբար՝ եզդի կանանց կրթության իրավունքի խախտումը նաև եզդի ժողովրդի ազգային ավանդույթների դեմ քայլ է¹:

Ինչպես արդեն նշեցինք, եզդի կանանց կրթության իրավունքը հիմնականում խախտվում է եզդիաբնակ գյուղերում: Եվ հենց եզդիաբնակ գյուղերում տիրող իրավիճակը ուսումնասիրելով՝ մենք կկարողանանք մեզ համար պարզել ամբողջական պատկերը: Այսպես օրինակ, Արմավիրի մարզի Արտաշարի միջնակարգ դպրոց 2004-2015 թվականներին ընդունվել է 84 եզդի աղջիկ, որից 37-ն ավարտել է 9-րդ դասարանը, իսկ 3-ը՝ 12-րդ դասարանը: Այս տվյալներից ստացվում է, որ դպրոց ընդունված եզդի աղջիկների 52 տոկոսը չի ավարտել անգամ 9-րդ դասարանը, այսինքն՝ չի կատարվել պարտադիր կրթության պահանջը: 2004-2014թթ. Արմավիրի մարզի Նալբանդյան գյուղի միջնակարգ դպրոց է ընդունվել 55 եզդի աղջիկ,

¹ Քալաշյան, Մուրազի 2016:

որից 41-ը ավարտել է 9-րդ դասարանը, իսկ 14-ը՝ 12-րդ դասարանը: Իհարկե, այս դեպքում չի կրկնվում Արտաշար համայնքի պատկերը, սակայն այն ևս հուսադրող չէ, քանի որ եզդի աղջիկների մեծ մասը չի ավարտել հանրակրթական դպրոցի ամբողջ դասընթացը: Նույն մարզի Ֆերիկ համայնքում այդ ժամանակահատվածում համայնքի հիմնական դպրոց (9-ամյա) է ընդունվել 25 եզդի աղջիկ, իսկ ավարտել է 22-ը, այսինքն դպրոց ընդունված աղջիկներից 3-ը օրենքի խախտմամբ ավելի վաղ են դուրս մնացել դպրոցից: Ուսումնասիրության առարկա են դարձրել նաև Արագածոտնի մարզի 12 եզդիաբնակ գյուղեր: Եվ այսպես, Արագածոտնի մարզի եզդիաբնակ Կանիշիրի, Սադունցի, Միրաքի, Ջամշուի, Շամիրամի, Հակոյի, Դիանի, Թլիկի, Սորիկի հիմնական (9-ամյա) դպրոցներում 2003-2015թթ ընդունվել է 174 եզդի աղջիկ, իսկ ավարտել է 104 աղջիկ: Այս դեպքում 70 եզդի աղջիկ օրենքի խախտմամբ չի ավարտել անգամ 9-րդ դասարանը: Արագածոտնի մարզի Ռյա-Թագա, Ալագյազ և Ճարճակիս համայնքների միջնակարգ (12-ամյա) դպրոցներ ընդունվել է 135 եզդի աղջիկ, նրանցից միայն 105-ն են ավարտել դպրոցը¹:

Ամփոփելով տվյալները՝ արձանագրենք, որ ուսումնասիրված 15 եզդիաբնակ համայնքներում 2003-2015 թվականներին դպրոց է ընդունվել 473 եզդի աղջիկ, որից 234-ը ավարտել է 9-րդ դասարանը, 122-ը ստացել է 12-ամյա կրթություն, իսկ 117 աղջիկ օրենքի խախտմամբ չի ստացել անգամ 9-ամյա կրթություն: Իսկ եթե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ 12-ամյա կրթությունն այն նվազագույն շեմն է, որն անհրաժեշտ է մարդուն իր հետագա կյանքը ճիշտ կազմակերպելու համար, ապա կստացվի, որ եզդի աղջիկների գերակշիռ մեծամասնությունը իրականում թերի գիտելիքներ ունեն, ինչն էլ հետագայում իր ազդեցությունը կթողնի իրենց երեխանների դաստիարակության, ինչպես նաև կրթության հարցում: Այստեղ պետք է հաշվի առնել նաև այն հանգամանքը, որ ներկայումս դպրոցները ֆինանսավորվում են ըստ աշակերտների թվի, և հաճախ հատկապես գյուղական համայնքներում, երեխաները գրանցված են դպրոցներում, սակայն դասապրոցեսին չեն մասնակցում: Նման դեպքեր քիչ չեն եզդիաբնակ գյուղերում, մենք այդ դեպքերին առնչվել ենք մեր կողմից իրականացրած դաշտային աշխատանք-

¹ Իրագեկ քաղաքացիների միավորում, <https://uic.am/9748>, [06.02.2023]

ների ընթացքում: Այսպիսով ստացվում է, որ իրականում շատ ավելի քիչ եզրի աղջիկներ են հասցնում ավարտել դպրոցը:

Մեր կողմից ուսումնասիրվող խնդիրը ունի մի քանի պատճառներ.

- Առաջնայինը հոգեբանականն է, քանի որ երեխաների կրթության իրավունքը առաջին հերթին խախտում են ծնողները, և այստեղ կան ավանդության վախեր, որոնք միայն նպատակային աշխատանքի դեպքում կարելի է հաղթահարել:

- Հաջորդ պատճառը, որը խանգարում է եզրի կանանց կրթությանը, տարածված վաղ ամուսնությունն է: Եզրի կանանց կրթության իրավունքի խախտմանը նպաստում է նաև ՀՀ պետական մարմինների ոչ լիարժեք գործունեությունը: Եթե ԿԳՄՄՆ-ի համապատասխան կառույցները ժամանակին հայտնաբերեին մեր կողմից նախանշված դեպքերը, ապա կարելի էր եզրի կանանց կրթության իրավունքի խախտման դեպքերը էականորեն նվազեցնել:

- Պետք է նաև բարձրացվի հանրության իրազեկվածության մակարդակը, որպեսզի, առաջին հերթին, եզրի ծնողները գիտակցեն, թե ինչով է կարևոր կրթությունը, և երկրորդը՝ գիտակցեն, որ իրենք պատասխանատու են իրենց երեխաների կրթության համար և կարող են ըստ օրենքի նաև պատժվել երեխաների իրավունքները խախտելու համար:

Մերօրյա անըմբռնելի արագ տեմպերով զարգացող աշխարհում կրթության դերը առավել ակներև և կարևորված է դառնում: Ժամանակի հետ համընթաց քայլել ցանկացող մարդու համար կրթությունը պարտադիր հանգամանք է, որը շրջանցել հնարավոր չէ: Բոլոր ժամանակներում հիմնավոր կրթությունը եղել է առաջ ընթանալու, զարգանալու և հզորանալու հիմնական ուղին: Կրթված հասարակությունը պետության բարօրությունը երաշխիքն է, առաջ մղող ուժը: Եվ գիտակցելով այս ամենի կարևորությունը, մենք առանձնահատուկ տեղ ենք հատկացնում կրթության հետ կապված խնդիրներին: Համայնքներում իրականացված, ինչպես նաև հետագայում իրականացվելիք հետազոտությունների նպատակն է երեխաների համար ևս մեկ անգամ ընդգծել, գնահատել և արժևորել կրթությունը: Ինչպես ցանկացած այլ ոլորտներում, այստեղ նույնպես առկա են բացթողումներ և թերություններ: Հետազոտության հիմնական նպատակը հնարավորինս դրանք լրացնելն է, ապահովելով հետաքրքրվածությունը, ներգրավվածությունը ինչպես բազ-

մակողմանի, այնպես էլ բազմաբովանդակ կրթություն ստանալու համար: Նաև մարտահրավեր նետելով համայնքներում առկա կարծրատիպերին, որտեղ կարևորում ենք նաև ինչպես ծնողների, որպեսզի իրենց հետևողականությամբ նպաստեն երեխանների կրթվածությանը, այնպես էլ ուսուցիչների դերը, որ կիրառեն հետաքրքրաշաժ մեթոդներ երեխաների մոտ առաջացնելով կրթության նկատմամբ հետաքրքրություն:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Բրոյան, Ի., Փարյան, Փ., Մարտիրոսյան, Հ., Հովհաննիսյան, Է. 2020.** Հայաստանում բնակվող ազգությամբ եզդի աղջիկների իրավունքներին և հնարավորություններին առնչվող խնդիրները. Երևան: Եվրասիա համագործակցություն հիմնադրամ:
- Հայաստանի Հանրապետության բնակավայրերի բառարան 2008.** Երևան: ԵՊՀ հրատարակչություն:
- Մինասյան, Ա. 2021.** Եզդիների ամուսնական ծեսի որոշ առանձնահատկությունների շուրջ. Մերձավոր Արևելք, հողվածների ժողովածու XV. Երևան: Վառո սպագրատուն:

ՀԱՄԱՑԱՆՑԱՑԻՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ

- 2011 թ. մարդահամարի արդյունքներ.** ՀՀ վիճակագրական կոմիտե. <https://www.armstat.am/file/doc/99478358.pdf>, [06.02.2023]:
- Առաքելյան, Լ. 2014.** Կինը լեզու սովորի ու դրսում աշխատի⁹. Եզդի կանանց իրավունքները լոում են հանուն ավանդույթների. <https://medialab.am/2893/>, [06.02.2023]
- Արագածոտնի մարզպետարանի պաշտոնական կայք.** <http://aragatsotn.mtad.am/about-communities/806/>, [06.02.2023]:
- Արմավիրի մարզպետարանի պաշտոնական կայք.** <http://armavir.mtad.am/community-leader-council/261>, [06.02.2023]:
- Իրազեկ քաղաքացիների միավորում.** Եզդի կանայք. պետությունը պետք է ապահովի կրթություն ստանալու նրանց իրավունքը. <https://uic.am/9748>, [06.02.2023]:
- Խուրոյան, Ջ. 2018.** Ազգային ավանդույթները իրավունքների խախտման պատճառ. <http://surl.li/mmmzgg> [06.02.2023]:

Մկրտչյան, Գ. 2017. Եզդի աղջիկներից ու տղաներից շատերը չեն ավարտում դպրոցը. <https://oc-media.org/ezdi-aghjikhnerits-utghanerits-shatery-chen-avartum-dprotsy/> [06.02.2023]:

Քալաշյան, Զ., Մուրազի, Բ. 2016. Եզդի կանանց կրթության իրավունքը Հայաստանում խախտվում է. <http://surl.li/mmzgr> [06.02.2023]:

EDUCATIONAL PROBLEMS OF YAZIDI WOMEN IN ARMENIA IN THE PRESENT PERIOD

Keywords: Yazidi, woman, education, school.

ABSTRACT

Many girls and boys in Yazidi villages of Armenia do not manage to finish primary school. The main factor hindering the education of Yazidi women is the widespread early marriage among females. That is the reason why women mention in their conversations that they are assigned the role of a mere servant, that sometimes they are even deprived of the opportunity to raise their own children. Yazidi women, distinguished by their unique traditions, live with the rigid stereotypes of early marriage, lack of access to education, and restrictions on employment, as dictated by their strict husbands' beliefs. Therefore, in today's incomprehensible rapidly developing world, the role of education becomes more evident and important. For a person who wants to keep up with the times, education is a mandatory circumstance that cannot be bypassed.

MINASYAN ASTGHIK

National Assembly of the Republic of Armenia,

E-mail: Arev055@mail.ru

**ԿԱՆԱՅՔ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԱԾՔԻՑ
ՀԱՅՏՆԱԲԵՐՎԱԾ ԱՐԱԲԱՏԱՌ ԱՐՁԱՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ**

ՄԻՔԱՅԵԼՅԱՆ ՏԻԳՐԱՆ

*ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ,
Արևելյան աղբյուրագիտության և պատմագրության
բաժին, գիտաշխատող,
Էլ. փոստ՝ mtigran2002@yahoo.com*

Բանալի բառեր՝ արաբատառ, արձանագրություններ, կանայք, վիմագիր, Որոտան, Մելիմի քարավանսարայ, մուսուլմանական

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Հայաստանի Հանրապետությունում հանդիպող արաբատառ արձանագրություններում հանդիպում են նաև իզական անձնանուններ, դրանք ներկայացված են մասնավորապես Սյունիքի մարզի Միսիանի ենթաշրջանի Որոտան (հին անունը՝ Ուռուտ) գյուղի միջնադարյան մուսուլմանական գերեզմանատան տապանագրերում: Հռոկածում դիտարկվում են նաև հայերի շրջանում ուշ միջնադարում գործածվող մուսուլմանական միջավայրից ընդօրինակված իզական անձնանունները: Իսլամական աշխարհում նշանավոր կանանց (կին կառավարիչներ, կառավարիչների մայրեր, կանայք, դուստրեր, հարճեր և այլն) պատվին դամբարաններ և մզկիթներ են կառուցվել:

Ինչպես հայտնի է, Հայաստանի բռնազավթումը մուսուլման տիրակալների կողմից VIII-XIX դդ. ուղեկցվում էր արաբների, քրդերի, պարսիկների, թյուրքալեզու քոչվոր և կիսաքոչվոր ցեղերի և ցեղամիությունների խմբերի ներթափանցմամբ և, համապատասխանաբար, հայ տեղացի բնակչության դուրս մղմամբ: Այս առումով հատկապես ողբերգական էին Սեֆյան շահ Աբբաս II-ի (կամ Շահ-Աբբաս II) տիրակալության տարիները, որի ընթացքում նրա կողմից օսմանյան սուլթանների դեմ «այրված հողի» մարտավարության կիրառման արդյունքում Արևելյան Հայաստանը 1604թ.-ից սկսած գրեթե ամայացավ. հայ բնակչության մեծ մասը քշվեց Իրան¹, և փոխարենը քաջալերվեց ռազմատենչ թյուրքալեզու ցեղերի՝ որպես

¹ Առաքել Դավրիժեցի 1988: 41-47:

ռազմական հենարանի, ներթափանցումը և ամրապնդումը Արևելյան Հայաստանում:

Հայաստանում մուսուլման վերաբնակիչները իրենց հետքերն էին թողնում նաև վիմական արձանագրությունների տեսքով: Այս վիմագիր արձանագրությունները հիմնական մասը կարելի է պայմանականորեն բաժանել գերեզմանային, շինարարական և մեմորիալ (հիշատակային) տիպերի: Ամենից շատ հանդիպում են գերեզմանային արձանագրությունները՝ XIX–XX դարի տապանաքարերի վրա, որոնք հիմնականում տձև են, գրված տգեղ և անմշակ ձեռագրերով և պատմական արժեք իրենցից չեն ներկայացնում: Մրանց կարելի է հանդիպել ՀՀ շատ մարզերում: Մակայն առավել արժեքավոր են միջնադարյան ոչ գերեզմանային՝ շինարարական և հիշատակային արաբատառ արձանագրությունները, օրինակ հայտնի Զվարթնոց տաճարի 8-րդ դարի գրաֆիտիները, Դաշտադեմ գյուղի մոտակայքի միջնաբերդի կիսակլոր աշտարակի Ֆախր ադ-Դին Շադդադի 570/1174 թ. շինարարական արձանագրությունը¹, որը վկայում է այն մասին, որ Անիում հաստատված Շադդադյանների իշխանությունը տարածվում էր նաև ժամանակակից Արագածոտնի տարածքի վրա՝ ներառելով ժամանակակից Թալինը²:

Հարկ է նշել, սակայն, որ արաբերենը, իսկ ավելի ուշ՝ նաև պարսկերենը, օգտագործվում էին ոչ միայն մուսուլման կառավարիչների և վերաբնակիչների կողմից: Այդ լեզուները գերակայում էին Միջին Արևելքում և Անդրկովկասում՝ հանդիսանալով միջագային և առևտրի լեզու և կարող էին օգտագործվել հենց հայ իշխանների կողմից իրենց վիմական արձանագրություններում: Այսպիսի օրինակ կարող է հանդիսանալ ամիրսպասալար Զաքարե և Իվանե Արծրունիների (արաբերեն՝ աս-Սարունի) քանդակված անունները տուֆե սալի վրա, որը գտնվում է Ամբերդ գյուղի եկեղեցու արևմտյան մասում³: Այն թվագրվում է XII դարի 90-ականներով: Նման արձանագրություններից է նաև Իվանե Օրբելյանի որդի Լիպարիտ իշխանի Սուլամայի կամ Սելիմի քարվանսարայի արաբա-պարսկերեն հայտնի գիրը, որը վկայում է նրա կողմից այս իջևանատան 710 հ.թ./1312թ. կառուցման մասին⁴ (Նկ. 1):

¹ Хачатрян 1987: 46.

² Хачатрян 1979: 194.

³ Хачатрян 1987: 47.

⁴ Ալիշան 1893: 164:

Վերը նշված արաբատառ արձանագրություններում երբեմն հիշատակվում են նաև կանայք: Հենց նույն Մելիմի քարավանատան արձանագրության մեջ հիշատակվում է նաև Խորշահ կամ Խորիշահ իշխանուհին: Պարսկերեն արձանագրության մեջ նա հիշատակվում է որպես Խորիշահ բինթ՝ Վարթան¹, իսկ հայերեն արձանագրության մեջ՝ «կենակից իմ Խորիշահ, դուստր Վարդան[ն]ա եւ Դոփին քր.....րեն Սենեքերիմանց»² (Նկ. 2): Սա հայտնի Սյունիքի իշխան Լիպարիտ Օրբելյանի կրտսեր որդի Չեսար Օրբելյանի կին՝ իշխանուհի Խորիշահն է՝ Վարդան իշխանի և Դոփ իշխանուհու դուստրը³: Մեր խորին համոզմամբ՝ սա ցույց է տալիս Խորիշահ իշխանուհու կարևորությունը Սյունիքի քաղաքական կյանքում և նրա վայելած հարգանքը իր միջավայրում, այլապես նրա անունը չէր հիշատակվի:

Խորշահ կամ Խորիշահ ոչ հայկական անունը պարսկերեն նշանակում է «հրեշտակ-թագուհի»: Ապրելով օտար նվաճողների, ինչպես վերը նշվեց, Հայաստանում բնակություն հաստատած և հաճախ գերիշխանություն ունեցող պարսիկների, արաբների և թյուրքալեզուների շրջապատում՝ միջնադարից մինչև 20-րդ դարի կեսերը հայերը հաճախ կրել են ընդօրինակված ոչ հայկական անուններ: Օրինակ, այդպիսի իգական անձնանուններից են Արուզ, Դոփ (Դաւր), Խաթուն, Թաճեր, Թուրթան, Խոշաք, Ազիզ-Խաթուն, Ալամ-Խաթուն, Ահլի-Խաթուն, Ահլի-Մելիք, Բուլղան, Գօզալ, Գուլիշայ, Գուլստան, Գուլփաշայ, Գուլգուլ, Գուլ-Մելիք (Գուլմելեք), Գուլշատ, Դինար, Դուխտար, Դուխտար-Մելիք, Դունիա-Մալիք, Դավլաթ (Դովլաթ), Դիլքուշատ, Եագդութ, Ըռաղան, Թան-Խաթուն, Թան-Մելիք, Թավրեզ և Թավրեզ-Մելիք, Թենեք, Թելուն, Թուլթանգ, Թուրվանդա (Թուրանդայ), Իթիշահ, Իլխաթուն, Ինչա-Խաթուն, Լի-Հաթուն, Խաթունշահ, Խանգաղայ, Խեր-Խաթուն, Խութլու, Խութլու-Խաթուն, Խութլու-Մելիք, Խուրմա-Խաթուն, Խամաթ, Մամա-Խաթուն, Մինա-Խաթուն, Մլուք, Նագ-Խաթուն, Նարինջ, Նառուզ-Խաթուն, Նուկզար-Խաթուն, Նսեֆ-Խաթուն, Շամշա-Խաթուն, Շահփաշայ, Ուլու-Խաթուն, Ջհան, Սիրայ, Սիֆաթ, Սուլթան, Սուլթան-Խաթուն, Սուլթան-Մելիք, Սուրաթ, Փաշա, Փոխան-շահ, Քարամ-Խաթուն, Քուլափ-Խաթուն, Օրդու-Մելեք⁴: Այս շարքում կան իգական անձ-

¹ Ալիշան 1893: 164:

² Բարխուդարյան 1967: 178:

³ Գրիգորյան 1981: 110, 111, 140:

⁴ Խաչիկյան 1955: 291-305; 665-800:

նանուններ, որոնք նույնպես սերում են պարսկերենից կամ արաբերենից, սակայն այնքան են տարածված հայերի շրջանում, որ արդեն ընկալվում են որպես հայկական, օրինակ՝ Գոհար, Գյուլնարա, Սեդա, Նահրա և այլն:

Արաբերենից, պարսկերենից և թուրքերենից ներթափանցած անունների մեծ մասը այլևս չի օգտագործվում մեզանում, սակայն դրանց նաև հաճախ կարելի է հանդիպել հայկական ազգանունների հիմքում, օրինակ՝ Մելիքյան, Բեգլարյան, Աղազարյան, Ազիզյան, Ազիզբեկյան, Շահնազարյան, Խանզադյան և այլն:

Իգական անձնանուններ հիշատակող արաբատառ արձանագրություններ Արևելյան Հայաստանի տարածքում հազվադեպ են հանդիպում: Մուսուլմանների շրջանում տարածված իգական անձնանուններ հանդիպում են նաև Սյունիքի մարզի Սիսիանի շրջակայքում գտնվող Որոտան կամ Որոտնավան՝ նախկին Ուտուտ գյուղի միջնադարյան մուսուլմանական գերեզմանատան տապանաքարերի վրա: Հայ ականավոր արևելագետների դիտարկմամբ՝ ամենավաղ տապանաքարերի վրա փորագրված անունները հայկական ծագում ունեն, ինչը ցույց է տալիս, որ տեղի բնակիչները՝ ամենայն հավանականությամբ Օրբելյանների Բուրթեյան ճյուղի հետնորդները, XVI դարում պարտադրված իսլամ են ընդունել¹:

Դիտարկենք գերեզմանատան վաղ շրջանի տապանաքարերի վրա հանդիպող կանացի անունները, որոնք արդեն հայկական չեն, կամ հայկական ծագում չունեն: Դրանք են.

¹ Папазян 1983: 119-120.

Անուն	Արաբատառ ինչպես վկայ- ված է տապա- նաքարի վրա	Թարգմանու- թյունը	Տարեթիվ	Ծանոթա- գրություն
Փերիխան 'առուս Ամիրամ իբն Մուհամմա դ-Ղուլի ¹ (Նկ. 3)	بريخان عروس اميرم	Փերիխան Ամիրամի հարս Մուհամմադ- Ղուլիի դուստր	909 հ.թ. ² /1503-1504թ.	Վախճանվել է ժանտախտից:
Մահբուբա բինթ Ամիրամ ³	محبوبة بنت اميرم	Մահբուբա Ամիրամի դուստր	909 հ.թ./1503- 1504թ	Վախճանվել է ժանտախտից:
Բավինազ ⁴	باوينااز		909 հ.թ./1503- 1504թ.	Հավանաբար վախճանվել է ժանտախտից, քանի որ 1504թ., դատելով տապա- նաքարերից ժանտախտի բռնկման տարի է: Տա- պանագիրը, սակայն, չի նշում պատ- ճառը:
Նազիջան բինթ Ղուլիբեկի ⁵	نازيجان بنت قلي بيك	Նազիջան Ղուլիբեկի դուստր	992 հ.թ., 1584թ.	Տապանագիրը չի նշում մահվան պատճառը:
Այ- Մուլթան ⁶	اي سلطان	-	909 հ.թ., 1503- 1504թթ	Հավանաբար վախճանվել է ժանտախտից,

¹ Хачатрян 1987: 68.

² հ.թ.՝ հիջրայի թվական:

³ Хачатрян 1987: 70.

⁴ Եթե Ա.Խաչատրյանի ընթերցումը ճիշտ է, և հանգուցյալը իրավամբ կին է, տե՛ս
Хачатрян 1987: 71:

⁵ Хачатрян 1987: 74.

⁶ Хачатрян 1987: 74.

				քանի որ 1504թ., դատելով տապանաքարերից ժանտախտի բռնկման տարի է: Տապանագիրը , սակայն, չի նշում պատճառը:
Թուհիա Ումմաթ ¹	طوحية امت			Տարեթիվը բացակայում է: Ա.Խաչատրյանը այն թվագրում է XVI դարով ² :

Այսպիսով, իգական անձնանուններ պարունակող տապանաքարերը թվագրվում են ամենավաղը՝ 1503-1504 թթ., որոնք են Փերիխանի (Ամիրամի իբն Մուհամմադ-Ղուլիի հարսնացու), Մահբուրա բինթ Ամիրամի, Բավինազի և Այ-Մուլթանի տապանաքարերը: Նազիջան բինթ Ղուլիբեկը վախճանվել է սրանցից ութտուն տարի անց, այսինքն գրեթե երեք սերունդ հետո: 1503-1504 թթ. թվագրվող տապանաքարերի ժամանակային տարբերությունը ամենավաղ տապանաքարի հետ (սա Ամիր Վասակ վալադ Ավլակում քետխուդայի տապանաքարն է (885 հ.թ./1478թ.)³, ով, դատելով անունից ակնհայտորեն հայկական ծագում պետք է ունենա) կազմում է քսանվեց տարի: Ինչ վերաբերում է իգական անձնանուններին վաղ տապանաքարերի վրա, ապա դրանք, ի տարբերություն արական անձնանունների, կարծես թե հայկական ծագում չունեն. Փերիխանը և Նազիջանը պարսկական ծագման անուններ են, Փերիխանը տարածված է եղել նաև հայերի մոտ, Փերիխանյան ազգանունը սրա մասին է վկայում: Սյունիքի Հալիձորի Հարանց անապատ եկեղեցու արևմտյան մուտքի կամարակալ քարի վրա փորագրված է Փարիխաթուն անձանունը⁴, ով եկեղեցին նորոգած, նրա գավիթը, պա-

¹ Хачатрян 1987: 75-76.

² Хачатрян 1987: 75.

³ Хачатрян 1987: 68.

⁴ Բարխադարյան 1960: 54:

րիսալը, ինչպես նաև անապատի այլ կառույցները շինած Սահակ Աբեղայի մոր անունն է, ում (ինչպես նաև իր հոր) հիշատակին էլ նա կատարել է այս բարենորոգությունները¹:

Հետաքրքիր է նշել, որ առավել հին տապանաքարերը հիմնականում նման են տարածաշրջանի հայկական տապանաքարերին՝ հորինվածքային և զարդանախշման առումով², ի տարբերություն ավելի ուշ շրջանի տապանաքարերի:

Մեր դիտարկմամբ, կանանց տապանաքարերը՝ համեմատած տղամարդ հանգուցյալների տապանաքարերի հետ, ավելի զուսպ են, գրեթե զուրկ զարդանախշերից, և ավելի ընդգծված ուղղանկյուն ձև ունեն:

Ընդհանուր առմամբ, մուսուլմանների շրջանում տարածված է եղել նշանավոր կանանց շիրիմների վրա դամբարաններ և սրբատեղիներ կառուցելը, թեպետև դրանք համեմատաբար սակավ են: Հաճախ դրանք ունենում են ուղեկցող արաբատառ արձանագրություններ, ուր նշվում է կոնկրետ անձը, սակայն ոչ միշտ: Մրանցից է, օրինակ, Նախիջևանի Մումինե-Խաթունի դամբարանը: Ըստ ավանդույթի, դամբարանում հանգչում է Մումինե կամ Մումինե-Խաթունը՝ Ադրբեջանի³ Ելտկուզյան կամ Բլդիգիզ աթաբեկների հարստության ներկայացուցիչ Շամս-ադ-Դին Ելտկուզի (իշխել է 1136-1175թթ.) կինը և Մուհամմադ Ջահան Փահլավանի մայրը: Նախկինում նա եղել է սելջուկյան սուլթան Թողրիլ II-ի այրին⁴ (Նկ. 4):

Այն, գտնվելով ժամանակակից Ադրբեջանի տարածքում, ինչպես ընդունված է ժամանակակից Ադրբեջանում՝ ներկայացվում է իբրև ադրբեջանական մշակույթի հուշարձան: Նշենք, որ, օրինակ, Ադրբեջանի տարածքում առկա մոտ երեսուն դամբարաններից միայն մեկն է նվիրված կնոջը, ուր, ըստ ավանդության, հենց վերը նշված Մումինե (կամ Մոմինե) Խաթունն է հանգչում, մնացածը՝ շեյխերի, բանաստեղծների, քաղաքական գործիչների դամբարաններ են⁵:

¹ **Բարխուդարյան** 1960: 54:

² **Папаян** 1983: 118.

³ Ելտկուզյանները հիմնվել են Իրանի Ադրբեջան կամ Ազարբայջան (Ատրպատական) նահանգում, անվանումը կապ չունի ժամանակակից Ադրբեջանի Հանրապետության տարածքի հետ:

⁴ **Bosworth** 1986: 1111.

⁵ List of Mausolea, https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_mausolea#Azerbaijan

Հարկ է նշել, որ ժամանակակից Իրանում և Թուրքիայի տարածքում կան բազմաթիվ խաթունների (պատվավոր կանանց, ինչպես տեսանք վերը «խաթունը»՝ իբրև իզական անձնանվան մաս, լայն տարածված էր նաև հայոց մեջ) դամբարաններ. սրանք իրենցից ներկայացնում են կին-կառավարիչների, մուսուլման առաջնորդների կանանց, մայրերի և հարճերի շիրիմների վրա կանգնեցված կոթողներ: Սրանցից ամեհահներից է Մալթուկյան հարստության կին-կառավարիչ Մամա-Խաթունին (1191 հ.թ. - 1200թթ.) նվիրված դամբարանը Դերջանում¹: Սա մեծ համալիր է, և դրա չափերը անկասկած արտացոլում են Մամա-Խաթունի քաղաքական կշիռը և նրա եռանդուն գործունեությունը:

Մեկ այլ կնոջ՝ օսմանյան սուլթան Բայեզիդ II-ի հարճի և Սուլեյման I-ին Ահեդի մոր²՝ Գյուլբահար-խաթունի պատվին (XV դարի վերջ XVI դարի սկիզբ) անունով կառուցվել է մզկիթ Տրապիզոնում³ (Գյուլբահարի մզկիթ, թուրք. Gülbahar Hatun Camii), սակայն ինքը Գյուլբահար-խաթունը հանգչում է Ստամբուլի Ֆաթիհ մզկիթում:

Կնոջ նվիրված մի կառույց կա նաև հեռավոր Ղազախստանի Թարագ քաղաքում՝ այսպես կոչված Այշա-Բիբիի դամբարանը: Ըստ ժողովրդական ավանդույթի, Այշա-Բիբիի անունը կապված է ողբերգական սիրո առասպելի հետ (XI-XII դարեր): Այշա-Բիբին՝ տեղի սուֆիի դուստրը, սիրահարված լինելով Թարագի Ղարախանյան կառավարչին՝ իր դաստիարակի հետ միասին փախչում է տնից՝ գաղտնի տեսակցության համար (հայրը դեմ է լինում կառավարչի հետ իր դստեր կնությանը): Սակայն գետակի ափին հանգստանալիս Այշան վախճանվում է օձի խայթոցից: Անմխիթար կառավարիչը դամբարան է կառուցում իր սիրեցյալի շիրիմի վրա⁴: Սակայն, ըստ ֆրանսապիացի գիտնականի, հավանական է, որ դամբարանը կառուցված լինի Չաղաթայների պետության ժամանակ՝ Ղարա Հյուլեդու խանի կնոջ Օրքինա խաթունի հրամանով. այն միատեղում է չինական ճարտարապետության և իսլամական արվեստի տարրեր⁵: Տվյալ ուսումնասիրությունից հետևում է, որ դամբարանի ննջեցյալի

¹ Baboudjian 1979: 203.

² Veinstein 1997: 837.

³ Gülbahar Hatun Camii https://tr.wikipedia.org/wiki/G%C3%BClbahar_Hatun_Camii

⁴ Aisha Bibi, https://en.wikipedia.org/wiki/Aisha_Bibi

⁵ Kevran 2002: 29.

անձը, չնայած գոյություն ունեցող ժողովրդական առասպելի, դեռևս մնում է անհայտ:

Մի ուրիշ հետաքրքիր դամբարան, որը կոչվում է Բիբի Դոկտարան, կառուցված է Իրանի Շիրազ քաղաքում: Այն կառուցվել է Իլխանների օրոք (XIII-XIV դդ.) և վերանորոգվել Ջանդյան կառավարիչների ժամանակ՝ XVIII դարում, նույն տոհմին պատկանող ազդեցիկ մի կնոջ հրամանով: Ըստ ավանդության, այն հանդիսանում է Ջայն ալ-Աբիդինիի (Ում Աբդալլահի)՝ շիա չորրորդ իմամի մայր Բիբի Խադիջայի դամբարանը¹:

Ամփոփելով կարելի է ասել, որ ներկայիս Հայաստանի տարածքում միջնադարյան և ուշմիջնադարյան արաբատառ արձանագրություններում կան նաև կանանց հիշատակումներ: Մասնավորապես Ռոտտանի միջնադարյան մուսուլմանական գերեզմանատունը պարունակում է իգական անձնանուններով տապանագրեր: Ընդհանուր առմամբ, հակառակ տարածված կարծրատիպերի, մուսուլմանների շրջանում բարձր դիրք զբաղեցնող կանայք հաճախ կարևոր դեր են խաղացել քաղաքական կյանքում, ինչի վկայություններն են նրանց նվիրված հուշակոթողները:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Ալիշան, Ղ. 1897.** Միսական. Վենետիկ: տպ. Ս. Ղազար:
- Բարխուդարյան, Ս. 1960.** Դիվան հայ վիմագրության, պրակ II, Գորիսի, Միսիանի և Ղափանի շրջաններ, կազմեց Ս.Գ.Բարխուդարյան. Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակություն:
- Բարխուդարյան, Ս. 1967.** Դիվան հայ վիմագրության, պրակ III, Վայոց Ձորի, Եղեգնաձորի և Ազիզբեկովի շրջաններ, կազմեց Ս.Գ.Բարխուդարյան. Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակություն:
- Գրիգորյան, Գ. 1981.** Մյունիքը Օրբեյանների օրոք. Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակություն:
- Դավրիժեցի, Ա. 1988.** Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն, թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ Վարազ Առաքելյանի. Երևան: Սովետական գրող:

¹https://en.wikipedia.org/wiki/Tomb_of_Bibi_Dokhtaran?fbclid=IwAR0KvUPYs5Wd5FDEpqZVOsLIrhBsly0KzbkThzVtPHtr4xte1ocRw7QXOQ

WOMEN IN EPIGRAPHIC INSCRIPTIONS IN ARABIC CHARACTERS FOUND ON THE TERRITORY OF THE REPUBLIC OF ARMENIA

Keywords: Arabic characters, epigraphic, inscriptions, women, Vorotan, Selim Caravanserai, Muslim

ABSTRACT

When studying the Islamic medieval epigraphic inscriptions on the territory of the Republic of Armenia, one also comes across to women's names on epitaphs; particularly they are personified in the medieval Muslim cemetery (XXV-XVII c.) of Vorotan village (Syunik marz, Sisian sub-region). Generally, the Vorotan gravestones stand out by the circumstance that the oldest of them do not carry typical Muslim names (names, e.g. are Awlakum (Yelikum or Elikum, a populous Armenian name among the Orbelian princely dynasty representatives, Abram, Amir-Wasak, Amiram, etc., nor typical Islamic epitaphs). In late medieval times, Armenians also have been carrying a great deal of names borrowed from the surrounding Muslim colonizers, recorded in the Armenian colophons and on Armenian gravestones. In particular, there were many such female names. The author also touches upon some monuments (mosques and mausoleums) dedicated to prominent Muslim women (rulers, mothers, wives, daughters, concubines of rulers) erected across the Islamic world.

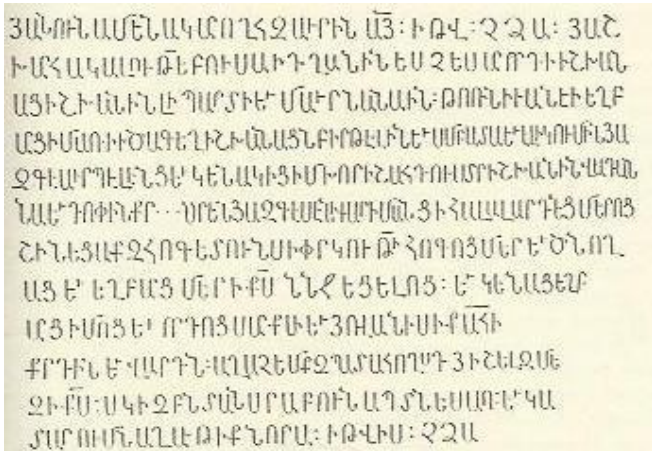
Tigran Mikayelyan

*Institute of Oriental Studies, NAS RA,
Department of Eastern Sources and Historiography,
Researcher,
E-mail: mtigran2002@yahoo.com*

ՆԿԱՐՆԵՐ



Նկար 1. Լիպարիտ Օրբելյանի Մելիմի (Մուլեմայի) քարվանսարայի արաբատառ գիրը, Հայաստանի պետական արխիվ



Նկար 2. Լիպարիտ Օրբելյանի Մելիմի (Մուլեմայի) իջևանատան հայերեն գիրը

ՄԵԼԻՄԻ ՔԱՐԱՎԱՆԱՏՈՒՆ /9.7.1.2./ – Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայության (hushardzan.am)



Նկար 3. Սյունիքի (Միսիանի ենթաշրջանի) Որոտանի միջնադարյան մուսուլմանական գերեզմանատուն: Փերիխան ‘ատուս Սաիրամ իբն Մուհամմադ-Ղուլիի տապանաքարը, 1503-1504թ.: Նկարը՝ հողվածի հեղինակի



Նկար 4. Նախիջևան, Մումինե-խաթունի դամբարանը:
https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_mausolea#/media/File:Momine_Hatoon_Mausoleum.jpg

ԷՍԹԵՐՆ ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉՈՒՄ. ԿԻՆ, ՈՐԸ ՓՐԿԵՑ ԻՐ ԺՈՂՈՎՐԴԻՆ

ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ ԱԼՄԱՍ

ԵՊՆ, համաշխարհային պատմության մագիստրոս,
լրագրող՝ «Մշակութային Հասարակություն»,
Էլ. փոստ՝ almastmuradyan@gmail.com

Բանալի բառեր՝ Էսթեր թագուհի, մարգարեություն, Մուրթբե, Համան, միդրաշ, Պուրիմ:

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Աստվածաշնչյան եզակի իրադարձություններից մեկը ներկայացված է Էսթերի գրքում, որը պարունակում է բովանդակալից հիշատակություններ ինչպես Աքեմենյան կայսրությունում հրեական համայնքի կյանքի ու գործունեության, այնպես էլ հրեուհի Էսթերի և հրեա Մուրթբեի շնորհիվ փրկվելու մասին պատմությունը: Հնդվածի նպատակն է ներկայացնել Աստվածաշնչում ներկայացված պատումներից մեկի ժամանակագրական հիմնահարցը և այդ պատմության մեջ հրեա կնոջ ազդեցիկ դերն ու նշանակությունը:

Գրքում նկարագրված իրադարձություններից շատերը տեղի են ունեցել մ.թ.ա. 539-531 թթ., երբ արքայից հրեաներից շատերը նախընտրեցին չվերադառնալ Պաղեստին, չնայած այն հանգամանքին, որ այդ ժամանակ ապրող Եսայի և Երեմիա մարգարեները նրանց կոչ էին անում «դուրս գալ Բաբելոնից» (Եսայի 48:20; Երեմիա 50:8; 51): Իրադարձությունների կենտրոնում մի հրեա կին է, որն աչքի է ընկնում իր վեհ և առաքինի կերպարով, իմաստությամբ և խոհեմությամբ:

Աստվածաշունչը պարունակում է հնագույն ավանդույթների և պատումների բազմաթիվ շերտեր: Նորագույն դարաշրջանից ի վեր Աստվածաշնչի գրքերի վերաբերյալ ի հայտ են գալիս գրաքննադատական մի շարք մոտեցումներ, որոնք անմիջականորեն ազդել են աստվածաշնչյան հերմենևտիկայի վրա¹: Եթե կրոնական ֆունդամենտալիզմը նախկինում պարզապես անտեսում էր քննադատական միտքը կրոնում, ապա այժմ կրոնական տեքստերը ենթարկվում են քննադատական վերլուծության:

¹ Grossman 2011: 197.

Իսկ ահա համատեքստային հերմենևտիկան ընդհանրապես շահագրգռված չէ տեքստի սկզբնական իմաստի նույնականացումով, այստեղ առավել կարևոր է նոր մեկնաբանությունը, որը թույլ է տալիս ստանալ այն իմաստները, որոնք տվյալ պահին առավել արդիական են: Այսինքն Աստվածաշունչը պետք է մեկնաբանվի հաշվի առնելով առավել արդիական հիմնախնդիրները, Աստվածաշունչը պետք է պատասխաններ տա ժամանակակից մշակույթի առաջադրած հարցերին:

Համատեքստային հերմենևտիկայում առանձնանում են երեք հիմնական ուղղություններ՝ ազատագրական հերմենևտիկա, ֆեմինիստական հերմենևտիկա և աֆրոկենտրոն հերմենևտիկա¹: Առաջինին բնորոշ է հետևյալ մոտեցումը. աստված ներկա է իր ժողովրդի պատմության մեջ՝ նրան փրկություն բերելով:

Իսկ, օրինակ, ֆեմինիստական աստվածաբանության հիմնարար սկզբունքը կնոջ՝ որպես ամբողջական մարդու, կարգավիճակի հաստատումն է: Այստեղից էլ բխում է հետևյալ սկզբունքը. այն ամենը, ինչը հերքում, նվազեցնում կամ խեղաթյուրում է կնոջ՝ որպես ամբողջական մարդու կարգավիճակը, հոգևոր արժեք չունի: Հետևաբար՝ կանանց փորձը պետք է ծառայի որպես աստվածաշնչյան տեքստի մեկնաբանման բանալի: Իսկ աֆրոկենտրոն հերմենևտիկան փորձ է կոտրել արևմտյան հերմենևտիկայի հեգեմոնիան և վերընթերցել Սուրբ Գիրքը աֆրոկենտրոն տեսանկյունից:

Այժմ տեքստաբանական նման մեկնաբանությունների են արժանացել Աստվածաշնչից հայտնի մի շարք դրվագներ: Նման վերլուծությունների է ենթարկվել նաև Էսթերի գիրքը, որի արդյունքում տեքստաբանական որոնումները ձեռք են բերում այլ նշանակություն: Էսթերի գիրքն, ի տարբերություն Աստվածաշնչի մյուս գրքերի, երբեք չի հիշատակում աստծո անունը և չունի կրոնական ծեսերի ու աղոթքների մասին հիշատակումներ: Դժվար է դա վերագրել կրոնական ժանրի գրականությանը, ամենայն հավանականությամբ, բովանդակային առումով այն նման է բարոյախոսական ժանրի գրքի, որի հերոսներն առանձնանում են ոչ թե պատվիրանների խիստ կատարմամբ կամ իրենց հավատարմությամբ աստծուն և հնազանդությամբ օրենքին, այլ հերոսությամբ ու նվիրումով, իրենց ժողովրդին փրկելու ցանկությամբ²: Ուստի այս գիրքն ունի

¹ Владилениович 2011: 115.

² Levenson 1997: 154.

նան հայրենասիրական ենթատեքստ, և նրանում արծարծվող հարցերն են. ինչպե՞ս գոյատևել թշնամական ժողովուրդների կողմից լիակատար վտանգի պայմաններում, ինչպե՞ս չտրվել ձուլման ազդեցությանը, ինչպե՞ս պահպանել սեփական ինքնությունը և հմտորեն ինտեգրվել այն հասարակությանը, որտեղ պատմական մի շարք հանգամանքների բերումով պետք է ապրել: Այս հարցերին է պատասխանում է Էսթերի գիրքը, և այս համատեքստում է կարևոր տեղ գրավում հրեուհի Էսթերը (եբր. ԴԽԾ) կամ Հադասսան, որն իր վրա է վերցնում հրեական ժողովրդի փրկության առաքելությունը¹:

Մուրբ Գրքի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ եթե կինը դրանում չի վայելում այնպիսի դիրք, ինչպիսին ունի տղամարդը, ապա պատճառն այն է, որ նրան հատուկ դեր է հանձնարարված: Կան երեք գրքեր, որոնք պատմում են կնոջ հատուկ առաքելության մասին, դրանք են Էսթերի, Հուդիտի և Հռութի պատմությունները²: Այս գրքերը վկայում են փրկության պատմության մեջ կանանց էական դերի մասին: Իհարկե, Հին Կտակարանը վկայում է կնոջ հանդեպ ամենախորը հարգանքի մասին և հեռու է նրան «թույլ սեռ» համարելուց: Այդպիսին են նաև Էսթերի և Հուդիտի գրքերը, որոնք կարելի է ներկայացնել «միդրաշ» բառով, այսինքն՝ պատմվածքներ, լեգենդներ, որոնք պետք է ուսումնասիրվեն և բացատրվեն: Միդրաշը պատմության և սուրբ տեքստերի հատուկ մատուցման ձև է, որտեղ հեղինակը ձգտում է բազմաթիվ ակնարկների միջոցով ընթերցողին առաջնորդել բարոյական կամ հոգևոր իմաստության ճանապարհով, որը հեղինակը ճանաչել է իրեն հասած պատմվածքներում³: Դրանք իրական կամ հորինված իրադարձությունների մասին մեկնաբանների և ուսուցիչների թողած վկայություններն են:

Ըստ մի շարք քրիստոնեական մեկնությունների՝ Էսթերի Գրքում ներառված են հետևյալ ոչ կանոնական հատվածները. Մուրթբեի երազը, Համանի հրամանագիրը, Մուրթբեի և Էսթերի աղոթքը, Էսթերի և Արտաքսերքսեսի ելույթները, Մուրթբեի հրամանագիրը: Հետազոտողները միակարծիք չեն այն հարցում, թե արդյո՞ք ապոկրիֆային հավելումների համար եղել է եբրայերեն բնագիր, թե՞ դրանք ի սկզբանե ստեղծվել են հունարենով: Որոշ

¹ **Եսթեր 7:2**, Աստվածաշունչ. «Նոր Արարատ թարգմանություն», Հայաստանի Աստվածաշնչային ընկերություն, 2019: 127:

² **Болотников** 2020.

³ **Там же**.

քրիստոնյա աստվածաբաններ հավատարիմ են Էսթերի գրքի ապոկրիֆային հավելումների կանոնականության տեսությանը¹:

Էսթերի գիրքն ունի շատ հետաքրքիր կառուցվածք: Այն կարելի է դասակարգել ութ մասերի, որոնք նկարագրում են Պարսկաստանի ապագա թագուհու՝ հրեուհի Էսթերի մասին կարևոր իրադարձությունները: Դասակարգումն ունի հետևյալ տեսքը՝

- Վաշթի թագուհու հեռացումը,
- Էսթեր թագուհու հռչակումը,
- Հրեաների ոչնչացման Համանի ծրագիրը,
- Էսթերի խոստումը իր ժողովրդին,
- Էսթերի խնջույքը,
- Համանի մրցակցությունը Մուրթթեի հետ,
- Շօգուտ հրեաների հրամանագիրը,
- Պուրիմի տոնակատարությունները:

Գիրքը հավանաբար գրվել է մ.թ.ա. IV-III դդ., կամ նույնիսկ մի փոքր ավելի ուշ՝ հելլենիստական շրջանի սկզբում: Այն կերպարները, որոնց մասին գիրքը պատմում է, ըստ դեպքերի նկարագրության պետք է ապրած լինեին մոտ մ.թ.ա. 480թ., սակայն այստեղ հիշատակված պատմական իրադարձությունները շատ անհասկանալի են և հաճախ հակասական: Ահա օրինակ Էսթերի հորեղբայրը՝ Մուրթթեն, ով ապրում է Բաբելոնից արևելք գտնվող պարսից թագավորների ձմեռային նստավայրում՝ Շոշում, ըստ գրքի՝ ապրում է Արտաքսերքսեսի արքունիքում, այսինքն՝ ապրել է V դարի սկզբին, բայց նաև նշվում է, որ նա փոխադրվել է Հուդայի շեքունիայի թագավորի մոտ, իսկ այդ դեպքերը վերաբերում են մ.թ.ա. 598թ.²: Իրականում հեղինակը պարզապես իր շարադրանքը ներկայացնում է որոշակի պատմական միջավայրում՝ պատմելով Աքեմենյան դարաշրջանում ապրող բաբելոնացի քսոսթյանների ժառանգների՝ հրեաների մասին: Ուսումնասիրողները ենթադրում են, որ Էսթերի գիրքը բավական ուշ է մտել հրեական սուրբ գրությունների մեջ: Այս ենթադրության հիմքում ընկած է այն փաստը, որ Կուրանում հայտնաբերված աստվածաշնչյան գրքերում (մ.թ.ա. II-I դդ.) Էսթերի գրքից ոչ մի հատված չի հայտնաբերվել: Որպեսզի հասկանանք, թե ինչպես է Էսթերի գիրքն առնչվում մարգարեությունների հետ, անհրաժեշտ է ուսումնասիրել պատմական այն ժամանակաշրջանը,

¹ Левин 2017.

² Larkin 1996: 71.

որում տեղի են ունեցել այս գրքում նկարագրված իրադարձությունները: Համաձայն I գլխի առաջին հատվածի (ըստ Մինոդալ թարգմանության) իրադարձությունները տեղի են ունեցել «Արտաշեսի օրերում»: Մինոդալ Աստվածաշունչն¹ օգտագործում է Արտաքսերքսես թագավորի անունը (պարսից արքան, ում կինն է դառնում Էսթերը), որի անունը հիշատակվում է նաև Եզրասի գրքում (4:7, 6:14, 7:8), իսկ հունարենում այն հնչում է Ասուէրոս (հուն. Ασοθηρος, պարսկ. اخشورش) ձևով, որն էլ տառադարձվում է որպես Արտաքսերքսես կամ Արտաշես բոլոր պատմական աղբյուրներում²: Այստեղ խոսքը Արտաքսերքսես I-ի մասին է, ով կառավարել է մ.թ.ա. 465-425 թթ.: Վերջինս Դարեհ I-ի (մ.թ.ա. 522-486 թթ.) որդին էր³: Այսպիսով, մեծ հավանականությամբ կարող ենք փաստել, որ Էսթերի գրքում նկարագրված իրադարձությունները տեղի են ունեցել մոտավորապես մ.թ.ա. 480-470թթ. Արտաքսերքսես թագավորի օրոք, հենց նա էլ հրամայել է վերականգնել Երուսաղեմը⁴: Այս դրվագը նաև համապատասխանում է Դանիելի մարգարեություններից մեկին, որի սկիզբը հաշվարկվում էր այս հրամանագրից և ցույց է տալիս մեզ այն ժամանակը, երբ Մեսիա-Հիսուսը պետք է սպանվեր մեղքերի քավության համար, ինչպես նաև այն ժամանակը, երբ պետք է սկսվեր սրբարանի մաքրումը: Ըստ Թորայի՝ սրբավայրը կմաքրվի Քավության օրը (Յոմ Կիպուր), որի ժամանակ հոգիները պետք է խոնարհվեն (Ղևտացոց 16:30):

Պատմական աղբյուրներում Էսթեր թագուհու մասին հիշատակությունները շատ չեն: Մակայն դրանցից մեկում արաբ պատմիչ և աստվածաբան Մուհամմադ իբն Ջարիր ալ-Տաբարին իր «Մարգարեների և թագավորների պատմության» մեջ, հիմնվելով հրեական և քրիստոնեական աղբյուրների վրա՝ լրացուցիչ մանրամասներ է տրամադրում, օրինակ Էսթերի պարսկական բնօրինակ «Աստուրիա» անվան մասին: Ըստ պատմիչի՝ իրադարձությունները տեղի են ունեցել Արդաշիր Բահմանի (Արտաքսերքսես II-ի) օրոք⁵: Իսկ արդեն արևմտյան պատմագրությունը՝ ի դեմս արևելագետ Ամելի Կուրթի, նոր եզրակացությունների է հանգել: Վերջինս նշում էր, որ

¹ Arjomand 1998: 113.

² Robert 1975: 155.

³ Плитарх 1994: 506.

⁴ Coogan, David, Zvi, Ann, Perkins 2007: 133.

⁵ Yar-Shater 1989: 143.

Էսթերի գիրքը կազմվել է հելլենիստական ժամանակաշրջանում, և այն ցույց է տալիս պարսկական պալատի բնույթը, որը նույնն է, ինչ պատկերված է դասական հունական ստեղծագործություններում¹:

Եթե անտեսենք այն, ինչ ավելացված է հունարեն տեքստում և ինչը զգալիորեն հարստացնում է գրքի աստվածաբանական բովանդակությունը, բայց խախտում է եբրայերեն տեքստի ռիթմը, ապա իրադարձությունների շղթան շատ պարզ է՝ պարսից Արտաքսերքսես թագավորի պալատից հեռացվում է Վաշթի թագուհին, և նրա փոխարեն թագուհի է ընտրվում է երիտասարդ հրեուհի Էսթերը, որին դաստիարակել է հորեղբայրը՝ Մուրթթեմ: Այնուհետև թագավորի սիրելի Համանի և հրեա Մուրթթեի միջև թշնամությունը բացահայտում է Համանի ատելությունը հրեա ժողովրդի հանդեպ: Արդյունքում թագավորը հավանություն է տալիս հրեաներին բնաջնջելու Համանի որոշմանը²: Հարկ է նշել, որ հունարեն տեքստում այդ մասին է վկայում նաև ներկայացված թագավորական հրամանագիրը: Բնականաբար, Էսթերն ու Մուրթթեն փորձում են կանխել այս ոճիրը և դիմել փրկության՝ աղոթքների միջոցով, դրա վկայությունն են Մուրթթեի և Էսթերի գեղեցիկ աղոթքները (Եսթեր 7:2):

Արքայական պալատում Էսթերի հայտնվելն արդեն համարձակ քայլ էր, որին հաջորդում է Էսթերի կողմից խնջույքի հրավիրելու առաջարկն արքային: Չպետք է մոռանալ նաև Մուրթթեին, որը փրկում է արքային: Վերջինս իմանալով այդ մասին, ցանկանում է պատվել նրան, և նվաստացած Համանը ստիպված է լինում անձամբ պատվել նրան: Արդեն երկրորդ խնջույքի ժամանակ Էսթերն արքայից խնդրում է իր ժողովրդի փրկությունը, որից հետո Համանը մահապատժի է ենթարկվում: Իսկ հրեաները ստանում են թագավորական բարեհաճությունը, և իրավիճակն ամբողջությամբ փոխվում է:

Պատմության սկզբում Էսթերը, ապահով կերպով թաքնված պալատում, կարծես անտեղյակ է իր ժողովրդին սպառնացող վտանգի մասին և դրանով իսկ ինքն իրեն ենթարկում է մահացու վտանգի: Հրեա գեղեցկուհու շնորհներն ու բնական գեղեցկությունն անսահման են. նա անգամ բալասանների կարիք չունի ու նույնիսկ թագուհի ընտրվելով՝ չի կորցնում իր պարզությունը: Բայց նա ան-

¹ Kuhrt 2007: 19.

² McConville, John 1985: 321.

գիտակից է, նրան պետք է այնպիսի «ուղեցույց», ինչպիսին է Մուրթ-քեն, նրա հորեղբայրը, արդար և ազնիվ մի մարդ, որը ինչ-որ իմաստով անձնավորում է իր ժողովրդի հոգևոր ավանդույթը: Նա Էսթերին հայտնում է իր ժողովրդին սպառնացող մահացու վտանգի մասին և կոչ անում ծառայել ժողովրդին¹: Մուրթքեն ծառայում է իր որդեգրած դստերը՝ Թագուհուն և անում է ամեն ինչ, որպեսզի ամբողջ ժողովուրդը աջակցի նրան աղոթքով և ծոմապահությամբ: Էսթերը՝ հավատարիմ ծառան, ունի միայն մեկ տեր՝ իր աստվածը: Նրա աղոթքը, որը լցված է վստահությամբ, միննույն ժամանակ խնդրանք է և իր կյանքի լիակատար հանձնումն աստծուն: Էսթերն ամենակարող կնոջ օրինակ է, որը պատրաստ է փորձությունների: Նա անձնավորում է ճակատագրի դեմքը, նրա կույր ու անողոր ռուծը: Դա կնոջ կերպար է, որն իմանալով բոլոր վտանգները՝ երբեք չի վարանում իր կյանքը զոհաբերել հանուն իր ժողովրդի փրկության: Մակայն գործի անցնելուց առաջ նա աղոթում է՝ «Քայլում դեպի Տերը»: Նա հասկանում է սեփական անգորությունը և մահացու վտանգը, որին ենթարկվում է: Ու հենց դրա գիտակցությունն է, որ թույլ է տալիս փրկել ուրիշներին: Նա լիովին նույնանում է իր ժողովրդի հետ, համերաշխ լինելով նրանց հետ՝ նա ընդունում է նրանց մեղքերը, կանգնում աստծո առջև և կանչում նրան՝ որպես իր միակ ապաստան:

Հետաքրքիր է, որ Էսթեր անունը պարսկական ծագում ունեցող իգական անուն է, որը նշանակում է «աստղ», որն իր փայլով փրկում և դուրս է բերում կորած ճանապարհորդին²: Իսկ մինչև Էսթեր անունը ստանալը՝ հրեուհին ունեցել է Հադասսա անունը, որը եբրայական ծագում ունի և նշանակում է մրտենի: Այս սուրբ բույսը պատկերվում է մշտադալար տերևներով և նուրբ բուրավետ ծաղիկներով, որի մասին երգում է Եսային՝ ավետելով աստծո փրկությունը և ազատագրումը աքսորից. «Փշերի փոխարեն աճում է նոճի. եղինջի փոխարեն աճում է մրտենի և դա կլինի Տիրոջ փառքի համար՝ հավիտենական, անխորտակելի նշան» (Եսայի 55:13, 41:19): Վարկածներից մեկի համաձայն՝ այն բաբելոնյան Իշտար աստվածուհու անունից է ծագում:

Աղոթքների մեջ խորասուզվելուց հետո Էսթերն ազատագրվում է ցանկացած վախից. «Նա, ով աղոթք է անում, իր ձեռքում է

¹ **Харман** 2016: 96.

² **Johnson** 2005: 123.

պահում սանձը, վստահությամբ լի, վճռական և մաքուր, նա համարձակվում է հետաձգել ժամանակը ճշգրիտ հարված հասցնելու համար»: Հետաքրքիր է, որ Էսթեր-Հադասսա կնոջ դերը հոգևոր ճակատամարտում ներկայացվում է ավելի ակտիվ, քան Դեբորայի դերը: Այն ուրվագծվում է հենց սկզբում՝ Մուրթթեի երագում, իսկ վերջում՝ նրա մեկնաբանության մեջ. «Եվ արդարների ողջ ժողովուրդը խռովվեց՝ վախենալով իրենց համար փորձանքից, և պատրաստվեցին կորստյան, և սկսեցին աղաղակել Տիրոջը. նրանց աղաղակից եկավ, ինչպես մի փոքրիկ աղբյուրից, մի մեծ գետ և լույսն ու արևը շողացին, և խոնարհները վեր բարձրացան և կործանեցին ունայնությունը» (Եսթեր 7:2): Էսթերը թուլության մարմնացումը, որոշվեց և ընտրվեց որպես թագուհի՝ փրկելու աստծո ժողովրդին: Չունենալով այլ ապաստան՝ նա աղոթում է աստծուն և, չնայած իր վախերին, չի վարանում հանուն դրա կյանքը գոհել¹:

Սակայն հրեաների վրեժն արտահայտվում է Շոշում և գավառներում թշնամիների ոչնչացմամբ, որն էլ տոնվում է Պուրիմ հիշատակի տոնի պաշտոնական արարառոդությամբ: Հիմքում «պուր» բառն է, որը նշանակում է ճակատագիր, վիճակ, քանզի Ադար (մարտ) ամսվա 13-ին և 14-ին, հրեաները պետք է անհետանային երկրի երեսից, բայց ճակատագիրը կտրուկ շրջադարձ կատարեց: Սակայն Պուրիմը նաև պարսիկներից ժառանգած կրոնական սովորության բնույթ ունի: Այն խորհրդանշել է գարնան գալուստը, բառը ևս պարսկերեն ծագում ունի և բնության զարթոնքի, արևի վերադարձի, ինչպես նաև ճակատագիրը խորհրդանշող տոնն է: Խորհրդանշելով հրեաների փրկության օրը՝ Պուրիմը դարձավ խնջույքի և ուրախության տոն: Ըստ Էսթերի գրքի՝ հրեաները պետք է տոնեն և ուրախ օրեր անցկացնեն, միմյանց բաժին ուղարկեն, իսկ աղքատներին՝ նվերներ: Հենց բարեգործությունն է համարվում տոնի գլխավոր խորհրդանիշներից մեկը: Տոնի կարևոր մասն է կազմում նաև kriat ha-megillah-ը՝ Էսթերի գրքի հրապարակային ընթերցումը սինագոգում, որին հաջորդում է «Al Ha Nissim»-ը՝ (ամենօրյա աղոթքներ ընթրիքից հետո):

Հետաքրքիր է, որ Էսթերը վաղ քրիստոնեական և միջնադարյան արվեստում հայտնի կերպար չէր: Իհարկե, մենք նրան հանդիպում ենք մանրանկարներում, ռելիեֆներում, բայց հրեա թա-

¹ Домулен 2000: 75.

գուհու նկատմամբ հետաքրքրությունը մեծ չէր: Միայն 15-րդ դարի Իտալիայում նրա պատմությունը սկսեց գրավել արվեստագետներին, և հաջորդ երկու դարերի ընթացքում իտալացի վարպետները բազմիցս դիմում են այս կերպարին: Նշանավոր գեղանկարիչներ Ֆիլիպո Լիպպին, Տինտորետտոն նրանցից ամենանշանավորներն էին¹: 15-17-րդ դարերի բազմաթիվ աշխատությունների մեջ առանձնանում է հատկապես Արտեմիսիա Ջենտիլեսկիի կտավը, որն այժմ գտնվում է Մետրոպոլիտեն արվեստի թանգարանում (տե՛ս նկար 1): Կուզենահինք առանձնացնել նաև Դորեի և Ռեմբրանդտի նկարները (համապատասխանաբար՝ նկ. 2, 3):

Չարկ է նշել, որ Էսթերի գիրքը նաև առաջին փորձն էր ցույց տալու կնոջ մի կերպար, որն հանդես է գալիս հասարակական կյանքի առաջնագծում: Ընտանիքի պաշտպանության հնագույն գործառույթը պահպանելով (ինչպես նախնիների դեպքում), Էսթերի և նաև Հուդիթի համար կարևորվում է քաղաքացիական պատասխանատվությունը ժողովրդի փրկության համար: Քանզի նրանք այլևս իրենց ամուսինների սովերենները չեն, նրանց կերպարներում գերիշխող գիծը կամքի անկախությունն է և բնավորության ուժը: Իսկ ամենակարևոր հատկանիշները, որ հրեա կինը պետք է ունենար՝ խոսքի իմաստությունն ու մտքերի մաքրությունն է: Իր ժողովրդի հանդեպ սիրուց և կարեկցանքից դրդված՝ Էսթերը որոշում է ներկայանալ ահեղ թագավոր Արտաքսերքսեսի առջև՝ կանխելու հրեական ջարդերը Աքեմենյան թագավորության տարածքում²: Երիտասարդ թագուհին աստծուն դարձնում է իր դաշնակիցն ու վկան: Նույն գիծը կարելի է նկատել բարեպաշտ այրի Հուդիթի գործողություններում, ով իր հայրենի քաղաքը փրկելու համար գնում է սպանելու ասորի զորավար Հողոֆեռնեսին՝ կոչ անելով Տիրոջը լինել պատժիչ սուր իր ձեռքում³: Ոչ ոք նրանց չի պարտադրում, և իրենց որոշումները, կամավոր զոհողություններն ու այլ գործողությունները հանգեցնում են սխրանքի, և այն պարագայում, երբ նույնիսկ տղամարդիկ անզոր են որևէ բան փոխել, կանանց գործողությունները վճռորոշ են դառնում:

Պարսից թագավորի մահից հետո թագուհի Էսթերը և նրա հորեղբայր Մուրթեբեն տեղափոխվել են մարերի հնագույն մայրաքա-

¹ Новая женеvская учебная Библия 1998: 205.

² Харман 2016: 99.

³ Dalley, Stephanie 2007: 97.

դաք Էքքատան, որտեղ թագավորական ընտանիքի ամառային նստավայրն էր: Ըստ հին լեգենդի՝ Էսթերին և Մուրթքեին թաղել են Էքքատանում: Նրանք թաղվել են միմյանց կողքին, ավելի ուշ գերեզմանների վրա դամբարան է կանգնեցվել: 12-րդ դարում հրեա վաճառական և ճանապարհորդ Բենիամինը, որն այցելեց Մերձավոր Արևելք, իր ուղեգրության մեջ առաջին անգամ հիշատակել է Համադանում Մուրթքեի և Էսթերի գերեզմանի մասին: Որոշ պատմաբաններ կարծում են, որ այստեղ է թաղված Շուշանդուխտը՝ Սասանյանների դինաստիայի պարսից թագավոր Հակերտ Առաջինի (399-420 թթ.) հրեա կինը, երբ հրեաներին թույլ է տրվել ապրել Էքքատանում: Ենթադրվում է, որ դամբարանը կառուցվել է 1602 թ.: Դարեր շարունակ ոչ միայն հրեաները, այլև քրիստոնյաներն ու մուսուլմանները ուխտագնացություն են կատարել Մուրթքեի և Էսթերի գերեզմաններին: Դամբարանի մասին մանրամասն նկարագրություններ են արվել նաև 19-20-րդ դարերում քրիստոնյա ճանապարհորդների կողմից: 1891 թ. արված մի վկայության համաձայն՝ այն ունեցել է 15 մետր բարձրությամբ գմբեթ՝ զարդարված կապույտ սալիկներով, որոնց մեծ մասն ընկել է¹: Գերեզմանի մոտ եղել են նաև հրեաների գերեզմաններ: Դամբարանի պատերը ծածկված են եղել ուխտավորների կողմից տարբեր լեզուներով արված գրություններով: Դամբարանի ներսում աղոթատեղի է եղել, այնպես, որ աղոթողը միաժամանակ դեմքով երևա թե՛ Երուսաղեմի, թե՛ գերեզմանի կողմում:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Եսթեր. Աստվածաշունչ. «Նոր Արարատ թարգմանություն» Հայաստանի Աստվածաշնչային ընկերություն, 2019, online <http://bible-links.org/?ref=%D4%B5%D5%BD%D5%A9%D5%A5%D6%80%201>

Владиленович, А. А. 2011. Постмодернистская библейская герменевтика, Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия, 112-120.

Дюмулен, П. 2000. Есфирь, Иудифь, Руфь: Миссия Женщины, Пер. Юлия Куркина. Санкт-Петербург: Издательство св. Петра.

¹ Курляндский 2019.

- Новая женеvская учебная Библия 1998.** Под ред. Цорна В.А. Хольцгерлинген: Свет на Востоке.
- Плутарх 1994.** Сравнительные жизнеописания в двух томах, том II. Москва: Издательство Наука.
- Arjomand, S.M. 1998.** Artaxerxes, Ardasir and Bahman, The Journal of the American Oriental Society 118, 245-248.
- Dalley, S. 2007.** Esther's Revenge at Susa: From Sennacherib to Ahasuerus. Oxford: Oxford University Press.
- Coogan, M., M. Zvi, C. Newsom, Ph. Perkins 2007.** The New Oxford Annotated Bible. Oxford: Oxford University Press.
- Grossman, J. 2011.** Esther: The Outer Narrative and the Hidden Reading. Winona Lake, IN.: Eisenbrauns.
- Kuhrt, A. 2007.** The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Period. London: Routledge.
- Johnson, S. R. 2005.** Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity. Berkeley: University of California.
- Larkin, K. J. 1996.** Ruth and Esther (Old Testament Guides). Sheffield, UK: Sheffield Academic Press.
- Levenson, J.D. 1997.** Esther. Old Testament Library Series. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- McConville, J. G. 1985.** Ezra, Nehemiah, and Esther. Daily Study Bible Series. Philadelphia: Westminster.
- Robert, J. 1975.** The Religious Policy of Xerxes and the Book of Esther, The Jewish Quarterly Review 65 (3),145-155.
- Yar-Shater, E. 1989.** The History of al-Tabari: An Annotated Translation, Vol. I. London: SUNY Press.

Համացանցային աղբյուրներ

- Болотников, А. 2020.** Книга Есфирь и апокалиптические пророчества, <http://www.boruh.info/files/html/>. [25.05.2023]
- Курляндский, М. 2019.** Гробница Мордехая и Эстер: в Хамадане и не только, <http://www.ja-tora.com/html/>. [21.04.23]
- Левин, Р. 2017.** Апокрифические дополнения к Книге Эстер, <http://www.detaly.co.il/html/> [01.06.23]
- Харман, Д. 2016.** Царица в обмороке, <https://lechaim.ru/academy/tsaritsa-v-obmoroke/> [26.06.2023]

ESTHER IN THE BIBLE. A WOMAN WHO SAVED HER PEOPLE.

Keywords: Queen Esther, prophecy, Mordecai, Haman, midrash, Purim.

ABSTRACT

One of the unique events known in the Bible is presented in the book of Esther, which contains meaningful references to the life and activities of the Jewish community in the Persian Empire, as well as a mention of an episode of the example of the salvation of the Jewish community by Esther the Jewess and Mordecai the Jew. The purpose of the article is to present the chronological issue of one of the stories presented in the Bible and of course the influential role and significance of the Jewish woman in it. Reference was made to the influence of the Jewess Esther and the chain of events in which Hadassah or Esther stands out for her prudence.

Many of the events described in the book took place in 539-531 BC, when many of the exiled Jews chose not to return to Palestine, even though the then living prophets Isaiah and Jeremiah called them to "come out of Babylon" (Isaiah 48:20; Jeremiah 50:8; 51). At the center of the events is a Jewish woman who stands out for her noble and virtuous character, wisdom, and prudence.

MURADYAN ALMAST

*Master of the Faculty of History,
YSU, Journalist in «Cultural Society»,
E-mail: almastmuradyan@gmail.com*

ՆԿԱՐՆԵՐ



Նկ. 1 Արտեմիսիա Ջենտիլեսկի, Էսթերն Արտաքսերքսեի առջև:



Նկ. 2. Գուստավ Դորե, Էսթերը մեղադրում է Համանին, փորագրություն:



Նկ. 3. Ռեմբրանդտ, Արտաքսերքսերը, Համանը և Էսթերը, 1660 թ.

ԿԻՆԸ ՎԱՆԻ ԹԱԳԱՎՈՐՈՒԹՅԱՆ ԱՐՎԵՍՏՈՒՄ

ՊՈՂՈՍՅԱՆ ԳԱՅԱՆԵ

ՀՀ ԳԱԱ արվեստի ինստիտուտ,

գիտաշխատող,

Էլ. փոստ՝ gayanepoghosyan8787@gmail.com

Քանալի բառեր՝ կին, Վանի թագավորություն, կերպարվեստ, պատկերագրություն:

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Հողվածը նվիրված է Վանի թագավորության (Ուրարտու) կերպարվեստում ներկայացված կանացի կերպարների ուսումնասիրությանը: Վանի թագավորության ժամանակաշրջանից մեզ հասած հնագիտական գտածոների (առավելապես քանդակագործական և դեկորատիվ-կիրառական արվեստի նմուշներ) պատկերագրական հորինվածքները թույլ են տալիս որոշակի պատկերացում կազմել տվյալ ժամանակաշրջանի կանանց արտաքինի վերաբերյալ, սակայն հասարակական և կրոնական կյանքում ունեցած դերակատարումը դեռևս լիովին բացահայտված չէ: Թեման արդիական է, քանի որ Վանի թագավորության մշակույթի հետազոտության բնագավառում դեռևս պատշաճ ուսումնասիրության չեն ենթարկվել հայտնաբերված գտածոների հորինվածքային բովանդակության իրական խորհրդարանությունը, դրանցում ներկայացված կանանց կերպարների տարբերությունները, սոցիալական կարգավիճակի առանձնահատկությունները, մասնագիտական կողմնորոշումները, հասարակության մեջ նրանց հանդեպ ձևավորված վերաբերմունքը: Ուսումնասիրության համար հին Մերձավոր Արևելքի մշակութային առնչությունների համատեքստում կնոջ դերը լուսաբանելու հարցում հիմնական սկզբնաղբյուր են ծառայել Վանի թագավորության և հարևան մշակույթների հնագիտական գտածոները ու մեզ հասած գրավոր աղբյուրներում արձանագրված հիշատակությունները: Պատկերագրական հորինվածքների վերլուծության արդյունքում կարելի է եզրակացնել, որ դրանցում ներկայացված կանանց ինքնության և գործառույթների բացահայտման գործում կարևոր նշանակություն ունեն գեղարվեստական պատկերամիջոցների ընտրությունը, հորինվածքային լրացյալ տարրերը և հատկապես հանդերձի

առանձնահատկությունները որպես սոցիալական և կրոնական կարգավիճակի գլխավոր ցուցիչներ:

Վանի թագավորության ժամանակաշրջանից մեզ հասած գեղարվեստական հարդարում պարունակող գտածոների մեծ մասն ունեն պաշտամունքային բնույթ և թերևս ներկայացնում են առավելապես աստվածուհիների կամ վերնախավի կանանց կերպարներ: Դատելով պաշտամունքային առարկաների պատմողական սյուժեներից՝ կարելի է եզրակացնել, որ ամենայն հավանականությամբ կանայք երկրպագել են թե՛ իգական և թե՛ արական սեռի աստվածություններին, մատուցել նրանց ընծայաբերություններ: Վանի թագավորության գտածոների շարքում կին ներկայացնող ամենահայտնի օրինակը Հայաստանի պատմության թանգարանում պահվող Ուարուբաինի աստվածուհու բրոնզյա փոքրաչափ 12 սմ բարձրությամբ արձանիկն է: Այն ներկայացնում է նստած դիրքում երկարագետտ, գլխաշոր կրող կնոջ կերպար (**նկ. 1**): Կրծքամասը հարդարված է ուլունքաշարերով և առյուծազարդ խաչաձև կախիկով: Աջ ձեռքը ուղղված է բաց ափով վեր, ձախում առկա է անցք՝ որում թերևս դրված է եղել ծառի ճյուղ¹: Միերի դռան սեպագիր արձանագրության համաձայն Ուարուբաինին Վանի թագավորության դիցարանի գլխավոր Խալդի աստծո զույգն է և դիցարանի գլխավոր աստվածուհին²: Նրա անունը մշտապես հիշատակվում է շինարարությունների կամ այգի գցելու վերաբերյալ սեպագիր արձանագրություններում: Ի. Լոսևայի ենթադրության համաձայն աստվածուհու ձեռքի ճյուղը պայմանավորված է եղել նրա՝ բուսականության աստվածուհի լինելու հետ³: Դա իհարկե ենթադրում է նաև աստվածուհու՝ պտղաբերության, սիրո, ինչպես նաև չի բացառվում ընտանիքի՝ հատկապես կանանց բարօրության հովանավոր աստվածուհի լինելու փաստը: Այս առիթով իզուր չի լինի հիշել, որ ծառի գաղափարը տարբեր մշակույթներում հենց ասոցացվել է կնոջ հետ: Հույները, հռոմեացիները և այլոք հավատացել են, որ կյանքը կապված է ծառի ու իգական սեռի հետ⁴: Նույն պատկերացումների վառ ապացույցն են հանդիսանում Կարմիր-բլուրից

¹ Пиотровский 1959: 82.

² Հմայակյան 1990: 109:

³ Лосева 1962: 308.

⁴ Вардиман 1990: 70.

հայտնաբերված բուսազարդ կին-կուռքերը: Ուարուբաինիի արձանիկում ներկայացված կերպարային լուծումը կրկնվում է մեզ հայտնի մեկ այլ նմանօրինակ արձանիկում: Հատկանշական է այն, որ կանայք առավելապես ներկայացված են մետաղյա առարկաների գեղարվեստական հարդարանքում (գոտիներ, պաշտամունքային թիթեղներ), որոնք մեր կարծիքով միգուցե հանդիսացել են կանանց կողմից իրենց աստվածուհուն կամ աստվածուհիներին ուղղված երկրպագության, ինչպես նաև ընծայաբերության համար նախատեսված առարկաներ: Համեմատության համար կարելի է դիտարկել հնագույն Միջագետքում կանանց կողմից իրենց սիրելի Իշթար աստվածուհուն նվիրաբերված տարբեր պաշտամունքային առարկաները¹: Այս առիթով բավական ուշագրավ են հատկապես ներկայիս Հիրկանիս գյուղից (Գիլիմիլի, արևմտյան Հայաստան, Վանի շրջան) գտնված ընծայական բրոնզյա թիթեղները²:

Չնայած տարբեր իգական սեռի աստվածուհիների վերաբերյալ տեղեկություններին, Վանի թագավորության կերպարվեստում կին-աստվածուհու կերպարային լուծումները միօրինակ են և կարծես պայմանավորված են դիցարանի գլխավոր աստվածուհու՝ այսպես ասած «մայր-աստվածուհու» պաշտամունքի գերակայությամբ: Ուարուբաինիի պաշտամունքային կենտրոնը հավանաբար եղել է Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարում, որտեղ տարբեր զարդերի հետ մեկտեղ պահվել է նաև աստվածուհու՝ ոսկյա գոհարազարդ կնիք-մատանին³: Այս ամենը խոսում է Վանի թագավորության հոգևոր կյանքում իգական սեռի աստվածուհիների հանդեպ ունեցած վերաբերմունքի մասին: Դա են փաստում Ուարուբաինի աստվածուհու հիշատակությամբ անցկացված ծիսակարգերը:

Հոգևոր պատկերացումներում իգական սեռի աստվածուհիների առկայությունը թերևս վկայում է նաև հասարակության մեջ կնոջ ունեցած կարևոր նշանակությունը: Տարբեր գեղարվեստական հորինվածքներում ներկայացված են կանանց մասնակցությամբ տոնակատարություններ, ծիսակարգեր (**նկ. 2, 3, 4**): Այդ հորինվածքներից դատելով՝ կանայք գործուն դերակատարում են ունեցել դեկորատիվ-կիրառական արվեստի ստեղծման գործում (ինչպես

¹ Stol 2016: 639-640.

² Taşyürek 1977: 12-20.

³ Дьяконов 1951: №49.

օրինակ գորգագործություն), երաժշտության ասպարեզում, հոգևոր և տաճարային կյանքում (քրմուհիներ): Ազնվական կանանց վերաբերյալ ուրարտական գրավոր աղբյուրներից հատկանշական է Մենուա արքայի կնոջ՝ Թարիրիայի վերաբերյալ արձանագրությունը Մենուայի քարակերտ սեպագրում, որում տեղեկանում ենք նրան նվիրված խաղողի այգու գոյության մասին¹: Մա թերևս վկայում է Վանի թագավորությունում թագուհու ունեցվածքի մասին: Այանիսի ամրոցի պեղումներից (Վանից 38 կմ հյուսիս) բացված ոսկյա առարկայի վրայի արձանագրությունից էլ տեղեկանում ենք Ռուսա 2-րդի կնոջ՝ Կակուլիի մասին²: Կարմիր-բլուրից հայտնաբերված մի սեպագիր սալի վրայի արձանագրությունից դատելով՝ ազնվական ուրարտուհիները կարող էին ունենալ ստրուկներ: Ի. Դյակոնովի կողմից Թոփրակ-քալեում գտնված սեպագիր տախտակի վերլուծությունից հետևում է, որ այստեղ Ռուսա 2-րդի կառուցած ամրոցում եղել են 66 գործվածքագործ կանայք: Կիրառական արվեստով զբաղվող կանայք հնում մեծ տարածում են ունեցել նաև Հունաստանում³: Գեղարվեստական հորինվածքներում բազմիցս հանդիպում են նաև ազնվական կանանց, կամ միգուցե աստվածուհիներին սպասարկող կանանց պատկերներ:

Ինչ վերաբերվում է Ուարուբաինիի արձանիկի կերպարի արտաքին հատկանիշներին, ապա պետք է դիտարկել հատկապես հագուստը՝ գլխաշորն ու քառակուսիներով զարդարված գործվածքից երկարափեշ զգեստը, որոնք թերևս հանդիսանում են տվյալ ժամանակաշրջանի նորաձևության և տարազային ավանդույթի բաղադրիչներ: Վանի թագավորության ժամանակաշրջանում սրբազան կերպարներին մարդիկ պատկերացրել են իրենց կերպարանքով և այդպես արտացոլել նաև կերպարվեստում⁴: Հատկանշական է գլխաշորի առկայությունը. ինչպես գիտենք, գլխաշորը քրիստոնյա հայերի ավանդույթում հատուկ էր ամուսնացած կանանց որպես սոցիալական կարգավիճակը նշող երևույթ: Այդ նույն ավանդույթը, փաստորեն, եղել է նաև Վանի թագավորությունում, քանզի Ուարուբաինին ներկայանում է որպես միջին տարիքի հասուն ամուսնացած կնոջ կերպար, դիցարանի գլխավոր Խալդի աստվա-

¹ Çavuşoglu, İşik, Gökce 2014: 239.

² Çavuşoglu, İşik, Gökce 2014: 239-240.

³ Bamanie 2016.

⁴ Եսայան, Հմայակյան 1980: 204:

ծության գույգ, «մայր-աստվածուհի»: Հայտնի է, որ Վանի թագավորությունում աղջիկների համար պարտադիր չի եղել գլխաշորի կրումը¹: Դա են թերևս վկայում դարձյալ դեկորատիվ արվեստի որոշ նմուշներ, որոնցում պատկերված են աղջիկներ առանց գլխի ծածկոցի: Գլխաշորի բացակայությունը թերևս վկայում է, որ պատկերված են երիտասարդ և չամուսնացած աղջիկներ²: Ամուսնացած կանանց և աղջիկների սոցիալական կարգավիճակի տարբերակման նմանատիպ ավանդույթ գոյություն է ունեցել նաև հարևան այլ մշակույթներում³: Դեռատի աղջիկների մասին Վանի թագավորությունից մեզ տեղեկություններ չեն հասել, սակայն միջագետքյան աղբյուրներից տեղեկանում ենք, որ օրինակ Բաբելոնում հարգված ընտանիքներում ըստ ավանդության կնության էին առնում կույս, այսպես կոչված «մաքուր» աղջիկներին⁴:

Գլխաշորի հետ կապված են եղել նաև ամուսնական ծիսական որոշ արարողություններ: Գլխաշորի կրումը մեծ կարևորություն է ունեցել ըստ երևույթին նաև հելլենիստական Հայաստանի ավանդական պատկերամտածողության մեջ, որի վառ վկայությունն են հանդիսանում Հայաստանի պատմության թանգարանում պահվող մ.թ. 1-2-րդ դդ. թրծակավե որոշ արձանիկները: Այս ավանդույթը թերևս հետագայում փոխանցվել է նաև հայկական քրիստոնեական ժամանակաշրջանի ժողովրդական տարազին: Հայոց մեջ պահպանված ավանդույթի համաձայն սրբավայրեր այցելող կանայք գլխաշոր էին նվիրաբերում տաճարներին⁵: Նմանատիպ ավանդույթ գոյություն է ունեցել դեռևս Վանի թագավորությունում՝ դատելով Մուծածիրի տաճարում պահվող աստվածություններին նվիրաբերված հագուստեղենի մասին Սարգոն 2-րդ-ի հիշատակությունից⁶: Գրավոր այս աղբյուրից տեղեկանում ենք ինչպես գործվածքների գույների, այնպես էլ դրանց ասեղնագործ և միգուցե ալիկացիոն մշակման մասին: Որոշ գեղարվեստական հորինվածքներում նկատում ենք Վանի թագավորության ժամանակաշրջանում գլխի հարդարանքում տարածված քունքագարդերի տարածվածությունը, որը

¹ **Հմայակյան** 2005: 7:

² **Погосян** 2017: 81.

³ **Вардиман** 1990: 236.

⁴ **Stol** 2016: 13-16.

⁵ **Ավագյան** 1983: 73:

⁶ **Дьяконов** 1951: №49.

մեր կարծիքով հետագայում ժառանգորդության սկզբունքով դրսևորվել է նաև հայկական ավանդական տարազում:

Այս ամենի հետ մեկտեղ Վանի թագավորությունում եղել է նաև մերկ կանանց պատկերելու գեղարվեստական ավանդույթ, որի վկայությունն է Թոփրակ-քալեից հայտնաբերված փղոսկրյա արձանիկը, որտեղ մերկ կնոջ գլխին առկա է վարդյակազարդ թասակ և բազմաշար մանյակ: Գլխի հարդարանքը նմանվում է խեթական պատկերագրությունից հայտնի կանացի կերպարների գլխի հարդարանքներին, ինչպես նաև հետագա հայկական ավանդական գրակ-գլխարկներին: Դատելով նման մերկ կանացի կերպավորման մեզ հայտնի միակ այս օրինակից՝ կարելի է ասել, որ այս դիցուհու հետ կապված պաշտամունքային պատկերացումները այդքան էլ մեծ տարածում չեն գտել Վանի թագավորության մշակույթում, կամ պատկանում են ավելի հին ժամանակաշրջանում ձևավորված ավանդույթին: Չի բացառվում նաև, որ այս կերպարում ներկայացված է քրմուհի, այլ ոչ թե դիցուհի: Մերկությունը հին Մերձավոր Արևելքում ընկալվել է այլաբանորեն և ասոցացվել է անկման և բացասական երևույթների հետ (ինչպես օրինակ Իշթար աստվածուհին մերկանում է ստորգետնյա աշխարհ ուղևորվելիս): Միջագետքյան գրավոր աղբյուրներում մերկությունը կապվում է նաև ամուսնուց բաժանվելիս կնոջ հագուստը կամ ունեցվածքը լքելու հետ¹:

Գեղարվեստական հարդարանքներից դատելով՝ կանանց արդուզարդում կիրառվել են տարբեր զարդեր, որոնք բացի գեղազիտական նշանակությունից, ունեցել են հմայական գործառույթ, ինչպես նաև հանդիսացել են սոցիալական կարգավիճակի ցուցիչ: Չարդերը կանանց ուղեկցել են դեռևս փոքր տարիքից, որի վառ ապացույցն է հանդիսանում 2015 թ. Նոր Արմավիրի ուրարտական հնավայրից հայտնաբերված աղջկա հետ թաղված բրոնզյա ապարանջանները²: Վանի թագավորությունում կանանց ունեցած բարձր դիրքի փաստացի ապացույցն է 2020 թ. Չավուշթեփեում (Վանի նահանգ) հնագիտական պեղումների արդյունքում հայտնաբերված 20-25 տարեկան ազնվական կնոջ դամբարանը: Նա թաղված է եղել իր հոյակապ զարդերով (օղեր, վզնոց կիսաթանկարժեք քարերից, ապարանջաններ, մատանի), որոնցում բավական հետաքրքրական է

¹ Stol 2016: 20.

² Հմայական, Տիրացյան, Հմայական 2020: 14:

հատկապես կարգավիճակն ընդգծող ձախ մատի բրոնզյա ամուսնական մատանին: Ազնվական կանանց թաղումներ հայտնաբերվել են նաև Վանի թագավորության այլ տարածքներից, որոնցից հատկանշական են Քայալըդերե (Մուշ) և Ալթըն-թեփե (Երզնկա) հնավայրերը:

Այս ամենի հետ մեկտեղ բավական ուշագրավ է, որ կանայք դերակատարում են ունեցել նաև ռազմական գործում: Կին-զինվորականների գոյությունն է փաստում 2017թ. Արևելյան Հայաստանի հյուսիսում՝ Բովեր 1 հնավայրում (Շնող, Լոռու մարզ) անցկացված պեղումներում հայտնաբերված (№17 դամբարան, թվագրվում է մ.թ.ա. 8-6 դդ.) բարձր խավի երիտասարդ կնոջ թաղումը, ով հավանաբար եղել է զինվորական և մասնակցել պատերազմների՝ դատելով աճյունի վրա առկա վնասվածքներից¹:

Ամփոփելով կարելի է եզրակացնել, որ կինը Վանի թագավորության ժամանակաշրջանում ունեցել է կարևոր դերակատարում հոգևոր, տնտեսական, մշակութային ու սոցիալական, ինչպես նաև միգրացիոն ռազմաքաղաքական կյանքում, և դա ժառանգորդական սկզբունքով իր արտացոլումն է գտել Հայկական լեռնաշխարհի հետագա ձևավորված հասարակարգերում:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Ավագյան, Ն. 1983. Հայկական ժողովրդական տարազը (XIXդ.-XX դ. սկիզբ). Երևան: ԳԱ Հրատարակչություն:

Եսայան, Ս., Հմայակյան, Ս. 1980. Ուրարտական զգեստը, Պատմաբանասիրական հանդես 3, 203-215:

Հմայակյան, Ս. 1990. Վանի թագավորության պետական կրոնը. Երևան: Հայաստանի ԳԱ Հրատարակչություն:

Հմայակյան, Ս. 2005. Ուրարտական ոսկե, արծաթոսկե և ոսկե թիթեղապատ մեդալիոնները, Երևանի գեղարվեստի պետական ակադեմիա, Տարեգիրք, էջ 5-15. Երևան: Զանգակ-97:

Հմայակյան, Ս., Տիրացյան, Ն., Հմայակյան, Ս. 2020. Երկու սպանված աղջիկների թաղումը Նոր Արմավիրի դամբարանադաշտում (Նոր Արմավիրի արշավախմբի 2014-2015 թթ. հետազոտությունների արդյունքները), Հայաստանի գեղարվեստի պետական ակադեմիա, Տարեգիրք, թիվ 8/1, 6-25:

¹ Khudaverdyan, Yengibaryan, Hobosyan, Hovhanesyan, Saratikyan 2020: 119-128.

- Вардиман, Е. 1990.** Женщина в древнем мире. Москва: Наука.
- Дьяконов, И. 1951.** Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту, Вестник древней истории 2 (36), 257-356.
- Лосева, И. 1962.** Некоторые урартские ювелирные изделия с изображением ритальных сцен (к вопросу об иконографии бога Халди и богини Арубани), Древний мир, 300-311. Москва: Издательство восточной литературы.
- Пиотровский, Б. 1959.** Ванское царство (Урарту). Москва: Издательство восточной литературы.
- Погосян, Г. 2017.** Женский образ в искусстве Урарту, II Международная научная конференция, «Культура и искусство: Исследование и управление», 79-82. Батуми: Батумский государственный университет искусств.
- Çavuşoğlu, R., Işık, K., Gökçe, B. 2014.** Women and their status in Urartu: A critical review, Ancient Near Eastern Studies 51 (14), 237-263.
- Khudaverdyan, A. Yengibaryan, A., Hobosyan, S., Hovhanesyan, A., Saratikyan, A. 2019.** An early Armenian female warrior of the 8-6 century BC from Bover I site (Armenia), International Journal of Osteoarchaeology, Volume30, Issue 1, 119-128.
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/oa.2838>
[27.10.2022].
- Stol, M. 2016.** Women in the Ancient Near East. Boston/Berlin: Walter de Gruyter .
- Таşyurek О. 1977.** The Urartian bronze hoard from Giyimli, «Expedition», Published by the University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Volume 19, Issue 4: 12-17.

Համազանցային աղբյուրներ

Bamanie, N. 2016. Women in Ancient Greece,
https://www.researchgate.net/publication/304019312_Women_in_Ancient_Greece [27.10.2022].

WOMAN IN THE ART OF THE KINGDOM OF VAN GAYANE POGHOSYAN

Keywords: woman, Kingdom of Van, fine arts, iconography.

ABSTRACT

The topic of the report is devoted to the study of female images in the art of the Kingdom of Van (Urartu). The iconographic compositions of archaeological artefacts that have come down to us (mainly sculptural and decorative arts) allow us to get a certain idea of the appearance of women of that period, but the position of women in the public and religious life has not been fully disclosed. The main source for highlighting the role of women in the context of the cultural relations of the Ancient East are the archaeological finds and written sources of Urarian and neighboring states. From the analysis of iconographic compositions it can be concluded that the elements of compositions and women's clothing as the main indicators of social and religious status are important in revealing of the role of women.

POGHOSYAN GAYANE

Institute of Arts, NAS RA,

Researcher,

E-mail: gayanepoghosyan8787@gmail.com

ՆԿԱՐՆԵՐ

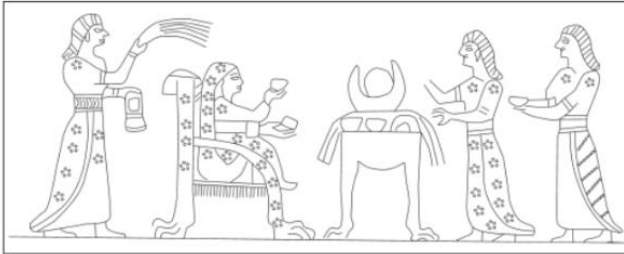
Նկ.1 Ուարուբաինի աստվածուհու բրոնզյա արձանիկը, Վան



Նկ.2 Բրոնզյա գոտի



Նկ.3 Բրոնզյա գոտի



Նկ.4 Բրոնզյա թիթեղ, Գիլիանի



**ՀԱՅԱՏԱՌԻ ԹՈՒՐՔԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆԱԿԱՆ ՊԻԵՄՆԵՐԸ ԵՎ
ՊՈԼՍԻ ԿԱՆԱՅՔ (19-20րդ սկիզբ)**

ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ ՀԱՍՄԻԿ

*ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ,
առաջատար գիտաշխատող, պ. գ. դ.,
Էլ. փոստ` hasmikstepanyan@yahoo.com*

Բանալի բառեր` թատրոն, Պոլիս, Թանգիմաթ, Հակոբ Վարդույան, Մարտիրոս Մնակյան, Տիգրան Չուխաջյան:

*Թատրոնը գվարճություն է, սակայն
գվարճություններից ամենաօգտակարը:
Նամըք Քեմալ*

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Օսմանյան կայսրության մշակութային կյանքում մեծագույն ներդրում են ունեցել հայկական թատերախմբերի թուրքերենով տրված ներկայացումները, որոնց հանդիսականներն էին Թուրքիայի բազմազգ ժողովուրդները: Ավելի քան 500 պիեսներ են ներկայացվել, որոնց 90 տոկոսը եվրոպական բեմերի դասական և ժամանակակից թատերախաղերն են եղել: Դրանց մեծ մասը գեղարվեստական երկեր են, որոնք փոխադրվել, ադապտացվել, տեղայնացվել են հայկական թատրոնների համար:

Դրանց ազդեցությամբ են ստեղծվել թուրք նոր գրականության, լուսավորիչների դրամատուրգիական գործերը: Թատրոնը մեծագույն ազդեցություն է ունեցել կանանց` մասնավորապես թուրքախոս ազգերի, հարեմի կանանց համար, որոնք հատուկ օթյակներ ունեին դաշիխճում: Սա սկիզբ դրեց կանանց էմանսիպացիայի շարժմանը Թուրքիայում: Քանի որ թուրք կինը բեմ չէր բարձրացել, ապա հանրապետական շրջանում հայ դերասանուհիները նաև մեծ ներդրում ունեցան թուրք դերասանուհիների մասնագիտական կրթման, բեմ բարձրացնելու գործում:

Պոլսահայ կյանքում թատրոնը մուտք է գործել 1820-ականներին: Սկզբում դրանք թատերական ներկայացումներ էին` հարուստ, առաջադեմ, եվրոպասեր ու արվեստների հովանավոր հայ

ամիրանների՝ Բուֆորի փի ապարանքներում, փարիզյան նմանողությամբ սալոնային երեկոների ընթացքում:

Քանի որ թուրքական կառավարության կողմից արգելված էին հայկական ներկայացումները քաղաքի կենտրոնում, ուստի հայերեն գրված պիեսներն անգամ թարգմանվում, վերածվում էին (հայատառ) թուրքերենի¹:

Պետական մենաշնորհի ստացած և կառավարական հովանավորությունը վայելող «Օսմանյան թատրոնում» 10 տարվա ընթացքում միայն թուրքերեն լեզվով խաղացվել է ավելի քան 200 պիես: Հայկական թատերախմբերի աշխատանքային լեզուն այս շրջանում եղել է հայատառ թուրքերենը:

Ինչպե՞ս է կայացել թուրք հեղինակների ու հայ թատրոնի համագործակցությունը:

Մեկ թատերաշրջանի ընթացքում բեմադրվել են 170 տարբեր ներկայացումներ: Բնականաբար այդպիսի ընդարձակ խաղացանկի համար անհրաժեշտ էր ունենալ դրամատուրգների, սցենարիստների, թարգմանիչների մի ամբողջ բանակ: Ահա այս նպատակով էլ թատրոն է ներգրավվել ոչ միայն հայ, այլև թուրք մտավորականությունը և թատրոնի հետ համագործակցության շրջանը թուրք երիտասարդների մի կարևոր հատվածի համար ճակատագրական նշանակություն է ունեցել: Հայկական թատերախմբերի հետ համագործակցած թուրք մտավորականների ցանկն իրենից ներկայացնում է թուրք նոր գրականության դասականների, լուսավորիչների համարյա լրիվ ցուցակը: Հաշվում ենք շուրջ 60 պիեսներ, որոնց պատվիրման, ներկայացման աշխատանքներում ներգրավված են եղել թուրք հեղինակների հիմնական գործերը:

Ժողովրդի լուսավորության, զարգացման որոշակի մակարդակի ստեղծման գործում մեծ դեր կարող էր խաղալ թատրոնը: Բացատրությունը շատ պարզ է. մինչ համատարած անգրագիտության վերացումը միայն թատրոնի միջոցով է, որ հնարավոր էր առավելագույնս շփումը եվրոպական գաղափարախոսության, կյանքի, կենցաղի, պատմության ու գրականության հետ:

¹ Ըստ թուրք հայտնի թատերագետ Մեթին Անդի ցուցակի, հայկական թատերախմբերի կողմից թուրքերեն լեզվով խաղացվել են շուրջ 400 պիեսներ: Steu` Metin And, Tanzimat ve Istibdat doneminde Turk tiyatrosu (1839-1908, Ankara, 1972, 454-462.

Թատրոնն այն եզակի արտահայտություններից էր, որ հանդես եկավ Թանգիմաթի շրջանում: Եվ եթե արմատական փոփոխություններ չէրան երկրի սոցիալական, տնտեսական, քաղաքական կյանքում, ապա մշակութային կյանքում տեղի ունեցած բարեփոխումները նկատելի եղան, վերաճելով երկրում զարթոնքի շրջանի:

Թուրք թատրոնի պատմաբան Ռեֆիկ Ահմեդն իրավացիորեն նկատում է, որ դերասանապետ Հակոբ Վարդովյանի թատրոնն արժանի է ուշադրության որպես թուրքական նոր գրականության ձևավորման կենտրոն:

Թուրք գրողներից կազմված հանձնախումբն ամեն կերպ ձգտում էր, որ Հ.Վարդովյանի թատերախումբը լավագույնս նպաստի թուրքական ազգային դրամատուրգիայի զարգացմանը: Թատրոնի հետ կապված բոլոր տեսակի հարցերը դառնում էին մամուլի քննարկման առարկա՝ լինի այն հայկական, թուրքական թե ֆրանսիական, անգլիական, հունական և այլ լրատվամիջոց: Շատ պարբերականներ՝ «Թատրոն», «Թատերական կյանք» առանձին խորագրերի ներքո ամենօրյա ներկայացումներից և ոչ մեկին առանց հոդվածի չէին թողնում: Մամուլի էջերում վեր էին բարձրացվում թատրոնի դերի ու նշանակության, բարքերի ու հարաբերությունների վրա թատրոնի ունենալիք դրական ու բացասական ազդեցությունների, բեմական արվեստի զարգացման, կայուն թատերախմբեր պահելու, դերասանական նոր սերունդներ պատրաստելու, բեմական ուրույն խաղառձ, լեզու, դրամատուրգիայի խնդիրների հետ կապված մասնագիտական և հասարակական լուրջ հետաքրքրություն ներկայացնող հարցեր: Այն փաստը, որ դերասան-դերասանուհիները, բեմադրիչները հայեր էին, թուրք թատերագետները բացատրում են որպես կրոնական ֆանատիզմի արդյունք:

Հայտնի է, որ թուրք կինն այդպես էլ բեմ չբարձրացավ ընդհուպ մինչև հանրապետական կարգերի հաստատումը՝ 1923թ.: Բեմում իշխում էին հայուհի պրիմադոննաները:

Թուրք թատերագետները և դերասանները արդարացիորեն նշում են, որ եթե չլինեին հայ դերասանապետերի թատերախմբերը, նրանց կողմից նյութական վարձատրությամբ թուրք հեղինակներին տրվող առատ պատվերները, ապա դժվար թե ստեղծվեր թուրքական դրամատուրգիան: Եվ եթե չլինեիր Գյուլլու Հակոբը, ամենայն հավանականությամբ չէին լինի Նամըք Քեմալի, Ահմեդ Միդհատի, Ալի

բեյի կամ Շամսեդդին Սամիի նման դրամատուրգները, զարկ տալով թուրք նոր գրականության առաջացմանը, գրական թուրքերենի ստեղծմանը, եվրոպական գաղափարների ներթափանցմանն ու դրանց նմանակմանը:

Թուրքական թատրոնի ֆրանսագիր պատմաբան Ադուլֆ Թալաստն, որ տարիներ շարունակ Պոլսում հետևել է թատրոնի զարգացմանը, հիացմունքով է գրում հայ թատերախմբերի, հայ դերասան-դերասանուհիների, դերասանապետերի մասին: Նա այնքան էր ոգևորված հայ դերասանուհիների արվեստով, որ իր գրքում առանձին հատվածներ է նվիրել նրանց, համեմատելով ու նմանեցնելով եվրոպական բեմերի աստղերին:

Լուսավորական շարժում, լուսավորիչներ, անգրագիտության վերացում, եվրոպական քաղաքակրթության ներթափանցում, ազատախոհական գաղափարներ, նոր թուրքերեն գրական լեզվի ու գրականության, դրամատուրգիայի զարգացում, դերասաններ և այլն՝ ահա թե ինչ է տվել հայ թատրոնը թուրք ժողովրդին: Հանուն այս գաղափարների են գործել նաև վերոհիշյալ թուրք մտավորականները, որոնք գրել, թարգմանել, փոխադրել են եվրոպական դասականներին և մյուս հեղինակներին: Թատրոնը դարձավ հեղափոխություն մարդկանց գլուխներում՝ մասնավորապես տարբեր խավերի կանանց համար:

Ահա թուրք մշակույթի մի ասպարեզ ևս, որում դժվար է անտեսել ու չարժևորել հայ գրահրատարակիչների ու թարգմանիչ-բառաստեղծների, լեզվաբանների մեծ ծառայությունը:

Ինչպես հայտնի է, Տիգրան Չուխաջյանի (1836-1898) երեք օպերետների լիբրետտոները գրված են հայատառ թուրքերենով: 1924թ. առանձին գրքով հրատարակվել է Թագվոր Նալյանի և Տիգրան Չուխաջյանի «Լեպլեպիճի Հօր Հօր աղա» 3 գործողությամբ օպերետի լիբրետտոն Կ. Պոլսում: Թուրքիայում թատերական կյանքի և դրամատուրգիայի զարգացման ասպարեզում երկրորդ հիմնական շրջանը պայմանավորված է Մոլիերի երկերի դասական թարգմանություններով: Դրանց գերակշռող մասը՝ 34 պիեսների թարգմանությունները, հիմնականում կապված են Թովմաս Ֆասուլաճյանի թատերախմբի հետ սերտորեն համագործակցած Ահմեդ Վեֆիկ փաշայի անվան հետ: Փաշայի տիտղոսակիր, կայսրության ամենաբարձր խավին պատկանող այս ազնվական թուրք մտավորականն

ապրել է թատրոնով՝ իր գրական գործունեության մեծ մասը կապելով հայ թատրոնի հետ: Մասնագիտական բարձր մակարդակ ունեցող համագործակցությունը թուրք լուսավորիչ հեղինակ, թարգմանիչ, բառարանագիր և թատրոնի մեկենաս Ահմեդ Վեֆիկ փաշայի հետ նշանավորվել է Բուրսայում (ուր փաշան որպես կուսակալ էր պաշտոնավարում), ստամբուլյան գրաքննական խստություններից հեռացած Ֆասուլաճյանի թատերախմբի իսկական մոլիերյան թատերաշրջաններով:

Բացի նյութական վարձատրություն ունենալու կարևոր խթանից, հայ թատրոնը դեպի իրեն է ձգել նրանով, որ հնարավոր է դարձել թատրոնի, բեմի միջոցով քարոզել թուրք առաջադեմ մտավորականությանը հուզող բազմաթիվ նվիրական գաղափարներ: Այն է՝ լուսավորական շարժման, ազգային ինքնագիտակցության զարգացման, կանանց ազատագրման, թուրքերեն նոր լեզվի ու գրականության ձևավորման և այլ գաղափարներ ու ծրագրեր:

Հայատառ թուրքերեն թարգմանված պիեսների թիվն աճել է Մարտիրոս Մնակյանի «Օսմանյան դրամատիկ» թատերախմբի գործունեության շրջանում: Այն Վարդուվյանի թատերախմբի անկումից հետո գոյություն է ունեցել շուրջ 25 տարի՝ ընդհուպ Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիները: Մնակյանի թատերախումբը մեծապես տարբերվել է Վարդուվյանի թատրոնից: Հիմնական տարբերությունն այն է, որ Մնակյանին արգելված էր հայերեն պիեսներ բեմադրելը: «Օսմանյան դրամատիկ» թատերախումբը բացառապես թուրքերեն ներկայացումներ է տվել: Հայերեն ներկայացումների հնարավորություն է ընձեռվել միայն 1908-1914թթ., Օսմանյան Սահմանադրության վերականգնումից հետո:

Մնակյանի կատարած թարգմանությունները հարյուրավոր անգամներ բեմ են բարձրացել ոչ միայն նրա ղեկավարած «Օսմանյան դրամատիկ» թատերախմբի 30-ամյա գոյության տարիներին, այլև հետագայում առատորեն օգտագործվել են թուրքական նոր կազմավորվող թատերախմբերի կողմից, որոնց դերասան-դերասանուհիները նախկին թատերական ավանդույթների համաձայն տիրապետել են հայատառ թուրքերենին՝ որպես թատրոնի լեզվի:

Ինչպես Հակոբ Վարդուվյանը, այնպես էլ Մարտիրոս Մնակյանն ու մյուս հայ դերասանապետները մեծ թվով պատվերներ տա-

լով թուրք հեղինակներին՝ մեծապես նպաստել են թուրքական դրամատուրգիայի զարգացմանը: 1912թ. Մ.Մնակյանի բեմական գործունեության 50-ամյակի առթիվ հայերեն և թուրքերեն լեզուներով հոբելյանական ալբոմ է հրատարակվել: Այս տոնակատարությունը փաստորեն վերածվել է համաժողովրդական շքերթի: «Վարիետե» թատրոնում թուրքական թատրոնի առաջադեմ գործիչներն արժանավույնս են գնահատել Մ. Մնակյանի ծառայությունները, բանախոսներից մեկն իր շնորհավորական խոսքում ասել է. «Եթե ֆրանսիացիներն ունեն Մունե-Սյուլլի, ապա թուրքերն ունեն Մնակյան»:

Նույնիսկ շատ տարիներ անց՝ 1956թ. մի քանի թուրք մտավորականներ Մնակյանի գերեզմանին հուշարձան կանգնեցրին և հայերեն ու թուրքերեն լեզուներով գրեցին. «Դերասանապետ Մարտիրոս Մնակյան, որ թուրք բեմին վերածնունդի և բարձրացման գլխավոր սատար հանդիսացավ. 1836-1920թթ.»։ Բարա Մնակի անունը ամենից շատ է կապված կանանց թատրոն բերելու, հատուկ օթյակներ հատկացնելով նրանց համար առանձին օրեր ու ներկայացումներ տալու, նրանց կյանքը և գաղափարները հիմնովին փոխելու հետ:

Հայատառ թուրքերեն թարգմանությունների շնորհիվ են ավելի քան 50 տարիներ Թուրքիայի բնակչության ամենատարբեր թրքախոս և թուրքերենին տիրապետող խավերը հաղորդակցվել թատերական մշակույթի հետ: Գավառներում լուսավորական շարժումն իր շատ արտահայտություններով, նաև թատերական ներկայացումներով պայմանավորված է եղել ուսուցչության կամ մի այլ պաշտոնով այդ վայրեր ուղարկված պոլսեցի մտավորականների ներկայությամբ: Նրանց գերագույն նպատակն է եղել գավառահայությանը լուսավորելու, նրանց դեպի հայկականությունը, հայ լեզուն, առաքելական եկեղեցին վերագտնել տալու առաքելությունը: Գավառներում թատերասերների, թատերախմբերի հիմնադրումները ուղեկցվել են նաև թատրոնի համար շենքեր կառուցելու շարժմամբ:

Հանրապետության հաստատումից հետո, երբ Մուստաֆա Բեմալի անմիջական կարգադրությամբ ստեղծվեց թուրքական ազգային թատրոն, այդժամ թուրք կինը շնորհիվ իր հայ գործընկեր դերասանուհիների, համարձակվեց բեմ բարձրանալ:

Ֆրանսերենից, անգլերենից հայաստան թուրքերենի թարգմանված պիեսները այնուամենայնիվ չէին մոռացվել: Այն երկար տասնամյակներ դեռ պիտի օգտագործվեր թուրքական թատերախմբերի կողմից:

Պոլսահայ հասարակությունն ամենադասակարգվածն ու խավերի բաժանվածն է եղել: Ամիրայական, փաշայական ընտանիքների բարձրաշխարհիկ կանայք փայլել են իրենց կրթությամբ, կենցաղով, կեցվածքով: Նրանց մեծ մասը պալատական կանանց կարգավիճակով ուղեկցել են սուլթանական հրավերներով Թուրքիա ժամանած եվրոպական միապետներին, թագուհիներին, հյուրընկալել նրանց իրենց հարկի տակ: 1870թ. Նապոլեոն 3-ի կնոջը, Էժենի թագուհուն հյուրընկալում են Բեյլերբեյի ապարանքում: Այս բարձրաշխարհիկ հայուհիներից ոմանք եվրոպական, մասնավորապես փարիզյան օրինակով սալոններ են ունեցել, որոնց հյուրերն են եղել քաղաքի ընտրանին, դիվանագետներ, բանկիրներ, օտար հայտնի դեմքեր: Այստեղ կազմակերպվել են առաջին թատերական ներկայացումները: Նրանց կազմակերպած բարեգործական հավաքություններին իրենց մասնակցությունն են բերել պալատի արքայազներն ու արքայադուստրերը: Այս տների բազմաթիվ օրիորդներ դարձել են եվրոպական թագակիր տների, իշխանների, ծովակալների, հայտնի մարդկանց հարսնացուներ (ամենաձանդօր Եգիպտոսի Նագիպ փաշա Բուսրոս Ղալիի հետ (հորեղբայրը): Նրա դուստրերից մեկը սանիկն էր Վիկտորիա թագուհու և կրում էր կնքամոր անունը: Նույն Տառյանների իսլամացված օրիորդն ամուսնանում է Աբդուլմեջիդ սուլթանի հետ, որից ծնվում է արյունարբու Համիդը: Այս ցուցակը շատ մեծ է, և մեծ է եղել նրանց ազդեցությունը եվրոպական կառավարող մթնոլորտում: Այս սալոններում խոսք չէր կարող լինել սիրաշահելու մասին: Ազգային արժանապատվությունը վեր է եղել ամենից: Որպես օրինակ կարող է ծառայել ֆրանսիացի ակադեմիական Լոթիին հակահայ ելույթի համար ամիրայական սալոնից վնդեղու օրինակը՝ 1876թ.:

Այս և մյուս խավերի օրիորդների բարձի տակ միշտ կգտնեիք եվրոպական թարգմանական, արկածային, սիրային ռոման ֆելիետոններ, հայաստան թուրքերեն վեպեր: Նույնը՝ մյուս թուրքախոս ազգերի ընտանիքներում, հարեմում: Բոլոր նրանք թատրոնի մշտական այցելուներն են եղել: Հարեմի կանանց համար անգամ հատուկ

ներկայացումներ են տրվել, մասնավոր վանդակապատ օթյակներ տրամադրվել:

Անպայման գնացեք Պապա Մնակի թատրոնը՝ միմյանց հորդորում էին Պուլսի կանայք: Նրանք որտե՞ղ կգտնեին Թուրքիա ներխուժած այն հզոր փոթորիկը, որ կոչվում էր ֆրանսիական ազատախոհ մշակույթ: Ուղեղների հեղափոխություն, երբ պարզվում է, որ բարձրյալը կանանց չի ստեղծել միայն որպես տղամարդուն պատկանող առարկա: Կինն ազատ է, կարող է ընտրել, անգամ մերժել, երբ ծնկաչոք սեր են աղերսում նրանից:

Կայսրության, հարեմի կանայք այս շրջանում սկսում են հեծանիվ վարել, նկարչությամբ, լուսանկարչությամբ զբաղվել, հասարակական կյանքով հետաքրքրվել, նորաձև, տարբեր արհեստների, կրթության շուրջ համախմբվել: Իհարկ է չպետք է մոռանալ հայ ֆեմինիստական ալիքի գոյությունը: Ուսուցչուհիներ, գրողներ, դերասանուհիներ, արվեստագետներ: Վերջիններս ներգրավված էին տարբեր միություններում, բարեգործականներից մինչև եկեղեցասիրած ու դպրոցասիրած, կանանց զարգացման կոմիտեներ ու լիգաներ...:

Բնականաբար նրանք իրենց ազդեցությունն են ունեցել թուրքախոս մյուս ազգերի հասարակական կյանքում: Մեզ հայտնի ամենաաչքի ընկնող թրքուհին այս առումով եղել է քաղաքական գործիչ, գրող Հալիդե Էդիպը:

Իսկ որ հայ դերասաններին թատրոնից հանելուց հետո ողջ ծանրությունը մնացել է հայ դերասանուհիների վրա՝ փաստ է: Նրանք դարձան թուրք բեմի կանանց առաջին դաստիարակները՝ դեռ երկար փայլելով թուրք բեմում: Նրանք դառնում էին նաև նորաձևության կրողները, որոնց ձգտում էին նմանակել: Եթե Գրիգոր Չոհրապի հագուստները պատվիրվում էին Անգլիայում, ապա հայուհիներից շատերը փարիզյան նորաձևության առաջատարներ էին, թեև արդեն Պոլիսը հայտնի էր դառնում իր փարիզյան միջավայրով, գլխարկներով, ժանյակներով, արդուզարդով:

Ժամանակի մամուլի էջերում բարձրացվել են հասարակական ու մշակութային հնչողություն ունեցող լուրջ խնդիրներ՝ կապված թատրոնի և դրամատուրգիայի հետ: Մեծ ժողովրդականություն են վայելել հայատառ թուրքերեն թերթերն ու հանդեսները, բոլորին հասկանալի լեզվով լինելու շնորհիվ: Թատրոնն ամենօրյա հրա-

պարակումների նյութ է հանդիսացել, խորագրերի ներքո հրատարակվել են թատերագիտական լուրջ հոդվածներ, որոնք հիմք են հանդիսանում հայ, թուրք թատրոնի և թատերագիտության պատմության համար:

Թատրոնը Պոլսի ու նաև մեծ քաղաքների կյանքի մի կարևոր մասն էր դարձել: Ցավոք սրտի, մշակութային վերելքը և եղբայրության գաղափարներով խանդավառված ժողովրդական հույսերն ի չիք դարձան երիտթուրքերի իրականացրած խոշորագույն ոճագործության՝ Մեծ Եղեռնի պատճառով:

Հայատառ թուրքերեն գրականության մի խոշոր հատված իրենից ներկայացնում է թարգմանություններ՝ կատարված թատրոնի համար: Այդպիսի ստեղծագործությունների թիվը հասնում է շուրջ 500-ի: Դրանց պետք է հավելել պարբերականներում հրատարակվածները: Իհարկե, դրանց մեծ մասը առանձին չի հրատարակվել, սակայն այդ պիեսները ներկայացվել են ավելի քան 100 անգամ: Այնուամենայնիվ, հրատարակված չլինելով հանդերձ թատրոնի համար ստեղծված հայատառ թուրքերեն գրականությունը նշանակալի դեր է խաղացել Օսմանյան կայսրության ժողովուրդների հոգևոր զարգացման գործում: Այդ բեմադրություններից շատերն ավելի կարևոր են եղել, քան հրատարակված որոշ ստեղծագործություններ:

TRANSLATED TURKISH PLAYS WRITTEN IN ARMENIAN LETTERS AND WOMEN OF CONSTANTINOPLE (19th century - early 20th century)

Keywords: theater, Constantinople, Tanzimat, Hagop Vartovyan, Martiros Mnakyan, Tigran Chukhajian .

ABSTRACT

The most significant contribution to the cultural life of the Ottoman Empire came from Armenian theater groups performing in Turkish, attracting a diverse audience from all over Turkey. Over 500 plays were staged, with approximately 90 percent being adaptations of classical and contemporary European plays. Many of these productions were modified, adapted and localized for Armenian theaters, often influenced by the emerging Turkish literary and dramatic works of the Enlightenment era.

The theater exerted its greatest influence on women, particularly among Turkish-speaking communities, as harem women had their special

lodges in the theaters. This marked the beginning of the women's emancipation movement in Turkey. Since Turkish women were not initially allowed on stage, during the republican period, Armenian actresses played a significant role in the professional development of Turkish actresses and their integration into the theater scene.

STEPANYAN HASMIK

Institute of Oriental Studies, NAS RA,

Leading Researcher,

E-mail: hasmikstepanyan@yahoo.com

ԿՆՈՋ ԿԵՐՊՈՐԱՐԸ ՀԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԴԻՑԱՇԽԱՐՀՈՒՄ

ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆ ԳՈՀԱՐ

ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ,
Հին դարերի պատմության բաժնի վարիչ,
առաջատար գիտաշխատող, պ. գ. թ., դոցենտ
Էլ. փոստ՝ gohar.vardumyan@gmail.com

ԹՈՒՄԱԹՅԱՆ ԿԱՐԵՆ

ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի
Հին դարերի պատմության բաժին,
ավագ գիտաշխատող, պ. գ. թ.
Էլ. փոստ՝ karen.tokhatyan@gmail.com

Բանալի բառեր՝ առասպելաբանություն, դիցարան, դիցուհի, էպոս, Հայասա, Հայաստան, Հայկյաններ, ոգի, Վանի թագավորություն, տաճար

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Առասպելաբանության մեջ կանացի սկիզբը շատ վաղ է ի հայտ եկել՝ տակավին աշխարհարարման մասին պատկերացումների սկզբնավորման ժամանակներում: Հին դիցաբանական համակարգերում առհասարակ, Հայաստանի դիցաշխարհում մասնավորապես, կանացի կերպարները նշանակալի դեր են կատարել՝ հաստատելով երկսեռ աշխարհակարգի անխախտ կանոնը:

Վաղնջական հավատալիքներում, երբ սկսում են մարդեղինացվել բնության ուժերն ու երևույթները, հանդես են գալիս իգական կերպարներ՝ տարերքներ խորհրդանշող բարի և չար ոգիների տեսքով, որոնք կամ օգնում, հովանավորում են, կամ էլ վնասում, խանգարում են մարդուն առօրյա կյանքում ու գործում, և որոնց հետ հարաբերվելու զանազան ձևեր են մշակվել դարերի ընթացքում:

Հնագույն ավանդապատումներում Հայկյանների տոհմաբանությունը արական գծով է ներկայացված, սակայն հիշատակվում են նաև կանայք, հատկապես ընդոժիններին նշելու դեպքերում, իսկ Հայկյան տոմարում էլ որոշ ամիսներ նահապետի դուստրերի անուններն են կրում:

Առասպելաբանության մեջ աստիճանաբար ձևավորվում է Մեծ դիցամոր կերպարը, որը, ինչպես և մյուս դիցուհիները, կարևո-

րագույն դեր ունեւր պաշտամունքում՝ լրացնելով ու ամբողջացնելով աստվածների տղամարդկային միջավայրը: Հայասա երկրի դիցարանում գերագույն զույգը ներկայանում է արական և իգական դիցերով: Վանի թագավորության գերագույն եռյակի, ինչպես և նրանց հաջորդող մյուս խմբերի աստվածները հանդես են գալիս իրենց դիցուհիների հետ: Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանում դիցամայրը երկրի ու ժողովրդի ռազմաշունչ հովանավորն է, որն իր դուստրերի հետ մարմնավորում է մայրության, սիրո և գեղեցկության, պտղաբերության ու բերրիության, մաքրության ու անարատության գաղափարները:

Դիցուհիների մասին առասպելներ են հյուսվել և պատմվել սերնդե սերունդ, նրանց տաճարները, մեհյաններն ու բազիլիկները սփռված են եղել ողջ Հայաստանով մեկ, նրանց ձոնված տոնահանդեսներ են արվել՝ թագավորի անմիջական հովանու ներքո, քրմական դասի պաշտոնավարմամբ և համայն ժողովրդի մասնակցությամբ:

Դիցուհիներից ոմանք հետագայում փոխակերպված տեսքով վերածնվել են «Մասնա Ծոեր» դյուցազներգության հերոսուհիների կերպարներում, ոմանց հետքերն էլ պահպանվել են ազգագրական իրողություններում՝ որպես հնագույն սովորութակարգի վերապրուկներ, հեռավոր անցյալի երանգներ հաղորդելով մերօրյա ավանդույթներին:

Աշխարհընկալման ամենահին պատկերացումներում, որոնք արտացոլում են գտել առասպելաբանության և դիցաբանության մեջ, կանացի սկիզբը տակավին վաղնջական ժամանակներից է ի հայտ եկել: Դիցաբանական համակարգերում առհասարակ, Հայաստանի դիցաշխարհում մասնավորապես, կանացի կերպարները նշանակալի դեր են կատարել՝ իրենցով իսկ հաստատելով երկսեռ աշխարհակարգի անխախտ կանոնը¹:

¹ Երկսեռության գաղափարը տարբեր դրսևորումներ է ունեցել հին դիցաբանական համակարգերում ի դեմս շունբերական Բնաննայի, հունական անդրոգինների (հին հուն. ἀνδρόγυνος, անդր – տղամարդ և γυνή – կին), սիրո ու գեղեցկության դիցուհի Ափրոդիտեի և աստվածների պատվիրակ Հերմեսի երկսեռ որդու՝ Հերմափրոդիտուսի (Ερμαφροδίτος, որն ուներ կնոջ և տղամարդու սեռային ցուցիչներ) և այլոց: Պլատոնի «Խնջույք»-ում նկարագրվում է սեռերի տղամարդ-կին բաժանումը առասպելի միջոցով, համաձայն որի սկզբնապես երեք սեռի նախամարդիկ են եղել տղամարդիկ, կանայք և անդրոգինները՝ արարածներ, որոնք երկսեռ են եղել ու շատ

Աշխարհարարման մասին առասպելներում տիեզերական չկարգավորված վիճակը՝ Քաոսը հաճախ մարմնավորվել է իգական կերպարում, որից ծնունդ է առնում, սովորաբար պայքարի, երկունքի արդյունքում, կարգավորված Կոսմոսը¹: Հողածին (քթոնիկ) կանանց կերպարների առատությունը հին դիցարաններում (միջագետքյան, հնդկական, հունական, հռոմեական և այլն) պայմանավորված էր կնոջ սերնդատու և հողի բերքատու գործոններով: Տակավին հին քարի դարի ժամանակներից է սկիզբ առնում դիցամոր պաշտամունքը՝ բխելով բնությունից կնոջը տրված մանկածնական, պտղաբերական գործառույթից, առանց որի անհնարին էր տոհմի, ցեղի սերնդափոխությունը²: Նոր քարի դարում, երկրագործության զարգացման և, դրանով պայմանավորված, բերրիության, արգասավորության գաղափարներին աղերսվող դիցամոր կերպարն առավել մեծ կարևորությամբ է օժտվում՝ դիտվելով իբրև ցեղի կերակրող, ստնտու, որից կախված է համայնքի բարօրությունը: Այս վաղնջական դարաշրջաններից մեզ հասած քարե կնակերպ կուռքերը, ընդգծված կրծքով, փորով, կոնքերով և մանկածնական մյուս ցուցիչներով *նախնադարյան Վեներաները*, դրա վառ վկայությունն են:

Ա. Շատ ուշագրավ ու արտահայտիչ են Մեծ Հայքի լեռնոտ մասերում սփռված, մ.թ.ա. VIII-II հազ. թվագրվող ժայռապատկերներում արտացոլված կանանց նկարները³:

Կանայք առավելապես պատկերված են միայնակ, առանձնակի, ինչն, ըստ երևույթին, որոշակի կարևորություն ներկայաց-

ուժեղ և որոշել են աստվածների դեմ էլնել, ինչի պատճառով Ջևաը նրանց երկու կես է արել, և այդ կեսերը մշտապես փնտրում ու ձգտում են իրար, որտեղից էլ ծագել է ամեն մարդու «երկրորդ կեսի» գաղափարը, տե՛ս **Овидий 1977**: 285-388; **Plato 1928**: 302; **Токарев 1980**: 358-359:

¹ Հուն. Χάος բառերն առաջացել է *χαίνω* – բացվել, տարածվել բառից, որը Հեսիոդոսի «Թեոգոնիա»-ում ներկայացնում է աշխարհի նախնական վիճակի անձնավորումը՝ մինչև Կոսմոսի ձևավորվելը: Նախ Քաոսն էր՝ Անսահման Ժամանակի ծնունդը, որից սկիզբ է առել ամեն ինչ, այդ թվում և աշխարհն ու աստվածները, տե՛ս **Hesiod 1987**: 116; **Лосев 1980**: 579-580; **Топоров 1980**: 580-581:

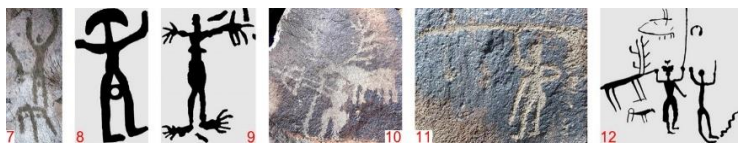
² Մեծ մոր կամ դիցամոր մասին տե՛ս **Neumann 1963**; **Рабинович 1980**: 178-181:

³ Ստորև բերված ժայռապատկերների ընտրության ու համապատասխանության առթիվ. բնականաբար, որևէ արտեֆակտի իրական, նախնական իմաստն արդի պատկերացումներով մեկնաբանելն ու դասակարգելը, այս կամ այն ոլորտին վերագրելը մտավոր ու պայմանական է: Ժայռապատկերի նման վաղնջական կոթողի պատկերագրությանը ևս բնորոշ է նախնադարի մշակույթին բնորոշ սինկրետիզմը՝ իրերի ու երևույթների ընկալման միախառն, չմասնատված վիճակը, իրականի և առասպելականի մեկտեղված ներկայացումը:

նելու ցուցիչ է: Ակնառու և ցայտուն է մարմնաձևը (նկ. 1-6, 10-13, 17-18, 22-29, 34-35), հաճախ շեշտված են նաև սեռային այլ տարբերակիչներ (նկ. 7-9, 14, 19-22, 24-26, 30): Թեև կինը (առհասարակ մարդը) հիմնականում մերկ է նկարված (ըստ մարմնի ուրվագծի), սակայն դա բնավ չի կարող դիտվել իբրև ապրելակերպի արտահայտություն: Հատկապես կնոջ դեպքում սա կարող է համարվել պտղաբերության պաշտամունքի խորհրդանշական ներկայացման դրսևորում:



Մի քանի ժայռանկարում որոշակի են կնոջ հագուստի ձևերը. երևում են տարազի տարրեր՝ ծնկին հասնող զգեստ (նկ. 5-6, 12, 16, 22-23), գոտի, գոտեկապ (նկ. 9, 22): Նկատելի է գլխի հարդարանքը. հաճախակի են գլխանոցները՝ լայնեզր, կոնաձև, ծաղկազարդ, տերևանման (նկ. 6, 8, 12, 16, 25), որ հիմնականում թովչական, դիմակավոր որսի և զինական տեսարաններում են: Դրանք այն սյուժեներն են, որոնցում կինը նետաղեղով է կամ նիզակազեն, երբեմն ունի կապարձ, մահակ, ճիպոտ (նկ. 4-6, 10-12) կամ այլ առարկա (նկ. 21-24, 26):



Կանայք հատկապես արտահայտիչ են զուտ պարային ու որսապարային տեսարաններում, որոնցում նկատելի են մարմնի կեցվածքի, դիրքի, երբեմն նույնիսկ՝ վերջույթների ձևի ու դրվածքի մանրամասները (ոտնաթաթի դիրք, մարմնի պտույտ, ցատկ, թեքում, ոտքի, սրունքի, ձեռքի և արմունկի դիրք, նաև՝ ուս-ուսի, ափ-ափի, ձեռքերը խաչաձևած դրվագներ և այլն): Պարակազմի առումով պարզորոշ են մենապար (նկ. 1-3, 7-9), զուգապար՝ հիմնականում տղամարդ ու կին (նկ. 12-13, 15-22, 24) և խմբապար տեսակները (նկ. 14-15, 23): Որոշ ժայռապատկերներում արտացոլված է որսակեն-

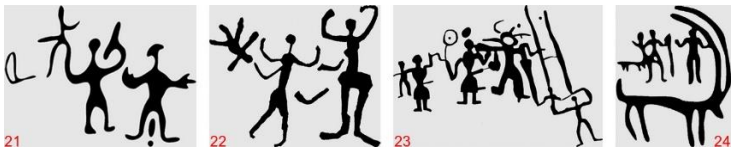
դանու շուրջ (որսից առաջ կամ հետո) կատարվող ծիսական ու հնայական խմբապար (նկ. 12, 14, 20, 24):



Ժայռանկարներում հստակ տարբերակվել են տղամարդն ու կինը, երբ հարկ է եղել (նկ. 12, 14, 16-24): Կա երեխաների՝ հավանաբար աղջիկների կամ երկվորյակների խմբանկար (նկ. 15):



Մի շարք ժայռանկարներում արդեն ընտանիքն է պատկերված, երբեմն մարդիկ մանկան հետ են (նկ. 21-24, 32), կնոջ ձեռքին կարող է լինել բարուրի նմանվող առարկա (նկ. 31):



Առինքնող ու խոսուն են Գեղամա (նկ. 25-26), Սյունյաց լեռների և Արագածի լանջերի քարերին դրվագված՝ պտղաբերության ու մայրության դիցուհիների ժայռանկարները: Հաճախ նրանց ուղեկցում են բեղուն կենդանիները՝ քարայծն ու եղջերուն (նկ. 20, 31): Այս պատկերացումների հետագա մի արձագանք՝ մոր, դայակի և կենդանու իմաստաբանական ու գործառույթային աղերսը Բանաստեղծորեն արտացոլվել է Նահապետ Քուչակին վերագրվող հայրենում. *Ի՞նչ մայր է գրեզ բերեր, ի՞նչ դայեկ՝ գրեզ սնուցեր, գրեզ եղն ի սարին բերեր*¹:

¹ Քուչակ 1995: 278; Զոսյանեան 1930: 11; Աբեղյան 1940: 161 (Աբեղյան 1967: 242): *Ամեն բառ ու պատկեր և հենց հայրենն ինքը զարմանալու չափ դիցաբանական հզոր շունչ ունեն, ասես ինչ-որ առասպելական մայր սա երգել է տիեզերական տարերքից էլած մանկիկ Վահագնի օրորոցի մոտ* (Վասիլյան 1985: 48-50):



Վասպուրական աշխարհի Բուն Մարդաստան գավառի արևմուտքում, սբբազան Պաղատո լեռան արևելյան լանջին, Բուրթ գյուղի բարձրաբերձ «Կույսերի» անձավում են Մայր դիցուհիների հինգ փոքրաչափ (մոտ 15 սմ) գունանկարները (մ.թ.ա. VIII-V հազ.), որոնք եզակի են Միջերկրական, Էգեյան, Սև, Կասպից ծովերի և Պարսից ծոցի միջնատարածքում (նկ. 27-29): Լեռան լանջին էին նաև Անահիտի, Արամագոյի և Աստղիկի մեհյանները¹: Մոտ 15 կմ հարավարևմուտքում էր վաղմիջնադարյան Կանգավար ամրոցը²: Անձավից մոտ 28 կմ դեպի հարավ-արևմուտք, Անձեւացիք գավառում էր Մասնա էպոսի Դարբնացքարը՝ Արուբաինի և Անահիտ դիցուհիների պաշտամունքի նշանավոր կենտրոնը³: Ուստի, ավելի քան ակնառու են «Կույսերի» անձավի պատկերների և Մայր աստվածուհու պաշտամունքի պատմամշակութային ու տեղագրական աղերսները⁴:

Ժայռանկարներում կան հղիության ու մանկատառության ուղղակի և խորհրդանշական դրսևորումներ (նկ. 30-32): Տավուշի մարզի Բերքաբեր (Ջողագ) հնավայրում գտնվել է մ.թ.ա. XXV դ.

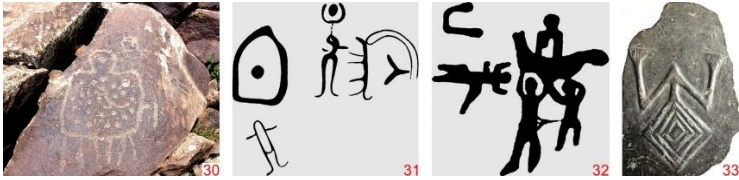
¹ «Անուանէին զանուն տեղոյն այնորիկ Դարբնացքար: Հասեալ սուրբ առաքեալն Աստուծոյ անդ, հալածեաց զդարբինսն զգործօնեայս չարին, և զկուտսն փշրեաց որ յանուն Անահտայ էր: ... Գնացին 'ի զլուխ լերինն Պաղատոյ, զոր ասէին սաստիկ յոյժ 'ի նմա լեալ դիւացն, տուն Արամագոյայ և Աստղայ մեծարէին» (Յորենացի 1843: 294-295, 301, տե՛ս նաև Ալիշան 1895: 37-38, 43, 48):

² «Բերդն ամուր որ կոչի Կանգուար, և միւսոյն Ագրուաց քար» (Յորենացի 1843: 295, տե՛ս նաև Ալիշան 1895: 37, 47-48):

³ Վանք-ամրոցը Անձեւացիք գավառի Կասրիկ գյուղի մոտ էր (ամայացել է Մեծ Եղեռնից հետո): Ըստ ավանդության, Բարդուղիմեոս առաքյալը Հայաստան էր բերել Մարիամ Աստվածածնի պատկերը, քանդել Կանգուար ավանից և Դարբնացքարից ոչ հեռու գտնվող Անահիտի տաճարը և տեղում հիմնել Հոգեաց վանքը (տե՛ս Աբեղեան 1886: 539-540; Մրուանձտեանց 1884: 67-68 (Մրվանձտյանց 1978: 390-391); Մելիք-Փաշայան 1963: 58, 108-109):

⁴ Թոխաթեան 2003: 87: Դիցուհիների տեղային ծագման, Աստվածամորն առնչվելու մասին տե՛ս Կաпанцян 1956: 311-313; Մելիք-Փաշայան 1963: 65, 80-88, 111, 128-135; Вардумян 1991: 79, 105-111, 127:

խեցու բեկոր՝ երկրպագող, հավանաբար հղի կնոջ պատկերով (նկ. 33):



Առատ են նաև նախնադարի հավատալիքների և ծեսերի արտացոլումները, դրանցից մեկը վերին ուժերին երկրպագության ուղղակի պատկեր է (նկ. 34): Պաշտամունքային պյուժեներում աչքի են զարնում շարժուն (դինամիկ) արտահայտչաձևով արված, սլացիկ կազմվածքով կանանց նկարները, որ կարծես հավերժահարսեր ու ջրային փերիներ են (նկ. 35)¹:



Կանանց պատկերագրական հորինվածքների մի մասը բնականոն շարունակություն գտան խեցեղենի, կնիքի, բրոնզե թիթեղի, գոտու և զինական իրերի, արձանիկի (նկ. 36), խճանկարի (նկ. 45), հարթաքանդակի, հմայիլի և դադողան-պահպանակի (նկ. 47) նկարվածքում²:

¹ Ժայռապատկերների արտանկարները հետևյալ հրատարակություններից են. նկ. 2, 8, 15, 19 (Մարդարյան 2010: նկ. 77, 93, 151, 158), նկ. 3, 6, 23 (Մարտիրոսյան 1981: աղ. 79₁, 72₂, 75₂), նկ. 4, 17, 21, 24, 35 (Պետրոսյան 2005: նկ. 303, 309, 582, 96, 193), նկ. 5, 20, 26, 31 (Մարտիրոսյան, Բարսեղյան 1971: նկ. 202, 251, 164, 236), նկ. 9, 12, 14, 22 (Կարախանյան, Սաֆյան 1970: աղ. 221₂, 84, 148₂, 337₂), նկ. 32 (Բարսեղյան 1966: 149, նկ. 7): «Կույսերի» անձավի պատկերները՝ նկ. 27-29 (Belli 2001: 263-265, նկ. 5, 7-10): Լուսանկարները՝ Կ. Թռիաթյանի (Գեղամա լեռներ և Սյունիք):

² Խեցու բեկորը Լոռի-Փամբակի երկրագիտական թանգարանում է (Մայր մատյան №2667), Մեծամորից գտնված կնոջ արձանիկը՝ ՀՊԹ-ում (№2233-84): Կնակերպ դադողանը պատրաստվել է Վասպուրականի Ոզն գյուղում (քանդակագործ, վերականգնող Արմեն Գևորգյանցի հավաքածու):

Բ. Դիցաշխարհի որոշակի շերտ են կազմում ոգիները, որոնց մասին պատկերացումները մեզ են հասել ազգագրական իրողություններում պահպանված հնագույն հավատալիքներից (նկ. 37-38): Բնության ուժերի ու երևույթների մարդեղինացման հետ սկսում են հանդես են գալիս իգական կերպարներ՝ տարերքներ կերպավորող բարի և չար ոգիների տեսքով: Ումանք հովանավորում են մարդուն՝ օգնելով դժվար կացության մեջ, մյուսները՝ վնասում, խանգարելով առօրյա կյանքում ու գործում, և նրանց բարեհաճությունը նվաճելու գանազան ձևեր են մշակվել դարերի ընթացքում: Հոգին, հների պատկերացմամբ, մահվանից հետո վերածվում է *ուրվականի, ոգու*, որի հետ բազմաթիվ հավատալիքներ են կապված եղել, որոնք մարդուն ուղեկցել են հազարամյակներ շարունակ: *Ուրվականների* կամ *Ուրունների* իգականը հայոց պատկերացումներում *Ուրհիներն* են: Երկուսն էլ մեռածների հոգիներն են, ողջերի հովանավորները, հատկապես տոհմակիցների: Սակայն, եթե չեն արժանանում վերջիններիս ողորմածությանը, կարող են վրեժ լուծել, հիվանդություն կամ վնաս հարուցել¹:

Բազմաթիվ են եղել հավատալիքները՝ կապված բարի ոգիների՝ Օդի դուստրեր *Օդանույշների, Արևամայրերի, Հրանույշների, Վարդակույսերի, Ծաղկանույշների, Ջրահարսերի* և շատ այլոց հետ: Բարի ոգիներից են հավերժահարսերը՝ գեղեցիկ, գլխին ծաղկեպսակ, որոնք աներևույթ հովանավորներն էին հարս ու փեսայի և գուսանական արվեստի: Հավատում էին, որ գանազան փերիներ՝ դեռատի աղջիկների տեսքով, հաճախ հայտնվում են ջահել հովիվներիին, որոնք վազում են նրանց ետևից, ուզում են բռնել, բայց ավաղ... նրանց փոքրիկ ոտքերը գրեթե չեն դիպչում գետնին, քայլերի տակ խոտը շարունակում է աճել (նկ. 35): Փերիները վարդաբույր շնչով նպաստում են բույսերի, մարգագետինների աճին, նաև օգնում ու հովանավորում նորահարսին, ծննդկանին, նորածնին, քանի որ բազմաթիվ են չար ոգիները, որոնք ձգտում են վնասել նրանց²:

¹ Հնագույն հավատալիքներում մեռյալների և նրանց ուրվականների, հոգուն և ոգուն աղերսվող հոգեպաշտական (անիմիստական) պատկերացումների մասին գրել են դեռևս ազգագրության դասականները՝ Էդ. Թայլորը և Ջ.Ջ. Ֆրեզերը (տե՛ս **Tylor** 1871; **Frazer** 1933-1936): Հայոց միջավայրում հանդերձյալ կյանքի, ոգիների մասին հարուստ նյութ կա ազգագրական գրականության մեջ, տե՛ս օր. **Լալայեան** 1897: 185-186 (**Լալայան** 1988: 151-152); **Աբեղյան** 1975: 16-21, նաև՝ **Վարդումյան** 2020a: 10-21:

² **Ալիշան** 1895: 168-233; **Աբեղյան** 1975: 84-85:

Չար կանանց կերպարներ են Գիշերամայրերը՝ սև օձերը ձեռքներին բռնած դժխեմ պառավ վիուկները, որոնց պայքարը լույսի, արևի դեմ հարատև է: Աշխարհի ստեղծման օրից նրանք հետապնդում են Արևին, սակայն չեն կարողանում հասնել, երկունները լեռների տակից բարձրանում են, որ բռնեն, բայց արդեն մայր մտած է լինում: Այնժամ գիշերամայրերը փչում են, մութն ընկնում ու ծածկում է ողջ աշխարհը: Եթե նրանց հաջողվի տեսնել Արևին՝ երկրի վրա ամեն ինչ կկործանվի, ոչ մի կենդանի արարած չի մնա, աշխարհը կլցվի սև օձերով ու խավարը կպատի ամենուր: Վիուկները՝ ամեն տեղ փնտրելով Արևին ու չգտնելով, իջնում են գետնի տակ, որ գոնե այնտեղ տեսնեն, բայց հենց այդ ժամանակ արևելքում շառագունում է արշալույսը և Արևը ծագում է: Գիշերամայրերը գայլաձևում և մարդկանց վնասող գիշերային չարքեր են ուղարկում, որոնք անհետանում են Արևի ծագելուն պես¹: Կանացի չար կերպարներից հատկապես վտանգավոր են համարվել գազանի կերպարանքով, պղնձե մագիլներով, երկաթե ատամներով ու վարազի ժանիքներով ալքերը, որոնք կամ կիսագազան պառավի, կամ ահարկու տղամարդու տեսքով էին հայտնվում ու ծննդկանից փախցնում նորածնին: Նրանց դիմագրավում էին ծննդյան կույտերը, պահպանակ-աղոթքները²:

Այս հնագույն կերպարների մեջ առանձնանում են ջրային ոգի, ջրահարս Նարը և հրաչք ամպրոպա-կայծակնային կույս Ծովիանը: Վերին երկնքում էր ապրում Ծովիանը, երբեմն հայտնվում էր իր հրացայտ հայացքով ու շանթահարող աչքերով, այրում ամեն ինչ ու անհետանում: Փայլակ Ծովիանը ձիավարում էր կամ, ինչպես ասում էին՝ խաղում էր ամպերի մեջ, որոտաձայն շանթերով հրի մատնում արտեր, դաշտեր, հաճախ էլ՝ երաշտ բերում: Լինում էին նաև Ծովիանի բարի հայտնություններ, երբ նա գլուխը հանում էր ամպերի տակից ու ցած նայում, երկինքը փայլատակում էր լույսի ու կրակի մեջ, սկսում էր անձրև տեղալ, սար ու ձոր ծածկվում էր պտղաբեր խոնավությամբ: Երբեմն էլ Ծովիանը ծպտված էր հայտնվում՝ քողը դեմքին, և ոչ ոք չէր կարող նրան նայել: Ջարգացում ապրելով՝ հրաչք Ծովիանը միախառնվում է անձրևաբեր ամպի ոգի, ջրային փերի Նարին, աստիճանաբար ստանալով հուր և ջուր տարերքների

¹ Մրուանձտեանց 1876: 87 (Մրվանձտյանց 1978:149); Աբեղյան 1975: 31:

² Աբեղյան 1975: 95-98:

միությունը խորհրդանշող դիցուհի Օովինարի կերպարանքը¹: Նար-Օովիան-Օովինարը որոտ-կայծակի դյուցազնուհին էր՝ երկնային ծովից ծնված: Ըստ այդմ, Օովիանը, որոշ պատկերացումների համաձայն, նաև ծիածանի տեսքով է հայտնվել²:

Գ. Հասարակության մեջ տղամարդու դերի աստիճանաբար բարձրացման և հայրիշխանության ձևավորմանը զուգընթաց, դիցաբանության մեջ նույնպես կանայք սկսում են առաջատար դիրքը զիջել տղամարդկանց, հանդես գալով արդեն որպես զուգընկեր: Սակայն կանացի կերպարները շարունակել են իրենց նշանակալի դերը թե՛ առասպելներում, և թե՛ դիցապատումներում: Վաղնջական էպոսում, որի դրվագները պահպանվել են Մովսես Խորենացու «Պատմութիւն Հայոց»-ում, կնոջ կերպարը որոշակի տեղ է զբաղեցնում: Հայկյանների տոհմաբանությունը արական գծով ներկայացված լինելով հանդերձ, հաճախ են հիշատակվում նաև կանայք, հիմնականում, երբ խոսվում է սերունդների՝ ուսուրերի և դուստրերի մասին: Հայկի հաղթանակից հետո ձևավորված Հայկյան տոմարում, որը խորհրդանշորեն սկիզբ է առնում մ.թ.ա. 2492 թվականից, տեղ են գտել նահապետի դուստրերից ոմանց անունները՝ որպես ամսանուններ: Անանիա Շիրակացին է գրում այդ առթիվ. «Նաւասարդ, Հոռի, Սահմի և Մահեկի, Արեգ և Մարերի. դստերք էին Հայկին: Տրէ, Քաղոց, Արաց և Հրոտից. որդիք էին Հայկին: Իսկ մարգաց և հարաւանց, գոր այժմ ահկի կոչեն, այս ի գործոց անուանեցան. զի ընդ այն ժամանակս ամառնայինք էին սոքա»³:

Հայկագուն Արա Գեղեցիկի մասին առասպելում կանայք խորհրդանշում են հայրենի՝ Նուարդ, և օտար՝ Շամիրամ ուժերը, արտացոլելով բարի ու չար սկիզբների տիեզերական պայքարը, որում, անշուշտ, հաղթում է հայրենի բարին: Արա և Նուարդ նախաստեղծ արարչական զույգում Արան անձնավորում է արական սկիզբը, իսկ Նուարդ-Նար ջրային դիցուհին՝ իգականը: Հին հայոց դիցաբանության Ար-Նար զույգի վաղ դրսևորումներից են եղել Արեգ աստվածն ու Նար դիցուհին:

Նարը սկզբնապես ջրային տարերքի՝ անձրևի, խոնավության, անձրևաբեր ամպի ոգին էր, հետագայում՝ երկնային ու երկրային ջրերի, կայծակ-որոտի աստվածուհին: Նրա անունն արդեն իսկ նշա-

¹ Աբեղյան 1975: 70-72:

² Պետրոսյան 2010: 198-219:

³ Շիրակացի 1940: 76-77:

նակում է *ջրային փերի, ջրահարս*¹: Նարն անձնավորում է կենսատու ջուրը, երկնային ծովը՝ իգական սկիզբը (խոնավ ու լուսնային), ի հակադրություն արական սկզբի՝ Արի (չոր ու արևային):

Դ. Դիցարանների ձևավորմանը զուգընթաց դիցուհիները հանդես են գալիս որպես դիցերին ուղեկցող՝ հիմնականում ամուսնական գույգի կեսը կազմելով: Մ.թ.ա. XV-XIII դդ. խեթական աղբյուրներում վկայված Հայասա երկրի դիցարանը գլխավորող ^dU.GUR և ^dINANNA գաղափարագրերով հիշատակված գերագույն գույգի իգական կեսը երկնային տիրուհի է, սիրո, գեղեցկության, պտղաբերության, բերրիության աստվածուհի, որը նաև աստվածային օրենքի, պատերազմի և հաղթանակի հովանավորն է²:

Վանի թագավորության (մ.թ.ա. IX-VI դդ.) դիցարանում նույնպես աստվածներն իրենց գույգերի հետ են, ինչը ներկայացված է հատկապես Մեերի դռան արձանագրությունում: Աստվածների առաջին խումբը գերագույն եռյակն է, իրենց դիցուհիներով՝ Արուբաինի (Բագբարտու), Խուբա (Բաբա) և Տուշպուեա: Երկրորդ խմբի աստվածները վեց գույգ են, որոնցից իգական՝ Աուի, Արդի, Աիա, Սարդի, Ծինուարդի, Իպխարի: Երրորդ խումբը կազմված է 26 աստվածներից, որոնցից առաջին հինգի կանայք են՝ Բարծիա, Սիլիա, Արուա, Ադիա, Ուիա դիցուհիները, իսկ վեցերորդից իններորդ աստվածների կանանց անունները նույն գաղափարագրով են փոխանցված՝ Աինի: Տասներորդից մինչև քսանվեցերորդ աստվածների կանանց անունները նույնպես նույն գաղափարագրով են փոխանցված՝ Բնուանի³:

Գերագույն եռյակի առաջին դիցուհի Արուբաինին (^Daruba(i)ni), Խալդիի (^DHal-Die) կինը լինելով՝ օժտված է Մեծ դիցամոր հատկանիշներով: Ինչպես և Խալդին, նա ամենայն ինչի սկզբնավորողն է, գիտությունների, արվեստների և արհեստների, բերք ու բարիքի (հատկապես՝ խաղողի) հովանավորը: Արուբաինին մարդկանց, ընտանիքի և տան սրբության պահապանն է, բուսականության, պտղաբերության առատաձեռն տիրուհին: Նա պատկերվել է տարբեր տարիքներում՝ մերթ որպես մանկամարդ աղջիկ, մերթ էլ՝ հա-

¹ Նարի մասին տե՛ս **Капанцян** 1940: 42-48; **Вардумян** 1991: 72-73:

² Հայասական գերագույն դիցուհու մասին տե՛ս **Капанцян** 1948: 91; **Вардумян** 1991: 66; **Ղազարյան** 2009: 104-112 և հղված գրականությունը:

³ Գերագույն եռյակի դիցուհիների մասին տե՛ս **Հմայակյան** 1990: 24-27, 38-41, 43-44; **Գրեկյան և այլք** 2018: 16-18:

սուն կին, երբեմն էլ՝ մինչև ոտնաթաթերը հասնող նախշագարդ զգեստով ու նույնքան երկար գլխանոցով (նկ. 39)¹: Նրա խորհրդանիշն է անհիշելի ժամանակներից ակունքվող Կենաց Ծառը, որին երկրպագում են դիցուհիները կամ քրմուհիները, ջրի դույլիկ և մրգեր ձեռքներին, ինչը պատկերագրված է Բարձր Հայք աշխարհի Եկեղյաց գավառի Ճմինի տաճարի որմնանկարում (նկ. 40)²:



Գերագույն եռյակի երկրորդ դիցուհին՝ Բաբան (^DBaba) նույնպես հզոր դիցուհի է, ամպրոպային Թեյշեբայի կինը, աղերսվում է լուսնի, խոնավության, անձրևների, կնոջ պտղաբերության, ինչպես և՛ զույգ լեռների (թերևս՝ Մասիսների), Կենաց ծառի պաշտամունքների հետ³: Երրորդ դիցուհին արևային աստված Շիվինիի զույգն է, արշալույսը խորհրդանշող Տուշպուեան (^DTušpu(e)a), որի անունը նույնանուն է Տուշպա մայրաքաղաքի անվանը. պատկերվել է արևի սկավառակը թևերի մեջ պահող կնակերպ թռչնի տեսքով⁴:

¹ Արուբաինի դիցուհու՝ Վանի Դարաբեյ ամրոցում գտնված արձանիկը ՀՊԹ-ում է (№1242):

² Այժմ Ոսկեբլուր (Ալթընթեփե) կոչվող ամրոցը վաղ միջնադարում վկայված Ճմին գյուղից 4 կմ հարավ է, Երզնկայից (հնում՝ Երիզա ավան) 14 կմ հարավ-արևելք: Մետաքսի ճանապարհի կետերից էր:

Հիմնվել է Արգիշտի Ա Մենուայորդու գահակալության վերջում կամ Սարդուրի Բ Արգիշտորդու օրոք՝ մ.թ.ա. VIII դ. առաջին կեսին: Կառուցվել է 60 մ բարձրությամբ բլրի հարթեցված գագաթին: Մեկուկես դար անց ավերվել է երկրաշարժից (մոտ մ.թ.ա. 590 թ.): Ամրոցում առաջին դամբարանը բացվել է 1938 թ., պեղումները սկսվել են 1956 թ. (ղեկավար՝ Թ. Օզգյույ): Տաճարի ավերակներում գտնված որմնանկարը տե՛ս

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tree_of_life_in_Urartian_Fresco.jpg:

³ **Пигровский** 1959: 225; **Հմայակյան** 1990: 44-46:

⁴ **Այվազյան** 2017: 38-39:

Բիայնիլի-Ուրարտուում Արեգակը, Լուսինն ու մոլորակները ևս անձնավորվել և պաշտվել են որպես դիցեր՝ Արևը ի դեմս Շիվինիի (Šiu=ine), Լուսինը՝ Մելարդիի, Լուսնթագ-Յուպիտերը՝ Խալդիի (Hal-Die), Հրատ-Մարսը՝ Թեյշեբայի (Teišeba), իսկ Փայլածու-Մերկուրին՝ Արդի (Dardi), Արուսյակ-Վեներան՝ Սարդի (D'sardi) և Երևակ-Մատուրնը՝ Օինուարդի (Dšinuairdi) դիցուհիներ են, որոնց անունների Dardi-ն նշանակում է «աստղ, լուսատու, գիշերային արև»¹:

Ե. Հետուրարտական շրջանում ձևավորված Երվանդունի – Արտաշեսյան – Արշակունի արքայատոհմերի ժամանակաշրջանի համահայկական դիցարանում (մ.թ.ա. VI – մ.թ. IV դդ.) աստվածուհիները դարձյալ կարևոր դերակատարություն ունեին հասարակական-քաղաքական կյանքի ոլորտներում՝ ռազմական, սոցիալական, մշակութային: Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանում բացառիկ նշանակություն է ստանում դիցամոր պաշտամունքը, որը շարունակվում է Անահիտ դիցուհու կերպարում, որին՝ որպես Մեծ տիկնոջ, ռազմի հովանավորի և երկրի կեցուցիչի, դիմում էին հայոց արքաները մարտի գնալուց առաջ, հաղթանակն ապահովելու նպատակով: Դիցամայրը, Արամագ դիցահոր հետ, դեկավարում էր աստվածներին երկնքում և մարդկանց երկրի վրա, պաշտպանում ու պահպանում էր Հայոց երկիրն ու մարդկանց, հաղթանակ շնորհում թագավորին, հովանավորում գիտությունները, արվեստներն ու արհեստները, ապահովում մարդկանց ու կենդանիների պտղաբերությունը, բերքի առատությունը և, առհասարակ, կյանքի լիությունն ու արգասավորությունը: Տրդատ Գ արքան բնութագրում է նրան որպես «գլեծն Անահիտ, ...որով կեայ և զկենդանություն կրէ երկիրս Հայոց, ...որ է փառք ազգիս մերոյ և կեցուցիչ... մայր ամենայն զգաստութեանց... բարերար ամենայն մարդկան բնութեան»²: Սիրելի դիցուհուն մեծարել են *Ոսկեմայր, Ոսկեծին, Ոսկեծամ, Ոսկեհատ* մակդիրներով, ինչը վկայում է նրա ոսկե-արևային բնույթը: Անահիտի խորհրդանիշներն էին սպիտակ շուշանը և Լուսնի սկավառակը, որը հների դիցարանական պատկերացումներում անբիծ ու անարատ կանացի սկզբի, խոնավության ու բեղմնավորման խորհուրդն ուներ: Անահիտն աղերսվում է հողի ու ջրի տարերքներին,

¹ Меликишвили 1954: 36; Հմայակյան 1990: 37, 48-50:

² Ագաթանգեղոս 1983: 40, 43:

ցերեկային և գիշերային լուսատուներին, և այս ամենը վկայում է նրա կերպարի տիեզերական բնույթը (նկ. 41)¹:



Դիցուի ձևով և ձևավորված տաճարներում հաճախ կանգնեցնում էին նրա ոսկե կամ արծաթե արձանները կամ կիսանդրիները, զարդարում թանկարժեք քարերով, դալար շիվերով ու թավ ոստերով: Նրան՝ որպես խաշնարածության հովանավորի, նվիրաբերում էին աստղագարդ ճակատով, սպիտակ կամ կապտափայլ նշանով, պտղաբերությունը խորհրդանշող երինջներ, որոնք ազատ արածում էին նրա տաճարների շրջակա արոտներում: Անահիտը նաև երկրագործության հովանավորն էր, որին ծաղկեպսակներ, ճյուղեր ու մրգեր էին նվիրում: Դիցամոր Բագմաթիվ տոներից էր Նավասարդը, որպես գերագույն Անահիտ-Արամագո զույգի միացյալ արքայական տոնախմբություն: Ագաթանգեղոսն այն բնորոշում է «նոր պտղոց տուն»², որին մեծ թվով մարդիկ էին մասնակցում՝ երգ ու պարով, խաղերով ու մանրապատումներով, տաճարի ներսում՝ հանդիսավոր արարողություններով, իսկ դրսում՝ ժողովրդական զանազան ուրախ միջոցառումներով³:

Շեղենիստական դարաշրջանում Անահիտի կերպարը՝ որպես դիցամոր, նույնացվեց Հերա-Յունոնային, Աթենասին՝ որպես ռազմի և երկրի հովանավորի, Արտեմիսին՝ որպես անաղարտ կույսի:

¹ Անահիտ աստվածուհու՝ մ.թ.ա. II դ. կեսերով թվագրվող բրոնզե գլխաքանդակը 1873 թ. գտնվել է Փոքր Հայքի Սատաղ քաղաքի մոտ, այժմ Բրիտանական թանգարանում է (№1873,0820.1): Աստղիկ դիցուի մարմարե արձանիկը ՀՊԹ-ում է (№2706-37): Կոմմագենեի դիցուի լուսանկարը՝ Արտակ Մովսիսյանի, 2007.05.28:

² Ագաթանգեղոս 1983: 466:

³ Ամանոր-Նավասարդյան տոների մասին տե՛ս Օդաբաշյան 1978; Վարդումյան 2020: 170-171:

Ահեկան ամսվա յոթերորդ՝ Աստղիկ օրը նշվում էր Անահիտի ամենամեծ փրկական գարնանային տոնահանդեսը, որը քրիստոնեությունն ընդունելուց հետո դարձավ Մարիամ Աստվածածնի օր, և դիցամոր պաշտամունքը փոխարինվեց Տիրամոր պաշտամունքով¹:

Անահիտի կերպարը՝ համապարփակ լինելով հանդերձ, երկփեղկված էր դուստրերի՝ Աստղիկի ու Նանեի կերպարներում: Միրո և գեղեցկության հատկանիշները ժառանգում է դուստր Աստղիկը, որը դիցամոր նման նաև ջրային աստվածուհի է²: Մովսես Խորենացու վկայմամբ, Աստղիկը Նոյի դուստրն է՝ Ջրհեղեղից հետո ծնված, որը, միջամտելով եղբայրների՝ Հապետոսի և Տիտանի խռովությանը Ջրվան եղբոր բռնակալության դեմ, իմաստուն որոշմամբ խաղաղեցրեց լարված իրավիճակը³: Խաղաղության խորհրդանիշ աղավնին Աստղիկ դիցուհու սրբազան թռչունն էր, և նրա տոներին աղավնի էին թռցնում:

Անահիտի և Աստղիկի պաշտամունքներին է աղերսվում Վարդավառի տոնահանդեսի ջրցողման ծեսը, երբ սիրո և գեղեցկության դիցուհու պատկերը վարդաջրով էին օծում՝ ի հիշատակ Մեծ Ջրհեղեղի: Աստղիկի պաշտամունքի քարեղեն դրսևորում են ջրի արգասավոր գորությունը խորհրդանշող *վիշապ* կոթողները⁴ (նկ. 44): Տարոնի բանահյուսության մի գրույց պատմում է, թե ինչպես երիտասարդ կտրիճները կրակ են վառել դաշտում, տենչալով տեսնել Գրգուռ գետում (Եփրատի հատվածն է) գիշերը լողացող Աստղիկի գեղեցիկ մերկությունը, իսկ դիցուհին, իմանալով նրանց մտադրությունը, մշուշ է կապել ողջ շրջակայքում, որից հետո դաշտը կոչվել է Մուշ⁵: Ասվածի մարմարակերտ վկայություն է Արտաշատ մայրաքաղաքի 1971 թ. պեղումներից գտնված, մ.թ.ա. II-I դդ. սահմանագծով թվագրված արձանիկը (նկ. 42):

¹ Ներկայիս տոնացույցով այն նշվում է ապրիլի 7-ին, որպես Մայրության օր: Անահիտի պաշտամունքի մասին առավել հանգամանալից տե՛ս **Մելիք-Փաշայան** 1963:

² Ջրային դիցուհիների մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Վարդույան** 2010: 121-127:

³ **Խորենացի** 1991: 24:

⁴ **Աբեղյան** 1941: 5-104 (**Աբեղյան** 1975: 103-182):

⁵ **Մրուանձտեանց** 1874: 43, 97-98 (**Մրվանձտյանց** 1978: 47, 71-72):



Դիցուի՜ս գլխավոր՝ Մենեակ Աստղկա և Վահագնի՝ մեհյանն Աշտիշատում էր¹: Նշանավոր էին Արտաշատի և Արտամետի բազիլները, որոնցում նրա սքանչելի պատկերներն էին: Աստղիկը մեծարվում էր Ոսկեծղի (Ոսկեձեռն) ու Վարդամասն մակդիրներով, և մեկ այլ զրույցում պատմվում է, որ երբ դիցուհին բոկոտն քայլում էր խոտերի միջով, նրա նուրբ ոտքերից արյուն էր կաթում գետնին, և կաթիլների տեղում կարմիր վարդեր էին բուսնում: Վարդն էր, որպես ամենագեղեցիկ ծաղիկ՝ նրա խորհրդանիշը: Հայտնի են նաև Աստղիկի և նրա տարփածու՝ արև-աստված Վահագնի մասին մի շարք զրույցներ, որոնցում գովերգվում է նրանց փոխադարձ սերն ու նվիրվածությունը: Աստղիկը, ինչպես և Անահիտը, նորապսակների պահապան դիցուհին էր:

Միրո աննման դիցուհին բիայնական Մարդիի՝ երկնային պայծառագույն լուսատու Արուսյակ-Վեներայի նոր անձնավորումն էր: Առավոտյան, երեկոյան և գիշերային երկնքում ճաճանչափայլ Աստղիկ-Արուսյակը հայերը կոչել են բնութագրական այլ անուններով ևս՝ Լուսաբեր, Լուսաստղ, Այգաբեր, Այգաստղ, Առավոտյան/Երեկոյան աստղ, Գիշերավար, Աստղալույս և այլն, որոնցից էլ Արշալույս, Վերջալույս անձնանուններն են ձևավորվել: Հնագույն ջրափերի Նարին փոխարինած Աստղիկը հելլենիստական շրջանում համադրվել է հին հունական գեղեցկագույն ջրային դիցուհի Ափրոդիտեին:

Անահիտի մյուս դուստրը՝ Նանեն, ժառանգել է դիցամոր ռազմական, ինչպես և օջախի տիրուհու հատկանիշները, ընդ որում, մայրական հատկանիշին ռազմականի համակցմամբ շեշտվում է, որ մայրը թե՛ ընտանիքի պահապան է և թե՛ երկրի պաշտպան: Կին էակի կատարելության, իմաստնության, հնարամտության, ընտա-

¹ Ագաթանգեղոս 1983: 809:

նեկան օջախի, մարդկային ցեղի բազմացման դիցուհին էր Նանեն: Նա, ինչպես և Անահիտը, համարվում էր գեղեցիկ արվեստների և տնայնագործական արհեստների հովանավորը: Դիցուհու անունը «նանի, նան» տարբերակներով մինչ օրս էլ որոշ գավառներում պահպանվում է «մայր, մեծ մայր» նշանակությամբ: Հելլենիստական դարաշրջանում Նանեն նույնացվեց Աթենաս-Միներվային՝ որպես իմաստուն հովանավոր դիցուհու, և Խորենացին նրա տաճարի մասին վկայում է՝ *գԱթենայն ի Թիլ*¹:

Աշխարհակազմ չորս տարրերից հողի վաղնջագույն պաշտամունքին է աղերսվում Սպանդարամետ կամ Սպանդարմատ դիցուհին, որը նաև արմատների, ստորերկրայքի անձնավորումն է, բուսականության, պտղաբեր դաշտերի, արտերի, այգիների տիրուհին, բերք ու բարիքի հովանավորը²:

Ջ. Հին հայոց աստվածուհիների մասին առասպելներ են հյուսվել և պատմվել սերնդե սերունդ: Նրանք ընկալվել են որպես մայրության, սիրո և գեղեցկության, պտղաբերության ու բերրիության, մաքրության ու անարատության խորհրդանիշ: Դիցուհիներին նվիրված տաճարները, մեհյաններն ու բազիլները սփռված են եղել ամբողջ Հայաստանով մեկ, որոնցում նրանց ձևված տոնահանդեսներ են կատարվել՝ թագավորի անմիջական հովանու ներքո, քրմական դասի պաշտոնավարմամբ և համայն ժողովրդի մասնակցությամբ: Տոնակատարությունները հատկապես մարդաշատ ու ճոխ էին Հայաստանի գլխավոր պաշտամունքային կենտրոններ Բագավանում, Աշտիշատում, Արտաշատում և այլուր:

Կոմմագենեի դամբարան-սրբավայրում, որը Հայկական Տավրոսի Նեմրոթ լեռան լանջին մ.թ.ա. 62 թ. կառուցել է Անտիոքոս Ա Երվանդունի արքան, ի թիվս դիցարանի գլխավոր աստվածներ Արամազդի, Միհրի, Վահագնի, կերտված է նաև Կոմմագե **Ошибка! Закладка не определена.** նեի **Ошибка! Закладка не определена.** դիցուհու վեհաշուք արձանը (նկ. 43): Գառնու տաճարի բաղնիքի որմնանկարում ծովային աստվածուհիների խճանկար պատկերներն են (նկ. 45)³:

¹ Խորենացի 1991: 127:

² Մելիք-Փաշայան 1963: 37-38; Вардумян 1991: 121-122:

³ Հայաստանի հնագիտական ժառանգությունը 2013:57: Նկ. 46՝

<https://www.facebook.com/Hayagitutyun.Syunik/photos/a.537340373022703/5415609092673>
16:



45



46



47

Հին դիցուհիներից ոմանք հետագայում փոխակերպված տեսքով վերածնվել են «Մասնա Ծռեր» դյուցազներգության հերոսուհիների կերպարներում, ինչպես, օրինակ՝ Նար-Շովիանը, որ «Մասնա Ծռեր» դյուցազներգության Շովիանրի նախատիպն է: Ակնհայտ է Շովիանրի աղերսը ջրային մայր դիցուհու կերպարին, քանզի նա է, որ մեկ լիաբուռ ու մեկ կիսաբուռ ջուր խմելով Կաթնաղբյուրից հղանում է երկվորյակ եղբայրներին՝ ծնունդ տալով դիցապատումի առաջին ճյուղի հերոսներ Մանասարին ու Բաղդասարին, որոնք էլ իրենց գործունեությամբ Մասնա տան հիմքերն են դնում¹:

Հնագույն Նարն առավել երկար հարատևել է ժողովրդական պատկերացումներում՝ պայմանավորված Հայկական լեռնաշխարհում երկրագործական աշխատանքում ջրի և ոռոգման գործոնի կարևորությամբ: Ժողովրդի կենցաղում տարբեր անձրևաբեր ծեսեր են եղել, օր., գյուղական վայրերում մինչև XX դ. կեսերը, ամառվա երաշտի ժամանակ, երեխաները *Նուրին* անունով տիկնիկ էին սարքում և տնից տուն պտտեցնելով, ուտելիք հավաքում, վերջում էլ տիկնիկի գլխին ջուր լցնում, որ անձրև գա: Ողջ ծեսի ընթացքում Նար-Նուրինի երգն էին երգում՝

*Նուրին, Նուրին էկել ա, Սջբահուրին էկել ա,
Շիլա շապիկ հազել ա, կարմիր գոտիկ կապել ա:
Ջուր բերեք՝ գլխին ածենք, եղ բերեք՝ մազը քսենք,
Բարով աստծուն անձրև գա, ձեր հոր արտեր կանաչնա:
Մեր Նուրինին փայ տվեք, ուտենք, խմենք, քեֆ անենք²:*

¹ Մասունցի Դավիթ 1981: 9-10, 33-38:

² Նաուասարդեանց 1890: 107; Աբեղյան 1975: 169:

Ըստ գավառների, ծեսը տարբեր երանգավորում էր ունենում, և Նուրիին էլ այլ անուններ ստանում¹, սակայն հիմքում անձրև բերելու գաղափարն էր, որն էլ առնչվում էր հնագույն ջրային դիցուհի Նար-Օովիանին (նկ. 46):

Ամփոփելով նշենք, որ հայոց դիցաշխարհը լի էր թե՛ ոգիների մակարդակի կանացի կերպարներով, թե՛ ձևավորված հզոր դիցամայրերով ու դիցուհիներով, որոնք նախաքրիստոնեական պաշտամունքում առանցքային դեր են ունեցել՝ լրացնելով ու ամբողջացնելով աստվածային միջավայրը: Առասպելական այս կերպարները քրիստոնեության դարաշրջանում վերածնվել են սբեուհիների և Էպոսի հերոսուհիների կերպարներում: Հին դիցուհիների նկարագրի, ծեսի ու պաշտամունքի որոշ տարրեր հարմարեցվել են քրիստոնեական ծիսակարգին և, որոշակի երանգ հաղորդելով հոգևոր-մշակութային կյանքին ու առօրյա կենցաղին՝ հարատևել մինչև արդի ժամանակները:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Աբեղեան, Մ. 1886 (ՌՅԼԵ). Ոսկեմայր - Տիրամայր (Դարբնաց Քար և Հոգուց վանք), Արարատ, №12, 539-540. Վաղարշապատ: Ի տպարանի Սրբոյ Կաթուղիկէ Էջմիածնի:

Աբեղյան, Մ. 1940. Գուսանական ժողովրդական տաղեր, հայրեններ և անտունիներ (ուրախության, սիրու, հարսանիքի, օրորոցի, լացի). Երևան: Արմֆան:

Աբեղյան, Մ. 1941. «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ. Երևան: Արմֆան (նույնը՝

Աբեղյան Մ. 1975, Երկեր, հ. Է, էջ 103-181):

¹ Ազգագրագետ Ստեփան Լիսիցյանը Նուրիինի ծեսի նման արևականչի ծես է նկարագրում Արցախում: Անձրևների ժամանակ, որոնք նույնքան աղետալի են բերքի համար, որքան երաշտը, կանայք հավաքվում էին Եկեղեցու պարսպի մոտ և 8-10 տարեկան դեռահաս աղջիկներին օգնում փայտիկներով Չոլի կոչվող տիկնիկ սարքել, որին կնոջ շոր էին հագցնում ու զարդարում: Աղջիկները տիկնիկը պտտում էին գյուղով մեկ, երգում Չոլիի երգը և մթերք հավաքում: Հետո գալիս էին Եկեղեցու պատի տակ խմբված կանանց մոտ, որոնք ծեսի համար հատուկ շիլա էին պատրաստել և տեղում ուտում էին տիկնիկի ներկայությամբ: Թե՛ անձրև, թե՛ արև կանչելու ծեսին մասնակցում էին միայն կանայք, տղամարդիկ այն դիտում էին կողքից, տե՛ս *Лисицян* 1992: 157; **Վարդունյան** 2022: 402:

- Աբեղյան, Մ. 1967.** Հին գուսանական ժողովրդական երգեր, Երկեր, հ. Բ. Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
- Աբեղյան, Մ. 1975.** Երկեր, հ. Է, էջ 11-181. Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
- Ազաթանգեղոս, 1983.** Ազաթանգեղայ Պատմություն Հայոց, քննական բնագիրը Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ս. Կանայանցի, աշխարհաբար թարգմ. և ծանոթագր. Արամ Տեր-Ղևոնդյանի. Երևան: Երևանի համալսարան:
- Ալիշան, Ղ. 1895.** Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց. Վենետիկ: Ս. Ղազար:
- Այվազյան, Ս. 2017.** Ուրարտական դիցանունների ստուգաբանություններ, Բանբեր հայագիտության 1, 22-50:
- Բարսեղյան, Լ.Ա. 1966.** Նոր նյութեր Հայաստանի հնագույն շրջանի արվեստի վերաբերյալ, ՊԲՀ 3, 147-159:
- Գրեկյան, Ե., Բաղայան, Մ., Տիրացյան, Ն., Պետրոսյան, Ա. 2018.** Բիայնիլի-Ուրարտու. Աստվածներ, տաճարներ, պաշտամունք. Երևան: ՀԱԻ:
- Թոխաթեան, Կ. 2003.** Մաշտոցեան տառաձևերի եւ դրանց ժայռապատկեր նմանակների աղերսների շուրջ, Բազմավեպ, ՃԿԱ տարի (CLXI), №1-4, 44-100:
- Լալայեան, Ե. 1897.** Վարանդա. ընտանեկան բարք, Ազգագրական Հանդես, գիրք Բ, 185-186:
- Լալայան, Ե. 1988.** Երկեր, հինգ հատորով, հ. 2. Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ:
- Խորենացի 1843.** Մովսիսի Խորենացույ Մատենագրությունք. Վենետիկ: Ս. Ղազար:
- Խորենացի 1991.** Մովսիսի Խորենացույ Պատմություն Հայոց, քննական բնագիրը եւ ներածությունը Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի. Տփղիս: 1913 (նմանահանություն, լրացումները Ա.Բ. Սարգսեանի, վերահրատ. Երևան, ՀԽՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1991, 486 էջ):
- Կարախանյան, Հ.Ա., Սաֆյան, Պ.Գ. 1970.** Սյունիքի ժայռապատկերները, Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, №4, պրակ I. Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
- Հայաստանի հնագիտական ժառանգությունը 2013.** (“Archaeological heritage of Armenia”), պատմամշակութային ժառանգության մատենաշար (խմբ.՝ Հ. Միմոնյան), հ. Է. Երևան: Հուշարձան:

- Հմայակյան, Մ.Գ. 1990.** Վանի թագավորության պետական կրոնը.
Երևան: Հայաստանի ԳԱ հրատարակչություն:
- Ղազարյան, Ռ. 2009.** Հայասա. քաղաքական և մշակութային պատմությունը. Երևան: Լուսակն:
- Մարտիրոսյան, Հ.Ա., Իսրայելյան Հ. 1971.** Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, №6, պրակ II. Երևան: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
- Մարտիրոսյան, Հ.Ա. 1981.** Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, №11, պրակ III. Երևան: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
- Մելիք-Փաշայան, Կ.Վ. 1963.** Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը. Երևան: ՀՄՍԲ ԳԱ հրատարակչություն:
- Նաւասարդեանց, Տ. 1890.** Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, զրույցներ, երգեր, աղոթքներ, սովորույթներ, գիրք 6. Թիֆլիս: տպարան Ս. Դ. Ռօտինեանցի:
- Շիրակացի 1940.** Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն և տոմար, աշխ. պ.գ.թ. Աշոտ Աբրահամյանի, խմբագիր՝ պրոֆ. Հ. Աճառյան. Երևան: Հայպետհրատ:
- Չօպանեան, Ա. 1930.** Քուչակեան անտիպ տաղեր, «Անահիտ». հանդես մտածման եւ արուեստի, Փարիզ, Բ, №4, 4-11:
- Պետրոսյան, Ա. 2010.** Ծիածանը հայոց պատկերացումներում, ՊԲՀ 3, 198-219:
- Պետրոսյան, Ա.Բ. 2005.** Հայկական ժայռապատկերներ. Երևան: Եգեա:
- Սասունցի Դավիթ 1981.** Հայ ժողովրդական հերոսավեպ, Առաջաբանը, բառարանը, ծանոթագրությունները Ս.Բ. Հարությունյանի, նկ. Հ. Կոջոյան. Երևան: Լույս:
- Սարդարյան, Ս.Հ. 2010.** Հայաստանի ժայռապատկերները քարի դարից մինչև բրոնզի դար. Երևան: Երևանի համալսարան:
- Սրուանձտեանց, Գ.Վ. 1874.** Գրոց ու Բրոց եւ Սասունցի Դաւիթ կամ Մհերի Դուռ. Կ.Պոլիս: տպ. Ե.Ս. Տնտեսեան:
- Սրուանձտեանց, Գ.Վ. 1876.** Մանանայ. Կ.Պոլիս: տպ. Ե.Ս. Տնտեսեան:
- Սրուանձտեանց, Գ.Վ. 1884.** Համով-հոտով, հ. Ա. Կ.Պոլիս: տպ. Գ. Պաղտատլեան:
- Սրվանձտյանց, Գ. 1978.** Երկեր, հ. 1. Երևան: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:

- Վասիլյան, Վ.Ռ. 1985.** Առասպելներից մինչև Բյուրական **Ошибки!**
Закладка не определена. . Երևան: Սովետական գրող:
- Վարդումյան, Գ. 2010.** Ջրի պաշտամունքը հայոց մեջ, ՀՀ ԳԱԱ Պատմության և Արևելագիտության ինստիտուտների և «Այաս» ծովային հետազոտությունների ակումբի «Ծովի մշակույթը մարդկության մշակույթն է քաղաքակրթությունների երկխոսությունում» գիտաժողովի նյութեր, էջ 121-127, 291-297: Երևան: Մուղնի:
- Վարդումյան, Գ. 2020ա.** Հոգեպաշտական հավատալիքները հայոց մեջ, «Գրականության և մշակույթի արդի հիմնախնդիրները», պրակ ԺԲ, էջ 10-21. Երևան: Լինգվա:
- Վարդումյան Գ. 2020բ.** Ժողովրդական քրիստոնեության դրսևորումները հայոց տոնական կյանքում, ՊԲՀ 1, 163-186:
- Վարդումյան, Գ. 2022.** Դրվագներ Արցախի ազգագրական անցյալից, «Մշակութային կյանքն Արցախում» գիտաժողովի զեկույցներ, էջ 387-408. . Երևան: Infocopy.
- Քուչակ 1995.** Նահապետ Քուչակ. Հայրեններ, քննական բնագիրը, ներածությունը և ծանոթագր. Ա.Շ. Մնացականյանի. Երևան: Նաիրի:
- Օդաբաշյան, Ա. 1978.** Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում, ՀԱԲ, հ. 9, 7-173:
- Вардумян, Г.Д. 1991.** Дохристианские культы армян, ՀԱԲ, հ. 18, 59-162.
- Капанцян, Гр. 1940.** Хеттские боги у армян. Ереван: Государственный университет.
- Капанцян, Гр. 1948.** Хайаса – колыбель армян. Ереван: АН Армянской ССР.
- Капанцян, Гр. 1956.** Малоазийские (азианические) боги у армян, Историко-лингвистические работы: к начальной истории армян. Ереван: АН Армянской ССР.
- Лисицян, Ст. 1992.** Армяне Нагорного Карабаха: этнографический очерк (отв. ред. Л.М. Варданян, Д.С. Вардумян). Ереван: АН Армении.
- Лосев, А.Ф. 1980.** Хаос, МНМ, т. 2: 579-581. Москва: Советская энциклопедия.
- Меликишвили, Г.А. 1954.** Наири-Урарту. Тбилиси: АН Грузинской ССР.
- Овидий 1977.** Метаморфозы (пер. с латинского С.В. Шервинского, примеч. Ф.А. Петровского). Москва: Художественная литература.

- Пиотровский, Б.Б. 1959.** Ванское царство (Урарту). Москва: Восточная литература.
- Рабинович, Е.Г. 1980.** Богиня-мать, МНМ, т. 1: 178-180. Москва: Советская энциклопедия.
- Токарев, С.А. 1980.** Двуполые существа, МНМ, т. 1: 358-359. Москва: Советская энциклопедия.
- Топоров, В.Н. 1980.** Хаос первобытный, МНМ, т. 2: 581-582. Москва: Советская энциклопедия.
- Belli, O. 2001.** The discovery of cave paintings in the Van region, İstanbul University's contributions to archaeology in Turkey (1932-2000). İstanbul: İstanbul University Press.
- Frazer, J.G. 1933-1936.** The fear of the dead in primitive religion, Vol. I-III. London: Macmillan and Co.
- Hesiod 1987.** Theogony. Cambridge: Focus Information Group.
- Neumann, E. 1963.** The Great Mother: an analysis of the archetype, trans. from German by R. Manheim, 2nd ed. New York: Princeton University.
- Plato 1928.** Symposium, in: Works. New York: Modern Library.
- Tylor Ed. 1871.** Primitive culture, Vol. 1, 2. London: John Murray.

Հասկումներ

- ՀԱԲ** – Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, Երևան, ՀԱԻ
- ՀԱԻ** – ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
- ՀՊԹ** – Հայաստանի պատմության թանգարան
- ՊԲՀ** – Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան
- МНМ** – Мифы народов мира, 1980. Москва: Советская энциклопедия.

THE WOMAN IMAGE IN THE MYTHOLOGICAL WORLD OF ANCIENT ARMENIA

Keywords: Armenia, epic, goddess, Haykids, mythology, pantheon, spirit, temple, Van Kingdom

ABSTRACT

The feminine principle manifests itself in mythology very early – from the time of the emergence of ideas about the world creation. In ancient mythological systems in general, in the mythological world of Armenia in particular, female images play a significant role, asserting the inviolable rule of the bisexual world-order.

In earliest beliefs, when the anthropomorphization of natural forces and phenomena begins, female images appeared in the form of good and evil spirits, symbolizing different elements of nature and phenomena. They either patronize and help, or harm and trouble people in their daily life, and over the centuries various forms of communication with them have been created.

The archaic epic, partially preserved in the “History of Armenia” by Movses Khorenatsi, presents the Haykides’ genealogy of the eponymous patriarchs of the Armenian people, which is traced along the male line, but women are also mentioned in it. And in the Haykide calendar, some months are named after the patriarch's daughters.

In pre-Christian mythology the image of the Great Mother Goddess is formed, who plays an important role in the cult, completing the male environment of gods with female images. In the Hayasa pantheon (XV-XIII c. BC), the supreme couple of gods appears in the person of ^dU.GUR and ^dINANNA – the patron deities of the country's main cult centres. Inanna is the goddess of fertility, love and beauty, divine law, and war.

In Van Kingdom (IX-VI c. BC), almost all the gods of the pantheon are paired with their goddesses. The first goddess of the supreme triad – Arubaini (^Daruba(i)ni), supreme god Haldi's (^DHal-Die) wife, has the functions of Great Mother Goddess. She is the patroness of the country, as well as sciences, arts and crafts, the mistress of harvest, plants, fertility, her symbol is the Life Tree. The next two goddesses of the triad are: Baba (^DBaba) – is the couple of the thunder god Teişeba (Teişeba), and Tushpuea (^DTuşpu(e)a) – the couple of the sun god Shivini. Some goddesses personify certain planets of the Solar System, such as Ardi (^Dardi) – Mercury, Sardi (^Dsardi) – Venus, and Sinuardi (^Dşinuiardi) – Saturnus, while Jupiter is personified in Haldi, and the Moon – in Shelardi (^Dşielardi).

In Armenia of the Hellenistic period (III c. BC – III c. AD), the Mother Goddess Anahit is the warrior patroness of the country, who symbolizes the ideas of victory, welfare of the people, love and beauty, fertility and purity. She is honored with the epithets Golden Mother, Golden-haired, her symbols are the white lily and the moon disk. She is associated with water and soil as life sources. The daughters of Anahit inherit their mother's main qualities: Astghik – love and beauty, Nane – the maternal side, and both are water goddesses.

Myths were created about the beloved goddesses and were told from generation to generation, temples dedicated to them were built all over Armenia. In their sanctuaries, under the patronage of the king, celebrations were held, in which the priests and priestesses conducted the ceremony. All the people participated in these festivities, which took place in the main cult centers of the country – in Bagavan, Ashtishat, Artashat, etc.

Some goddesses were subsequently reborn in transformed forms in the images of “Sasna Tsrer” (“Daredevils of Sasun”) epic's heroines, traces of

others were preserved in ethnographic realities as relics of ancient customs, conveying shades of the past to nowadays traditions.

GOHAR VARDUMYAN

*Institute of History, NAS RA,
Head of Department of Ancient History,
Leading researcher,
Email: gohar.vardumyan@gmail.com*

KAREN TOKHATYAN

*Institute of History, NAS RA,
Department of Ancient History, Senior researcher,
Email: karen.tokhatyan@gmail.com*

ԱՇԵՈՒՐՈՒՇԻՆ ԸՍՏ ՄԻՋԻՆԱՍՈՐԵՍԱՆՅԱՆ ՕՐԵՆՔՆԵՐԻ

«maraku kallaku
hiraku u abrakkaku»¹

ՑԱԿԱՆՅԱՆ ՌՈՒՍԼԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ,
Հին Արևելքի բաժին,
ավագ գիտաշխատող, պ. գ. թ.,
Էլ. փոստ՝ rooslantsakanyan@gmail.com

Բանալի բառեր. Միջագետք, Բաբելոնիա, Ասորեստան, ամուսնություն, ընտանիք, սեռ, օրենք, ամուսին, կին:

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Հին մերձավորարևելյան հասարակությունների քաղաքական, սոցիալական, տնտեսական և իրավական կյանքում միանշանակ չէ կնոջ գործառնությունն ու գործունեությունը: Պետությունների զարգացման բարձր աստիճանը ենթադրում է նաև բարձր զարգացած հասարակական ինստիտուտների գոյության մասին: Միաժամանակ, պետության արտաքին նկարագիրը լույս է սփռում նաև նրա հասարակական ինստիտուտների բնույթի և նկարագրի վրա՝ ընդհուպ մինչև նրա կարևորագույն օղակը՝ ընտանիքը: Ընտանիքն էլ իր հերթին, որպես սոցիալական ինստիտուտ՝ հասարակության սոցիալ-տնտեսական և իրավական հիմքի զարգացմանը համապատասխան, շատ հաճախ իրավական առումով վերաիմաստավորվում ու վերաճնում է՝ պահպանելով իր հարաբերական ինքնուրույնությունը: Մ. թ. ա. II հազարամյակում միննույն էթնոմշակութային տիրույթում գտնվող ասորեստանյան և բաբելոնյան հասարակությունների ընտանիքները՝ որպես ինստիտուտներ, նույն հարթության մեջ չէին գտնվում: Երկու հասարակություններում էլ անհամեմատելի էր նաև ընտանիքի կարևորագույն օղակ հանդիսացող կնոջ գործառնությունը:

¹ «Ես դուստր եմ, հարս եմ, կողակից եմ, տնային տնտեսուհի եմ», Lambert 1967: 121, 65:

Ներածություն

Կանանց սոցիալ-քաղաքական, տնտեսական և այլ բնագավառներում ունեցած դերի ու կարգավիճակի վերաբերյալ հետազոտությունները միշտ արդիական են ու անհրաժեշտ: Առավել ևս, երբ խնդիրը վերաբերում է Արևելքի կանանց¹, ապա այստեղ միանշանակ կարծիք լինել չի կարող: Պատմության հազարամյա ծիրում քաղաքակրթական ու էթնոմշակութային շերտերը բավականին ամուր հիմքերի վրա են: Եվ բնականաբար, առանց կոնկրետ ազգության էթնոմշակութային և էթնոհոգեբանական նկարագրերն ուսումնասիրելու՝ չի կարելի համեմատել ճապոնուհուն արաբուհու, հայուհուն չինուհու հետ: Հին Արևելքի կանանց կարգավիճակի ուսումնասիրությունը կարևոր է ո՛չ միայն արևելյան հասարակությունների իրավա-քաղաքական նկարագրերի բացահայտման, այլ նաև Արևելքի տղամարդկանց և կանանց հարաբերությունների ժամանակակից խնդիրների լուսաբանման առումներով: Յուրաքանչյուր մշակույթ ունի տղամարդկանց և կանանց վարքի և ներկայացվածության որոշակի նորմեր, որոնք սովորաբար կոչվում են գենդերային դերեր: Այս առումով առնականությունը և կանացիությունը մշտապես հանդես են գալիս որպես տղամարդու և կնոջ իդեալականացված տեսլականի վրա կենտրոնացված մշակութային կառուցվածքներ²:

Այն, որ քաղաքակրթությունների (թե՛ արևելյան և թե՛ արևմտյան) գոյության շուրջ վեց հազարամյա պատմության ընթացքում հասարակությունները զարգացել են սոցիալ-քաղաքական տրամագծորեն տարբեր բարդության մակարդակների՝ անվիճարկելի է: Իսկ հասարակական կայունության գործընթացում կենտրոնական նշանակություն ունի հասարակության բնական և հիմնական բջիջ հանդիսացող ընտանիքի ինստիտուտը: Վերջինս էլ իր հերթին հանդիսանում է բնակչության պահպանման և վերարտադրման հիմքը: Իսկ այս գործընթացում ահա, կենտրոնական դերը պատկանում է *կնոջը*: Թեև, որոշ հին հասարակություններում

¹ Վերջին երեք տարիների ընթացքում ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտում «Կինը Արևելքում» խորագրով տեղի ունեցան երկու գիտաժողովներ՝ 2019 թ. դեկտեմբերի 16-17-ին և՝ 2022 թ. սեպտեմբերի 22-23-ին: Առաջին գիտաժողովի նյութերն ամփոփեցին գիտաժողովի խորագիրը կրող ժողովածուում՝ «**Կինը Արևելքում**», գլխ. խմբագիր Մարիամ Խանգաղյան, Երևան, 2021:

² Gilmore 1990: 23.

ընտանիքը նահապետական բնույթ ուներ, և օջախը կրում էր տոհմի նահապետներից մեկի անունը¹, այդուհանդերձ, կինն էր օջախը պահող ընտանիքի ներքին կարևորագույն սյունը:

1. Միջինասորեստանյան KAV 1 կամ MAL A օրենքը

Միջին ասորեստանյան օրենքների հիմքում ընկած են եղել Շ/Խամմուրաբ/պիի (մ.թ.ա. 1792-1750 թթ.) օրենքները: Խամմուրաբիի օրենքներից (բաղկացած 282 հոդված/պարագրաֆից) շուրջ 70 հոդված/պարագրաֆներ (§§ 127-184) նվիրված են տղամարդու և կնոջ հարաբերություններին, ամուսնությանը և ընտանիքին²: Միջին ասորեստանյան օրենքներից ամուսնա-ընտանեկան հարաբերություններին և կնոջ իրավական կարգավիճակին են ամբողջապես նվիրված 59 հոդված/պարագրաֆ և 828 տող պարունակող հայտնի **KAV 1** կամ **MAL A**: Այն հայտնաբերվել է Վալտեր Անդրեի գլխավորությամբ 1903-1914 թթ. Ասորեստանի Աշշուր (ժամ. *Qal'at Šerqat* հնավայրը) քաղաքում *Գերմանիայի Արևելյան ընկերության* իրականացրած պեղումների ժամանակ (հնագիտական կամ դաշտային համարը՝ **AŠš. 5987** և կազմում է՝ 315.0 մմ x 206.0 մմ x 32.0 մմ) և պահվում է Բեռլինի *Հինարևելյան թանգարանում* (թանգարանային համարը՝ **VAT 10000**) (Նկ. 1 և 2)³: Պետք է նշել նաև, որ հստակ չէ **KAV 1**-ի թվագրումը և կան մի շարք տարակարծություններ: Այն թվագրվում է Նինուրտա-ապիլ-էկուրի (մ.թ.ա. 1190-1179 թթ.) կամ Թուկուլտի-ապիլ-էշարրայի (մ.թ.ա. 1114-1076 թթ.) կառավարման ժամանակահատվածներով: Արձանագրության մեջ նշված չէ, թե որ արքայի օրոք է այն կազմվել, արձանագրության վերջին տողերում նշված է միայն, որ այն գրի է առնվել՝ «ITI.Ša-sarrāti ŪM 2.ʽKAMʽ limu mSaʽgi ʽu» «Շա-սարրատի ամսվա 2-րդ օրը՝ Սագգիուի էպոնիմատի տարում» (**KAV 1**: rev. VIII, 64-65; **MAL A**: § 59): Հ. Ֆրեյդանկն ուսումնասիրելով Միջինասորեստանյան էպոնիմների ցանկը՝ անդադառնում է նաև Սագգիուի էպոնիմատի ժամանակահատվածին և հավանական համարում այն թվագրել Նինուրտա-ապիլ-էկուրի

¹ **Ցականյան** 2018: 199-200:

² **Richardson** 2014.

³ **Weidner** 1937/1939: 47:

կառավարման շրջանով¹: Յ. Բլոխը համակարծիք է վերոնշյալ թվագրման հետ և այն թվագրում է մ.թ.ա. 1188 թ. դեկտեմբերի 30-ով²:

2. KAV 1 կամ MAL A տեքստը³

«§ 1 (KAV 1: ob. I, 1-13)

Եթե կինը, լինի նա մարդու⁴ կինը⁵, թե մարդու դուստրը, մտնի տաճար և սրբավայրից (տաճարին պատկանող) ինչ-որ բան գողանա, և այն հայտնաբերվի նրա մոտ, կամ ապացուցեն նրա դեմ առաջադրված մեղադրանքները կամ դատապարտեն նրան ... [...] գուշակություն (?), նրանք պետք է հարցում անեն աստվածությունը, (և) նրանք պետք է վերաբերվեն նրան այնպես, ինչպես աստվածությունն է նրանց կարգադրում:

§ 2 (KAV 1: ob. I, 14-22)

Եթե կինը՝ կամ մարդու կինը, կամ մարդու դուստրը լվտի բան խոսի կամ հայիոյի՝ կինը պատասխանատվություն պետք է կրի: Նրա ամուսնու, նրա որդիների կամ դստրերի նկատմամբ ոչ մի պահանջ չպետք է լինի:

¹ Freydanck 1991: 68f., 165: հմմտ. Assante 1998: 34 n. 77.

² Bloch 2012: 282ff., 409.

³ KAV 1 կամ MAL A-ի ամբողջական տեքստը հայերեն ներկայացվում է առաջին անգամ: Տեքստը թարգմանվել է բնագրից և համեմատվել ձեռքի տակ եղած մի շարք աշխատանքների հետ՝ Roth 2014: 158ff.; Roth 1997: 154ff.; Driver, Miles 1935; Ehelolf 1922, և այլք:

⁴ Ժամանակաշրջանի աշշուրական հասարակությունը բաժանված էր երեք հիմնական հասարական խմբի՝ 1. a(w/m)ilū(m), a'īlu – ազատ մարդ (aššuraju և aššur'ītu՝ աշշուրցի և աշշուրցի կին), քաղաքացի, տվյալ պարագայում Աշշուրի ցանկացած ազատ տղամարդ (AHw I: 90f.; CAD A/2: 48ff.), 2. muškenū(m) – հասարակ մարդ, ծառայության համար ոչ պատասխանատու անձ, աղքատ մարդ, չքավոր (AHw II: 684; CAD M/2: 272ff.) և 3. (w)ardū(m) – ստրուկ, ծառա (AHw III: 1464f.; CAD A/2: 243ff.):

⁵ Հողվածում «կին/կնոջ»-ը ամուսնացած կնոջից տարբերակելու համար, ամուսնացած կնոջը բնութագրելու ենք «կին-ամուսին» եզրով, ինչպես որ անգլերենում և գերմաներենում է՝ համապատասխանաբար՝ «woman և Frau - կին» և «wife և Gattin՝ կին-ամուսին»: Նույն կերպ էր նաև աքքադերենում՝ a(w/m)ī/eltu(m) – կին, ցանկացած ազատ կին (AHw I: 90; CAD A/2: 46ff.):

Միջինասորեստանյան օրենքներում հաճախ օգտագործվող՝ sinnišiltu(m) (շում. MUNUS) – կին, ցանկացած ազատ կին (AHw III: 1047; CAD S: 293) և կին՝ «կին-ամուսին», ամուսնացած կին իմաստով՝ aššatu(m) (išš/ssu, išāti (շում. DAM) - AHw I: 399; CAD I and J: 267) (AHw I: 83f.; CAD A/2: 462ff.): § 1-ում փաստացի երկու տարբերակն էլ կիրառված են՝ «šumma sinništu lū aššatu awīlu – եթե կինը, լինի (կամ) մարդու կինը (կին-ամուսին)»:

§ 3 (KAV 1: ob. I, 23-45)

Եթե մարդը հիվանդ է կամ մահացած, և նրա կինը իր տնից ինչ-որ բան գողանա և տա (այն) կամ տղամարդու¹, կամ կնոջ կամ որևէ մեկին, ապա մարդու կնոջը, ինչպես նաև ստացողներին պետք է սպանել: Եվ եթե մարդու կինը, որի ամուսինը առողջ է, (ինչ-որ բան) գողանա իր ամուսնու տնից և տա այն կամ տղամարդու, կամ կնոջ կամ որևէ մեկին, ապա ամուսինը պետք է ապացուցի իր կնոջ դեմ մեղադրանքը (և) պատիժ սահմանի: Ավելին, ստացողը, ով ստացել է (ապրանքը) մարդու կնոջից, պետք է (հետ) տա գողացված ապրանքը, և նրանք ստացողի նկատմամբ պատիժ են սահմանում և նույն պատիժը, ինչ մարդը սահմանել է իր կնոջը: (Եվ) այն պատիժը, որը սահմանել է ամուսինը կնոջ համար՝ պետք է կիրառվի ստացողի նկատմամբ:

§ 4 (KAV 1: ob. I, 46-56)

Եթե ստրուկը կամ ստրկուհին² կնոջ (կին-ամուսնու) ձեռքից ինչ-որ բան ստանա՝ պետք է կտրեն ստրուկի կամ ստրկուհու քիթը և ականջները, իսկ գողացված ապրանքը պետք է վերականգնեն: Մարդը կարող է կտրել իր կնոջ ականջները, բայց եթե նա ազատի իր կնոջը և չկտրի նրա ականջները, (ապա) չպետք է կտրեն ստրուկի կամ ստրկուհու քիթն ու ականջները և գողացված ապրանքը չի վերականգնվի:

§ 5 (KAV 1: ob. I, 57-69)

Եթե մարդու կինը ինչ-որ բան է գողացել այլ մարդու տնից, և (եթե այդ) իրի արժեքը գերազանցում է 5 մինա³ կապար, (ապա) գողացված իրի տերը պետք է երդվի՝ «Ես նրան թույլ չեմ տվել վերցնելու, և ասի՝ գողություն է կատարվել իմ տանը»: Եթե ամուսինը հարկ համարի փրկագնել իր կնոջը՝ նա պետք է ետ վերադարձնի գողացված ապրանքը և կտրի նրա ականջները: Բայց եթե

¹ Պարագրաֆի համատեքստից ելնելով՝ ցանկացած այլ մարդու:

² Հռոմեացիները կիրառված են **wardu (urdu, ARAD)** և **amtu (GEME₂)**՝ ստրուկ և ստրկուհի եզրերը, սակայն պետք է արձանագրել, որ քաղաքներում ստրուկից և ստրկուհուց զատ՝ թարգմանվում է նաև ծառա իմաստով՝ տե՛ս Թ. Լևիս, 9 և հմմտ. Lewis 2017; Dexter 1998:

³ 1 մինան հավասար էր 60 սիկլի, իսկ 1 սիկլը՝ 6,8 գրամ, այսպիսով, 5 մինան հավասար կլիներ 300 սիկլի կամ 2040 գրամ:

ամուսինը հարկ չհամարի փրկագնել նրան, (ապա) գողացված ապրանքի տերը կարող է իր մոտ պահել գողին¹ և կտրել նրա քիթը:

§ 6 (KAV 1: ob. I, 70-73)

Եթե մարդու կինը ինչ-որ բան պահի ընտանիքից (տնից) դուրս, (ապա) այն ստացողը պատասխանատվություն է կրում գողացված իրի համար²:

§ 7 (KAV 1: ob. I, 74-77)

Եթե կինը ձեռք բարձրացնի տղամարդու վրա, և նրանք ապացուցեն նրա դեմ մեղադրանքները, (ապա) նա պետք է վճարի 30 մինա կապար (և) նրան պետք է 20 հարված տան:

§ 8 (KAV 1: ob. I, 78-87)

Եթե կինը վիճաբանության ժամանակ վնասի տղամարդու ամորձին, ապա պետք է կտրեն նրա մատներից մեկը: (Եվ) եթե, չնայած այն բանին, որ բժիշկը վիրակապ է դրել ամորձին, բայց երկրորդ ամորձին նույնպես բորբոքվել է...³, կամ եթե վիճաբանության ժամանակ վնասվել է նաև մյուս ամորձին, ապա նրանք պետք է նրա երկու ... հանել/կտրել⁴:

§ 9 (KAV 1: ob. I, 88-96)

Եթե մարդը ամուսնացած կնոջը ձեռք գցի (և) նրա հետ ցլի պես վարվի, և նրանք ապացուցեն նրա այդ մեղադրանքը ու մեղավոր ճանաչեն, (ապա) նրանք պետք է նրա մատներից մեկը կտրեն: Եթե նա համբուրել է նրան, (ապա) նրանք պետք է նրա ստորին շրթունքը քաշեն կացնի սայրի վրայով և կտրեն այն:

§ 10 (KAV 1: ob. I, 97- II, 6)

[Եթե մարդը կ]ամ կինը մտնեն [մարդու] տուն և սպանեն [կա՛մ տղամարդու], կա՛մ կնոջ, մարդասպաններին [նրանք պետք է հանձնեն] [տան տիրոջը]: Եթե նա կամենա, կարող է սպանել նրանց, և եթե նա ցանկանա, (ապա) կարող է որպես փոխհատուցում՝ վերցնել [նրանց ունեցվածքը]: Եվ եթե մարդասպանների տնից [արժեքավոր բան չկա վերցնելու], նա կա՛մ որդի [կա՛մ

¹ Որպես ստրկուհի:

² Համարվում է հանցակից:

³ Բորբոքվել և ըստ երևույթին անպտղաբեր դարձել:

⁴ Աչքերը, կամ կրծքերը/պտուկները՝ Roth 1997: 192 n. 10; Roth 2014: 173 n. 29.

դուստր...] ...

§ 11 (KAV 1: ob. II, 7-13)

[Եթե ...] արքայի, նա կանի [...]

§ 12 (KAV 1: ob. II, 14-24)

Եթե մարդու կինը քայլում է գլխավոր փողոցով, և (այլ) տղամարդը բռնի և ասի նրան. «ես ցանկանում եմ քեզ հետ մերձենալ¹», նա չպետք է համաձայնի, բայց նա կարող է պաշտպանել իրեն: Եթե նա ուժով բռնի նրան և մերձենա նրա հետ², անկախ նրանից՝ նրան հայտնաբերեն տղամարդու կնոջ վրա, թե վկաները հետազայում ապացուցեն նրա դեմ մեղադրանքները, որ նա մերձեցել է կնոջ հետ, նրանք պետք է սպանեն տղամարդուն, կնոջ համար պատիժ չկա:

§ 13 (KAV 1: ob. II, 25-29)

Եթե մարդու կինը դուրս գա իր տնից և գնա (այլ) տղամարդու մոտ, որտեղ նա ապրում է, և (եթե) նա մերձենա նրա հետ՝ իմանալով, որ նա մարդու կին է, նրանք և՛ տղամարդուն, և՛ կնոջը պետք է սպանեն:

§ 14 (KAV 1: ob. II, 30-40)

Եթե տղամարդը պռոնկանում է մարդու կնոջ հետ՝ լինի դա պանդոկում, թե գլխավոր փողոցում՝ իմանալով, որ նա մարդու կին է, (ապա) նրանք կվարվեն նրա հետ այնպես, ինչպես տղամարդը հայտարարում է, որ իր կնոջ հետ է վարվելու: Եթե նա մերձեցել է կնոջ հետ՝ չիմանալով, որ նա մարդու կին է՝ նա մաքուր է: Բսկ ամուսինը կարող է երդմամբ կնոջը մեղադրել և վարվել նրա հետ այնպես, ինչպես ցանկանում է:

§ 15 (KAV 1: ob. II, 41-57)

Եթե տղամարդը մեկ այլ տղամարդու բռնի իր կնոջ վրա, և (եթե) նա (ամուսինը) երդմամբ ապացուցի նրա դեմ մեղադրանքը և նրան մեղավոր ճանաչեն, երկուսին էլ կարող է սպանել: Նրա հա-

¹ Այստեղ օգտագործված է աքքադերեն **nāku** – սեռական հարաբերություն ունենալ, մերձենալ, պռոնկանալ, բռնաբարել (**AHW II**: 784; **CAD N/1**: 197f.: ինչպես նաև՝ **naqābu** - ծաղկազերծել, բռնաբարել, **s/šuhhū** - ապօրինի սեռական հարաբերության մեջ մտնել): Ամենայն հավանականությամբ, բայց հողվածում ապօրինի սեռական հարաբերություն է ենթադրում:

² Փաստացի՝ խոսքն այստեղ բռնաբարության մասին է:

մար պատասխանատվություն չկա: Եթե նա (ամուսինը) բռնի (նրան) և բերի նրան արքայի կամ դատավորների առջև, և նրանք ապացուցեն նրա դեմ առաջադրված մեղադրանքը և նրան մեղավոր ճանաչեն, (և) եթե նա կտրի իր կնոջ քիթը, ապա տղամարդուն ներքինի պիտի դարձնեն, և նրա ամբողջ դեմքը կխեղեն: Բայց եթե [նա ազատ արձակի] իր կնոջը, նա թող [արձակի] (նաև) տղամարդուն:

§ 16 (KAV 1: ob. II, 58-66)

Եթե տղամարդը [մերձենա] մարդու կնոջ հետ [...] նրա հրավերով¹, տղամարդու համար պատիժ չկա: Տղամարդը (այսինքն՝ ամուսինը) պետք է իր կնոջը նկատմամբ կիրառի պատիժ այնպես ինչպես ցանկանա: Եթե նա (տղամարդը) բռնի ուժով է մերձեցել նրա հետ, և նրանք ապացուցեն նրա դեմ առաջադրված մեղադրանքը և նրան մեղավոր ճանաչեն, ապա նրա պատիժը պետք է լինի նույնը, ինչ տղամարդու կնոջը:

§ 17 (KAV 1: ob. II, 67-71)

Եթե տղամարդը մարդուն ասի. «բոլորը կենակցել են քո կնոջ հետ», բայց (հաստատող) վկաներ չկան, (ապա) նրանք պարտավորեցնող պայմանագիր կկազմեն, (և) նրանք պետք է ենթարկվեն աստվածային Գետի փորձությանը²:

§ 18 (KAV 1: ob. II, 72-81)

Եթե մարդն իրեն հավասար մարդուն մասնավոր կամ հրապարակային վիճաբանության ժամանակ ասում է. «բոլորը մերձենում են քո կնոջ հետ», իսկ հետո՝ «ես կարող եմ ապացուցել մեղադրանքը», բայց նա չի կարողանում ապացուցել մեղադրանքը, (ապա) այդ մարդուն պետք է ճիպոտի 40 հարված հասցնեն, նրան կսափրեն և նա մեկ ամիս ծառայություն կկատարի արքայի համար, և նա պետք է վճարի 1 բիլտու³ կապար:

¹ Կնոջ հրավերով:

² Դատապարտյալներին գետի, այն է՝ Եփրատ գետի, փորձությանը ենթարկելու վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս՝ Խամմուրաբիի օրենքները, և մասնավորապես՝ § 2-ը, Richardson 2014: 43, § 2: Միջին ասորեստանյան օրենքներում նման պատիժը, բնականաբար խորհրդանշանական բնույթ ուներ, և այս ու հաջորդիվ պարագրաֆներում «Գետ»-ը պետք է հասկանալ Տիգրիսը:

³ 1 բիլտուն հավասար է մոտ մեկ տաղանդի կամ 3600 սիկլ, տե՛ս՝ ծնթ. 14:

§ 19 (KAV 1: ob. II, 82-92)

Եթե մարդը առանձին-առանձին լուրեր է տարածում իր նմանի մասին՝ ասելով. «բոլորը միշտ մերձենում՝ են նրա հետ», կամ վիճաբանության ժամանակ, երբ մարդիկ նրան ասեն՝ «բոլորը միշտ քեզ հետ մերձենում են», և հետո՝ «Ես կարող եմ ապացուցել քո դեմ առաջադրված մեղադրանքը», բայց նա չի կարողանում ապացուցել մեղադրանքը, նրանք այդ մարդուն պետք է ճիպտոյի 50 հարված հասցնեն, նրան կսափրեն և նա մեկ ամիս ծառայություն կկատարի արքայի համար, և նա պետք է վճարի 1 բիլտու կապար:

§ 20 (KAV 1: ob. II, 93-97)

Եթե մարդը սողոմություն է կատարում մի մարդու հետ, և նրանք ապացուցեն նրա դեմ առաջադրված մեղադրանքը և նրան մեղավոր ճանաչեն, նրանք պետք է մերձենան նրա հետ և նրան ներքինի դարձնեն:

§ 21 (KAV 1: ob. II, 98-104)

Եթե մարդը հարվածում է մարդու դատերը² և որը պատճառ է դառնում, որ նա վիժի, և նրանք ապացուցեն նրա դեմ առաջադրված մեղադրանքը և նրան մեղավոր ճանաչեն, (ապա) նա պետք է վճարի 2 բիլտու 30 մինա կապար, պետք է ճիպտոյի 50 հարված հասցնեն (և) նա մեկ ամիս ծառայություն կկատարի արքայի համար:

§ 22 (KAV 1: ob. II, 105-III, 13)

Եթե ամուսնացած կնոջը մեկ այլ տղամարդ՝ ոչ նրա հայրը, ոչ նրա եղբայրը, ոչ էլ որդին, ճանապարհորդության ուղարկեն, ապա նա պետք է երդվի, որ չի իմացել, որ նա մարդու կին է, և նա պետք է 2 բիլտու կապար վճարի կնոջ ամուսնուն:

Եթե [նա գիտի, որ նա կին-ամուսին է], (ապա) նա պետք է հատուցի վնասը, և նա պետք է երդվի՝ ասելով. (այսպես) = «ես նրա հետ չեմ մերձեցել»: Բայց եթե տղամարդու կինը հայտարարի. «նա մերձեցել է ինձ հետ», (և) քանի որ տղամարդը փոխհատուցել է ամուսնու վնասը, նա պետք է առանց պարտավորեցնող թղթի ենթարկվի աստվածային Գետի փորձությանը:

¹ Այստեղ խոսքը արվամուլության, համասեռամուլության մասին է:

² Այստեղ խոսքը *awilum* դասի կամ Աշշուրի ազատ քաղաքացու դատեր մասին է, տե՛ս վերը՝ ծնթ. 10:

Եթե նա հրաժարվի աստվածային Գետի փորձությունից, (ապա) նրանք պետք է վերաբերվեն նրան այնպես, ինչպես ամուսինն է վարվել իր կնոջ հետ:

§ 23 (KAV 1: ob. III, 14-40)

Եթե մարդու կինն իր տուն բերի (մեկ այլ) կին-ամուսնու և մերձեցման նպատակով տա ամուսնուն, և (եթե) տղամարդը գիտի, որ նա մարդու կին է, (ապա) նրա հետ պետք է վերաբերվեն այնպես, ինչպես ամուսնացած կնոջ հետ կենակցողի, և նրանք կավատի¹ հետ պետք է վարվեն այնպես, ինչպես ամուսինն է վարվում իր անհավատարիմ կնոջ հետ: Բայց եթե ամուսինը չի պատժում իր անհավատարիմ կնոջը, ապա նրա հետ կենակցողը (և) կավատը (նույնպես) չպետք է պատժվեն, նրանք պետք է ազատ արձակվեն:

Բայց եթե կին-ամուսինը [ոչինչ] չգիտեր, և կինը, ով նրան իր տուն տարավ, խաբեությանը (՝) նրան տվեց տղամարդուն, որ կենակցեց նրա հետ, և եթե տնից դուրս գալով, նա [կամավոր] հայտարարեց, որ իր հետ կենակցել էն, (ապա) կինը պետք է ազատ արձակվի, և նրա հետ կենակցողը և կավատը՝ պետք է սպանվեն: Իսկ, եթե նա [ոչինչ] չի ասել, ամուսինը կարող է պատժել նրան, ինչպես ցանկանում է, և նա, ով կենակցել է նրա հետ և կավատը՝ պետք է սպանվեն:

§ 24 (KAV 1: ob. III, 41-81)

Եթե կինը հեռանում է ամուսնուց և մտնում է (մեկ այլ) աշտուրցու տուն՝ կա՛մ այդ քաղաքում, կա՛մ մուտակա քաղաքներից որևէ մեկում, ապա այն տունը, որտեղ նա հաստատվել է տան տիկնոջ մոտ և գիշերում է երեք-չորս անգամ, իսկ տան տերը չի իմացել, որ իր տանը ամուսնացած կին է բնակվում, այնուհետև նրան հայտնաբերելուց հետո, տան տերը (ամուսինը), ում կինը կամայական հեռացել է, կարող է [խեղել] իր կնոջը և [չ՝]վերցնել նրան: Նրանք պետք է կտրեն այն կնոջ ականջները, ում մոտ ապրում էր նրա կինը: Եթե ամուսինը կամենա, նա կարող է վճարել 3 բիլտու 30 մինա կապար, կամ, եթե նա ցանկանում է, կարող է

¹ Տեքստում աքքադերեն **mumme/irtu** – կավատ բառն է, կանացի որոշիչով և իզական սեռի վերջավորությամբ՝ **mummerta**, **AHw II: 671; CAD A/2: 197:**

վերցնել նրա կնոջը¹: Իսկ եթե տան տերը գիտեր, որ իր տանն իր կնոջ հետ ամուսնացած կին է բնակվում, (ապա) նա պետք է վճարի եռակին ...: Բայց եթե նա հերքում է (որ գիտեր նրա կարգավիճակի մասին), (ապա) նա պետք է հայտարարի. «ես չգիտեի», և գնա Գետի փորձությանը: Եվ եթե այն տղամարդը, ում տանը բնակվել է ամուսնացած կինը, հրաժարվի Գետի փորձությունից, (ապա) նա պետք է վճարի եռապատիկը: Իսկ եթե տղամարդը, ում կինը կամովին լքել էր տունը, հրաժարվում է Գետի փորձությանը ենթարկվել, (ապա) նա (մյուս տղամարդը՝ ում տանը բնակվել է ամուսնացած կինը) ազատ է: Նա ամբողջությամբ պետք է փոխհատուցի Գետի փորձության ծախսերը: Իսկ եթե տղամարդը, որի կինը հեռացել է, չի անդամահատում իր կնոջը և ետ է վերցնում, (ապա) պատժամիջոցներ չեն կիրառվի նաև ուրիշների նկատմամբ:

§ 25 (KAV 1: ob. III, 82-94)

Եթե կինն ապրում է իր հայրական տանը, և նրա ամուսինը մահացած է, նրա ամուսնու եղբայրները դեռ չեն բաժանել ժառանգությունը, և նա չունի որդի, (ինչ վերաբերում է) այն թանկարժեք իրերին, որ իր ամուսինը նվիրել է իրեն, (և) որը չի կորել՝ ամուսնու եղբայրները կարող են վերցնել: Ինչ վերաբերում է մնացածին (գույքին), (ապա) նրանք պետք է դիմեն աստվածների դատավճռին, ապացույցներ ներկայացնեն և վերցնեն: Նրանց չեն կարող պարտադրել (գնալու) աստվածային Գետի փորձության կամ երդվել:

§ 26 (KAV 1: ob. III, 95-102)

Եթե մի կինն ապրում է իր հայրական տանը, և նրա ամուսինը մահացած է, (ապա) բոլոր հարսանեկան նվերները², որ ամուսինը

¹ Այստեղ խոսքը ամուսնուց փախած կնոջը օթևան տված տան տիրոջ մասին է, որը պարտավոր էր փախստական կնոջը ամուսնուն վճարել սահմանված կարգի չափով կամ փոխարենը տալ իր կնոջը: Փաստացի ամուսինը, որը միաժամանակ համարվում էր տան գլուխը՝ պատասխանատվություն էր կրում իր ընտանիքի անդամների կատարած այս կամ այն գործողությունների համար:

² Օգտագործված է **nudunnû(m)** (տե՛ս նաև՝ **šeriktum**, **mulūgu**, և այլն) - «*օժիտ, հարսանեկան նվեր*» (CAD N/2: 310ff.; AHw I: 125): Ամուսնական նվեր-օժիտ էր **biblu(m)** (CAD B: 219f.; AHw II: 800), հմմտ. և **terḫatu(m)** (tirḫatu, tarḫatu- CAD T: 350f.; Parpola 2007: 124: Վերջինս վճարվում էր արծաթով կամ կապարով՝ Stol 1995: 126): Տե՛ս նաև Խամուրաբիի օրենքներում՝ Richardson 2014: §§ 138–139, 159–166: Մանրամասն քննարկման համար տե՛ս Justel 2016: 80.

նվիրել է նրան՝ կարող են վերցնել ամուսնու որդիները, իսկ եթե նրա ամուսինը որդիներ չունի, (ապա) թող նա վերցնի:

§ 27 (KAV 1: ob. III, 103-108)

Եթե կինն ապրում է իր հայրական տանը, և նրա ամուսինը մտնում¹ (կանոնավոր կերպով այցելում է նրան) է, ապա բոլոր հարսանեկան նվերները, որ նա՝ իր ամուսինը, նվիրել է նրան, նա կարող է վերցնել (որպես սեփական ունեցվածքը), բայց նրա հայրական տան ունեցվածքի նկատմամբ նա որևէ պահանջ չի ունենա:

§ 28 (KAV 1: ob. IV, 1-10)

Եթե այրին² մտնի մարդու տուն, և նա իր հետ տանի մահացած ամուսնու որդուն³, նա մեծանում է այն տղամարդու տանը, ով վերցրել է նրան, բայց նրա որդեգրման վերաբերյալ գրասպիկ չի կազմել, (ապա) նա իրեն դաստիարակողի տնից ժառանգության մասնաբաժին չի կարող վերցնել և պատասխանատվություն չի կրում (նրա) պարտքերի համար: Նա իր բաժին ժառանգությունը պետք է ստանա իր (փաստացի) հայրական տնից:

¹ Այստեղ բավականին հետաքրքիր է **erēbu** - «մտնել, բնակություն հաստատել» (CAD E: 264; AHw I: 233ff.) բայի կիրառումը: **erēbu** – բայի, որպես տերմինի նշանակության ու գործառնությունների վերաբերյալ քննարկումները շարունակական քննարկման նյութ են դարձել: Շուրջ մեկ դար առաջ Փ. Քոշակերի կողմից առաջ քաշած տեսության համաձայն՝ ենթադրվում է, որ նման ամուսնության դեպքում փեսան բնակվում էր աներոջ տանը (հայկական իրականության մեջ տնփեսա հասկացողությունը): Եթե աները որդի չուներ, ըստ էության, փեսան որդեգրվում էր որպես որդի՝ **Koschaker** 1921: 60-65; **Driver, Miles** 1935: 134ff.; **Burrows** 1940: 3f.: Հաճախ նշվում է, որ ամուսնության այս վարկածային ձևը կասկածելի է: Հնարավոր է նաև, որ այն ունենար բացառապես տնտեսական նշանակություն: Խնդրի հետագա մանրագնի հետազոտությանն են անդրադարձել նաև շատ ու շատ մասնագետներ՝ **Gordon** 1981: 155-160; **Richardson** 2014: 287; **Stol** 2016: 110, 314, 586, հմմ. սակայն **Batto** 2000: 621f., և այլք:

² Ըստ Միջինասորեստանյան օրենքների, այրին՝ **almattu(m)** (CAD A/1: 362f.; AHw I: 38), բավականին մեծ իրավասություններ ուներ: Կինն այրիանալով՝ դառնում էր անկախ և ազատ:

³ Այստեղ ըստ երևույթին խոսքը հղի կնոջ մասին է, որի երեխան ծնվում է արդեն երկրորդ ամուսնու տանը:

§ 29 (KAV 1: ob. IV, 11-19)

Եթե կինը մտել է իր ամուսնու տունը, նրա օժիտը և այն ամենը, ինչ նա բերում է իր հետ հայրական տնից (օժիտ), ինչպես նաև այն, ինչ սկեսրայրը տվել է նրան մտնելիս (ամուսնանալիս), հասանելի է նրա որդիների համար: Նրա սկեսրայրի որդիները դրա ոչ մի հիմնավոր պահանջ չեն կարող ունենալ: Բայց եթե նրա ամուսինը վերահսկում (ִ) է նրան (կամ՝ այն (ִ)), ապա նա թող տա այն իր որդիներից ում կամենա:

§ 30 (KAV 1: ob. IV, 20-39)

Եթե հայրն ամուսնական նվերները և <հարսանեկան նվերը՝ օժիտ> բերի իր որդու աներոջ տուն, բայց կինը դեռ չի տրվել իր որդուն, իսկ նրա մյուս որդին, ում կինն ապրում է իր հոր տանը, մահացել է, (ապա) նա կարող է իր մահացած որդու կնոջը կնություն՝ տալ մյուս որդուն, ում համար ամուսնական նվերներ է բերել աներոջ տուն: Եթե աղջկա տերը, ով կստանա հարսանեկան նվերը, չի համաձայնում տալ իր աղջկան, և (եթե) հայրը ցանկանում է՝ նա կվերցնի հարսին և կտա (կրտսեր) որդուն: Կամ, եթե նա կամենա, կարող է վերցնել այն ամենը, ինչ բերել է՝ լինի կապար, արծաթ, ոսկի, այն, ինչ ուտելի չէ, նա ամբողջությամբ կարող է ետ վերցնել: Մակայն նա չի կարող պահանջներ ներկայացնել սննդի (կերածի) վերաբերյալ:

§ 31 (KAV 1: ob. IV, 40-49)

Եթե տղամարդը հարսանեկան նվեր է բերել իր աներոջ տուն, և նրա կինը մահացած է, բայց նրա աները ունի (այլ ողջ) դուստրեր, (և եթե) աները ցանկանա՝ իր մահացած (նշանած) կնոջ փոխարեն կամուսնանա իր մեկ այլ աղջկա հետ²: Կամ, եթե նա ցանկանա, կարող է վերցնել իր տված արծաթը³, բայց նրան չեն տա ոչ գարի, ոչ ոչխար, ոչ ուտելի որևէ բան, (դեռևս) նա կստանա միայն արծաթը:

¹ Այստեղ կիրառված է բավականին հետաքրքիր **ahuzzatu(m)**, բառը որը ծագել է **ahazu(m)** «վերցնել» բայից (**AHW I: 23; CAD A/1: 173ff.**): Այն օգտագործելի էր հիմնականում Բաբելոնիայում: Միջին ասորեստանյան օրենքներում տերմինի կիրառումը հազվադեպ է: Ըստ Մ. Շտոլի (**Stol 2016: 77, 131**)՝ կարծես թե ակնարկ կա, որ այն վերաբերել այն կանանց, որոնք արդեն երկար ժամանակ կույս չեն եղել, մասնավորապես արիները: Հմտ.՝ նաև § 28 և § 34:

² Այստեղ փաստացի գործում է *տորոաստի* սկզբունքը:

³ Այստեղ «**šarpu (KU, BABBAR), kaspu**»-ն պետք է հասկանալ ոչ թե ուղիղ՝ արծաթ իմաստով, այլ որպես «գումար, փող»: Բնչպես տեսանք վերը, այլ հորվածներում՝

§ 32 (KAV 1: ob. IV, 50-55)

Եթե կհինն ապրում է իր հոր տանը, և նրան [...] տրվել են՝ (ապա) անկախ նրանից՝ նրան տարել են սկեսրայրի տուն, թե չեն տարել, նա պատասխանատվություն է կրում իր ամուսնու (ցանկացած) պարտքի, օրինագանցության կամ պատժի համար:

§ 33 (KAV 1: ob. IV, 56-70)

[Եթե] կհինն ապրում է իր հոր տանը, իսկ ամուսինը մահացած է, և նա որդիներ ունի, [...]՝, և [(եթե) ցանկանա] նա նրան կնության՝ կտա իր սկեսրայրին: Բսկ եթե նրա ամուսինն ու սկեսրայրը մահացած են, և նա որդիներ չունի, (ապա) նա այրի է և կարող է գնալ այնտեղ, որտեղ ցանկանում է:

§ 34 (KAV 1: ob. IV, 71-74)

Եթե տղամարդն ամուսնանում է այրու հետ առանց ամուսնական պայմանագիր կնքելու⁴ (և) նա 2 տարի ապրում է նրա տանը, ապա նա կին է (դառնում է կին-ամուսին)՝ նա դուրս չպետք է գա:

§ 35 (KAV 1: ob. IV, 75-81)

Եթե այրին մտել է մարդու տուն, ինչ որ նա իր հետ բերի, այն ամենը պատկանում է իր (երկրորդ) ամուսնուն: Բսկ եթե մարդն է մտնում կնոջ (տուն), ինչ որ իր հետ բերի, կնոջն է պատկանում:

հիմնականում վճարում էին կապարով, սակայն վճարման ենթակա էր նաև սննդակարգի մեջ մտնող ցանկացած կենդանի կամ հացահատիկ: Եվ քանի որ հողվածում հատուկ նշված է, որ սննդակարգի մեջ մտնող ոչինչ չի կարող վերցնել, ապա տրամաբանական է կարծել, որ այստեղ խոսքը հենց կապարի մասին է:

¹ Ըստ երևույթին՝ հարսանեկան նվերներն ու օժիտը:

² § 33-ի կամ KAV 1, սյուն IV, 59-64 տողերը բավականին վնասված են, և մասամբ են վերականգնվում: Սակայն համատեքստից ելնելով, կարելի է ենթադրաբար վերականգնել՝ «*նա կարող է ապրել որդիների տներից մեկում, որտեղ կամենա*»:

³ Տե՛ս 8 ծնթ. 32: Այստեղ փաստացի գործում է լնիրատի սկզբունքը:

⁴ Որպեսզի ամուսնությունը համարվեր օրինական՝ անհրաժեշտ էր ամուսնական պայմանագիր (*riksātu(m)*, *riksu*, *rakāsu* - *AHw II*: 984f.; *CAD R*: 347) կնքել՝ «*summa awilum aššatam ihuzma riksaūša la iskun, sinništum šī ul aššat*» - «Եթե տղամարդը կին առնի և գրավոր պայմանագիր չկնքի, ուրեմն այս կինը կին չէ» (*Richardson* 2014: § 128): Կնոջ ամուսնության իրավական կարգավիճակի բացակայության պարագայում՝ կինը չի կարող համարվել «կին-ամուսին»: Սովորաբար պայմանագիրը կնքվում էր հարսի և փեսայի ծնողների միջև և հաստատում, որ «*mārti luddikkumma ahīz – իմ աղջկան կտամ քեզ՝ ամուսնացիր*» (*CAD A/I*: 175): Ամուսնության համար աղջկա համաձայնությունը պարտադիր չէր: Մանրամասն տե՛ս նաև *Greengus* 1969: 505-532; *Veenhof* 1997: 357-381; *Al-Shamari, Al-Jalili* 2020: 125-137:

§ 36 (KAV 1: ob. IV, 82- rv. V, 14)

Եթե կինը կամ բնակվում է իր հայրական տանը, կամ ամուսինը նրան բնակեցնում է այլ վայրում, իսկ ամուսինն այնուհետև մեկնում է այլ վայր, բայց նա նրան չի թողնում ո՛չ յուր, ո՛չ բուրդ, ո՛չ հագուստ, ո՛չ սննդամթերք կամ որևէ այլ բան, և նրան ոչ մի պաշար չի ուղարկում այլ բնակավայրից, (ապա) այդ կինը հինգ տարի պետք է սպասի իր ամուսնուն, նա այլ տղամարդու հետ չպետք է ապրի:

Եթե նա որդիներ ունի, նրանք պետք է վարձվեն (աշխատանքի) և ապահովեն իրենց ապրուստը, կինը պետք է սպասի իր ամուսնուն, նա չպետք է բնակվի (այլ) ամուսնու հետ:

Եթե նա որդի չունի, ապա հինգ տարի թող սպասի իր ամուսնուն (՝) (իսկ) վեցերորդ տարվա սկզբին նա կարող է բնակվել իր ընտրած ամուսնու հետ: Նրա (առաջին) ամուսինը վերադառնալուց հետո նրա նկատմամբ ոչ մի հիմնավոր պահանջ չպետք է ունենա, նա ազատված է վերջին ամուսնու համար:

Եթե ոչ իր կամքով նա ուշացել է ավելի քան հինգ տարի, լինի դա այն պատճառով, որ ... բռնել են նրան և նա փախել է, կամ այն պատճառով, որ կեղծ ձերբակալվել և կալանավորվել է, վերադառնալուց հետո նա պետք է ապացուցի (այդ), (ապա) նա պետք է նրա կնոջ փոխարեն այլ կին տա, և նա կարող է (անգամ) (ետ) վերցնել (սեփական) կնոջը (կառնի իր կնոջը):

Իսկ եթե արքան է նրան այլ երկիր ուղարկել, և հինգ տարուց ավելի հետաձգվի (նրա վերադարձը), նրա կինը պետք է սպասի նրան, նա չպետք է ապրի (երկրորդ) ամուսնու հետ: Եվ եթե նա ապրում է (մեկ այլ) ամուսնու հետ մինչև հինգ տարին (լրանալը), և երեխա է ծննդաբերում, քանի որ նա չի սպասել ըստ պայմանագրի, այլ ամուսնացել է, ապա (նրա առաջին ամուսինը) կտանի նրան իր սերնդի հետ միասին:

§ 37 (KAV 1: rv. V, 15-19)

Եթե տղամարդը թողնում է իր կնոջը և եթե ցանկանում է, կարող է ինչ-որ բան տալ նրան, (բայց) եթե նա չի ցանկանում, ոչինչ չի տա, և նա կհեռանա դատարկաձեռն:

§ 38 (KAV 1: rv. V, 20-25)

Եթե կինը բնակվում է իր հոր տանը, և նրա ամուսինը լքում է նրան, նա կարող է վերցնել իր նվիրած զարդերը, բայց նա չի կարող ետ պահանջել հարսանեկան զինը, կինը մաքուր է նրա առաջ:

§ 39 (KAV 1: rv. V, 26-41)

Եթե մարդը ամուսնության է տվել մեկին, ով իր դուստրը չէ, (և) եթե նախկինում նրա հայրը պարտք է եղել, և նրան որպես գրավ է տվել, եթե նախկին պարտատերը ներկայանա, նա կարող է կնոջ գնի փոխհատուցում ստանալ նրան ամուսնության տված անձից: Եթե նա տալու բան չունի, (ապա) նա կվերցնի նրան, ով ամուսնացրել է նրան: Բայց եթե նա «փրկված է», ապա նա ազատ է իրեն փրկողի համար: Իսկ եթե կնոջ հետ ամուսնացողը փոխատուին բավարարում է կնոջ գնի առումով լինի նա (նոր պարտքի) փաստաթուղթ, թե այլ կերպ բավարարված պահանջ, ապա նա կարող է [փոխհատուցել] կնոջ գինը և տվողը [մաքուր է]:

§ 40 (KAV 1: rv. V, 42-106)

Մարդու կինը, կամ [այրիները] կամ [աշուրցի] կանայք, ովքեր դուրս են գալիս գլխավոր փողոց, իրենց գլուխները [մերկ] չպիտի ունենան: Տղամարդու դստերը [...] կամ ... հագուստի, հագուստով կամ [...] պետք է ծածկված լինեն, [...] նրանց գլուխները [... (բացը) ...]: Երբ նրանք ցերեկը շրջում են [...] գլխավոր փողոցով, նրանք պետք է ծածկված լինեն¹:

Հարձը, ով իր տիրուհու հետ դուրս է գալիս գլխավոր փողոց, պետք է ծածկված լինի: Ամուսնացած *qadištu*²-քրմուհին պետք է ծած-

¹ Հայտնի է, որ ի տարբերություն բաբելոնուհիներին, աշուրցի կանայք առօրյա կյանքում՝ բող (*hḫṣap*) էին կրում: Բնչպես երևում է պարագրաֆից, դեմքները բաց կամ առանց բողի էին միայն պոռնիկները և վերոնշյալ կարգավիճակի կանայք, իսկ Բաբելոնիայում՝ բող էին կրում հիմնականում կանայք: Պարագրաֆում օգտագործված է արքայերեն **pasāmu(m)** (*pas/sānu, pesēn/mu*) – *քողարկել, թաքցնել* բայը (AHw II: 838; CAD P: 217f.): Այն համեմատելի է արքայերենի մեկ այլ **katāmu(m)** – *ծածկել* (AHw I: 464; CAD K: 298f.) բայի հետ: Հետաքրքիր է նշել, որ ըստ Մ. Շտոլի՝ **katāmu** բայը օգտագործվել է հարսանիքի հատուկ ծեսերը նկարագրելիս, իսկ հետագայում օգտագործվել է **pasāmu** բայը: Նա նշում է նաև, որ Ասորեստանի, և նրանից հյուսիս և հյուսիս-արևմուտյան այլ երկրներում, ամուսնությունից հետո միշտ բողով էին շրջում (Stol 2016: 24): Իսկ Ֆ. Ֆալեսը նշում է, որ ընդհանուր առմամբ, *pasāmu* բայը տեխնիկական իմաստ ուներ, և այն մասնավորապես վերաբերում էր կնոջ գլխի, կամ գուցե նույնիսկ դեմքի մի մասի բողի կիրառման միջոցով թաքցմանը (Fales 2021:94): Վերջինիս առումով մանրամասն տե՛ս նաև՝ Van der Toorn 1995: 327-40; Waetzoldt 1981: 197-203.

² **qadiš/itu** – մաքուր, օծված, կնոջ հատուկ կարգավիճակ էր Միջագետքում (AHw II: 891; CAD Q: 48ff.): Միջինասորեստանյան ժամանակաշրջանում նրա գործառույթների վերաբերյալ տեղեկությունները բավականին սուղ են: § 40-ում **qadištu**-ի հայտնվելը **ḫarimtu**՝ պոռնիկների ու տաճարային պոռնիկների դասի հետ միասին տարակարծությունների տեղիք է տվել: Մ. Շտոլը (Stol 2016: 177, 183, 187, 421f.,

կի գլուխը գլխավոր փողոցում, չամուսնացած *qadištu*-քրմուռիին գլուխը մերկ կթողնի գլխավոր փողոցում և չի ծածկի այն: Պոռնիկները¹ քողով չպիտի լինեն, նրանց գլուխը մերկ պիտի լինի: Ով գլուխը քողով ծածկած մարմնավաճառ տեսնի, պետք է բռնի նրան, վկաներ ապահովի և բերի պալատի մուտքի մոտ: Նրա զարդերը չպիտի վերցնեն, ով բռնել է նրան, կարող է վերցնել նրա հագուստը, նրանք պետք է հարվածեն նրան ճիպոտով 50 հարված, (և) նրա գլխին տաք բիտում պիտի թափեն: Եվ եթե մարդը տեսնի գլուխը քողով ծածկած մարմնավաճառին և ազատ արձակի նրան և չբերի պալատի մուտքի մոտ, նրանք թող հարվածեն այդ մարդուն ճիպոտով 50 հարված:

Նա, ով հայտնում է նրա դեմ, կարող է վերցնել նրա հագուստը: Նրանք պիտի ծակեն նրա ականջները, (դրանց միջով) լար անցկացնեն (և) կապեն (այն) նրա պարանոցին, (և) նա մեկ ամիս ծառայություն կկատարի արքայի համար: Ստրկուռիները չպետք է գլուխները ծածկեն, և ով տեսնի ծածկված գլխով ստրկուռի՝ պետք է բռնի նրան և բերի պալատի մուտքի մոտ: Պետք է կտրեն նրա

605f., 608-614) այն թարգմանում է որպես «սուրբ կին»: Այս պարագայում, ամենայն հավանականությամբ նախնադեմի է բառը ներկայացնել առանց թարգմանության՝ **Démare-Lafont** 2015: 44; հմմտ. **Leick** 1994: 148f., 162; **Westenholz** 1989: 250ff.; **Marsman** 2003: 501; **Cooper** 2006-2008: 18f.; **Assante** 2009: 26ff.

¹ **ḫarimtu** (KAR.KID) – պոռնիկ, մարմնավաճառ (**AHw I**: 325; **CAD H**: 101f.): Պետք է նշել, որ բացի վերոհիշյալ բառարանների հեղինակներից՝ բավականին մեծ է այն մասնագետների թիվը, որոնք հակված են **ḫarimtu**-ն որպես մարմնավաճառ, պոռնիկ կամ բոց թարգմանել՝ **Westenholz** 1989: 261f.; **Harris** 1991: 146ff.; **Leick** 1994: 162f.: **Roth** 2005: 21ff.; **Cooper** 2016: 209-227; **Lau** 2016: 501-517; **Stol** 2016: 399ff.: Ի տարբերություն քաղաքացիություն ստացած մեկնաբանությունների, գոյություն ունի նաև բավականին հետաքրքիր մի մոտեցում, ըստ որի **ḫarimtu**-ն իրավական կատեգորիայի անվանում է: Այդ կարգավիճակը ենթադրում էր, որ նա միայնակ կին է՝ ընտանիքի կառուցվածքից դուրս: Դեռ ավելին, այդ իրավական կարգավիճակում **ḫarimtu** կինը կարող էր լինել և՛ կույս, և՛ թե մարմնավաճառ: Ըստ Ջ. Ասսանտեի՝ **ḫarimtu**-կնոջ միակ որակավորումն այն էր, որ նա ոչ «մարդու կին» էր, ոչ էլ «մարդու դուստր» (**Assante** 2009: 31ff.; **Assante** 2007: 126ff.; **Assante** 2002: 30ff.; **Assante** 1999: 8f.): Իշթար աստվածուհուն վերագրվող՝ “*ina bāb aštammi ina ašābija ḫarimtum rā’imtu anāku*” - «էրբ նստում եմ պանդրկի մուտքի մոտ, ես սիրող եմ» (**CAD H**: 101) արտահայտությունն ի հակադրություն ընդունված կարծիքների՝ Ջ. Ասսանտեն գտնում է, որ «փողոցը, ավելի շուտ, կարող էր մեկնաբանվել որպես ոչ բառացի տեղ բոլոր նրանց համար, ովքեր տնային տնտեսության չեն պատկանում, և ոչ որպես փողոցային սովորական պոռնկություն (**Assante** 1999: 47f.): Այսպիսով, **ḫarimtu**-ն զերծ էր տղամարդու իշխանությունից, բայց նաև դուրս էր օրենքի և սովորությունների պաշտպանությունից (**Assante** 1999: 36f.):

ականջները, (և) ով բռնում է նրան, կարող է վերցնել նրա հագուստը: Եթե տղամարդը տեսնի գլուխը քողով ծածկած ստրկուհուն, բայց ազատի նրան, չբռնի, չբերի պալատի մուտքի մոտ, և ապա ապացուցեն նրա դեմ առաջադրված մեղադրանքը և նրան մեղավոր ճանաչեն, նրան պետք է 50 ճիպոտի հարված հասցնեն, ծակեն նրա ականջները, (դրանց միջով) լար անցկացնեն (և) կապեն (այն) նրա պարանոցին: Նրա դեմ հայտնողը կարող է վերցնել նրա զգեստները: (Եվ) նա մեկ ամիս ծառայություն կկատարի արքայի համար:

§ 41 (KAV 1: rv. VI, 1-13)

Եթե մարդը կամենա իր հարձին քողով ծածկել, թող հավաքի իր ընկերներից հինգ կամ վեց հոգու, (և) նրանց ներկայությամբ ծածկի նրան, (և) ասելով՝ «նա իմ կինն է»: Դրանից հետո նա նրա կինն է: Ժողովրդի ներկայությամբ չծածկված հարձը, որի ամուսինը չի հայտարարել «նա իմ կինն է»՝ նա կին (կին-ամուսին) չէ, այլ հարձ: Եթե մարդը մահանում է, և նրա քողով ծածկված կնոջից որդիներ չկան, (ապա) հարձերի որդիները (օրենքով) կլինեն (մահացած մարդու) որդիները, (և) նրանք բաժին կվերցնեն (ժառանգությունից)¹:

§ 42 (KAV 1: rv. VI, 14-18)

Եթե մարդն օժման տոնի ժամանակ մարդու դստեր գլխին (անուշաբույր) յուղ է լցնում կամ ճաշկերույթի ժամանակ հյուրասիրում է սպասքներով ճաշատեսակներ, (ապա) նրանք չպետք է վերականգնեն (տված նվերները)²:

§ 43 (KAV 1: rv. VI, 19-39)

Եթե մարդը (անուշաբույր) յուղ է լցնում նրա գլխին, կամ սպասք է բերում խնջույքի համար, (և) որդին, ում համար (նա) կին

¹ Հարձը (**esirtu(m)** - **AHw I:** 249; **CAD E:** 336f.) կնոջից ցածր կարգավիճակ ուներ: Քանի որ նա օրինականորեն ամուսնացած չէր ամուսնու հետ, նրա իրավունքները նույնպես ավելի ցածր էին: Բսկ հարձային հարաբերություններից ծնված երեխաները իրենց հոր ունեցվածքի օրինական ժառանգներ չեն եղել, բացառությամբ եթե օրինական և ինչպես հողվածում է ասվում՝ «քողով ծածկված» կնոջից երեխաներ չկան: Ինչպես երևում է § 41-ից՝ **esirtu**-ն կարող է բարձրանալ կարգավիճակով և դառնալ **aššatu**՝ կին-ամուսին, ամուսնու կողմից վկաների ներկայությամբ քողով ծածկելով: **esirtu**-ի վերաբերյալ տե՛ս նաև § 40: Հարձերի վերաբերյալ մանրամասը տե՛ս նաև **Stol** 2016: 193ff.; **Marsman** 2003: 370ff.

² Սույն պարագրաֆը մեկնաբանության համար բավական անհասկանալի համատեքստ ունի: Հայտնի չէ նաև, թե կոնկրետ ինչ ճաշատեսակի մասին է խոսվում:

էր նախատեսված, կա՛մ մահանում է, կա՛մ փախչում, (ապա) նա կտա իր ցանկացած որդիներից մեկին՝ ամենամեծից մինչև ամենափոքրը՝ առնվազն տասը տարեկան: Եթե հայրը մահացել է, և որդին, ում համար նա նախատեսված էր որպես կին՝ նույնպես մահացած է, և մահացած որդին որդի ունի, որը առնվազն տասը տարեկան է, նա կարող է վերցնել նրան (ամուսնության): Եթե (մահացած) որդու որդիները տասը տարեկանից փոքր են, (դստեր) հայրը, ցանկության դեպքում, կարող է իր աղջկան տալ նրանցից մեկին կամ, եթե ցանկանում է, կարող է փոխհատուցել (տրված նվերները): Եթե որդի չկա, նա (սկեսրայրը) պետք է վերադարձնի այնքան, որքան ստացել է, թանկարժեք և այն, ինչ ուտելի չէ՝ ամբողջ քանակով, բայց նա ուտելի ոչինչ չի վերադարձնի:

§ 44 (KAV 1: rv. VI, 40-45)

Եթե աշուրցին կամ աշուրուհին, որը բնակվում է մարդու տանը որպես պարտքի գրավ՝ նրա գնի չափով, (և) նրան վերցրել են ամբողջ արժեքով, (ապա) նա կարող է մտրակել (գրավը), խուզել (գրավի) մազերը, (կամ) անդամահատել, կամ ծակել (գրավի) ակնաջները:

§ 45 (KAV 1: rv. VI, 46-88)

Եթե կնոջը տրվում է (կնության) և թշնամին գերի է վերցնում նրա ամուսնուն՝, և նա չունի սկեսրայր և որդի, նա պետք է երկու տարի հավատարիմ մնա ամուսնուն: Այս երկու տարվա ընթացքում, եթե կերակուր չունենա, պետք է ներկայանա և հայտարարի դրա մասին: Եթե նա պալատից կախված քաղաքացի է, նա [...] պետք է ապահովի նրան, և նա պետք է աշխատանք կատարի նրա համար: [Եթե նա կին է] **hupšu-ի**², (ապա) [...] կկերակրի նրան, և նա պետք է

¹ Տե՛ս և հմմտ. Խամուրաբիի օրենքների համապատասխան պարագրաֆները՝ **Richardson** 2014: §§ 134-135:

² **hupšu(m)** տերմինի նշանակությունն այդքան էլ հստակ չէ, **CAH**-ի համապատասխան հոդվածում այն թարգմանվում է որպես ցածր սոցիալական խավի անդամ կամ բանակի առաջապահ զորամասի զինվոր, հնարավոր է, որ նա ներգրավված է եղել ինժինեթական աշխատանքներում (**CAD H**: 241f.): Վ. ֆոն Ջոդենն ու Ս. Պարպոլան այն թարգմանում են որպես ազատարձակ ցածր դասի ներկայացուցիչ կամ հասարակ զինվոր (**AHW I**: 357; **Parpola** 2007: 38): Ամեն դեպքում, հնարավոր է, որ նրանք ներգրավված են եղել ատրեստանյան բանակի թեթև հետևակայիների շարքերում և չեն նույնականցվում՝ **Dezso** 2012: 70:

աշխատի նրա համար: Եվ [եթե նա մարդու կին է, որի] դաշտը և [տունը ...], նա պետք է առաջ գա [և դատավորների առաջ հայտարարի]: «[Ես ուտելու բան չունեմ]»: Դատավորները քաղաքապետին ու քաղաքի ազնվականներին հարցաքննելու են այդ քաղաքում արտի ներկայիս արժեքի մասին, նրան դաշտ ու տուն կտան՝ երկու տարվա ընթացքում նրան կերակրելու համար: Նա պետք է բնակվի (այդ տանը), և այդ պետք է արձանագրվի: Երկու տարի անց նա կարող է բնակություն հաստատել նոր ամուսնու հետ, ինչպես ցանկանում է, և նրանք պետք է նրա համար գրասալիկի վրա արձանագրեն որպես այրի:

Եթե հետագայում նրա կորցրած ամուսինը վերադառնա երկիր, նա պետք է հետ վերցնի իր կնոջը, ով տարվել է (կնության) ընտանիքից դուրս, նա ոչ մի պահանջ չի ունենա այն որդիների նկատմամբ, որոնք նա ծնեց իր հետագա ամուսնուց. վերջին ամուսինը կվերցնի նրանց: Այն դաշտը և տունը, որ նա սովել է ամբողջ գնով ընտանիքից դուրս իր սնուցման համար, եթե այն չի մուտքագրվել արքայական կալվածքների մեջ (?)¹, նա կտա այնքան, որքան տրվել է, և նա կվերցնի այն: Իսկ եթե նա չվերադառնա, այլ մահանա այլ երկրում, արքան իր դաշտն ու տունը կտա նրան, ում կամենա:

§ 46 (KAV 1: rv. VI, 89-112)

Եթե կինը, որի ամուսինը մահացել է, իր ամուսնու մահից հետո դուրս չի գալիս իր տնից, (և) եթե ամուսինը նրան գրավոր կերպով ոչինչ չի սովել, նա պետք է բնակվի իր որդիներից մեկի տանը, որտեղ որ կամենա: Նրա ամուսնու որդիները պետք է ապահովեն նրան, նրանք պայմանագիր կկնքեն նրան կերակրելու և խմելու համար, ինչպես իրենց սիրած հարսի համար: Եթե նա երկրորդ (կին) է և չունի իր սեփական որդիները, նա պետք է բնակվի (իր ամուսնու որդիներից) մեկի հետ, և նրանք բոլորը միասին պետք է ապահովեն նրան: Եթե նա (երկրորդ կին է և) ունի որդիներ, և առաջինի (կնոջ) որդիները չեն համաձայնվում նրան ապահովել, նա պետք է բնակվի իր որդիների տանը, որտեղ կամենա, (և) նրա որդիները պետք է հոգ տանեն նրա համար, և նա կաշխատի նրանց

¹ Հնարավոր է թարգմանել նաև «եթե նա (ամուսինը) չգնա արքայական ծառայության»՝ Roth 1997: 193 n. 27.

համար: Եվ եթե նրա ամուսնու որդիների մեջ կա մեկը, ով մտադիր է նրան վերցնել (կնություն), [...] ¹ նրան չեն ապահովի:

§ 47 (KAV 1: rv. VII, 1-31)

Եթե կա մ մարդը, կա մ կինը² կախարդություն անեն, և այդ (պարագաները) գտնվեն նրանց մոտ, և (եթե) նրանք ապացուցեն իրենց առաջադրած մեղադրանքը և մեղավոր ճանաչեն, նրանք պետք է սպանեն կախարդություն կատարողին: Մարդը, ով կախարդության ականատեսից լսել է, որ վկա է եղել կախարդության կատարմանը, (և), ով նրան ասել է. «ես ինքս տեսա», - ասող վկան պետք է գնա և տեղեկացնի արքային: Եթե այն, ինչ նրան (ասել է վկան) ականատեսը հրաժարվի հայտնել արքային, (ապա) նա պետք է խոսի Գուսարիկկուի³ առջև. «նա, անշուշտ, ասաց ինձ», նա մաքուր է: Արքան ինչպես հարմար է գտնում՝ կհարցաքննի ականատեսին, ով հայտարարեց և հետո հերքեց, և նա պետք է հետաքննի նրա հարցը: Դիվահան քուրմը⁴ պետք է ստիպի մարդուն հայտարարություն անել մաքրագործման օրը, և նա (քուրմը) ինքը պետք է հայտարարի հետևյալ կերպ. «դուք երդումով կապված եք այն պայմանագրի պայմաններին, որոնց համար երդվել եք արքային և նրա որդուն»:

§ 48 (KAV 1: rv. VII, 32-52)

Եթե տղամարդը <ուզում է կնության տալ> իր պարտապանի աղջկան, որն իր տանը բնակվում է որպես գրավ, նա թող հարցնի նրա հորը, և (եթե) նա համաձայն է՝ նոր տա ամուսնուն: Եթե նրա հայրը համաձայն չէ, նա նրան չի տա: Եթե նրա հայրը մահացել է, նա պետք է հարցնի նրա եղբայրներից մեկին, և վերջինս պետք է գրուցի իր (մյուս) եղբայրների հետ: Եթե եղբայրը հայտարարի. «ես

¹ Ելնելով հողվածի համատեքստից, ըստ երևույթին պետք է արձանագրված լինի «*իսկ իր որդիները*», քանի որ ամուսնանալու պարագայում նա այլևս որդիների կողմից նրա կեցության կարիքները հոգալու խնդիրներ չի ունենա:

² Խոսքը ցանկացած *sinnišiltu(m)*-ի մասին է, տե՛ս վերը ծնթ. 11:

³ **Kusarikku** (^dGU₄.DUMU-^dUTU) – ցլամարդ աստվածություն, որը գոտկատեղից ցածր ուներ եղջերավորի մարմին, իսկ վերև՝ մարդու: Երբեմն նա կանգնած էր ուղիղ մարդու գլխով և ցլի եղջուրներով: Սոցացվում է արևի աստծո և լեռների հետ, որոնցից էլ նա առաջացել էր: Համարվում էր Արևի աստծո՝ Շամաշի որդին: Ունեցել է նաև առյուծի մարմին **Black, Green** 2004: 44, 49, 51; **Frayne, Stuckey** 2021: 173:

⁴ (w) *āšipū(m)* - դիվահան քուրմ, այսահալած, հոգեհան (եքզորցիստ)՝ **AHw III:** 1487; **CAD A/2:** 431ff.

կփրկագնեմ իմ քրոջը մեկ ամբողջ ամսվա ընթացքում», բայց եթե նա չկարողանա փրկագնել նրան մեկ ամբողջ ամսվա ընթացքում, ապա պարտատերը, եթե ցանկանում է, պետք է ազատի նրան բեռից և տա ամուսնուն: [...] ըստ [...] նա կտա նրան [...]:

§ 49 (KAV 1: rv. VII, 53-62)

[...] եղբոր նման [...]: Իսկ եթե մարմնավաճառը մեռած է, քանի որ (¹) նրա եղբայրները հայտարարում են, ... Եղբայր(ներ)ը պետք է ժառանգությունը բաժանեն իրենց մոր (¹) եղբայրների հետ¹:

§ 50 (KAV 1: rv. VII, 63-81)

[Եթե տղամարդը] հարվածել է [տղամարդու կնոջը, և (որի) պատճառով նա վիժում է [...] նրա հետ կնոջ հետ կվարվեն այնպես, ինչպես նա վարվեց: Նա պետք է ամբողջությամբ փոխհատուցի նրա պտղի կյանքը: Իսկ եթե այդ կինը մահանա, (ապա) տղամարդուն կապանեն, նա պետք է կյանքով փոխհատուցի նրա պտղի համար: Եվ եթե այդ կնոջ ամուսնը որդի չունի, և նրա կինը, որին նա հարվածել է, վիժել է նրա պտուղը, ապա սպանողին թող սպանեն նրա պտղի համար: Եթե նրա պտուղը աղջիկ երեխա էր, նա պետք է ամբողջությամբ փոխհատուցի միայն կյանքի համար:

§ 51 (KAV 1: rv. VII, 82-86)

Եթե տղամարդը հարվածել է (երեխաներ) չմեծացնող կնոջը և (որի) արդյունքում նա վիժել է՝ դա պատժելի հանցանք է: Նա պետք է 2 ֆիտու կապար վճարի:

§ 52 (KAV 1: rv. VII, 87-91)

Եթե տղամարդը հարվածել է մարմնավաճառին և (որի) արդյունքում նա վիժել է, նրանք պետք է գնահատեն նրա հարվածը հարվածի դիմաց: Նա ամբողջությամբ կփոխհատուցի կյանքի համար:

§ 53 (KAV 1: rv. VII, 92-108)

Եթե կինն իր արարքով կամովին վիժեցրել է իր պտուղը, ապա (եթե) ապացուցեն նրա դեմ առաջադրված մեղադրանքը և նրան մեղավոր ճանաչեն՝ նրան ցցի կհանեն (և) չեն թաղի: Եթե նա մա-

¹ Լուրջ վնասվածքների պատճառով պարագրաֆի համատեքստը բավականին անհասկանալի է:

հանա իր պտղի ընդհատման հետևանքով, նրան միևնույն է ցցի կհանեն (և) չեն թաղի: Եթե նրանք պետք է [թաքցնեն] այդ կնոջը, քանի որ նա վիժեցրել է իր պտուղը [...]:

§ 54 (KAV 1: rv. VII, 109- rv. VIII, 5)

[Եթե ...] կամ ստրկուհին [...]:

§ 55 (KAV 1: rv. rv. VIII, 6-41)

Եթե տղամարդը բռնի առևանգում և բռնաբարում է մարդու (ղեռահաս) աղջկան՝, ով ապրում է իր հայրական տանը, [...] ով նշանված չէ(¹), ում հեշտոցը(²) բացված չէ, ում (կնության) չեն վերցնում, և ում հայրական տան դեմ չկա որևէ պահանջ, լինի դա (բռնաբարությունը տեղի է ունենում) քաղաքում, թե գյուղում, թե գիշերը, լինի գլխավոր փողոցում, թե ամբարում, թե քաղաքի տունի ժամանակ: Օրիորդի հայրը պետք է վերցնի իր աղջկան անարգողի կնոջը և տա նրան բռնաբարության: Նա նրան կարող է չվերադարձնել իր ամուսնուն: Նա կարող է վերցնել նրան (իր համար): Հայրը կարող է իր անարգ աղջկան կնության տալ նրան, ով նրան անարգում է: Եթե նա (անարգողը) կին չունի, ապա անարգողը պետք է աղջկա հորը նախատեսվածից «եռակի» արծաթը տա, որպես աղջկա արժեք: Նրան անարգողը պետք է վերցնի նրան (կնության), նա չպետք է մերժի(³) նրան: Եթե հայրը այդպես չի ցանկանում, նա աղջկա համար կստանա «եռակի» արծաթը որպես արժեք, և նա իր աղջկան (կնության) կտա նրան, ում կամենա:

§ 56 (KAV 1: rv. rv. VIII, 42-49)

Եթե (ղեռահաս) աղջիկը կամուլին է տրվել տղամարդուն, այդ մարդը պիտք է երդվի (որ կամուլին է եղել), (և) նրանք ոչ մի պահանջ չունեն նրա կնոջ նկատմամբ: Տղամարդը աղջկանից եռապատիկ արծաթը կտա, որպես աղջկա արժեք: Հայրը պետք է վարվի իր աղջկա հետ այնպես, ինչպես կամենա:

¹ Միջինասորեստանյան ժամանակաշրջանում մինչամուսնական տարիքի աղջիկը (**batultu/batüssu** (ինչպես և պարագրաֆում է) – *ղեռահաս աղջիկ*, **AHw I**: 116; **CAD B**: 173f., հմմտ.՝ **šeheru** – *փոքրիկ, զեռահաս աղջիկ*, **AHw III**: 1087; **CAD S**: 120f.) Ամուսնական տարիք էր համարվում 14-20 տարեկանը (**Stol** 1995: 66): Դեռահաս աղջիկը, ապա նաև կինն ամբողջովին գտնվում էր՝ նախ հոր և եղբայրների, ապա և՛ ամուսնու գերակայության տակ:

§ 57 (KAV 1: rv. rv. VIII, 50-53)

Անկախ նրանից, թե դա ծեծ է, թե [...] մարդու կնոջ համար [...] դա գրված է գրասալիկների վրա [...]:

§ 58 (KAV 1: rv. rv. VIII, 54-57)

Բոլոր պատիժների համար [...] կտրելով [...] և ... [...] ինչպես նր [...]:

§ 59 (KAV 1: rv. rv. VIII, 58-63)

Ի լրումն [մարդու կնոջ] պատիժների, որոնք [գրված են] գրասալիկի վրա, տղամարդը կարող է [հարվածել/ծեծել] իր կնոջը, պուկել (և կտրել) նրա մազերը, խեղել (և) կտրել նրա ականջները: Դա հանցանք չէ:

(KAV 1: rv. rv. VIII, 64-65)

Շա-սարրասի ամսվա 2-րդ օրը՝ Սազգիուի էպոնիմատի տարում»:

3. Կնոջ իրավական, սոցիալական ընտանեկան կարգավիճակն ու դերը

Հին Միջագետքում կանանց մասին փաստագրական նյութերը բավականին շատ են և տպավորիչ: Կնոջ կյանքը լիարժեք չէր համարվում, եթե նա ամուսին և մի քանի երեխա չունենար: Իսկ ամուսնությունն էլ արդյունավետ էր լինում, երբ զույգերն առանձնանում և սեփական տնտեսությունն էին հիմնում¹: Ընտանիքի բնույթը, ինչպես արդեն ասացինք՝ հիմնականում նահապետական էր: Վերջինս սուր կերպով արտահայտված և ամրագրված էր հատկապես ասորեստանյան օրենքներում: Սակայն, սկսած մ.թ.ա. մոտ II հազարամյակի առաջին կեսից Միջագետքում, սկզբնապես Բաբելոնիայում, ապա և այլուր՝ մեծ նահապետական ընտանիքների մասնատում է նկատվում, և ի հայտ են գալիս ավելի փոքր՝ *միջուկային* ընտանիքներ²: Միջագետքում կնոջ կարգավիճակը կախված էր նրա ամուսնական կարգավիճակից: Այդուհանդերձ, անհրաժեշտ է նշել, որ այս գործընթացն ավելի պարարտ հող գտավ Բաբելոնիայում, քան Ասորեստանում:

¹ Greengus 1995: 478ff.

² Widell, McGuire, Wilkinson, Studevent-Hickman, Tenney 2013: 112f.

Ըստ Միջինասորեստանյան օրենքների, կինն անկախ և ազատ էր, երբ նա այրիանում էր՝ ստանալով «*almattu*» կարգավիճակ: Անշուշտ, նրանք առանց տղամարդու պաշտպանության խոցելի էին, բայց նաև ավելի քիչ կաշկանդված, քան ամուսնացած կանայք: Բավականին անկախ կարող էին լինել նաև մարմնավաճառները¹: Ի տարբերություն կին-ամուսինների, այրիները փաստացի ունեցել են գործունեության ավելի լայն ազատություն: Աշշուրից հայտնաբերված իրավական բնույթ ունեցող բազում սեպագիր տեքստերում (**KAJ**) հիշատակվում են կանայք, որոնք իրենց ամուսնու բացակայության պատճառով այս կամ այն բովանդակությամբ գործարքների են մասնակցել: Անհրաժեշտ է նշել, որ դրանց թիվը բավականին մեծ է: Նրանք պայմանագրեր են կնքել ոչ միայն իրենց բացակա ամուսնու անուններով, այլև որոշ դեպքերում հենց իրենք են հանդես եկել որպես իրավաբանական կողմ: Այսպիսով կինը կարող էր որդեգրում կատարել (**KAJ**: №№ 1-5), վարկ տրամադրել (**KAJ**: №№ 11-14; 16-20; 22-27; 29-46; 50; 52; 211), կարող էր աշխատանքային պայմանագիր կնքել և վարկ վերցնել (**KAJ**: № 111), տարաբնույթ գործարքների մասնակցել և այլն:

Կանանց վերաբերյալ Միջագետքում ժառանգության օրենքները հիմնականում նպատակ ունեին կնոջը տրված անշարժ գույքը պահել սեփական ընտանիքում: Կնոջ օժիտներն ու ժառանգության բաժնեմասերը խնամքով պաշտպանված են որևէ մեկի կողմից (գործնականում՝ նրա խնամների կողմից) դրանց նկատմամբ սեփականություն ձեռք բերելու փորձերից: Ընդունված էր, որ ամուսնու կողմից կնոջը տրված գույքը պետք է մնար տղամարդու տոհմում, այսինքն՝ փոխանցվեր երեխաներին կամ վերադառնար իր ընտանիքին²:

Ինչ վերաբերում է աշշուրական և, փաստացի, ընդհանրապես հինարևելյան ամուսնությանն ու ամուսնաընտանեկան իրավունքին, ապա այն ի հայտ է եկել հիմնականում փեսայի և հարսի հայրերի միջև ամուսնական պայմանագրով (**riksātu(m)**), և այդ պայմանագրի իրագործումը կամ նրա մեջ փոփոխություն կատարելը պայմանավորված էր երկու ընտանիքների հայրերի կամքով³:

¹ Harris 1991: 146ff.

² Մանրամասն տե՛ս՝ Démare-Lafont 2015: 42-46:

³ Տե՛ս վերը՝ ծնթ. 38:

Աքքադերենում «ամուսնություն» երևույթի վերաբերյալ գոյություն ունեն երեք (երեքն էլ Բաբելոնիայում գործածելի, իսկ Միջին ասորեստանյան ժամանակահատվածում՝ մասամբ) հիմնական բայի՝ **ahuzzatu(m)**¹, **emūtu(m)**, **ḥatnūtu(m)**: Որոնցից առաջին երկուսը, կարծես թե տղամարդու, և թե կնոջ համար ընդհանուր բնույթ լինեն արտահայտելիս: **emūtu(m)** բառացի նշանակում է *հարսանիք* (**AHw I: 217; CAD E: 162**): Հարսնացուի հայրական տունը, որտեղ սովորաբար տեղի էր ունենում հարսանիքը, կոչվում էր՝ *bīt emūti*: Իսկ ահա **ḥatnūtu(m)** բայը վերաբերում էր միայն տղամարդկանց՝ «ամուսնություն, փեսա դառնալ» բայից, **ḥatnūtam** օբժես – ամուսնանալ (**AHw I: 336; CAD H: 150**):

Այսպիսով, *emūtum*, *ḥatnūtum* և *ahuzzatum* բայերը ցույց են տալիս, որ տղամարդը՝ փեսան (**ḥatanum**), ընտանեկան (ամուսնական) հարաբերությունների մեջ է մտնում մյուս ընտանիքի տղամարդու՝ այս պարագայում՝ աներոջ (**emu(m)** – *սկեսրայր, աներ*, իսկ **emētu(m)**՝ *սկեսուր, զոքանչ* (**AHw I: 215; CAD E: 154ff.**)) հետ:

Նշանադրության արարողության ժամանակ պարտադիր կերպով և ապագա փեսացուն, և թե հարսնացուն, պետք է արտասանեին՝ «*attū lū aššatu anāku lū mutka iqbiši*» - «դու եղիր իմ կինը, ես կլինեմ քո ամուսինը»²: Իսկ, երբ ամուսինները ամուսնալուծվում էին՝ արտասանում էին՝ «*ul aššatī attī, ul mutī attā*» - «դու իմ կինը չես, դու իմ ամուսինը չես»³:

Ամուսնական պայմանագրի համաձայն, կնոջ հայրը նրան օժիտ՝ **nudunnū(m)** էր տալիս, իսկ փեսայի հայրը հարսի հորը վճարում էր ամուսնական կամ հարսանեկան փրկագին (փաստացի փոխանցում էր որոշակի մեծության գումար, որպես հարսի գին)՝ **terḥatu(m)** (շում. NĪ.MUNUS.US.SA), որը ամուսնալուծվելուց հետո փեսայի կողմը կարող էր ետ պահանջել: Եվ վերջապես՝ փեսայի կողմը ամուսնական նվեր՝ **biblu(m)** էր տալիս հարսին կամ նրա ընտանիքի անդամներին՝ *awīlum ša ana bīt emišu biblam ušābilu* - տղամարդը, ով ամուսնական նվեր է բերել իր աներոջ տուն⁴: Ամուսնությունը իրավական ուժ էր ստանում պայմանագրի կնքումից և մի շարք ծիսական ու ամուսնական արարողություններից (*ana issūti*

¹ Տե՛ս վերը՝ ծնթ. 32:

² Greengus 1969: 516.

³ Greengus 1969: 517.

⁴ Richardson 2014: §§ 159-161: Մանրամասն տե՛ս՝ ծնթ. 28:

tadānu) հետո (ամուսնական խնջույքի ժամանակ հարսի գլուխը օծում էին յուղով) և հանձնում նվերներ (տե՛ս վերը): Հարսի օժիտը հիմնականում բաղկացած էր անձնական իրերից, կենցաղային սպասքից, երբեմն էլ որոշակի քանակությամբ արծաթից¹: Մակայն պետք է արձանագրել նաև, որ երկու կողմերն էլ կարող էին հրաժարվել մինչ պայմանագրի կնքումը: Ամուսնության պարագայում տղամարդը պարտավորվում էր ամբողջովին հոգալ ընտանիքի հետագա բնականոն կենսագործունեությունը: Հակառակ պարագայում, եթե ընտանիքում չկար ամուսնական կենսական հնարավորություններ, ապա կինը կարող էր ամուսնալուծվել, անգամ ստանալ այրու կարգավիճակ:

Որպես կանոն, ամուսնությունից հետո հարսնացուն գնում էր ամուսնու ընտանիքի (*հայրապետական*) տանը բնակվելու: Մակայն պետք է արձանագրել, որ Հին մերձավորարևելյան մի շարք երկրներում առկա էր նաև մատրիլոկալության երևույթը, երբ փեսան էր մեկնում կնոջ տանը բնակվելու: Ամուսնական միությունը համարվում էր դադարեցված, երբ ամուսնիներից մեկը մահացել է: Ինչպես արդեն վերը նշվել է, Ասորեստանում գործում էր և *լնհրատի*, և թե *սորորատի* (եթե ընտանիքում մահանում էր կինը, և նրա հորը տրված էր ամուսնական փրկագինը, ապա աները պարտավոր էր կնության տալ իր մյուս աղջկան) սկզբունքները: Եթե մահանում կամ տնից հեռանում էր ամուսինը, ապա կին-ամուսինը պետք է ամուսնանար նրա եղբոր հետ, եթե եղբայր չկար, ապա՝ թոռան հետ, որը 10 տարեկանից մեծ կլիներ: Ամուսնու տնից հեռանալու պարագան, բնականաբար պետք է արդարացված լիներ և ունենար հարգելի պատճառներ: Այս պարագայում կին-ամուսինը պարտավոր էր նրան 5 տարի սպասել: Եթե պատճառները հարգելի չէին, ապա կինը պետք է սպասեր 2 տարի: Երկու պարագայում էլ, երբ լրանում էր նախապես նշված ժամկետները՝ կինն ազատվում էր նախկին ամուսնու նկատմամբ պարտավորություններից: Մակայն, եթե մահացող զույգերից որևէ մեկին փոխարինողներ չկային, ապա ամուսնական փրկագինը ետ էր վերադարձվում:

Միջին ասորեստանյան օրենքները կնոջից անխոս նվիրվածություն և հավատարմություն էին պահանջում, որի խախտումը հանգեցնում էր բավականին դաժան պատժամիջոցների:

¹ Justel 2016: 80.

Այրի կամ ամուսնալուծված կինը կարող էր մի քանի անգամ ամուսնանալ, սակայն ամեն մի ամուսնալուծությունից հետո՝ նա պարտավոր էր ամուսնալուծության «թուղթ» ստանալ: Դեռ ավելին՝ ամեն մի նոր ամուսնությունը բացառում էր հետագայում նախորդ ամուսնու հետ կրկին ամուսնանալու հնարավորությունը:

Չնայած այն հանգամանքին, որ աշշուրական ընտանիքը հիմնականում մոնոգամ էր, այդուհանդերձ՝ բավականին հետաքրքիր օրինաչափություն էր գործում նաև Հին ասորեստանյան շրջանում: Աշխատանքի բերումով Արևելյան Փոքր Ասիայում հաստատված աշշուրցի վաճառականները հայրենիքում ունենալով օրինական կին՝ *aššatum*, միաժամանակ հայրենիքից դուրս կարող էին ունենալ նաև երկրորդ կին՝ *amtu*¹: Սակայն կար երկու հիմնական կանոն վաճառականները միաժամանակ նույն կարգավիճակի ու կատեգորիայի կին՝ երկու *aššatum* կամ երկու *amātu* չէին կարող ունենալ²: Անհրաժեշտ է նշել, որ գոյություն է ունեցել նաև հակառակ երևույթը: Մ.թ.ա. XXIV դարով թվարկվող մի տեքստում, Իրի-կագինակը³ (*Iri-kagina.k*) նշում է. «*այնպես էր, որ նախկին ժամանակների կանայք երկուական ամուսին առան: Այսօրվա կանայք թողել են այդ հանցագործությունը*»: Այս հիշատակումը հարուցել է գիտնականների հետաքրքրասիրությունը, ովքեր կարծում էին, որ այստեղ եղել է հնագույն մատրիարխալ պրակտիկաների արձանագրություն: Սակայն, թվում է, թե իրականում տեքստը վերաբերում է այրիների կրկին ամուսնանալու հնարավորությանը⁴:

Այդուհանդերձ, պետք է նշել, որ կանանց դիրքը ամուսնությունից դուրս հիմնարար կերպով դեռևս ուսումնասիրված չէ, և այս կամ այն խնդրի վերաբերյալ եզրակացություններում բավականին լուրջ հարցադրումներ են ի հայտ գալիս, ինչը հիմնականում պայմանավորված է աղբյուրների տղությամբ:

¹ Տե՛ս ծնթ. 13:

² **Justel 2016:** 82.

³ Խոսքը Լագաշիթագավոր Ուրուկագինա/Ուրուխինիմզինայի մասին է:

⁴ Մանրամասն տե՛ս **Wilcke 2007:** 59f.; **Kienast 2008:** 35-52.

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Կինը Արևելքում 2021**. հոդվածների ժողովածու. Երևան: Վառմ:
Ցակապյան, Ռ. 2018. Էթնոքաղաքական տեղաշարժերը Մերձավոր
Արևելքում և Հայկական լեռնաշխարհում մ.թ.ա. VII-VI դդ.
Երևան: Էդիթ Պրինտ:
- Al-Shamari, M. Kh. J., Al-Jalili, M. 2020**. Two Old Babylonian Marriage
Contracts from Isin, Iraq 82, 125-137.
- Assante, J. 2009**. Bad Girls and Kinky Boys? The Modern Prostituting of
Ishtar, Her Clergy and Her Cults, Tempelprostitution im Altertum:
Fakten und Fiktion, Tanja Scheer and Martin Lindner, eds., 23-54.
Berlin: Verlag Antike.
- Assante, J. 2007**. What Makes a "Prostitute" a Prostitute? Modern Defini-
tions and Ancient Meanings, Artículos-recensión (Review of
Prostitutes and Courtesans in the Ancient World, C. Faraone and L.
McClure, eds., U. of Wisconsin, 2006) Historiae 4, 117-132.
- Assante, J. 2002**. Sex, Magic and the Liminal Body in the Erotic Art and
Texts of the Old Babylonian Period, Sex and Gender in the Ancient
Near East, Actes de la XLVIIe Rencontre Assyriologique Interna-
tionale, Helsinki, 2-6 July 2001, Simo Parpola and Robert M. Whiting,
eds., Helsinki, 27-51.
- Assante, J. 1999**. The kar.kid/ḫarimtu, Prostitute or Single Woman? A
Reconsideration of the Evidence, in Ugarit-Forschungen 30, 5-96.
- Black, J., Green, A. 2004**. Gods, Demons and Symbols of Ancient
Mesopotamia: An Illustrated Dictionary, Illustrations by T. Rickards.
London: British Museum Press.
- Brenner-Idan, A. 2015**. The Israelite Woman: Social Role and Literary
Type in Biblical Narrative, Second Edition. London: Bloomsbury
T&T Clark.
- Brenner, A. 2005**. I am. Biblical Women Tell Their Own Stories.
Minneapolis: Fortress Press.
- Bryant, 1967**. The New Compact Bible Dictionary. Michigan: Zondervan
Publishing.
- Cooper, J. 2016**. The Job of Sex: The social and economic role of
prostitutes in ancient Mesopotamia, in The Role of Women in Work
and Society in the Ancient Near East, Ed. by B. Lion and C. Michel,
209-227. Boston-Berlin: Walter de Gruyter.
- Cooper, J. 2006-2008**. Prostitution, Reallexikon der Assyriologie und
Vorderasiatischen Archäologie, Band XI/1, 12-21.

- Démare-Lafont, S. 2015.** Middle Assyrian Laws, in: The Oxford Encyclopedia of the Bible and Law, ed. in Chief B. A. Strawn, Vol. 2: 42-46. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Dexter, E. C. Jr. 1998.** Servants of God(s) and Servants of Kings in Israel and the Ancient Near East, *Semeia*; Decatur № 83/84, 67-82.
- Dezső, T. 2012.** The Assyrian Army: I. The Structure of the Neo-Assyrian Army as Reconstructed from the Assyrian Palace Reliefs and Cuneiform Sources, 1. Infantry. Budapest: Eötvös University Press.
- Driver, G. R., Miles, J. C. 1935.** The Assyrian Laws. Edited with translation and commentary. Oxford: Clarendon.
- Fales, F. M. 2021.** Veiling in Ancient Near Eastern Legal Contexts, in R. Del Fabbro, F.M. Fales, H.D. Galter (Eds.), *Headscarf and Veiling Glimpses from Sumer to Islam*, *Antichistica* 30, *Studi orientali* 12, Venezia, 89-100.
- Frayne, D., Stuckey, J. H. 2021.** A Handbook of Gods and Goddesses of the Ancient Near East: Three Thousand Deities of Anatolia, Syria, Israel, Sumer, Babylonia, Assyria, and Elam, illustrations by S. Beaulieu. Pennsylvania, University Park: Eisenbrauns.
- Gilmore, D. D. 1990.** *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven: Yale University Press.
- Greengus, S. 1995.** Legal and Social Institutions of Ancient Mesopotamia, in Sasson, Jack (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol 1, Peabody, 469-484. Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Greengus, S. 1969.** The Old Babylonian Marriage Contract, *Journal of the American Oriental Society* 89/3, 505-532.
- Gordon, C. H. 1981.** erēbu Marriage, *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* 1, 155–160.
- Harris, R. 1991.** Independent Women in Ancient Mesopotamia? in: Lesko, Barbara (ed.), *Women’s Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia*, *Brown Judaic Studies* 166, 145-156. Atlanta-Georgia: ACLS Humanities E-Book.
- Hugenberger, G. P. 1991.** *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi*. Oxford: Brill.
- Justel, J. J. 2016.** Women, Gender and Law at the dawn of History: The Evidence of the Cuneiform Sources, in *Women in Antiquity: Real Women Across the Ancient World*, Edited by Stephanie Lynn Budin and Jean MacIntosh Turfa, 77-100. London – New York: Routledge.
- Kienast, B. 2008.** Altassyrisch amtum = “Zweifrau”, *Altorientalische Forschungen* 35/1, 35–52.

- Koschaker, P. 1921.** Quellenkritische Untersuchungen zu den “altassyrischen Gesetzen”, *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft*, 26/3, 60-65.
- Lambert, W. G. 1967.** The Gula Hymn of Bulluṣa-rabi, *Orientalia* 36, 105-132.
- Lafont, S. 2003.** Middle Assyrian Period, in *A History of Ancient Near Eastern Law*, Vol. 1, Ed. by R. Westbrook, 521-563. Leiden: Brill.
- Lau, D. 2016.** Prostitution in Mesopotamien, *Prostitution – eine Begleiterin der Menschheit/A Companion of Mankind*, Ed. by F. Jacob, Peter Lang Verlag, 501-517.
- Leick, G. 1994.** *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*. London: Routledge.
- Lemos, T. M. 2010.** *Marriage Gifts and Social Change in Ancient Palestine: 1200 BCE to 200 CE*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Lewis, D. M. 2017.** Orlando Patterson, Property, and Ancient Slavery: The Definitional Problem Revisited, *On Human Bondage: After Slavery and Social Death*, First Edition, Edited by J. Bodel and W. Scheidel, 31-54.
- Marsman, H. J. 2003.** *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*. Leiden-Boston: Brill.
- Nicholson, S., Domoney-Lyttle, Z. 2020.** Women and Gender in the Bible and the Biblical World: Editorial Introduction, *Open Theology* 6, 706–710.
- Parpola, S. 2007.** *Assyrian-English-Assyrian Dictionary*, The Neo-Assyrian Text Corpus Project. Helsinki: Eisenbrauns.
- Richardson, M. E. J. 2014.** *A Comprehensive Grammar to Hammurabi’s Stele*. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press LLC.
- Roth, M. T. 2014.** Women and Law, in *Women in the Ancient Near East: a Sourcebook*, ed. by M. W. Chavalas, *Routledge Sourcebooks for the Ancient World*, 144-174.
- Roth, M. T. 2005.** Marriage, Divorce, and the Prostitute in Ancient Mesopotamia, in: *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, Ed. by Ch. A. Faraone and L. K. McClure, 21-39. London: University of Wisconsin Press.
- Roth, M. T. 1997.** *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, *Writings from the Ancient World*, Society of Biblical Literature, vol. 6. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Stol, M. 2016.** *Women in the Ancient Near East*. Boston/Berlin: Walter de Gruyter Inc.
- Van der Toorn, K. 1995.** The Significance of the Veil in the Ancient Near East, in Wright D. P. et al. (eds), *Pomegranates and Golden Bells*.

Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom, 327-40. Winona Lake: University of Wisconsin Press.

Veenhof, K. R. 1997. Two Marriage Documents from Kültepe. *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 3, 357-381.

Waetzoldt, H. 1981. Kopfbedeckung. *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Band VI/3-4, 197-203.

Widell, M., McGuire, G., Wilkinson, T. J., Studevent-Hickman, B., Tenney, J. 2013. Household & Village in Early Mesopotamia, in *Models of Mesopotamian Landscapes: How Small-Scale Processes Contributed to the Growth of Early Civilizations*, Edited by T.J. Wilkinson, McGuire G., M. Widell, *BAR International Series* 2552, 112-129.

Wilcke, C. 2007. Early Ancient Near Eastern Law: A History of Its Beginnings. *The Early Dynastic and Sargonic Periods*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Zsolnay, I. 2014. Gender and Sexuality: Ancient Near East, in *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, Ed. in Chief J. M. O'Brien. Oxford-New York, 273-287.

Հասցալուսներ

AHw – **Soden von W.**, *Akkadisches Handwörterbuch*, 1958-1981. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

CAD - **The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago**, Editorial Board: Robert D. Biggs, John A. Brinkman, Miguel Civil, Walter Farber, Erica Reiner, Martha T. Roth, Matthew W. Stolper, 1956-2010. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.

KAJ - **Ebeling E. 1927.** *Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts* (WVDOG 50), Leipzig: Hinrichs.

KAV - **Schroeder O. 1920.** *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts* (WVDOG 35). Leipzig: Hinrichs.

ASSIRIAN WOMAN ACCORDING TO MIDDLE ASSYRIAN LAWS

Keywords: Mesopotamia, Babylonia, Assyria, law, family, marriage, sex, husband, wife.

ABSTRACT

Studies of the role and position of women in the socio-political, economic and other spheres are always relevant and necessary. Especially when it comes to women of the East. The study of the position of women in the Ancient Near East is important not only in terms of identifying the legal and political characteristics of Eastern societies, but also in terms of highlighting contemporary problems of relations between men and women in the East.

In the Assyrian and Babylonian societies (II millennium BC), which are in the same ethno-cultural domain, the family as institutions did not stand on the same level. In both societies, the function of a woman, who is the most important link in the family, was also incomparable. Documentary materials about the women of ancient Mesopotamia are very numerous and impressive. A woman's life was not complete if she did not have a husband and several children. And the marriage was effective when the couple separated and founded their own household. The character of the family was basically patriarchal. The latter was sharply expressed and enshrined especially in the Assyrian laws. However, starting from the first half of the II millennium BC in Mesopotamia, first in Babylonia, then in other places, there is a fragmentation of large patriarchal families and smaller, nuclear families appear. In Mesopotamia, a woman's status depended on her marital status. Nevertheless, it should be noted that the situation of women outside of marriage has not yet been fundamentally studied, and quite serious questions appear in the conclusions on this or that issue, which is mainly due to the lack of sources.

In this article, for the first time, the Middle Assyrian laws are fully presented in Armenian, along with their possible interpretations and terminology.

RUSLAN A. TSAKANYAN

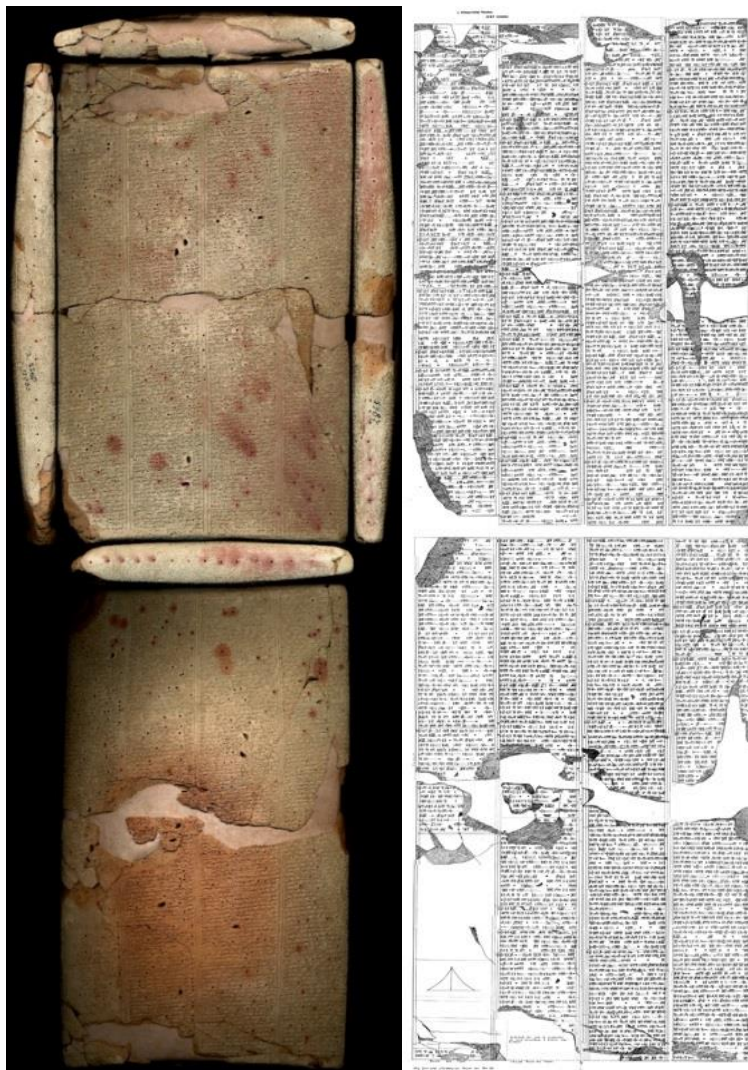
Institute of Oriental Studies, NAS RA,

Department of Ancient Orient,

Senior Researcher,

E-mail: rooslantsakanyan@gmail.com

ՆԿԱՐՆԵՐ



Նկ. 1. Միջինասորեստանյան օրենքները՝ VAT 10000
Նկ. 2. VAT 10000-ի տառադարձված տեքստը

**ԴԻՆԱՍՏԻԱԿԱՆ ԱՄՈՒՄՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԽԵԹԱԿԱՆ
ՏԵՐՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ**

ԱՐԱՄ ՔՈՍՅԱՆ

*ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ,
Հին Արևելքի բաժնի վարիչ, պ. գ. դ.
Էլ. փոստ՝ aramkosyan@yahoo.com*

Բանալի բառեր՝ Խեթական տերություն, դինաստիական ամուսնություն, հավասարագոր ամուսնություն, ոչ հավասարագոր ամուսնություն

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Դինաստիական ամուսնությունները պրակտիկան միջազգային հարաբերությունների կարևոր բաղկացուցիչ մասն է, որը հայտնի է հնագույն ժամանակներից ի վեր: Հին առաջավորասիական պետությունների փոխհարաբերություններում դրանք վկայված են գրավոր աղբյուրներով քիչ թե շատ կանոնավոր կերպով Եգիպտոսում, Խեթական տերությունում, Ասորեստանում, Բաբելոնիայում և Միտտանիում: Այդպիսի ամուսնությունների նպատակը հավասարագոր քաղաքական միավորների հետ բարիդրացիական-դաշնակցային հարաբերությունների սպահովումն էր (կամ ապագայում), իսկ կախյալ երկրների պարագայում՝ խեթական արքայադստերից ծնված որդուն իշխանության բերելը:

Խեթական տերությունում դինաստիական ամուսնությունների պրակտիկան վկայված է այդ պետության գոյության վերջին 130-140 տարիների ընթացքում (մ.թ.ա. XIV դարի կեսերից մինչև հաջորդ դարի երկրորդ կեսն ընկած ժամանակահատվածում)՝ չորս Մեծ արքաների կառավարման շրջանում (Մուպպիլուլիումաս I, Մուրսիլիս II, Խաթթուսիլիս III և Թուդիաալիյաս IV): Դինաստիական ամուսնությունների մասին տեղեկությունները գերազանցապես պահպանվել են Խեթական տերության և այլ երկրների միջև կնքված պայմանագրերում: Որոշ տեղեկություններ են պահպանվել նաև խեթական արքաների նամակներում՝ ուղղված դրանց արքաներին: Հնարավոր է, որ մինչ այդ էլ կարող էին տեղ գտնել այդպիսի ամուսնություններ, սակայն այդ մասին առայժմ հայտնի խեթական տեքստերում որևէ տեղեկություն չի պահպանվել:

Խեթական տերությունում դինաստիական ամուսնությունների պրակտիկային նվիրված ընդհանրացնող ուսումնասիրություններ որպես այդպիսին չկան: Տարբեր աշխատություններում մասնագետներն անդրադարձել են այս կամ այն առանձին դեպքին¹:

Ամուսնությունների աշխարհագրությունը

Դինաստիական ամուսնությունների աշխարհագրությունը չափազանց լայն է: Այն ընդգրկում է հետևյալ երկրները՝ Եգիպտոս, Բաբելոնիա, Ամուրրու (Միջինագետի արևմուտք), Մեխա գետի երկիր (Տրոադայից հարավ, Կահկոս գետի ավազան), Միրա-Կուվալիյա (նախորդից հարավ), Հայասա, Իսուվա (Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտք):

Այդ երկրներից առաջին երկուսը հանդես էին գալիս որպես Խաթթիին հավասար կարգավիճակ ունեցող երկրներ (Եգիպտոս և Բաբելոնիա), մյուսները ներկայացնում էին կախյալ երկրներ:

Ամուսնություններ հավասարազոր կողմերի միջև

Այդպիսի ամուսնություններում ներառված էին ինչպես խեթական արքայադուստրը և օտար պետության արքան, այնպես էլ խեթական արքան կամ թագաժառանգը և օտար պետության արքայադուստրը: Հավասարազոր կողմերի միջև դինաստիական ամուսնությունների մասին տեղեկությունները համեմատաբար սուղ են և որևէ պայման չեն պարունակում: Այդպիսի ամուսնությունների նպատակը երկու պետությունների միջև արդեն հաստատված բարիդրացիական հարաբերությունների ամրապնդումն էր:

Խաթթի - Եգիպտոս

1. Գասսուլավիյա = եգիպտական անունը՝ Maathorneferure («Նա ով տեսնում է Հոր աստծուն, Ռա աստծո անտեսանելի շքեղությունը») – առաջին կինը Ռամզեսի գլխավոր կին Նեֆերտարիի մահվանից հետո: Ըստ տեքստի՝ Գասսուլավիյան Խաթթուսիլիսի ավագ դուստրն էր, ով դարձավ Ռամզեսի գլխավոր կինը²:

¹ Այս առումով որոշակիորեն առանձնանում է Ֆ.Չ.Յ.Յոուվինք տե՛ն Կատեի հոդվածը, որտեղ հանգամանորեն անդրադարձ է կատարվում մ.թ.ա. 1258-1244թթ. ընթացքում տեղ գտած երեք ամուսնություններին (**Houwink ten Cate** 1996):

² Ամուսնությունը նկարագրող եգիպտական տեքստը պահպանվել է մի շարք տաճարների պատերին (հրատ.՝ **Kitchen** 1996: 96-99): Ըստ տեքստի, դստերը մեծ շքախմբով Եգիպտոս էր ուղեկցել խեթական թագուհին՝ Պուրուխեպան:

Ամուսնությունը տեղի ունեցավ 1245թ., սակայն դստեր ծնվելուց հետո նա մահանում է:

2. Խաթթուսիլիսի մյուս դուստր Կիլուշխեպայի ամուսնությունը Ռամզես II-ի հետ¹: Խեթական արքայադստեր և Ռամզեսի ամուսնության մասին աղբյուրները մանրամասներ չեն հաղորդում:

Խաթթի - Բաբելոնիա

Սուպպիլուլիումաս I – Բաբելոնիայի արքայադուստր

Խեթական արքայի ամուսնությունը Բաբելոնիայի արքայադստեր հետ (մանրամասները հայտնի չեն)²: Ենթադրվում է, որ այն տեղի էր ունեցել Սուպպիլուլիումասի կառավարման ուշ շրջանում (հավանաբար, մ. թ. ա. 1331թ.)³ առաջին կնոջ՝ Խենտիի արտորումից հետո Ախիսիավա (Միկենյան որևէ պետություն Հարավային Բալկաններում կամ Արևմտյան Փոքր Ասիայում)⁴: Նոր թագուհին՝ Բաբելոնիայի արքա Բուրնաբուրիաշ II-ի դուստրը, ստացել էր Խեթական թագուհիների պատվաստիտոնը՝ *տավանաննա*, որով էլ հանդես էր գալիս տեքստերում:

Առաջին հայացքից այս տարօրինակ ամուսնության նպատակը⁵, հնարավոր է, դեպի Միտտանի նախատեսվող արշավանքում Բաբելոնիայի ռազմական աջակցությունն էր⁶:

Հետագա իրադարձությունները ցույց տվեցին, որ Սուպպիլուլիումասի և նրանից հետո կարճ ժամանակ կառավարած Առնուվանդաս II-ի մահից հետո Տավանաննա-Մալնիգալը փորձում էր ակտիվորեն միջամտել պետության ներքին գործերին, արքունիքում ներդրել էր միջազգետքյան աստվածների պաշտամունքը: Նա նույնիսկ դավադրություն էր կազմակերպել, որի նպատակը Մուրսիլիս

¹ Հրատ.՝ Kitchen 1996: 110-112.

² Ենթադրվում է, որ բաբելոնյան արքայադստեր իսկական անունը եղել է Մալնիգալ (Laroche 1956: 100; Bin-Nun 1975: 17ff. և այլն):

³ Freu 2002: 102.

⁴ Այդ մասին է հիշատակում Մուրսիլիս II-ի խիստ վնասված տեքստը (KBo XIV 2; հրատ.՝ Sommer 1932: 298-306):

⁵ Խենտիի և Սուպպիլուլիումասի միջև լարվածության գոյության մասին տեքստերից ոչինչ հայտնի չէ: Բացի այդ, նա Սուպպիլուլիումասի հինգ որդիների մայրն էր:

⁶ Այդպիսի ենթադրություն է առաջարկել Թ. Բրայսը (Bryce 2005: 159):

II-ի գահագրկումն էր¹: Այդ մասին ուղղակի հիշատակվում է Մուրսիլիսի տեքստերում²:

Տավանաննայի հետագա ճակատագիրը որոշ առումով նման է նրա նախորդ Խենտիին: Մուրսիլիս II-ի հետ նրա հակամարտությունն ավարտվեց վտարումով արքունիքից:

Թուդխալիյաս IV - Բաբելոնիայի արքայադուստր:

Խեթական թագաժառանգ Թուդխալիյասի (Թուդխալիյաս IV) և Բաբելոնիայի արքայադուստեր, ինչպես նաև նրա ավագ եղբայր Ներիկկաիլիի և Ամուրբուի արքայադուստեր ամուսնության մասին հիշատակվում է թագուհի Պուդուխեպայի նամակում՝ ուղղված Ռամզես II-ին³:

Աղբյուրները գրեթե ոչինչ չեն հաղորդում ինչպես այդ ամուսնության հանգամանքների մասին, այնպես էլ չեն հիշատակում նույնիսկ Թուդխալիյասի կնոջ անունը: Հայտնի չէ նաև թե ինչպիսի ընթացք ստացավ այս ամուսնությունը, քանի որ, դատելով անուղղակի տեղեկություններից, որոշ ժամանակ անց նոր թագուհու և Պուդուխեպայի միջև սկսվեց պայքար և, հնարավոր է, Պուդուխեպան արտաքսվել էր արքունիքից⁴: Մինչ այդ կամ քիչ ավելի ուշ որոշ տեքստերում խոսվում է «Բաբելոնի դուստր» հիվանդության մասին, ինչի առթիվ նույնիսկ իրականացվել էր գուշակային հարցում հիվանդության պատճառների վերաբերյալ⁵:

Բացառված չէ նաև, որ այդ ամուսնությունը անժառանգ էր, քանի որ Թուդխալիյասին հետագայում հաջորդեցին նրա երկու եղբայրները:

Խաթթուսիլիս III-ի դուստրը և Բաբելոնիայի արքան:

Այդ ամուսնության մասին առկա է մի համառոտ տեղեկություն, որը պահպանվել է Պուդուխեպայի՝ Ռամզես II-ին հղված

¹ Մուրսիլիսի և Տավանաննայի հարաբերությունների մասին և դրանց վերաբերող տեքստերի հրատարակությունը տես **Hoffner** 1983; **Bin-Nun** 1975: 186ff.; **De Martino** 1998 և այլն:

² Այդ մասին տես **Քոսյան** 2022: 169-170:

³ KUB XXI 38 (հրատ.՝ **Helck** 1963; **Beckman** 1996: 125-129 [Nr.22E]).

⁴ **Singer** 1991: 332 Իրադարձությունների այդպիսի հնարավորության մասին: Նաև **Bryce** 2005: 298-299 Պուդուխեպայի և նոր թագուհու փոխհարաբերությունների մասին:

⁵ Հավանաբար, թագուհու հիվանդությունը բավական երկար է տևել, քանի որ այն հիշատակվում է մի շարք այլ գուշակային տեքստերում և արքայական նամակներից մեկում (այդ մասին հանգամանորեն տես **Houwink ten Cate** 1996: 64-69):

վերոհիշյալ նամակում: Այլ տեղեկություններ այդ ամուսնության մասին գոյություն չունեն:

Ամուսնություններ ոչ հավասարազոր կողմերի միջև

Ոչ հավասարազոր՝ կախյալ կողմը ներկայացնող բոլոր երկրները գտնվում էին Տերության արտաքին քաղաքականության համար կարևորագույն նշանակություն ունեցող ծայրամասային շրջաններում: Փոքր Ասիայի արևմուտքում դրանք սահմանակից էին Ախիսիյավային (Միկենյան աշխարհ), արևելքում և հարավ-արևելքում՝ Միտտանիին և Ասորեստանին հարող շրջանում, իսկ հարավում՝ Եգիպտոսի հետ սահմանամերձ գոտում:

Մուպպիլուլիումաս I-ի քույրը – Հայասայի կառավարիչ Խուկկանա¹:

Մա Խեթական տերության պատմության ընթացքում վկայված առաջին դինաստիական ամուսնությունն էր: Խուկկանայի հետ կնքված պայմանագրի սկզբում նշվում է խեթական արքայի քրոջ և Խուկկանայի ամուսնության մասին, իսկ ավելի ուշ հանդիպում ենք հետևյալ հայտարարությանը. «Ազգիից կնության համար կին չվերցնես: Եվ հեռացրու նրան, ում արդեն ունես. քեզ համար նա օրինական հարձ կլինի, բայց նրան կին չդարձնես»²:

Պայմանագրում վերոհիշյալ կետը վստահաբար կարելի է մեկնաբանել որպես պահանջ, որի նպատակը ապագայում Հայասայում խեթական արքայադստեր ժառանգի իշխանության գալն էր: Խեթա-հայասական հարաբերությունների հետագա ընթացքը ցույց տվեց, որ Մուպպիլուլիումաս I-ի ծրագիրը անհաջողության էր մատնվել, որի ապացույցը նրա հետևորդ Մուրսիլիս II-ի կառավարման շրջանում Հայասայի դեմ մղված պատերազմներն էին:

Մուպպիլուլիումաս I-ի դուստրը - Միտտանիի արքա Շատտիվազա³:

Այս ամուսնությունը տեղի էր ունեցել Միտտանիում սկսված գահակալական պայքարին Մուպպիլուլիումաս I-ի միջամտության և Միտտանին նվաճելու համատեքստում: Ձևականորեն ինքնուրույն, սակայն իրականում Խաթթիից կախյալ Միտտանիի արքա Շատտիվազան, ըստ կնքված պայմանագրի, պարտավորվում էր ապա-

¹ KBo V 3, ԴԿ 1, 5 (տեքստի համապատասխան հատվածը տես **Քոսյան** 2016: 20-21).

² **Քոսյան** 2016: 38-41:

³ Պայմանագրի հրատարակությունը՝ **Weidner** 1923: 2-27; **Beckman** 1996: 38-44 [Nr.6A]:

հովել խեթական արքայադստեր բացառիկ կարգավիճակը որպես թագաժառանգի մայր: Ահա թե ինչպես է ձևակերպված այդ դրույթը տեքստում.

«Շատտիվազան արքա կլինի Միտտանիում, իսկ Խաթթիի արքայի դուստրը թագուհի կլինի Միտտանիում: Շատտիվազա, դու կարող ես հարձեր ունենալ, սակայն ոչ մի ուրիշ կին չի կարող իմ դուստրից ավելի բարձր լինել: Դու չպիտի թույլ տաս, որպեսզի ուրիշ կինը նրան հավասար լինի և ոչ ոք չի կարող նրա կողքին նստել որպես հավասար: Դու չես կարող նրան դարձնել երկրորդ կարգի կին: Միտտանիում նա պետք է թագուհի լինի»:

Հետո ասում է, որ եթե Շատտիվազան խեթական արքայադստեր փոխարեն ուրիշ կին վերցնի, ապա երդման աստվածները նրան իր երկրում եղեգնի պես կկոտրեն, նրա անունը ուրիշ կնոջից ծնված սերնդի հետ միասին երկրի երեսից կվերացնեն:

Մուպպիլուլիումաս I-ի դուստր Մուվատտի - Միրա-Կուվալիյայի արքա Մասխուիլուվա¹:

Միրա-Կուվալիյայի արքա Մասխուիլուվան ժամանակին իր եղբայրների կողմից վտարվել էր երկրից և գալով Մուպպիլուլիումաս II-ի մոտ, վերականգնվել էր իր գահին, միաժամանակ ամուսնանալով խեթական արքայի դուստր Մուվատտիի հետ: Ամուսնությունը անպտուղ էր, ուստի Մասխուիլուվա դիմել էր Մուրսիլիս II-ին, որպեսզի վերջինս թույլ տա որդեգրել իր եղբոր որդուն՝ Կուպանտա-Կուրունտային, քանի որ, ըստ նրա, երկրի բնակչությունը մտահոգված էր թագաժառանգի հարցով: Նա այդ թույլտվությունը ստացել էր: Նշենք նաև, որ, հավանաբար, դրանով էր պայմանավորված հետագայում Միրա-Կուվալիյայում գահակալական պայքարը:

Մուվատալլիս II-ի քույր Մասսան(ա)ուցցի – Մեխա գետի երկրի արքա Մաստուրիս²:

Ինչպես պարզվեց հետագայում, այդ ամուսնությունը չարդարացրեց Մուվատալլիսի սպասելիքները, քանի որ նրա քույրը անժառանգ էր, ինչը հետագայում պատճառ դարձավ Մեխայում ծավալված գահակալական պայքարի: Թերևս պատճառն այն էր, որ

¹ Տեքստի հրատարակությունը՝ **Friedrich** 1926: 95-179; **Beckman** 1996: 69-77 [Nr. 11]:

² Այդ մասին հիշատակվում է Թուդխալիյաս IV-ի և Ամուրբուլի կախյալ արքա Մատուգամուվասի միջև կնքված պայմանագրում (տեքստի հրատարակությունը՝ **Kuhne – Otten** 1971; **Beckman** 1996: 98-103 [Nr. 17]):

Մուվատալլիսի քույրը տարիքով կլին էր և չէր կարող ծննդաբերել: Այդ մասին Ռամզես II-ը իր նամակում տեղեկացնում է Խաթթուսիլիս III-ին. «Ես, արքան, քո եղբայրը, գիտեմ Մատանացիի (խեթական արքայադստեր եգիպտական անունը) մասին: Ասվում է, որ նա 50 կամ 60 տարեկան է: Անհնար է դեղամիջոց պատրաստել մի կնոջ համար, ով հասել է 50 կամ 60 տարեկանի, որպեսզի նա դեռ ի վիճակի լինի ծննդաբերել»¹:

Ռամզեսը այնուամենայնիվ խոստանում է մի քրմի և բանիմաց բժշկի սուղարկել, որպեսզի նրանք օգնեն ծննդաբերելու:

Ամուրբուռի արքա Բենտեշինա – Խաթթուսիլիս III-ի դուստր Գասսուլիյավիյա,

Խաթթուսիլիսի որդի Ներիկկաիլի - Բենտեշինայի դուստր²:

«Իմ որդի Ներիկկաիլին կվերցնի Բենտեշինայի դստերը որպես կին: Իսկ ես իմ դուստր Գասսուլիյավիյային տվեցի Բենտեշինային: Հիմա նա թագուհի է Ամուրբուռում: Ապագայում իմ դստեր որդին և թոռը պետք է թագավորեն Ամուրբուռում»:

Պայմանագրում առկա է մի պայման կապված Ամուրբուռի ապագա թագաժառանգի հետ: Այն նման է Մուրսիլիս II-ի կառավարման շրջանում Միրա-Կուվալիյայի կախյալ արքա Կուպանտա-Կուրունտայի միջադեպին (նրա նախորդ արքա Մասխուիլուվաթը դիմել էր Մուրսիլիսին որպեսզի թույլ տա որդեգրել իր եղբոր որդուն, տես վերը՝ «Մուվատտի-Մասխուիլուվա»): Քանի որ Բենտեշինան և Գասսուլիյավիյան դեռևս նոր էին ամուսնացել և թագաժառանգը չէր ծնվել, ապա Բենտեշինան իրավունք ուներ ժամանակավորապես իրեն գահաժառանգ ընտրել իր տոհմից կամ մերձավորներից.

«Քանի դեռ Բենտեշինան չի վերցրել իմ դստերը և որդիներ չունի, Բենտեշինան կարող է թագաժառանգ դարձնել Ամուրբուռի որևէ ազնվականի, իր եղբորը, զարմիկին կամ Ամուրբուռի բնակչի: Խաթթիի արքան և խեթերը դրա համար չեն դժգոհի»:

Խաթթուսիլիս III դուստր Կիլուշխեպա - Իսուվայի արքա Արի-Շարբումա:

¹ Steu KBo XXVIII 30 (հրատ.՝ **Edel 1976:** N.75, 67-75; **Beckman 1996:** 131-132 Nr.22G; **Քոպան 2022:** 184:

² Այդ կրկնակի ամուսնական կապերի մասին է հիշատակվում Խաթթուսիլիս III-ի և Ամուրբուռի արքա Բենտեշինայի միջև կնքված պայմանագրում (հրատ.՝ **Weidner 1923:** 112-123; **Lebrun 1992:** 48-53 [թարգմ.]; **Beckman 1996:** 90-95 [Nr.16] [թարգմ.]

Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտքում գտնվող Իսուվայի թագավորության (հետագայի հայկ. Շոփք) կազմավորումից հետո, որը տեղի ունեցավ Խաթթուսիլիս III-ի օրոք, այդ պետությունը վերածվեց Խեթական տերության արևելյան քաղաքականության հենակետի:¹

Կիլուշխեպայի և Արի-Շարրումայի ամուսնության մասին տեղեկությունները պահպանվել են մի շարք խեթական տեքստերում: Ուղղակի տեղեկությունները այդ ամուսնության ձեռնարկման վերաբերյալ բացակայում են: Այդ արքայական գույգի անունները պահպանվել են, ի թիվս այլ տեքստերի, Իսուվայի կարևոր հնավայրերից Քորուջութեփեից հայտնաբերված մի կնիքի վրա (Nr.2) – Արի-Շարրումա, արքա, «հերոս», Կիլու[շ]խապա, թագուհի»²:

Թուղխալիյաս IV-ի քույրը – Ամուրրուի արքա Սաուսգամուվա:

Տեղեկությունը պահպանվել է Թուղխալիյաս IV-ի և Ամուրրուի արքա Սաուսգամուվայի միջև կնքված պայմանագրում³ :

«Սաուսգամուվա, ես, մեծ արքան, քո ձեռքը բռնեցի և ինձ եղբայր դարձրեցի: Ես քեզ իմ քրոջը կնության տվեցի և Ամուրրուում թագավոր դարձրեցի»:

ԵԶՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Նախքան Մուպպիլուլիումաս I-ի կառավարումը Խեթական տերությունը հասցրել էր ծավալվել տարբեր ուղղություններով՝ Արևմտյան Փոքր Ասիա, Միդիա, Միտտանի և արևելք դեպի Հայկական լեռնաշխարհի արևմտյան շրջաններ: Խեթերի արտաքին քաղաքականությանը մ.թ.ա. XVII դարից մինչև XIV դարի առաջին կեսերին հատուկ էր լայնածավալ էքսպանսիան, որն ուղեկցվում էր նվաճումներով և ավերածություններով, մեծաքանակ տեղական

¹ Բավական համոզիչ հիմքի վրա ենթադրվում է, որ Իսուվայի առաջին թագավորը Խաթթուսիլիս III-ի ավագ եղբայր Խալպասուլուպիան է եղել (Glocker 2011): Նրան փոխարինեց Արի-Շարրուման, հետո որդին՝ Էիլի-Շարրուման (Իսուվայի թագավորության քաղաքական պատմության հարցերի մասին տես **Քոսյան 1997; Косян 2016; 2020; Kosyan 2020** [հղումներով ավելի վաղ շրջանի ուսումնասիրությունների վրա]):

² Կնիքի հրատարակությունը և Իսուվայի արքայատոհմին առնչվող խնդիրների մասին տես **Guterbock 1973**:

³ Տես վերը, ծան. 16:

բնակչության բռնի տեղահանություններով: Մակայն նման արտաքին քաղաքականությունը հղի էր ծանր հետևանքներով առաջին հերթին հենց Խեթական տերության համար: Քանի որ այն ստիպված էր մշտապես խոշոր ռազմական ուժեր կենտրոնացնել ավանդաբար անհանգիստ հարևանների հետ շփման գոտիներում, չհաշված նյութական խոշոր ռեսուրսների վատնումը այդ կանխարգելիչ արշավանքների կազմակերպման նպատակով:

Մ.թ.ա. XIV առաջին կեսին՝ Սուպպիլուլիումասի հոր՝ Թուլ-խալիյաս III-ի կառավարման շրջանում Խեթական տերության ծանր վիճակը կապված կախյալ հարևան երկրների ապստամբությունների և Խաթթիի վրա արշավանքների հետ, ստիպեցին նրան անցնելու նոր արտաքին քաղաքականության, որի նպատակը Տերության ազդեցության գոտիներում գտնվող նվաճված երկրների հետ կայուն փոխհարաբերությունների համակարգի ձևավորումն էր: Դրա էությունը հետևյալն էր: Վերջիններիս արքայիկներին Խաթթիին կապելու նպատակով սկիզբ դրվեց «քաղաքակիրթ» հարաբերությունների պրակտիկային, այն է՝ տեղերում ներդնել խեթական արքայատոհմի հետ ազգակցական կապերով կապված արքաների: Այդ նպատակով խեթական արքայադուստրերը կնության էին տրվում կախյալ երկրների արքաներին և կառավարիչներին պայմանով, որ այդպիսի ամուսնությունից ծնված որդին պետք է ապագայում դառնար տվյալ երկրի արքա:

Դինաստիական ամուսնությունների աշխարհագրությունը վկայում է այն մասին, որ դրանք ընդգրկում էին այն երկրները, որոնք գտնվում էին Խաթթիի ազդեցության տակ գտնվող և պոտենցիալ վտանգ ներկայացնող հարևան խոշոր պետություններին անմիջականորեն սահմանակից տարածքներում՝ Արևմտյան Փոքր Ասիայում, Միրիայում, հյուսիսարևմտյան Միջագետքում և Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտքում: Այսինքն, ռազմավարական նշանակություն ունեցող բոլոր տարածաշրջաններում ստեղծվում էին այսպես կոչված քույր-թագավորություններ, որոնց արքաները ստանում էին մյուս կախյալ կառավարիչներից ավելի բարձր կարգավիճակ:

Իհարկե, դինաստիական ամուսնությունները ի վիճակի չէին ամբողջովին լուծել արտաքին քաղաքական խնդիրները, սակայն, այնուամենայնիվ, դրանք միառժամանակ լուծեցին իրենց առջև դրված խնդիրները: Ընդհուպ մինչև մ.թ.ա. XIII երկրորդ կեսը այդ-

պիսի քույր-թագավորությունները դժվարությամբ, սակայն այնուամենայնիվ նպաստում էին կենտրոնական իշխանության ազդեցության պահպանմանը:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Քոսյան, Ա.Վ. 1997.** Իսուվան (Օուփքը) մ.թ.ա.XIII-XII դդ., Պատմաբանաստիճական հանդես 1/2, 177-192:
- Քոսյան, Ա.Վ. 2016.** Մ.թ.ա. XIV դարի իսթա-հայասական միջպետական պայմանագրերը. Երևան: Զանգակ:
- Քոսյան, Ա.Վ. 2021.** Հայկական լեռնաշխարհի կանայք ըստ իսթական սեպագրական աղբյուրների. Կանայք Արևելքում 1, 124-136. Երևան: Վառն:
- Քոսյան, Ա.Վ. 2022.** Խեթական թագավորություն (քաղաքական պատմություն). Երևան: Էդիթ փրինթ:
- Косьян, А.В. 2016.** Евфратско-Тигрская контактная зона в III – первой половине I тыс. до н.э., в: На стыке мир-систем. Из истории контактных зон древности и современности (Е.Г.Маргарян), 66-95. Ереван: Изд-во РАУ.
- Косьян, А.В. 2020.** Евфратская контактная зона во II тысячелетии до н.э. (на примере Исувы), в: Страны и Народы Среднего и Ближнего Востока, XXXIII/1, 95-110.
- Bin-Nun, Sh. 1975.** The Tawananna in the Hittite Kingdom. Heidelberg: Winter (= TdH 5).
- Bruse, T.R. 2005.** The Kingdom of the Hittites. Oxford: Oxford University Press (անաղիս հրատ.՝ 1998).
- De Martino, S. 1998.** Le accuse di Mursili II alla regina Tawananna second il testo KUB XIV 4. Firenze (= EOTHEN 9).
- Edel, E. 1976.** Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof. Opladen: Westdeutscher Verlag (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 205).
- Freu, J. 2002.** La chronologie du règne de Suppiluliuma: essai de mise au point, Fs Popko, 87–107.
- Friedrich, J. 1926.** Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache. I. Teil. Leipzig: J. C. Hinrichssche Buchhandlung (= MVAG 31).
- Glocker, J. 2011.** Ališaruma, König von Išua, Altorientalische Forschungen 38/2, 254-276.
- Güterbock, H.G. 1973.** Hittite Hieroglyphic Seal Impressions from Korucutepe, Journal of Near Eastern Studies 32, 135-147.

- Helck, W. 1963.** Urhi-Tešup in Aegypten, *Journal of Cuneiform Studies* 17, 87–97.
- Hoffner H.A. 1983.** A Prayer of Muršili II about his Stepmother, *Journal of American Oriental Society* 103, 187– 92.
- Houwink ten Cate, Ph.H.J. 1996.** The Hittite Dynastic Marriages of the Period between ca. 1258 and 1244 B.C., *Altorientalische Forschungen* 23, 40-75.
- Kitchen, K.A. 1996.** *Ramesside Inscriptions. Translated and Annotated. Vol. II.* Oxford: Blackwell.
- Kosyan, A.V. 2020.** The Northern Gates of the Euphrates-Tigris Contact Zone, in: *Contact zones in Antiquity and Modern period* (ed. Ye. Margaryan). Oxford, 2020, 71-92.
- Kühne, C. und Otten, H. 1971.** *Der Šaušgamuwa-Vertrag (= StBoT 16).* Wiesbaden: Harrassowitz.
- Laroche, E. 1956.** Documents hiéroglyphiques hittites provenant du palais d'Ugarit, in C. F.-A. Schaeffer, *Ugaritica* 3, 97–160.
- Singer, I. 1991.** The title “Great Princess” in the Hittite Empire, *Ugarit-Forschungen* 23, 327-338.
- Sommer, F. 1932.** *Die Ahhijavā Urkunden.* München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (ⱭⱭⱭⱭⱭⱭⱭ. Hildesheim 1975).
- Weidner, E. 1923.** *Politische Dokumente aus Kleinasien,* Leipzig: Hinrichs

DYNASTIC MARRIAGES IN THE HITTITE EMPIRE

Keywords: Hittite Empire, dynastic marriage, marriage between equal parties, marriage between non-equal parties

ABSTRACT

The practice of dynastic marriages was a significant component of international relations which is attested by written sources since early antiquity. In the context of relations between the ancient Near Eastern states they are well known in Egypt, the Hittite Empire, Assyria, Babylonia, and Mittani. The goal of such marriages could be represented as follows: 1. to secure the friendly relations existing between equal parties (or in the future), 2. The loyalty of vassal states that is enthronement of the person of the Hittite royal dynasty born from the Hittite princess in the future.

ARAM KOSYAN

*Institute of Oriental Studies, NAS RA,
The Head of the Department of Ancient Orient,
E-mail: aramkosyan@yahoo.com*