

396(1-11)

ՀՀ ԳԱՍԱ ԱՐԵՎԵԼԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

A 108295

ԿԻՆԸ ԱՐԵՎԵԼԹՈՒՄ



ԵՐԵՎԱՆ
«ԱՆՈՄ» ՏՊԱԳՐԱԿՆԵՐԻ
2021

ՀՏՂ 08
ԳԱՄՂ 94
Կ 492

ՀՀ ԳԱՍԱ ԱՐԽԵՎԵԼԼԻԿԱՆՏԻԹԵՍԷՆ ԻՆՎԵՍՏԻՏՈՒՄ

ԿԵՆՏՐ ԱՐԽԵՎԵԼ ԹՈՒՄ

ՀՈՐԿԱՄԵՆՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒՄ

**Տարազում 1 ՀՀ ԳԱՍԱ արևելագիտության ինստիտուտի
գիտական խոշորից որոշմանը**

Գլխավոր խմբագիր՝ Մարիամ Խոնդարյան

Խմբագրության խորհուրդ՝ Արամ Զուրյան, Ռոբերտ Ղազարյան,

Երվանդ Գրեկյան, Հասմիկ Չևոյանյան, Բուշուր Թաթևյան,

Նելլի Մինասյան, Թրիտաթին Մուշեղյան, Տիգրան Մխչրեղյան

Սրբազարիչ՝ Արևիկ Ժամայան

Կ 492 Կինը արևելքում / ՀՀ ԳԱՍԱ արևելագիտության ինստիտուտ. - Եր.:
2021. - 126 էջ:

-Կինը արևելքում- ժողովածուի ընդգրկում է 2019 թ. դեկտեմբերի 16-17-ին
ՀՀ ԳԱՍԱ արևելագիտության ինստիտուտում անցկացված «Կամաչք արևել-
քում» գիտաժողովի նյութերը: Նախատեսվում է պոստալիտների, հարս-
գետների համար:

Կազմի վրա՝ տաղամարտը Մարաչից. հատած կինը իլիլով, մ.թ.ա. IX-VII դդ.:
Անյուրը՝ 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):

Լատանկաթի արդյուրը՝

<https://www.flickr.com/photos/126337536@N04/15159837958>

ՀՏՂ 08

ԳԱՄՂ 94

ISBN 978-9939-875-63-7

© ՀՀ ԳԱՍԱ արևելագիտության ինստիտուտ, 2021

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

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

Editor-in-Chief: *Marian Khanchyan*

Editorial Board: *Aran Kopyan, Robert Ghazaryan, Yervand Gukyan, Harmik Hmayakyan, Ruslan Tsakanyan, Nelli Minasyan, Christine Melkonyan, Tigran Mikheyevyan*

Corrector: *Arevik Kamalyan*

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

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

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

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

© Institute of Oriental Studies of NAS RA, 2021

YEREVAN
«VARM» PRINTING HOUSE
2021

ԲՈՎԱՆՅԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

| | |
|---|-----|
| Ներածական խոսք..... | 5 |
| Խոնգացյան Մաշիամ | |
| Առաքաղությանական իսպելիցների պատմությունը..... | 6 |
| Էսթեր Խեռյան | |
| Խեղացի կնոջ թեման իայ բանակյութայան շահարասյան պրոժեկտում..... | 42 |
| Հասմիկ Հմայակյան | |
| Անուսնական հարաքերությունները խեթական հատարակությունում..... | 57 |
| Մարիամ Մելքոնյան | |
| Կանանց կարգավիճակը օսմանյան կայսրությունում կին գրողների կյանքի և գործունեության օրինակով (XV-XVI դարեր)..... | 74 |
| Մելքոնյան Քրիստինե | |
| Հայ կնոջ կերպարը XIX դարի քրիստոնացի ճանապարհորդ Ջեյնս Քրեյգի ներկայացմամբ..... | 89 |
| Նեյլի Մինասյան | |
| Կնոջ դերը միջնադարյան մոնոթեական հասարակությունում..... | 102 |
| Տիգրան Միրոյեկյան | |
| Կանանց վերաբերյալ կարծրատիպերը վաղմիջնադարյան արաբալեզու աղբյուրներում (IX-XI դդ.)..... | 115 |
| Արամ Քոսյան | |
| Հայերական լեռնաշխարհի կանայք ըստ խեթական սեպագիր աղբյուրների..... | 124 |

ՆԵՐՇՈՒԿԱՆ ԽՈՍՏ

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

Ներկա ժողովածուում ամփոփված է վերոնկյալ գիտաժողովին ներկայացված զեկուցումների մի մասը:

Արամ Քոչյան

ԱՆՁԸՎՈՐԱՄԻՆԿԱՆ ՀԱՅՆԼԻՆԵՐԻ ՊԵՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

*«Եվ մա, ով արեղիկ տնայտ շունը, սնցուկի
գրիտակի է արգեն.*

*Եվ մա, ով ջրում իր արտազդանքով էր թափա-
րարվում, հաշիկ ունի արգեն»:*

Հին հնգապատկան ստամ՝

Թանուխ քանք, առաստվադամություն, հաշիկ, կանաչք, Հին Եգիպտոս, Հին Միջագետք, Pax Hethitica.

Համառոտագիր

*Հոգիածում մեղեդայաչափում է առարավորապես հայեցողների պար-
մարյանը՝ մ.թ.ա. VI հազարամյակից (Չարաչ-Հրյուր, Բաղարի) մինչև մ.թ. I
հազ. սնիգը (Նիպպատկան, խեթական, միջագետքյան ուչ խեթական հյո-
թների հիման վրա)՝ մրանց առարայման, հիմնական չևեղի, սնվուղիկայի և
նշանակության համարեղբայում:*

ՀԱՅՆԼԻՆԵՐԻ ՍԻՄՎՈԼԻԿԱՆ

Նյութական օրյիկաղ կարող է և՛ կիրառական նշանակություն ունենալ, և՛ լինել խորհրդանիշ: Մարդը հայտնագործում է թե՛ բնօրյան, թե՛ իր ստեղծած առարկաների կիրառման հնարավորությունները՝ զուգահեռաբար օժտելով դրանք առարկայի նյութական հատկություններից բխող սիմվոլիկայով: Մյուս կողմից՝ կիրառական և սիմվոլիկ հատկությունների փոխկապակցվածության արդյունքում սիմվոլիկ նշանակությանը կարող է հանգեցնել երկրորդային կիրառական կամ կարծեցյալ կիրառական նշանակության (օր.՝ ածանորյա եղևնին տիեզերական ծառի գաղափարի կարծեցյալ կիրառական նշանակության վառ օրինակ է)¹:

¹ O’Neil 2011: 9.

² Leman 1988: 6.

Շուրսքանչյուր հասարակությունում գոյություն ունի նյութական ատարկաներին տրվող իմաստաների և նշանների բարդ համակարգ, որը հասկանալի է տվյալ հանրույթի անդամներին պատմական կոնկրետ փառում: Ե՛վ ատարկան ստեղծողը, և՛ այն օգտագործող ծանոթ են ատարկայի համատեքստին, բայց հետազոտողի համար այն հասանելի չէ, և միայն համատեքստի, իմաս՝ մշակութային միջավայրի վերականգնությամբ է հնարավոր քիչ քիչ շատ ճիշտ պատկերացում կազմել այս կամ այն ատարկայի նշանակության մասին³:

«Գեղագիտական ատարկայի մեջ միավորվում են փոխակերպված կիրառականությունը («գեղեցիկի պահանջի» թափարարումը) և խորհրդանշական գործառույթների ոչ հարյան ուրվագծված, բայց շար ինդենսիվ դաշտը: Գեղագիտական ատարկան կարող է հանդես գալ որպես միասնական մշտն և դարձրել մակարդակների մշտնների հիերարխիկ կառույց և միևնույն ժամանակ կարող է հանդես գալ որպես սեփականապիտոյ տեղիայական կարգավիճակի խորհրդանշակ»⁴:

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

Հայելու ստաֆին սեմիոտիկ մակարդակը **յուրն է** հայելու գաղափարն իսկ պիտի որ ձևավորվեր չրի ջինը մակերեսին նայելիս: Բնական այս հայելին դրոցեց մարդուն իմաստավորել իր արտացոլումը: Հայելու մեջ ուրվագծվեց հայելային «ես»-ը, որը հաջորդ փուլում վերափոխվեց տեղիայական «ես»-ի, և ըստ այդմ էլ հայելին դարձավ շինային երևույթ և ձեռք բերեց «կատուցվածքային խաչմերուկի» իմաստ⁶: Հայելային անդադարձը դարձավ գիտակցության

³ Քոս 2004: 20.

⁴ Լեսոս 1988: 6-7.

⁵ Եսմիրյան 1981: 226, Քոս 2004: 23-24.

⁶ Չոս 2020: 13.

խորհրդանիշ՝ իրականության արտացոլում⁷, ինչպես նաև երևակայության (կամ կրկին գիտակցության) խորհրդանիշ՝ տեսանլի աշխարհի ճնական իրականությունն արտացոլելու իր ունակությամբ⁸:

Սեփական արտացոլանքը դրդում է մարդուն յուրօրինակ հոգևորական աշխատանքի, եննց հայելուն է պատկանում որոշիչ դերը մարմնի հատվածական ընկալման հարթամարման և սեփական «նս»-ի մեկ միասնական կերպարի մեջ հավաքելու գործում⁹:

Հայելին երկրային և անողջիոյիմյան աշխարհների մերտեղում գտնվող մեղիում-առարկա է, ինքնահայեցման և տիեզերքի արտացոլման գործիք, և այդ հասկանանքը հայելային սիմվոլիզմը կապում է ջրի՝ որպես արտացոլող հատկություններ ունեցող կրկնային հեռ¹⁰: Հայելին մակերես է, որը կարող է նաև կլանել և իր մեջ պահել պատկերը, ինչպես նաև այդ պատկերներին կենդանություն հաղորդել¹¹:

«Դատարկ» հայելու և «քնակեցված» հայելու միջև այդ տատանումը, արտացոլման ժամանակավոր քնույրը հայելուն հաղորդում է որոշակի փուլայնություն, որն իր քնույրով կանացի է, և, որպես նետնոց, կարգիվում է լուսնային սիմվոլիկայի հեռ¹²: Բացի դրանից՝ հայելին մոզական առարկա է, որն ունակ է արտացոլելու աշխարհը, բացահայտելու անցյալն ու կամխատենելու ապագան, իր մեջ ամփոփելու մարդու պատկերն ու հոգին: Անտիկ փիլիսոփայության մեջ հայելին միշտ էլ հավերժությունը տեսնելու համար: Այս նշանակությամբ են բացատրվում հայելու միջոցով գուշակությունները հունական ամանարներում կամ հայելու դերը վերածննդի մասին օրինական ուսմունքում¹³:

Իր մոզականությամբ հայելին ներառվում է ծեսի մեջ. «Կենցաղային նպատակներով օգտագործվող առարկայի սեմիոզիկ կար-

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

⁸ *Ibid.*: 211.

⁹ Kuznets 2011: 8.

¹⁰ Cirlot 2001: 211.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ Bessonneau 1982: 102.

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

Այն կողմից ընտրված աշխատությունը վեր է հանում Հայաստանի ու հայերի, ինչպես նաև հայ կնոջ կերպարի նկարագրի որոշ կողմեր: Ջեյմս Քրեյկն ստաբիլն հաստատում համատար ներկայացնում է հայ ժողովրդի պատմությունը՝ ամօրի ժամանակներից մինչև իր սարած ժամանակահատվածը: Սա վկայում է, որ հեղինակը Օսմանյան կայսրություն էր ժամանել հայերի անցյալի մասին արդեն որոշակի պատկերացումն ունենալով: Այն կողմից բովանդակային վերլուծության են ենթարկվել երկրորդ հատորի 3-րդ և 4-րդ մասերը, որոնց խորագրերն են «Հայկական կյանք» և «Հայերի բնութագրը»: Աշխատության այս բաժիններում Քրեյկը բավական մանրակրկիտ նկարագրում է Էրզրումում (Կարին) բնակվող հայերի կենսաբայմանները, սոցիալական կարգավիճակը, հոգևոր-կրոնական կյանքը, ավանդույթներն ու սովորույթները և այլն:

Սույն վերլուծության նրստակն է ներկայացնել հայ կնոջ կերպարը ըստ բրիտանացի ճանապարհորդ Ջեյմս Քրեյկի աշխատության, որտեղ հեղինակը հայերին բնութագրում է որպես քաղաքակիրք, մշակույթ կենտամ, հանգիստ, աշխատասեր և կյուրասեր ժողովրդի, նա հայերին համարվում էր սեռի բնիկներ, որոնք ստիպված էին կող կողի ապրել մուսուլմանների հետ: Մրտածամանակ իր աշխատության մեջ նա մեծ տեղ է հատկացնում հայ կնոջը՝ դիտարկելով նրա արտաքին տեսքը, ներքին էությունը, սոցիալական դիրքը և դերը ընտանիքում: Աշխատության մեջ հեղինակն անդրադառնում է տարբեր տարիքային խմբերի և սոցիալական կարգավիճակ ունեցող հայ կանանց՝ երիտասարդ, ամուսնացած, տարեց, հարուստ, աղքատ, քրեկարար և այլն:

Ջ. Քրեյկը շատ հաճախ հայ կնոջը ներկայացնում է տարբեր իրավիճակներում՝ բախված հետաքրքիր գնահատականներ տալով: Այնինչ, աշխատանքը կարգալուց այնպիսի տպավորություն է ստեղծվում, որ հեղինակն սպրել է հայ ընտանիքում, քանի որ շատ

² Creagh 1880: 2.

զավիճակի հեղափոխություններից մեկը նրա մեյաստանն է ծխական համալսարանում ...: Առարկաների լիզում ավելի հարմոր է դասնում ծխական գեոդեկարպության փոխանցման համար»¹⁴:

Մետաղյա հայելին իր հերթին փոխում է հայելու սեմանտիկան: Մնդրաշխարհի հետ կապ ունեցող ատարկան, շնորհիվ մետաղի փայլի և դրա հետ կապված հավատալիքների, ձևեր է քերտմ առասպելաբանական այլ իմաստներ և նրանցներ. ատարին պլան է մղվում լույսի և քերթության աղբյուր հանդիսացող հայելի-արեգակի առասպելաբանական պլոտին¹⁵: Հենց մետաղյա հայելիներն են վկայված նաև հիմնականաբանյան տեքստերում¹⁶:

«Հայելու կապը արևի ասպծո հեղ կանխադրված է ատարկայի հարվուրյաններով: Կախ և ատար՝ հայելիները պարբապում էին քրոնոզից և մեկազմների զանազան խառնուրդներից, և խառնուրդների բազադրության մեջ կզած արծարն ու ոսկին արգասցուցումը հարդրում էին ոսկյա կամ արծարյա գույն: Ոսկին և արծարը շար ժողովուրդների մշակույթում արևային սեմանտիկա ունեն, քանի որ մեդրադի փայլն աստցացվում էր կայծակի, կրակի և լույսի հեղ: Մեդրադյա հայելիների մակերևույթը, որը հավաքում և անդրադարձնում է լույսի ճառագայթները, ընկալվում է որպես լուսային օջախի աղբյուր և գտնում է լուսապտուների խորհրդանիշ»¹⁷:

Հայելին ընկալվել է որպես արևի պատկեր կամ որպես արեգակնային աստծո պատկեր, նրան վերագրվել է պողսարերության վրա ազդելու ունակություն: Իր հենց այս նշանակությամբ հայելին ունի հաստակ դեբ հարսանելիան ծեսերում¹⁸: Իրանական և հնդկական մշակույթներում հայելին ձևեր է քերել նաև հերոսի հասկանալիչի և

¹⁴ Կանոնյալ 1981: 224.

¹⁵ Բոս 2004: 61.

¹⁶ «Պլինի, առաջինն ու դրա պլոտ պատմությանը պատրաստելով բխտուրը այն կամանը հայելիների պլոտից, որոնք փայլը խլում օրը վերադրում խորակի դաս ճառ էին հասցրուկ» (Նիլ, 38.8)

¹⁷ Բոս 2004: 60.

¹⁸ Եսսեստա 1982: 102.

ատովածուի հետ նրա սրբազան անուանության հատկանշի անմանոխրա¹⁹;

ՄԱՍԻՆ ՀԱՅԵԱՆՆԵՐԸ ՉՄԹԱԼ-ՀՅՈՅՈՒՄ ԵՎ ԲԵՂԱՐԻ

ՉՄԹԱԼ-ՀՅՈՅՈՒՄ: Իլյոնիոն-Կոնյայից 50 կմ հեռավորության վրա 1961-1963 թթ. Ջեյմս Մեյլսարտի ղեկավարությամբ անցկացված պեղումների ընթացքում հայտնաբերվեց Չարալ-Հյույսք ճեղքի բյան բնակավայրը, որի ամենավաղ մշակութային շերտերը բնագրվում են մ.թ.ա. VIII հազարամյակի կեսերով: Հնագիտական այս հայտնագործությունն արձատսապես փոխեց հիմնարկյան քաղաքակրթությունների առաջացման մասին պատկերացումները: Այս հնավայրում հայտնաբերված խեցեղենը, գեղեցիկ որմնամկարները, կանացի արձանիկները, պաշտամունքային առարկաներն ու առաջին «տաճարային» կառույցները շատ ինքնատիպ են և դեռ ուսումնասիրության ընթացքի մեջ են²⁰: Բնակավայրը գոյատևել է մինչև մ.թ.ա. VI հազարամյակը (մ.թ.ա. 7500 բվականներից մինչև մ.թ.ա. 5700թ.):

Չարալ-Հյույսքից պեղված առարկաների շարքում առանձնանում են օբսիդիանից պատրաստված հայելիները: Չարալ-Հյույսքում քարի պաշարներ չկան, տարբեր գործիքների համար քարը քեթվել է հարակից տարածքներից²¹: Հնավայրից ոչ հեռու օբսիդիանի հարուստ պաշարներ կան, որոնք գոյացել են հարավ-արևելքում գտնվող հրաբուխների ժայթքումներից (այդ հրաբխային լիճներն են Քարադաղը և Հասանդաղը)²²:

¹⁹ *Բրաունսոն* 2001:

²⁰ Մեյլսարտի ուսումնասիրությունները շարունակել է Ցեկ Հոքիքը, որի խմբագրությամբ կրատարակվել է *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Catalhöyük* (Cambridge, 2006), *Religion in the Emergence of Civilization: Catalhöyük as a Case Study* (Cambridge, 2010), *Violence and the Sacred in the Ancient Near East: Giordian Conversations at Catalhöyük* (Cambridge, 2019) և այլ մատուցումներ:

²¹ *Baykal, Wright* 2006: 308:

²² Օբսիդիանի հնագույն աղբյուրների մասին տե՛ս *Carter et al.* 2006:

Չարալ-Հյուրքի հայեցիները մինչ այժմ հայտնաբերված ամենահին հայեցիներն են²³: Մ.թ.ա. VII-VI հազարամյակներով քվադրոլ 10 կանացի դամբարաններում հայտնաբերվել են օրսիդիանից պատրաստված հոյակապ փայլեցված հայեցիներ, որոնց մակերևույթը զրնգալի, ոչ թե հարթ է, այլ թերևակի կորույթուն ունի²⁴:

ՆՎՄ 1. Չարալ-Հյուրքի օրսիդիանի հայեցիներից կրկուսը: Անաստասիական քարաքանդորությունների բանգարան, Անկարա²⁵:



Օրսիդիանը փայլերել են և կրային շաղախի օգնությամբ խնամքով սմբասքել բոնակը: Օրսիդիանը դժվարամշակ քար է, և հնագետներին գարնացքել էր Չարալ-Հյուրքի բնակիչների փարսիտությունը, որոնք կարողացել են կարծր օրսիդիանից այսչափ կատարյալ և ստանց յերծվածքների հայեցիներ ստանալ²⁶: Կա տեղա-

²³ Գարնակից քվադրադրայանք մաշաներն ու սպեղնեցող նոյնպես ունին մեզական քարասույրներով օրսիդիանից հայեցիներ, տե՛ս <http://bit.ly/3Dy9QWz>:

²⁴ Enech 2007: 1222.

²⁵ Անաստասի արքայազնի <http://bit.ly/3Dwp7U>:

²⁶ Կերոս, Լուր 2016: 22. «Обширные (вырубленные), острые, полупрозрачные и сверлящие – они являются истинно уникальными предметами. Уникальные для каменного века инструменты, оружие, орудия, статуэтки и украшения из камня. Обширные, острые, полупрозрачные и сверлящие также являются истинно уникальными предметами. Обширные, острые, полупрозрачные и сверлящие, уникальные для каменного века инструменты, оружие, орудия, статуэтки и украшения из камня».

կես, որ օրսիզիանը հղկել են կորունջով կամ մանրասիւսակ տիղմով, որոնց աչաչարմեքով հարուստ է Փոքր Ասիան²⁷, այնուհետ փաշքեքել կաշվով²⁸:

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

Նկեր 2. Չարս-Հյուրի օրսիզիանի ճշակման տեխնոլոգիաների վերա-
կազմության գործի արդյունքում ստացված արտադրանք³⁰:



Հայելիները հայտնաբերվել են կամանց, լուս կրուսքի՞՞ ազդե-
ցիկ³¹ կամանց, դամբարաններում: Բացառված չէ, որ քացի իրենց
կիրառական գործառույթից՝ հայելիները նաև ինչ-ինչ մոզական կամ

*затем в ювелирный мастер и полировался с применением ювелирной ма-
шины. Перфорация осуществлялась вручную, пока не была, не представляла труд-
ности, чего достигли сканируя с внутренней поверхности диска, а сами часы облицовывали,
и ювелиры обдували ювелирные станочки специально выделенными для этой цели станоч-
ной пылью. Как это делалось – неизвестно. Источником пыли были ювелирные
машинки».*

²⁷ Enoch 2000: 775.

²⁸ Ibid: 1226.

²⁹ Գյուրմուսգործրան մազմ տեխ <http://bit.ly/2qOOITs>:

³⁰ Enoch 2007: 1223.

³¹ Меллер 1982: 88.

պաշտամունքային դեր են ունեցել³²։ Զարալ-Հայրերի կամանց կարգավիճակի կամ ենթադրյալ մայրիշխանական հասարակության մասին պատկերացումներն այժմ փոխվել են, երբ մաիդիմոմ կամանց ավելի մեծ դերակատարում էր վերագրվում, ապա այժմ հավված են կարծելու, որ կամանց և տղամարդկանց կարգավիճակները հավասար են եղել³³։

Նշենք, որ առաջարկվել է օբսիդիանե հայելիների հնագավոր կիրառման մեկ այլ տեսակետ, ենթադրվում է, որ մեղիքյան այս տեխնոլոգիաներով պատրաստված հայելիները կարող էին ծառայել որպես ուսման գործիք աստղային երկինքն ուսումնասիրելու համար³⁴։

ՔԱՂՎՈՒՄ։ XX դարասկզբին հագրագիտական Եվրասիայի ընդհանուր հնագիտական պեղումները բացահայտեցին հետաքրքիր ու ինքնատիպ մի մշակույթ, որը շրջակայքում գտնվող Էլ-Քարաթի քնակավայրի անունով կոչվեց «Քարաթյան մշակույթ»։ Պեղմել և ուսումնասիրվել է մոտ 600 դամբարան, որոնք բնագրված են մ.թ.ա. 4500-3250 թթ։ Այս հնավայրում է հայտնաբերվել Եվրասիայի պատմության մեջ ամենամիև մատուցյա գտածոն՝ պղնձե հերլոնը։ Դամբարաններում հայտնաբերվել են խեցեղեն, գաղղիե, սալատաանքային գործիքներ՝ այն ամենը, ինչ կարող էր պետք գալ անցյալից մնացած կյանքում։

Տեխնոլոգիական առումով սա այն շրջանն է, երբ քարի մշակման մեջ օգտագործվում էր «քաղ հղկման» մեթոդը։ Մինչ այդ քարե պատրաստուրքը հղկում էին մեկ այլ ամնաքք քարով։ Հետո սկսեցին կիմնարարի փոս կվարցե կարծր ավազ լցնել, իսկ ավելի ուշ պատրաստուրքը թրջում էին, ապա նոր սրտոմ ավազով և հղկում, ինչը քաղ տվեց և՛ արագացնել հղկման գործընթացը, և՛ ավելի որակյալ ու նարք մակերես ստանալ։ Հղկելուց հետո քարը մշակում էին արդեն շեյարարի փոշիով՝ արդյունքում ստանալով հայելու այն որակ մակերես։

Ահա այդ որակ ու փայլեցված մակերեսն էլ, ըստ որոշ գիտնականների, օգտագործվել է որպես հայելի։ Քրաղ քարը քաղակաանին

³² Wason 2010: 282.

³³ Hedder 2004: 79.

³⁴ Vu, Rappenglück 2018.

լավ անդադարձնող հասկություններ է ձեռք բերում: Այս ենթադրության օգտին է խոսում դամբարաններից մեկում հայտնաբերված լուսնաքարի սալիկը, որը թվագրվում է մ.թ.ա. 4400-4000 թթ.³²: Քարի վրա վառյաթի հետքեր են հայտնաբերվել. սալիկը հավանաբար տեղադրված է եղել փայտե շրջանակի մեջ:³⁶

Նկար 3. Բաղարի հնավայրի հայելո՝



Ոգոզնա II հնավայրում հայտնաբերված քարե իջկված սալիկը ամենայն հավանականությամբ նույնպես ծառայել է որպես հայելի³⁴: Հաջորդ փուլերում հայտնաբերվել են փայլարի ճշգրիտ շերտեր, որոնք նույնպես կարող էին հայելիներ լինել³⁵. Տնան տիպի «հայելիներ» հայտնաբերվել են Ստորին Նոտիայում, Քուստուլի դամբարանադաշտի տարածքում և թվագրվում են մ.թ.ա. 3800-3100 թթ.⁴⁰:

Քարե հայելիների ավանդույթը շարունակվել է հետագա դարերում և այլ մայրցամաքներում. օրսիդյանն հայելիներ հայտնաբերվել են Հարավային Ամերիկայի հնավայրերում⁴¹, իսկ առհասարակ իջկված քարի անդադարձնող հատկություններն օգտագործվել են

³² Brunton 1928: 3, 35; O'Neill 2011: 2.

³³ Vorster 2016: 184; O'Neill 2011: 2; Enoch 2006: 776.

³⁴ Նկարի սարքայը <https://bit.ly/3DvTLII>, դամբարանի գտածոների նկարագրություն տես՝ Brunton 1927: 61.

³⁵ O'Neill 2011: 2.

³⁶ Brunton 1928: 35.

³⁷ Török 2009: 43.

³⁸ Schwelg 1941: 239, տես նաև Saunders 2010, Enoch 2006: 776-778.

շատ երկար: Քերենց միայն մի օրինակ: Հոռմնացի պատմիչ Սվետո-
նիտը Դոմնախանու կայսեր պալատի մասին պատմելիս գրում է, որ
«նա հրամայել էր սրտերից սաշիկապարել փայլուն շումնաքարով
որ արգասցրվան մեջ րիսներ այն ամենն, ինչը կարարվում է մեջքի
հեղինակ»⁴²:

ՀԻՆ ԵԳԻՊՏՈՍԻ ՄԵՏԱՂՅԱԸ ԿԱՅԵԼԻՆԵՐԸ

Եգիպտոսի առաջին մետաղյա հայելիներն ի հայտ են գալիս
Վաղ բազալտորոսյան շրջանում Մեմֆիսում, և առասպելաբանու-
թյան մեջ առաջին հայելու պատրաստումը վերագրվում էր Պտահ
աստծուն՝ Մեմֆիսի հովանավորին: Այս շրջանի հայելիներից սրտածե-
կն, ինչը բնորոշ է միայն եգիպտոսին⁴³: Հին բազալտորոսյան հայելի-
ներն արդեն կլոր են կամ օվալաձև, բրնակները պատրաստված են
փայտից և պապիրոսի տեսք ունեն⁴⁴: Մոտավորապես մ.թ.ա. XXIX
դարից եգիպտական հայելիները ոտոցիկություն են ձեռք բերում.
հայելին ճիշտ պահելու դեպքում պատկերն արտացոլվում էր առավել
փոքր հայելային մակերեսի վրա, ինչի հետևանքով ավելի քիչ բրոնզ
էր պահանջվում⁴⁵: Հին եգիպտական հայելիների ևս մի տեսակ, որն ի
հայտ է գալիս Միջին բազալտորոսյան վերջին փուլում, բազուների
արձանիկներով զարդարված «աստվածային հայելիներն» էին,
որոնց սկզբնականը խորհրդանշում էր Ռա աստծուն⁴⁶:

Միջին բազալտորոսյան շրջանում, երբ հայտնագործվեց սպա-
կին, եգիպտացիները պատրաստել են նաև սպակյա հայելիներ,
բայց դրանք խիստ փխրոն էին, այդ իսկ պատճառով առաքնային
նշանակություն ունեին մետաղյա, հիմնականում բրոնզե հայելիներ-

⁴² Սվետոնիոս, գլխ VII, 14-6: Մերյա Դեմիտրոս ափսոսանքով է, որ շումնաքարից բա-
զի՝ սրտերից սաշիկապարելով են երկ նաև օրսիզիանով
(<http://lithexp.com/chhat/ra/%D0%94/demisen-metjya/dvcradmtj-vesarej13/>): Լուսնա-
բաշի կոս Ֆեզկաթ մասին գրել է Պլինիոս Ավագը (XLVI.163), կիրառման մասին
սեյն http://antiques.info/ant_literatura/36.htm#paragraf163:

⁴³ *Nemet-Nejat* 1993: 164.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Enoch* 2006: 776.

⁴⁶ *O'Neill* 2011: 8.

րը⁴⁷: Միջին թագավորության շրջանում ճնշվորվելին եզրադասական հայելիներին բնորոշ կատուցվածքային տարրերը՝ պոչուկով սկաֆանակը, որը պատրաստված էր պղնձի կամ բրոնզի ձուլվածքներից (Միջին թագավորության շրջանում՝ մաս արժարից), սկավառակի տակ գտնվող «ծաղկարույլը» (փայտ, փղտեղ կամ մետաղ) և բոնակը (սկավառակը բոնակին միացնում էին փայտե գամերով և տանձով, աղվի ուշ շրջանում՝ մետաղյա գամերով⁴⁸): Բռնակն ու «ծաղկարույլը» սովորաբար նույն նյութից էին պատրաստում: Այդպիսին է հայելին, որը պատկերված է XI հարստության փարավոններից մեկի՝ Մենտուհոտեպ II-ի (մ.թ.ա. XX դարի առաջին կես) կնոջ՝ Կավիթի քարաղամբարանի վրա:

Նկար 4. Կավիթի փարավոնուհու քարաղամբարանի մի դրվագ, հայելին ստորին ձախ անկյունում է: XII հարստություն (մաս 4, ք.ա. 2000-ազգան քր.), Կառնիսի թանգարան⁴⁹:



Աստիճանաբար հայելին դառնում է էփմնակաճում Հարիոր աստվածուհու խորհրդանիշը: Հանդիպում են նաև Բաառ աստվածուհու (եզկնային կուֆի) գլխով հայելիներ (սակայն վերջինիս սխառտա-

⁴⁷ Schweig 1941: 260.

⁴⁸ O'Neil 2011: 3.

⁴⁹ Լուսանկարի աղբյուրը: <https://bit.ly/3epR34g>

ճանքը Միջին բազալթերոքայան շրջանում ճուղից Հաթուրի պաշտա-
 ծունքին): Մեհմեսի (կիսիչ արևի աստվածուհու) և Մուսի⁵⁰ գլխով
 հայելիներ: Մեհմեսի դեպքում արևային սիմվոլիկան նույնպես ակն-
 հայտ է, իսկ Մուսը բնութքան խորհրդանշան էր. «կլկների բազունին և
 գիշերվա տիպանին», «ժազող արևի ժայթը»⁵¹: Հազվադեպ հանդի-
 սվում են Հոնուտի (լուսնի աստվածը) կամ Քիստ-Քեսի (օդային պա-
 հապան գաճաճ աստվածություն) գլխանկրով հայելիներ, բայց
 պետք է ասել, որ երկուսի դեպքում էլ կապը Հաթուրի հետ ակնհայտ
 է. Հոնուտն Հաթուրի ցույցն էր, իսկ գաճաճ աստվածությունները հա-
 ճախ ուղեկցում էին Հաթուրի⁵², ինչպես նաև Քիստ-Քեսի դեպքում
 չի կարելի բացառել տվյալ հայելիների հնաշխական նշանակությունը:

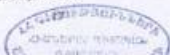
Նկար 5. Քիստի արձանիկով հայելվա Երիտասնական բանգարանից⁵³:



Հաթուրը երկնքի, սիրտ, գեղեցկության, կամայնության աստվա-
 ծունին էր, արեգակը ծնած երկնային կույր: Հաթուրի գերազույց
 բնույթու դեղում հաճախ համոզես էր գաղխ փարսավոնի կլնը: Հաթու-
 րը նաև փարսավոնի սրահազանն էր ու պոռպարերության աստվածու-

⁵⁰ O'Neil 2011: 3.
⁵¹ Pons 2010: 100.
⁵² Kopylovskaya 2000: 91 (<http://bit.ly/3D85FK>).
⁵³ Լուսանկարի աղբյուրը <http://bit.ly/3x1WG42>:

A108995



ինն: Հենց Հարթոն էր դիմավորում մանագածնների հոգինեղջյ աճրեղչիլիմյան աշխարհում, ռատի և ինն եղիպատական դամբարան-նեղում հայտնաբերված բրոնզե հայելիների գրայի մասը գարդար-ված է հենց Հարթոյի սրմովիկայով և արձանիկներով:

ՆՆՆՔ 6. Հարթոյի իտերբրանիկներով հայելի, մ.թ.ա. XV դար, Նյու-Մորգի Մետրոպոլիտան թանգարան⁵⁴:



Այս և հաջորդ՝ XII հարստության ժամանակաշրջանին բնորոշ հայելիներից մեկը Սեմուսեր III (մ.թ.ա. XIX դար) փարալոնի դասեր՝ Սիբ Հարթոյ Յունիթի արձարի հայելին է: Թոնակը օրփիլիա-նից է, ստորին հատվածում լուսուփ թերթիկներ են սրտակերված, բոնակը դրվազազարդված է ոսկու և արձարի շերտերով, սարղիմով և փղոսկրով:

⁵⁴ *See also* <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/545163>:

ՆԱԾԻՐ 7. Սեմեոսիք III (մ.թ.ա. XIX դար) վարսափնի զտանք՝ Սյր Հարիտ-
Յունիքի արձաթի հայելին, Կահիրեի թանգարան⁵⁵:



Սյրիցն թագավորության հայելիները սովորաբար ատղասվում են թաղման գույքի հետ, թայց, ըստ ամենայնի, նրանց օգտագործվել են մահ կենցաղում. հայտնաբերվել են մեծ թանախությանը վերանորոգված կամ ծոված պղտուկով հայելիներ⁵⁶:

Եգիպտական հայելիներն իրենց կատարելության հասնում են Նոր թագավորության շրջանում (մոտավորապես մ.թ.ա. 1550-1069 թթ.): Պամպանելով մախեխնում գլխոթյուն ունեցող ձկնից (կլոր, օվալաձև և սրտաձև) և սկալառակի կղբոթյունն ու կատարելագործելով պղտուկի՝ բոճակին միացման տեխնոլոգիան⁵⁷ եգիպտացի վարպետները թևակոխում են հայելիների արտադրությանը անսղի մոտավորման նոր փուլ, մասնավորապես, XVIII-XIX դիմաստիաների շրջանում մեծ տարածում են ստանում հայելիները, որոնց թոճակը իրենից ներկայացնում է փայրիկ նրբազեղ թանդակ⁵⁸:

⁵⁵ Լուսանկազմի աղբյուր՝ <http://bit.ly/3kQcVUI>

⁵⁶ Nemet-Nejat 1993: 165.

⁵⁷ Nemet-Nejat 1993: 165.

⁵⁸ Լիպցովս 2007: 96.

Նկար 8. Նոր բազալտերոյան շրջանի հայկի (մ.թ.ա. 1550-1295 թթ.),
Մեսրոպոլիտան թանգարան⁵⁹:



Նման քանդակների մեջ նշմարվում է Հարիորին կամ իգական աստվածության գաղափարին շատ մոտ մի երևույթ, ինչը հայկիներից ախտի հատորներ կենսաբանության, երիտասարդացման և պտղաբերության իմաստ, ինչպես նաև կին-աստվածուհու հետ սերտ կապի հնարավորություն բնձնեն⁶⁰: Իսկ թուրքամեծոնի դամբարանում գտնված ունյա հայկու սկալատակի վրա պատկերված է Հևի անվերջության աստվածը, որն աստղազգիում էր հավերժության և անժաղածիր տարածության հետ: Սկալատակի եզրաշերտը կազմված է թուրքամեծոնի ամուսնների էփերոզիֆիկ նշաններից:

⁵⁹ Առանցքայի ստյուքը՝ <https://bit.ly/3H0BLz6LL>:

⁶⁰ Իսի: 99.



Մ.թ.ա. I հազարամյակում հայելիների բնակների ամբողջման նոր ձև է ի հայտ գալիս՝ սոնակալով բոնակը: Բոնակները միացման հատվածներում հարուստ զարդարված են, վառարկոց բացի օգտագործվում են նաև քար և փղոսկր⁶²:

Չնայած հայելիները էիմնականում աստղացվում էին կամանց ինտ, եզիպտոսում մրանք հայտնաբերվել են թե՛ կամանց, թե՛ սղամադականց դամբարաններում, ընդ որում քոլոս աարիքների և խալիքի ներկայացուցիչների մոտ: Հայելին սովորաբար դրված էր լինում դեմքի մոտ կամ գլխի տակ, ձեռքում, սղամադականց դեպքում՝ զենքի ինտ, ուսի տակ, կրծքախանդակին: Սարկոֆագի վրա հայելին սովորաբար պատկերվում էր գլխավերևում կամ ոտքերի մոտ՝ տանդալների ինտ, որպես ճանապարհորդության պատրաստ լինելու նշան⁶³:

⁶¹ Ատանկյարի աղբյուրը՝ <https://bit.ly/3CGzGA1>:

⁶² Nemet-Nejat 1993: 164.

⁶³ Ibid: 165.

«Եղիպտոսը հայելին արքանայրմից է «տեղ» գաղտնաբարձրվ. որը սովորաբար բարձրանվում է «կյանք»։ Հավանաբար այս բառախառնում արքանայրմից է հայելու՝ անդադար գոյությունը պահող ստարթյալի գործառույթը։ «Կենդանի նմանության» պահպանումը եղիպտական բարդ գաղտնաբախտություն մի մասն է, և այս հայելեակարգում անդրլիբիկյան աշխարհն իդիալականացված էր, և գերակա էին անդրաշխարհում գոյություն ունեցող հավերժական կենսական ուժի, վիլամնունդի և պրոդաքտության կարեգործաները։ Առավել համախի հանդիպում է «*anc nAn Hr*» արքանայրությունը, որը բառացի բարձրանվում է «հայելի է, որը գիտնում է զենքը» և համախի գաղտնաբարձրման էլ ուղեկցվում է հայելու մկարով»⁶⁴։

Եղիպտական հայելիները հետագայում տարածվում են Առաջավոր Ասիայով մեկ՝ իրենց ազդեցությունը բողնելով նաև անափվ ճշարտյի՝ հունա-հռոմեական հայելիների վրա⁶⁵։

ՄԻՋԱԳԵՏՔՅԱՆ ՀԱՅԵԼՆԵՐԸ

Միջագետքյան ամենավաղ մետաղյա հայելիները բճազրվում են մ.թ.ա. IV-III հազարամյակներով։ Պեղման սկսիստակներ, որոնք կարող էին հայելիներ լինել, պատրաստվել են Ուրուկում (մ.թ.ա. IV հազարամյակի վերջ), Ջենդեր-Նասրում (մ.թ.ա. IV հազարամյակի վերջ), Ֆթելլոյում և Հիլյում, ընդ որում դամբարաններում, որտեղ եղել են հայելիներ, հայտնաբերվել են նաև զարդեր և հավանգներ, ինչը զենքի բացակայության պարագայում հուշում է, որ դրանք կամանք դամբարաններ են եղել⁶⁶։

Եռմերերեն *հայելի*ն հնչում էր ^{UWU}NIG.SU.ZABAR (բառացի՝ «ծեքի բրոնզն [պղնձն] գործիք»)⁶⁷։ Արքայերեն *հայելի* բառը երկու իմաստ ունի, դրանցից առաջինը՝ *šamru-nu*-ց (գործիք, որի միջոցով մարդ կարող է տեսնել ինքն իրեն), սերում է *šamru* («տեսնել») բառից,

⁶⁴ O’Neil 2011: 10.

⁶⁵ Fox 2004: 62.

⁶⁶ Albenda 1985: 2; Easock 2000: 774; Nova 2008: 261; Nemet-Nejat 1993: 163.

⁶⁷ Nemet-Nejat 1993: 164.

իսկ երկրորդը՝ *malah*-ն (գործիք, որը մարդուն նույն կերպ է գոյց տալիս), սկզբում է *malah/L'* «հավասար, նման լինել» բառից⁶⁸։

Հիմնվելով միջազգային տեքստերի վրա՝ կարելի է ենթադրել, որ հայելին առցաղցվում էր կին-աստվածությունների՝ Լամաշտուի կամ Իշտարի (Ուրուկի Տիկնոց) նկատմամբ։ Որպես Իշտարի առջիկրուտ՝ հայելին իր մեջ պետք է ամփոփեր հասկրությունների բարդ մի համալիր, որպես գեղեցկության աստվածուհի՝ Իշտարը կանացիության խոսացած մարմնացումն էր, իսկ նրա հայելին նվիրաբերված էր Իշտարի տաճարին, մա՛ որպես ռազմիկ աստվածուհի, կարող էր հատկապես շնորհել իր սիրելի զորավարին կամ արքային։ Դրան ավելացնում էր Իշտարի և Վեներա (Արուսյակ) մոլորակի նույնանունացումը, ինչի շնորհիվ միջազգային հայելին եզրագծային նման կարող էր իր մեջ ամփոփել նաև արևային, լուսնային, երկնային լուսավորող և մտքը վերացնող երկնային մարմինների խորհրդանշանները⁶⁹։

Բացի Իշտարից, որի տաճարում ոսկյա հայելի է եղել, հայելին նաև կարող էր լինել այլ աստվածուհիների ատրիբուտ, ինչպես, օրինակ, Ամուրում աստծո կին Աշրատուտի, որը սրտիկերվում էր սանդղակ և հայելիով⁷⁰։

Ջուզահեռարար հայելին համընդ է գալիս նաև որպես մահկանացու կանանց ատրիբուտ։ Որոշ միջին ասորեստանյան կնիքներ ենթադրել են տալիս, որ հայելին Ասորեստանի արքայական ընտանիքի սիկնանց ատրիբուտն էր արդեն մ.թ.ա. III հազարամյակի երկրորդ կեսին⁷¹։ Նույնպիսի նույնպես կան կնիքներ, որոնց վրա պատկերված է կին՝ անձն ձեռքում մեկական հայելիով⁷²։

Հայելին այնքան հեղինակություն վայելող ատրիբուտ էր, որ տեղ էր գտել նաև հին բաբելոնական օժիտների ցանկերում⁷³։ Նշենք նաև, որ Միտաննիի արքա Տուշրատուայի դուստր Տարգիսեպայի օժիտում

⁶⁸ Ibid. 164.

⁶⁹ Reza 2008: 561, n. 25.

⁷⁰ Nemet-Nejat 1993: 168.

⁷¹ Stiel 2016: 33.

⁷² Reza 2008: 561.

⁷³ Stiel 2016: 33.

⁷⁴ Nemet-Nejat 1993: 164.

նույնպես նշված են երկու արձարյա հայեցիներ, որոնց ընթացները բանկարժեր փայտեց արձաննեղներ էին⁷⁵: Եվ, վերջապես, հայեցին ձեռքին է պատկերված Ասորեստանի թագուհի Նարխա Զակուտուն (Մինասերիք արքայի կինը և Ասսարհազդոնի մայրը) Բարելոնի վերականգնմանը նվիրված բրոնզե թիթեղի վրա դրձագված բարձրա-
 քանդակում (մ.թ.ա. VII դար):

ՆԱԲԻ 16. Ծարելոնի վերականգնմանը նվիրված բրոնզե թիթեղի վրա
 դրձագված բարձրաքանդակը (մ.թ.ա. VII դար) Ասորեստանի թագուհի
 Նարխա Զակուտուի պատկերով, Լուվր⁷⁶:



ՀԱՅԵՆԻՆԵՐԸ ՓՈՐՐԱՍԻՆՎԵՆ ՄՇԱԿՈՒՅՑՈՒՄ

Մ.թ.ա. III-II հազարամյակների փոքրամասկան ճյախոյրում հայեցիները ներկայացված են հիմնականում վերոնիշյալ երեք սե-
 ձանտիկ դաշտերով՝ հայեցին որպես անդաշխիմյան աշխարհի հետ
 կապի միջոց, հայեցին որպես արևային աստուծ առիքրուտ և հայեցին
 որպես իզական սեռի առիքրուտ:

⁷⁵ *Altında* 1985: 3, *Nemet-Nemat* 1993: 164.

⁷⁶ Լուվրի կայքուղը՝ <https://bil.ky/3wzցԿո>:

Ինքնական ստաստեղծարանության մեջ հայասնի են «անդրչիրիճ-յան նախաստվածուհիները» (հմժտ. հուն. պարկումների հետ): Մի ծն-ւթ Սկարագորտյունում նրանցից մեկի ծնւթում իջիկ է, մյուսի ծնւ-թում՝ «լցված հայելիներ»․ խաւքն ըստ երևոյթիմ ջրով լցված բաւերի մասին է, որոնցում աճեն ինչ արտաւցողում է⁷⁷: Գրանց նշանակա-րյունը ծխակնան էր, հնաշական, անդրաշխարհի հետ կաւքի շնչ-տաւրըմաւք, բացի այդ էլ՝ առնասարակ ծնւերի մի մասը պահանջում էր որևէ արտաւցող մակերևոյթ (հայելի, հեղուկ, փայլուն մակերե-տով անոթներ)⁷⁸:

Եւման «հեղուկ հայելիներ» հայտնաւերելի են Հորոգրեմիում և Ալաշախոյտըում, դրանք թփազոյում են մ.թ.ա. XXVI-XXIV դարերով: Հորոգրեմիի միաձուլ ջրոնգե հայելիմ 20 սմ տրամազիմ ունի, 2.6 սմ բարձրությունը կողաշերտ և երկու ժաւզալիննաճե բոճակներ՝ անցքե-րով: Ենթադրարար այս «հայելիները» կախել են հորիզոնակնան դիք-քով, լցրել որևէ հեղուկով՝ ցանկաւի սրտասցոյունը ստանալս հա-մար⁷⁹:

Հնասարքիի գոգահեռներ ջրով լցված անոթների հետ հայտնա-ւերելի են Էզեիան ծովի ափազանում՝ Կիկլազյան կղզիներում, Կրե-տնում և մայրցամաքային Հունաստանի տազածքում: Հայտնաւեր-ված կալի անոթները թփազոյում են վաղ ջրոնգի դարաշրջանով, դրանք նման են բալանների, ունեն 12-30 սմ տրամազիմ և մի բանի սանտիմետր խորություն⁸⁰: Պիտնականները հնասարքիի հաշվարկ-նիք են կատարել և ներկայացրել, թե ինչ արտաւցուանք կարող էին տալ «հեղուկ հայելիները» այս կամ այն հեղուկով լցնելու դեպքում⁸¹:

⁷⁷ Գաւթնաւ 1977: 168.

⁷⁸ Հակոբյան 2018: 247.

⁷⁹ Յոկս 2011: 782.

⁸⁰ Papathanasouglou, Georgios 2008.

⁸¹ Ibid: 662.

ՆՈՒՐ 11. Տարբեր հեղուկներով ա) լրով, բ) միջապառն չափով, գ) «սև» շրջով, դ) միջապառն «սև» շրջով լցված «հեղուկ հայելիների» արտադրությանը, ժամանակակից վերակազմաբյուրեղ՝:



ա)



բ)



գ)



դ)

Գլխամականներն այս «հեղուկ հայելիները» համեմատում են Ալաջանկյուտի և Հորոզեֆի կրակե հայելիների հետ՝ ենթադրելով, որ, հնարավոր է, մետաղյա այդ հայելի-թափանցող կիկլադյան կաթի հայելիների մնամտությանը են պատրաստված և փոքրաթափանց մետաղյա հայելիների առաջին փուլն են հանդիսանում⁴²:

⁴² Լուսանյազի աղբյուրը՝ Papathanasoglou, Geographia 2009: 668.

⁴³ Ibid. 669.

Հնարավոր է, որ իր համեմուկային և խտացած սինկլիպին պատմառով բրոնզե հայելին կարող էր սրբազան աստված լինել, որն օգտագործվեին որոշակի ժողովական ծեսեր կատարելու համար: Ենթադրելով կասյոյ որևէ արևային աստվածության հետ՝ ուսումնասիրողները կարծում են, որ Ալսգահյույույի և Հորագրեփեի բրոնզե հայելիներն ու մետաղյա խիկները գուշակությունների ժամանակ օգտագործել են ջրմուկիները, որոնք ծառայել են ճակատագրի տեղական աստվածուհուն⁸⁴, Կամանց դամբարաններում և թաղամներում հայտնաբերված հայելիները, ըստ մեկ այլ տեսակետի, կարող են վկայել հայելու՝ վեցականգնման և անճանախոսության խորհրդանշլ վնեյլու մասին⁸⁵:

Հայելիների մյուս խումբը եգիպտական մշակույթից պղծն քաղ հայտնի ուշդամալյաց բրնակով պղծն և բրոնզե հայելիներն են: Արդն խեթական շրջանի հայելիների պարագայում պետք է նշել տեղատային և պատկերազարկան մի խնդրի մասին: Եթե եգիպտական պատկերազարտության մեջ հայելին մեծ մատանք հատակ նույնակաճացվում է, ապա խեթական և ուշ խեթական պատկերազարտության մեջ նկարները, որտեղ կնոջ մեղքին հայելանման աստված է, վնճանաբույց են, մասնավորապես նշվում է, որ բրնակով կոր աստղական կարող է փայտն խիկ լինել, ոչ թե հայելի: Ակցրնական շրջանում խեթական ⁶¹haida-, haeša- բառը բարգմանվել է *ՆԿԻ*, 1924 թ. «Խեթական վնեյլորի երդումը»⁸⁶ երդվածում Յ.Յրվդիլխն աստղարկել էր ⁶²haeša-ն բարգմանել *հայելի*⁸⁷, սակայն ցայսօր միասնական մտեցում այս հարցին չկա: «Լեբոնիլչյալ ծեսի» մեղ համար կարևոր հատվածում (ru-šnaš-kan ⁶³šulni ⁶⁴šaešon-a *QAT-SUNU* ujanšu) ⁶⁵šaeša-ն Ա.Գյոբգենն բարգմանում է *հայելի*⁸⁸, Հ.Գ.Գյուտեբերցն այն ներկայացնում է որպես հայելի՝ ջրի անդրադարձնող հատկության

⁸⁴ Yakar 2011: 786.

⁸⁵ Kova 2008: 561, նոյն Ձ 26.

⁸⁶ Մոյն տեղատղ տ/ս *Friedrich 1924*.

⁸⁷ Friedrich 1924: 183.

⁸⁸ Goetze 1950: 357.

շեշտադրությանը⁶⁴։ «Աւրծինքան բառը բարգմանում է *խնկ*⁶⁵»։ Տիչ-լերի բառարանում *հայկի* իմաստն առհասարակ բացարձայում է⁶⁶։

Իվիկի և հայկու պատկերազգայական տարբերությունն է շեշտում եւ Ռտվան. «*Միագատակի գիրևի հասցվածք մեծ մասամբ պարզ էր ինչպես և բռնակի արտգին հասցվածք (որն ավելի ուշ արդեն փարբեր չներ ուներ և փարբեր կիրպ էր գարգարված)։ Հենց այս ստանդան-հագվորյուններն են քույշ ցուշիս հայկիները փարբերիլ իվկներին*»⁶⁷։ Գարսիա-Անտոնյան շեշտադրում է GİŞ դետերմինատիվը եզրամանգելով, որ ավելի հավանական է, որ խոսքը փայտյա իվկն մատին է⁶⁸։ «Խերերենի ստուգարանական բառարանում» «*hacda*» բառաւորվածում ներկայացված է տեսակետ *hacêr* բառի և եզրագտական *hê*՝ «լչանք» և «հայեյի» բառերի միքն հնարավոր կասյի մասին, սակայն հերիմակների կարծիքով՝ ձևափոխված այս տեսակետը սխալ մեկնադրամտյան հետևանք է⁶⁹։ Մյուս կողմից՝ ժամանակակից այս տարբերությունները ևս մեկ անգամ վկայում են, որ որոշ առումներով այս երկու տարբերն իրենց սեմանտիկ նշանակությամբ փոխարինում են միմյանց⁷⁰։ Ինչևէ, այս հանգամանքն անհրաժեշտ է հաշվի առնել *Pax hehthica*-ի հայկիների պարագայում։

Հայկու մյուս սեմանտիկ հարբությունը՝ իզական սեռի առդիրտ լինիցը, արտացոլված է թե՛ խերական և ուշ խերական աղվա-

⁶⁴ Գյսերթեյն 1977: 169, 170. «Эти прежде всего богини, предками этих женщин, почитали Парам. Приведенную аналогию не следует, однако, принимать за свидетельство индоевропейского происхождение, так как богини здесь женские. Между прочим, «наполненные зеркала» являются обильными как плодкие женщины, наполненные водой и дисками отравления».

⁶⁵ «...*Իրիվի՛ Ի ոսկանո տեի և խրի։ Կրիվ չե տե ոսկանո, խրիս և խիվիտ քույշ և (փոխարիլ, այս ոսկանոս տեի)՝ Ի տե (Օրվ) օտոտան։ «Ի խրիվիտ, Խիվիտիս և Կրիվ, Իրեյե իզուս Խիվիտի (ար)...* ստատ ու ուտուս»։ (Քրիվ չե սրուստանոս։ «Ի չուս օտո փուտոս?» (Օրվ) օտոտան այ։ «Օտուս փուտուս քրիվ, Ի օտ)՝ փուտուս ոտուս քրիվիտ։ Ի օտ քրիվիտ օտուս քրիվ։ Ի օտուս (ար)՝ սեռ տե տուս, տե օտուս» (Արանոն 1982: 88).

⁶⁶ Tischler 2001: 52.

⁶⁷ Hava 2008: 500.

⁶⁸ Garcia-Ventura 2014: 171.

⁶⁹ Fohvel 1991: 343.

⁷⁰ Hava 2008: 541.

տում, քե՛ տեքտերում, մասնավորապես՝ Պաշկովստիի ձեռնոց և վերոհիշյալ «Ջինվորի երգման» մեջ:

Նախ՝ «կամացի հող ու կապ»՝ TUG.NIG.MUNUS⁹⁶ արտասայտորյունը որոշ խնթական տեքտերում նշանակում էր մի բանի քաղաղիչներին քաղկացած համալիր, որի մեջ մտնում էին քողը, որը ծածկում էր մարմինը ոտքից գլխին, հայելին և իլիկը: Այս կամացի հող ու կապի ուշ արտացոլումը Մարաշի տապանաքարի վրա սլառկերված կամացք են⁹⁷:

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



⁹⁶ Ըստը կազմված է չունկերեն TUG (հագուտ), NIG (լո), MUNUS (կթ) բառերի հարծարքունը:

⁹⁷ Yakar 2011: 764, Hoffner 1966: 223.

⁹⁸ Source: Bonatz, Das zoro-bastitische Grabdenkmal, Mainz am Rhein 2000, pl. XIV, C 22. Հղածը Nova 2008: 568, տե՛ս նաև Barnett 1982: 178.

Հայելին կարող էր նաև իր մեջ բացասական երանց պարունակել, ինչպես, օրինակ, «Չինվորի երգումը» կոչվող տեքստում (ձ.բ.ա. II հազ. կեսեր), այտուղ նկարագրվում է մի մես, որը ցույց է տալիս, թե ինչ կլինի երգումը դրժած զինվորի հետ: Մտքը հաղեցնելուց, աչք չաղ տալուց և զարթն աղալուց հետո տղամարդու աչքն դնում էին կամացի հագուստ, իլիկ և հայելի, ինչը նշանակում էր, որ եղյումը դրժած զինվորը վերածվելու է կնոջ¹⁰⁷:

Հիմարենչյան տեքստերում հաճախ է համընթաց իգականության և ամուսնականության հարկադրումը բացասական երանգավորումով՝ զինվորին ամուսնից խոնարհության, ենթակայության և նմանատիպ երևույթների նկարագրության դնացում¹⁰⁸: Սա, իհարկե, զուտ խեղճական երևույթ չէ և ամուսնային հատուկ է հիմարենչյան աշխարհատեսությանը: Կ. Քելզմանն իր աշխատությունում առանձնացնում է տղամարդկանց՝ կամանց հետ համեմատելու երկու հարթություն. առաջին հարթությունում կովոլ տղամարդու և ծննդաբերող կնոջ նմանությունն է, որն իր մեջ դրական շեշտագրում ունի, երկրորդ հարթությունում ամուսնային կնոջ՝ որպես բույլ, ենթակա և պարտվող էակն է հետ համեմատությունն է¹⁰⁹: Եվ նման ծեծերում հայելին նույնպես իր վրա վերցնում է բացասական այս փոփոխիկան:

Մեջքերենք ևս մեկ մես հայելու նման գործառույթով¹¹⁰. Պաշկուֆառի անունով խեղճական մոգոմին ամուլ տղամարդուն հազցնում է կամացի հագուստ, ծեղր տալիս է իլիկ և հայելի, այնուհետև հագուստը հանում է, իսկ իլիկն ու հայելին փոխարինում ամուսնականությանը խորհրդանշող մետ ու աղեթով¹¹¹:

Պատկերագրության մեջ էլ հայելին, ինչպես նաև նույն և իլիկը համդես են գալիս ոչ միայն որպես աստվածոմիկների ասորիբուսմեր, այլ նաև ավորական մտկվանացու (միզուցն ազնվական, ազդեցիկ)

¹⁰⁷ Մանգուսան տես Oettinger 1976.

¹⁰⁸ Յ.Ն. Bergmann 2007: 665-666.

¹⁰⁹ Bergmann 2007: 672.

¹¹⁰ Hoffner 1987.

¹¹¹ Yakar 2011: 4. Նշենք, որ Հ. Հոլմենն այտուղ բարձրանում է իլիկ, ոչ թե հայելի տես Hoffner 1986: 329.

կանանց հասունի ասարկաներ¹⁰⁴։ Հայելին՝ որպես կին աստվածուհու աստվածուհու, շատ ակնհայտ կերպով ի հայտ է գալիս ոչ խեղճական պետությունների (մ.թ.ա. XII-VIII դդ.) գոյության շրջանում։

«Միջին-խեղճական հուշարչամեներում, ինչպես մենք գիտանք, հայելիներ կարող էին թվել թե՛ մահկանացու կանայք, թե՛ տարվածուհի Կուրարան (Կուրարա-հայելի պատկերագրական կապը լայնորեն վկայված է մ.թ.ա. I հազարամյակում և գալիս է դեռ Միջին բրոնզի դարաշրջանից¹⁰⁵)»։

Կուրարան՝ Կարքեմիշի թագուհին¹⁰⁶ և, ըստ Է. Լարշի՝ Կիրևայի նախատիպը¹⁰⁷, նոր խեղճական հայտնի աստվածուհին, դարձավ Փոքր Ասիայի հայտնի աստվածուհիներից մեկը խեղճական ստրուբյան տրոհումից և անկումից հետո, երբ Կարքեմիշը վերածվեց նոր խեղճական շրջանի կարևոր թագավորության կենտրոնի։ Կուրարայի պաշտամունքը տարածվեց Կարքեմիշից շատ ավելի հեռու¹⁰⁸։ Նրա և Կարթուսիաս աստծո (սկզբում նովանավոր աստված, հետո փոխարինել է յուվիական Կորունտոս աստծուն) միասնական պատկերագրությունը նույնպես ձևավորվում է մ.թ.ա. I հազարամյակում։ Ապարիայի հուշարքոդում Կուրարան նստած է դեմքով դեպի ձախ, երկար սունիկայով, բարձր գլխարկով և քողով, իսկ այժմ ձեռքում պահում է հայելին։ Կարթուսիասը պատկերված է այժմ նստած միզակով և ձախ ձեռքում նստած ասարկայով¹⁰⁹։ Կարքեմիշում հայտնաբերվել է Կուրարայի պատկերով զեղիզիկ թագադրեք բարձրարանրակ, Կուրարան պատկերված է կանգնած, բարձր գլխարկով, երկար զգեստով, մի ձեռքում՝ նուռ, մյուսում՝ հայելի¹¹⁰։

¹⁰⁴ Ortkman 1971: 276.

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

¹⁰⁶ Hawkins 1981: 147.

¹⁰⁷ Ibid: 147.

¹⁰⁸ Ibid: 147.

¹⁰⁹ Bonatz 2007: 13.

¹¹⁰ Հայելիով Կուրարայի պատկերագրության օրինակներ տես Bonatz 2007: 13, 2015 թ. պետված հուշարքոդի մասին տես Marchetti-Peker: 2018.

Նկեր 12. Կուրարան ծախելով, քաղաքի քարձրարանից 82 սմ քարձրարանը, մ.թ.ա. IX դար, Կարթեմիչ, այժմ՝ Անկարայի Անատոլիական քաղաքակրթությունների թանգարան¹¹²:



Ուշ իսրայելական պատկերագրությունը պահպանվել է մինչև սկյութական շրջան՝ տրարտականի¹¹² հետ մեկտեղ ազդելով նաև սկյութական մշակույթի վրա¹¹³: Իսկ Կուրարայի պատկերագրությանը քննող մտախմբերը (Թախելին, առյուծները, իվիլը ևն) հետագայում իրենց ազդեցությունն են բողմում ավելի ուշ շրջանի Կիրեայի և Ատարգատիս-Ներկեսոյի պատկերագրության վրա:

¹¹² Լուսանյարի ուղեքարը <https://doi.org/10.31866/44>

¹¹³ Մատթաուսի 1954.

¹¹⁴ Նևս Կուրա 1993: 125.

ՀԱՅԵԼԻՆԵՐԸ ՎԵՂՆՁՈՎՔԱՅԵՍՏԱՆՈՒՄ

ՀՀ տարածքում իրականացված հնագիտական ուսումնասիրությունների արդյունքում հայտնաբերված հայեցիների մեծ մասը հեղինակության և անտիկ շրջաններից է, ինչպես, օրինակ, Արտաշատի¹¹⁴, Սողո¹¹⁵ և Եղվարդի¹¹⁶ դամբարանների հայեցիները: Անտիկ հայեցիները մասնաձևան մերկայացված են Լ. Եզանյանի հորվածում¹¹⁷, Եղվարդի դամբարաններին վերաբերող ուսումնասիրության մեջ¹¹⁸ և այլ աշխատանքներում:

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

Առաջավորասիական սրբուկով հայեցիներին նման ջրունի հայեցիներ (մ.թ.ա. II հազարամյակի սկիզբ) հայտնաբերվել են Սյունիքի հնավայրերում, ինչը հազվագեղ է՝ ի տարբերություն թոնեղվանաձորյան մշակութային գոտու: Դրանք հայտնաբերվել են Սիսիան-I հնավայրի դամբարաններից մեկում¹²⁰ և Շարստի մի դամբարանում:

¹¹⁴ Խոջաուրյան, 1977:

¹¹⁵ Խոջաուրյան, 2013: 69, 80: «Սկաֆատակաձև հարթ մակերևույթ, կցմերթ առանձին հարցուղված արմարա լրջ, հարվանդար հայելի է, որը համար էր դրված մահարձնելի նկտ (տղ. XI, 3)»:

¹¹⁶ Բաղդասյան, Նուբարեյան, Եղիսանյան 2014: 152:

¹¹⁷ Եզանյան, 2003:

¹¹⁸ Բաղդասյան, Նուբարեյան, Եղիսանյան, 2014: 152:

¹¹⁹ Babukhyan 2008: 61:

¹²⁰ Avetisyan 2000: 167:

ՆԱԾԻՐ 15. Հարսոյի հայելին:



(Հարսոյի հայելու լուսանկարների խումբը մեր շնորհախոսութեան հնր հայտնում Սիսիանի և Այտնի անվան պարսկական բանտարանի ցմարին թ. Այտնում):

Հայտնաբերված հայելիներից մշեր մաս Լճաչնի դամբարաններից մերոս պեղված հայելին (թվագրվում է մ.թ.ա. XVI-XV դդ.): Այն բրոնզի թիթղաժոր հայելի է փորագրալի բոնակով¹²¹, որը մման է դաշույնների բոնակներին¹²²: Լճաչնի դամբարանների հայելաճման առարկաներին իր զնկույցում անդրադարձել է հնագետ Բ. Վարդանյանը: Ըստ նրա ռատմնասիրութունների՝ Լճաչնի դամբարանների բրոնզի հայելաճման առարկաներից միայն մկն է հայելի¹²³, մնացածը եղիբակներ են, որոնք հայտնաբերվել են անժաժոր փոխադրամիջոցներ արտոնակող դամբարանիցերում՝ յորա-

¹²¹ Մուսախան 1957: 148.

¹²² Մարտրոսա 1964: 86.

¹²³ Լուսանկարը տե՛ս ներս: /տե՛ս/ ՅոսՕնԱՄ:

քանչյուրում մեկ-երկու հատ¹²⁴; Հախանաքար, հայելի է մաս Կերքին
Նավեր հնափայրում հայտնաբերված բրոնզե առարկան¹²⁵:

ՆՊՄ 14. Լճաչենի հայելին:



(Ստանկարը պահպանվել է հնագիտ. թանգ. Վարդանյանը, ինչի համար
հայտնում ենք մեր շնորհակալությունը: Հայելու ինքնաապրոսին համարը
2007/13:)

Հայաստանյան բրոնզեդարյան հայելիների - իրանը բոլորածն է,
պատրաստված են բարակ, միաշափ, հարթ թիթեղից (Լճաչեն, Սր-
պիան, Վերին Նավեր), ունեն փոքր, զամերի 1-2 անցքով պոչով
փառն փողի մեջ ամրացնելու համար»¹²⁶:

Հայելիների՝ դամբարաններից հայտնաբերվելը նույնպես հու-
շում է այն մասին, որ լիոնաշխարհում ապրածված է նրա հայելու՝
ամեղուաշխարհի հետ կապի սեմանտիկան, ինչպես մաս, ըստ

¹²⁴ Վարդանյան 2019: 18-19.

¹²⁵ Շահառու 2019: 283, քարտեզ № 7-6 արևմուտք, սյրքոտ №4.

¹²⁶ Բ. Վարդանյանի համեմակարգում համաձայն:

Բ. Վարդանյանի՝ անկախ այն համգամանքից, թե ընճվող առարկաներից որն է հայելի, որը շտամդարտ, որը երկրակ, մի քան պարզ է և ընդհանուր. բոլորն ունեն արևային խորհրդարանություն, բոլորն էլ նրել են արևի խորհրդանիշ:

Ուշարտական շրջանի հայելիները, որքան կարողացանք պատկերացում կազմել առկա ուսումնասիրություններից, առաջավորասիական բնակավայրից են, ինչպես, օրինակ, Բրիտանական թանգարանում պահվող փորակավոր հայելին¹²⁷ (նկար 15) և ենթադրաբար ուրարտական շրջանի սեմակավոր բնակավայրից հայելին Բուտոնի թանգարանից (նկար 16):

Ն.ԿՆՐ 15 Ն.ԿՆՐ 16



ԵԶՐԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Առաջավորասիական հայելիներն անցել են զարգացման երկու քառու փուլ՝ սկսելով իրենց պատմությունը մ.թ.ա. VII-VI հազարամյակներից՝ Զաքալ-Հյուսիսի օբսիդիանի հայելիներից: Արիայիկ մտածողության մեջ հայելիներն իրենց մեջ են ամփոփել սեմանտիկ մի քանի դաշտեր՝ զրկ՝ որպես անդրաշխարհի հետ կապի, մոզություն

¹²⁷ Վերջինիս նկարագրությունը տես Barnett 1963, սակայն ուղ զյանակամերը կապանի տակ առան աքռ հայելու ուրարտական ցննդը: Այժմ տեսակի հարված են փորձափայտան ծագման անտակետին, տես Albenda 1985: 7:

և գուշակությունների, մետաղի՝ որպես արևի և պտղաբերության հետ շաղկապի սիմվոլիկայի և կամազիության խորհրդանշի՝ քե՛ր քաղաքապետ, քե՛ր դրական շեշտադրմամբ: Հայելին լայնորեն ներկայացված է քե՛ր առաջափորտախական պատկերագրության (մանավանդ եգիպտական և ուշ խերական), քե՛ր գրավոր աղբյուրներում, ինչն այդ շրջանի մշակութային միջավայրի վերակազմության համատեքստում բույլ է տալիս քիչ քե շատ հստակ պատկերացնել իսպելո դերն ու մշամակությունը արժույթիկ հասարակություններում, այդ բվում և Հայկական լեռնաշխարհի բրոնզեդարյան մշակույթում: Հայելիները բաղձան ծեսի մաս են կազմում մաս հետագա դարերում, և արդեն հայկական մշակույթում մույնպես արտացոլում են հայելում բնորոշ վերտիչյալ սեմանտիկ հարությունները¹²⁸:

ՕԳՏԱԳՈՐԾԼԵՑ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Բաղդասյան Հ., Նազրոնջյան Ա., Ալեքսանյան Տ., 2014.** Նորահայտ դարձրածնադաշտ եղվարդում, Թամբեր հայագիտության, 2014, N 2-3, էջ 144-169, աղբյուրը տարբերակը՝ <http://armstudies.am-qa.am/47/1/144.pdf>:
- Եղանյան Լ., 2003.** Հայելին Հայաստանի անտիկ բաղձան ծեսում ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. Գիտական աշխատություններ, № 6, էջ 82-87:
- Խաչատրյան Թ., 1977.** Ուշ հեղենիատական շրջանի ելակի դարձարան, Լրագրեր Հասարակական Գիտությունների, № 1, էջ 55-63:
- Խաչատրյան Թ., 2013.** Հայաստանի Մոզի գաւթոտի անտիկ դարձարանը, Թամբեր հայագիտության, 2013, № 1 (1), էջ 61-82:
- Հակոբյան Հ., 2018.** Միստերան սպանության դրսևորումները անտիկ դաշտաշրանի Շիրակի հնուխաջերում, Արագածի թիկունքում, Հնագիտական հետազոտություններ՝ Ձվրոխած Տեղեմակ Խաչատրյանի ինչուտակին, Երևան, 239-253:
- Վարդանյան Թ., 2019.** Անվանր վոխաղրամիջոցին պատկանող մի առարկայի՝ քրոնգ երիբակի շուրջ, «Հնագիտություն, Ազգարանություն, Թագիտություն. Միջգիտակարգային մոտեցումներ» ՀԱԻ երիտասարդ գիտնականների XVI միջազգային գիտամոտղի գնկուցումների ինմաղույթներ, Երևան, 18-20:

¹²⁸ ՏՆԱ Եղանյան, 2003: 85:

- Берни Ч. Дэв Д. 2016.** Древний Кавказ. От доисторических поселений Анатолии до христианских царств раннего Средневековья. Москва.
- Гютербок Г.Г. 1977.** Хеттская мифология в Мифологии древнего мира (Пер. с англ., Предисл. И. М. Дьячкова), Москва, 161-198.
- Ермоленко Л.Н. 2001.** Зеркало для героя, Археология, этнография и антропология Евразии, 1(5) 2001, 84-90.
- Кисель В.А. 1993.** Стилистическая и технологическая атрибуция серебряного зеркала из Кевермеса, ВДИ 1993 (№1), 111-125.
- Клейн Л.С. 2012.** Коллектив Ходдера о религии в раннем неолите, Российский археологический ежегодник (№ 2, 2012), 723-728, <http://www.archeo.ru/ladaniya-1/rossiiskii-archeologicheskii-ezhegodnik/vyruski-ezhegodnika/pdf/43aRAE2KicIn.pdf/view>
- Клюева Л.Б. 2011.** К семантике зеркала и зеркальности, Вестник ВГМК 2011, №8, 6-16.
- Коростовица М. 2000.** Религия Древнего Египта, СПб.
- Мартirosян А.А. 1964.** Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ереван.
- Мелларг Дж. 1982.** Древнейшие цивилизации Ближнего Востока, Москва.
- Мвацаканян А.О. 1957.** Раскопки курганов на побережье оз. Сехан в 1956 г. (предварительное сообщение), Советская археология, 1957, № 2, 146-153.
- Пиотровский Б. 1954.** Скифы и древний Восток, Советская археология, 1954, № 11, 141-158.
- Роман О.В., Стерлякова М.С. 2010.** Семантика женских культов космогонического цикла в культуре Древнего Египта в сб. Аналитика культурологии, 2010, № 18, 98-105.
- Светоний 1993.** Жизнь двенадцати цезарей. Москва.
- Симоныч А. 2019.** Нерюн Навер – Комплекс памятников от эпохи средней бронзы до раннего средневековья, Горы Кавказа и Месопотамская степь на заре бронзового века. Сборник к 90-летию Р.М. Муштаева (отв. ред. Х.А. Амирханов), Москва, 273-294.
- Эко У. 2020.** О зеркалах и другие истории, Кн. 1: Реалистическая иллюзия (перевод с итальянского: А. Голубцова, Л. Кац), Москва.
- Avetisyan P., Badalyan R., Gevorgyan A., Khnkikyan O. 2009.** The 1998 excavations campaign at the Middle Bronze Age necropolis of Sisian, Armenia, SMEA 42/2, 161-173.
- Baysal A., Wright K.I. 2006.** Cooking, Crafts and Curation: Ground-stone Artefacts from Çatalhöyük in Changing Materialities at Çatalhöyük: Reports from the 1995-99 Seasons (ed. by Ian Hodders), Published by

McDonald Institute for Archaeological Research. Series: McDonald Institute Monographs.

- Barnett R.D.** 1963. A Review of Acquisitions 1955-1962 of Western Asiatic Antiquities (I). *The British Museum Quarterly*, Vol. 26, No.3, 92-101.
- Barnett R.D.** 1982. A Winged Goddess of Wine on an Electrum Plaque. *Anatolian Studies* 30, 169-178.
- Bergmann C.** 2007. We Have Seen the Enemy, and He Is Only a "She": The Portrayal of Warriors as Women in *The Catholic Biblical Quarterly* Vol. 69, No. 4 (October 2007), 651-672. Online https://www.jstor.org/stable/43726109?read-now=1&refreqid=excelsior%3A76694f373c11bab39fca96923-d37bc1&seq=1#page_scan_tab_contents
- Bobokhyan A.** 2008. Kommunikation und Austausch im Hochland zwischen Kaukasus und Taurus, ca. 2500-1500 v. Chr., Band 1-2 (BAR International Series 1853).
- Bonatz D.** 2007. The Iconography of Religion in the Hittite, Luwian and Aramean Kingdoms, in *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East, An Iconographic Dictionary*, 29 p., online <http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublication.php>
- Bruceon Guy O.B.E.** 1928, **Gertrude Caton Thompson** 1928, *The Badarian Civilisation and predynastic remains near Badari, Lom of archaeology in Egypt University College and Bernard Quaritch*, online <http://www.ataana.org/sites/default/files/coretexts/15271.pdf>
- Carter T., Poupeau G., Bressy C., Pearce N.J.G.** 2006. From Chemistry to Consumption: Towards a History of Obsidian Use at Çatalhöyük through a Programme of Inter-laboratory Trace-elemental Characterization in Changing Materialities at Çatalhöyük: Reports from the 1995-99 Seasons (ed. by Ian Hodder), Published by McDonald Institute for Archaeological Research, Series: McDonald Institute Monographs.
- Cleiss J.E.** 2001. *A Dictionary of Symbols*, London.
- Enoch J.M.** 2007. Archaeological optics: the very first known mirrors and lenses. *Journal of Modern Optics*, Vol. 54, No 9, 1221-1239.
- Friedrich J.** 1924. Der bethitische Soldatenschild. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 161-192.
- García-Ventura A.** 2014. Constructing Masculinities through Textile Production in the Ancient Near East, in *Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress. An Interdisciplinary Anthology*, M. Harlow, C. Michel and M.-L. Nosch (eds.), *Ancient Textiles Series 18*, Oxbow Books, Oxford, 167-183.
- Hodder I.** 2004. Women and Men at Çatalhöyük. *Scientific American*, 290 (1), 76-83.

- Hoffner H.A. 1966. Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 85, No.3, (September 1966), 326-334.
- Hoffner H.A. 1987. Pashuwalli's ritual against sexual impotence (CTH 406), *Aula Orientalis* 5, 1987, 271-287.
- Libyquist K. 2007. Reflections on Mirrors, *The Archaeology and Art of Ancient Egypt, Essays in Honor of David B. O'Connor, Annales du service des Antiquités de l'Égypte, Cahier No 36, Volume II*, 95-109.
- Marchetti N., Pecker H. 2018. The Stele of Kubaba by Kamani and the Kings of Karkamish in the 9th Century BC., *Zeitschrift für Assyriologie* 108(1), 81-99.
- Nemet-Nejat K.R. 1993. A Mirror Belonging to the Lady-of-Uruk, in *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda, 163-169.
- Oettinger N. 1976. Die Militärischen Eide der Hethiter. Studien zu den Bogazköy-Texten, Heft 22, Wiesbaden.
- O'Neill B. 2011. Reflections of Eternity, An Overview on Egyptian Mirrors from Prehistory to the New Kingdom, online https://www.academia.edu/Documents/in/The_Mirror_in_Ancient_Egypt
- Orthman W. 1971. Untersuchungen zur spätethitischen Kunst, Bonn.
- Papathanassoglou D.A., Georgouli Ch.A. 2009. The «frying pans» of the Early Bronze age Aegean: an experimental approach to their possible use as liquid mirrors, in *Archaeometry* 51, 4 (2009) 658-671.
- Puhvel J. 1991. *Hinte Etymological Dictionary, Volume 3. Words beginning with H*, Berlin and New York.
- Reza E. 2008. Mirror, Distaff, Pomegranate and Poppy Capsule: On the Ambiguity of Some Attributes of Women and Goddesses, In *Proceedings of the 4th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East*, Vol. 1. The Reconstruction of Environment, Berlin, 557-570.
- Saunders N. 2010. A dark light: Reflections on obsidian in Mesoamerica, *World Archaeology*, Vol. 33(2), 220-236.
- Schweig B. 1941. Mirrors, in *Antiquity* 15(59), 237-268.
- Stol M. 2016. *Women in the ancient Near East*, Boston/Berlin.
- Török L. 2009. Between two Worlds. The Frontier Region between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC-AD 500, *Probleme der Ägyptologie*, Volume 29.
- Yakar J., Talfet A. 2007. The spiritual connotations of the spindle and spinning: selected cases from ancient Anatolia and neighboring lands, *Belken Dışçöl ve Ali Dışçöl's Armağan, VITA, Festschrift in Honor of Belken Dışçöl and Ali Dışçöl*, 782-788.

- Vit J., Rappenglück M.A. 2016. Looking through a telescope with an obsidian mirror. Could specialists of ancient cultures have been able to view the night sky using such an instrument?, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, Vol. 16, № 4, 7-15.
- Vorster L. 2016. The Badarian Culture of ancient Egypt in context: critical evaluation, PhD dissertation, University of South Africa online <https://pdfs.semanticscholar.org/bbb2/5fc381a5937629fb9e02c945abc15b91809c.pdf>
- Wason P.K. 2010. The Neolithic cosmos of Çatalhöyük, in *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study* (edited by Ian Hodder), Cambridge, 268-299.

FROM THE HISTORY OF NEAR EASTERN MIRRORS

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

Abstract

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

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

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

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

**ԽԵԼԵՏԻ ԿՆԱՋ ՔԵՄԱՆ ՀԱՅ ԲԱՆԱԿՅԱՌԱԹՅԱՆ
 ՇՆԱԿԱՐԱՅՈՒՄՆԵՐԻՆԻՄ**

Բանայի բաներ բանակցություն, շահարսության սյրածն, կանայի կերպար, ծարված շրջապարտյուն, ինչպե՞ս կին, հաճառակիր, փորձություն, պատում, հասարակություն, ընտանիք:

Համատեղագիր

Չարագիր շիտունների ընթացքում մերչանդիսականության գործածաչրտերի բանակցության ավանդույթից հույ վիպական բանակցություն են մերթափանցել մի շարք պատմավիպական կերպարներ (Ալեքսանդր Մակեդոնացի, Նիկիտր Իմաստուն, Գամանդա Բուհույ Աղոճում Իմաստուն, Հարուն ալ-Ռաշիդ, Լաիմաև Չիքիմ և այլն): Երանց շարքում իր ընդգրկում թվածանյով ու կենցաղավարման գործածվածությունը առանցնանում է Իրանի Անջյան ծարտությունների փրակալներից մեկը՝ Ըստ Արաս Միջոց: Գետն իր կենցաղության օրոք Ըստ Արաս Իրանում և շրջակա կերպարում դարձել է բարձրակի գրույթների հերոս: Ինչպես վիպում է Համարչուն Ատրիպանց, «արձնելում, ճաննիցական ազգերի մեջ հրիս: Բազմաթյունը այնքան կերտացած են, որ նրանց կհրապակց միևն այսպիսի թվում է և բոլոր կերպարների ու գրույթների մեջ շարունակ թվում է նրանց անունը և գրերի ստատիկական բարձրությունները»: Այս արձգրից զբոլել են ավելի քան հարյուր ցարի տեսք: Խուրջ Ըստ Արասի և Հարուն ալ Ռաշիդի մասին է, որոնց անվան շարք կրտաված արձանները մինչ օրս շրջանառվում են ծաղկոյական բանավոր ավանդության մեջ:

Գետնական Ըստ Արասի իդիալականացումն ու ժողովրդականությունը նպաստել է նրա վիպական կերպավորմանը: Եթե պատմական Ըստ Արասը որպես պետական, բարձրական գործիչ հանրահայտ էր, ապա նրա վիպական կերպավորումն իր ժողովրդականու-

¹ Խնայիցյան 1911: 67-68:

² Խնայիցյան 2008: 126:

թյանը և պլուծեմների տարածման լայն ընդգրկումով բնավ չի գիտում իր նախատխազին: Վիսպական Շահ Արասի պատումների առատությունը Հայաստանում ոչ միայն արևելյան քանահյուսական սոխն-դուլլի ցերքափանցման արդյունք է, այլև խաբսոխված է պատմական Շահ Արասի՝ հայերի նկատմամբ վարած քաղաքականության և այն դժնդակ արհավիրքների հետ, որոնց ենթարկվեց մի ողջ ազգ: Հայ քանահյուսության շահարասյան պլուծեմները բեմատիկ առումով բավարարույր են, ժանրային պատկերը նույնպես ընդգրկում է: Քանահյուսական Շահ Արասը համղես է գալիս հրաշապատում և իրապատում հեքիաթներում, գրույցներում, ավանդույթումներում, գիտահայտություններում: Պատումների մի զգալի քանակ ձևափոխվել է իրական պատմական հիմքի վրա և արձագանքն է որոշակի պատմական իրադարձությունների, որոնք ավանդվել են նաև պատմիչների կողմից:

Հայ քանահյուսության որոշակի բեմաներ ու մոտիվներ աղերսվում են Շահ Արասի անվան հետ: Ի թիվս այդ բազմազան բեմաների՝ կամանց ներկայացնող մի շարք մոտիվներ համղես են գալիս որպես Շահ Արասի՝ ծպտված շրջապայության անմիջական հետևանքներ: Տարածված մոտիվների խմբին են պատկանում՝

ա) անհավատարիմ և հավատարիմ կամանց մոտիվը

բ) շահի ամուսնությունը հառաքակ ծագումով մարդու (Ճախրչի, հոգիվ, գյուրացի, ցրաղացսբան) խելացի աղջկա հետ (ATU 875)³,

գ) Շահ Արասի կամանց և աղջկա վերադաստիարակության մտախնդ,

դ) Շահ Արասի կողմից երեք քույրերի ցանկությունների գաղտնազանամ մոտիվը,

ե) կինը՝ որպես տղամարդուն ոգևորող ու գորացնող անփոխարինելի անձ,

զ) Շահ Արասն օգնում է աղքատ կնոջը: Վերջինիս մեղացում են գողության մեջ և ձեռք կտրում, ինչին հետևում է շահի արդարադատությունը,

³ Uther 2011: 494.

է) Ըստ Արաք սպայարմ է կանացի բարձրակրթության դեմ և այլն:

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

Մեր կողմից քննության առնված շահարայան սյուժեներում կանացի կերպարների դրսևորումները բազմազան են: Մուսուլմանական հասարակության մեջ կնոջ գործառնայինը սահմանափակվել են ընտանիքի մոտ և կենցաղային պարտականությունների սահմանում: Հայ իրականության մեջ կինն ավելի ազատ էր և հնարավորություն ուներ հանդես գալու որպես հասարակության անդամ: Պետք է նկատել, որ մուսուլմանական ժողովուրդների հարևանությունը, պատերազմներն ու ազարատությունները զգալի ինտը են բողել հայ կնոջ կարգավիճակի վրա: Հենվելով տարբեր ազգերի բանահյուսական նյութի և մասնավորապես հայ վիսպական բանահյուսության վրա՝ կարելի է տարբերակել կանացի կերպարների ազգային դիմազիծը:

⁴ Յարտուն 1990: 35.

Շահարայան տարածված երեխային տիպերից մեկը՝ հախատա-
րիմ և դավաճան կնոջ ճաշիկով պատումնաչարը քննության առնելիս
մեկը ստնշվեցինք մի հետաքրքիր փաստի, որն արձանագրվել է 1895
թ. Լեկերոսանում Ֆելժուրքեկ Ռայթան Ալբերեկովի կողմից գրասված
մի պատումում: Բանահավաքը հախատում է, որ սույն սյուժեն տա-
րածված է բուլբուրի ու թախչեների միջավայրում: Հակադրություննե-
րի վրա կառուցված այս հանրամայր սյուժեն տարածված է նաև ողջ
մերձավորարևելյան տարածաշրջանում, ինչպես նաև հայերի մեջ⁷:

«Արոնչյալ տարբերակի առանձնահատկությունն այն է, որ բա-
նասացը մասնավորեցնում է դավաճան կնոջ ուլ լինելը և բոլոր
մրանց, ում վերաբերում էր Շահ Արաօի երամանց. «Շահ Արաօը,
չբավարարվելով Լեչչայի մահապատժով, իր գլխավոր վեցեր Ալահ-
վերդի խամին պատվիրում է մահապատժի ենթարկել ժայռաբաղա-
թում սպրդոլ բոլոր մտաուլման կամանց, ներառյալ փոքրահասակ
աղջիկներին՝ ցանկանալով մրանց փոխարինել հիանալի, բարի և
վեղեցիկ փրացուկներով»⁸:

Շահ Արաօի դրամանց պայճանավորված էր այն փաս-
տով, որ խորամանկ ու նենգ պարսկուհիները, խախտելով իրենց
փակ կյանքի և շարիաթի օրենքները, դավաճանում էին ամուսիննե-
րին⁹: Այս պատումում Շահ Արաօի նվաճողական արշավանքը
Վրաստան արդարացվում է, և նրա վաղած քաղաքականությունը
դիտվում է որպես քարկզորություն. «... Շահ Արաօն ազատում է
սկոտական ստրկերի ու հարկերի վճարումից՝ անկախ սզզային
պատկանելությունից ու դավաճաններից, նշտրական օգնություն է
ցույց տալիս, մի խոսքով՝ քեթևացնում է յուրաքանչյուր հզատակի
բնոր»¹⁰:

Շահ Արաօի ծարաված չրջազայությունները նրան հնարավորու-
թյան են տալիս շփվելու հասարակության բոլոր շերտերի նետ, տեղե-

⁷ Այս սյուժեն քննության է առնել է Նուշյանի «Կամաջի հախատարները և ան-
հաճատարները հախատությունը հայ բանահյուսության շահարայան սյուժենե-
րում» հոդվածում (մասնակցում է տպագրության):

⁸ Kerpel A. B. (1930) 250.

⁹ Ibid. 252.

¹⁰ Ibid. 251.

կանայր նվաճված ազգերի վիճակի ու կենսակերպի, երկրի անցողաբանի ու խնդրվող տրամադրությունների, անարդարությունների ու խնդրանարտյաց իրադարձությունների մասին: Ի թիվս թվարկված խնդիրների՝ Ըստ Արասն ուշադրություն է դարձնում նաև կանանց և հատկապես գեղեցիկ կանանց ու առիթը քաջ չէր թողնում իր ցանկություններին հազարդ տալու: Չարարիս Մարկավազը նույնպես անդադարձել է այս հարցին. «Լուարուք և զայս, զի ազգն Պարսից վասն վավաչուտ և յորբոխտ ցանկութեան իրեանց՝ շնան ընդ որս որ կարողանան անխտիր. քայց եթ որ ընդ կանայս նոցա հայի, մնոք է՝ ասեն, և անօր և ճախատիցն ևս: Թէ որ մեծաց զի նոցանք զնաց որեր կնա իրով, և հրամայէ պնդապահս ասնել ՚ի ճանապարհին, աչքինք՝ զատաղայ, զի մի որ երևեսցի՝ մինչև անցանի կին իր: Այսպես ասնէր և բազատրն Ըստ-Արաս. զի յորժամ կամէր շրջել կանանք և հարճի, յատապազոյն զատաղայ ասնէր՝ ոչ երևի որ արանց...»¹⁰: Չարարիս Մարկավազն ընդգծել է այն հանգամանքը, որ Ըստ Արասը ոչ միայն ուշյով չէր տալքերվում իր ազգակիցներին, այլև իբրև միասին՝ ափյի համրուզն պանդածք էր հանդես բերում: Բանասիրտական սկզբնադրյուններում շահի վարքագիծը մեկնաբանվում էր հետևյալ կերպ. «Բայց Ըստ Արասը շատ շոտայք էր, որտեղ մի սիրուն կին ու աղբիկ էր տեսնում, տանում էր իր հարեմը»¹¹: Եզրափած լինելու հանգամանքը և վեղիի զգուշացումները չեն կասեցնում նրան. «Վեզիցը ասում է. «Արքա՛, ախր մենք դերվիչ ենք, եթե էդպես քան ասեմ թեկին, թեկը մեզ կմոլորի: Իսկ եթե հայտնեն մեր ով լինելը, մեր այտեղ զարու նարստակցը չենք կարող կատարել»¹²: Եթե կինը քարձր դասի մերկայացուցիչ էր, ապա շահը առիթված էր լինում հաշվի նստել ազրեցիկ ծնողների ու հարազատների հետ, եթե կինը ցածր դասի, ենթակա մարդու կին կամ աղջիկ էր կամ էլ որբուհի, ապա շահը բացահայտում էր իր անձը, որ ինչպես որ իր ցանկությունն ի կատար ածի:

¹⁰ Չարարիս Մարկավազ (1870), է. 37.

¹¹ «Ըստ Արասի սրբի», ՀԱՅԻՍՏԱՆԻ ԲՄՄ: 8373,01-8408,00, Բանասիրտը՝ ԱՆ Հոֆման-ժյան, բանասաց՝ Երվանդիկ Վ. Սամբուկ, գրառվել է 1973 թ. երևանում:

¹² Ibid.

Միս այսպիսի ծայրահեղ հանգամանքներում ի հայտ է գալիս կնոջ խելացիությունը: Քանահյուսական սկզբնաղբյուրներում խելացի կնոջ վարքագիծը դրսևորվում է մի քանի տարբերակներով:

ա) Բացահայտված Շահ Արասի ներկայությունը չի վախեցնում կնոջը, նա փորձում է նրբանկատորեն շահին հասկացնել, որ նրա պահվածքը սխալ է, քայքայ արդյունքի չի հասնում և ի վերջո տուն մտած ամուսնուն ուղղված հարցադրումով սրավեցնում է շահին. «- Մարք քան,- աղքմ ա,- միտը ֆուտի, աղք չի տեղը, քա որ աղք ֆուտի՝ ի՞նչը չի տեղը»¹²: Մի այլ տարբերակում նույն արտահայտությանը որբեայրի հայ կինը համբացնում է քազավորին, որ երե հանցանքը քազավորն է կատարում, ո՞րն աշխարհադատության վրա պետք է հույս դնեն նրա հարատևակները. «- Իմ քազավոր, անճար իմ, քեչար իմ, ի՞նչ ճար, միս հուտի, ճարը աղմ ի, ապա որ աղ ֆուտի, ի՞նչ ի ճարը»¹³: Շահ Արաս կնգա իսա խելացի խարրի վերեն պաց կը բոնի կնգան»¹⁴:

Շահ Արասը հասկանում և գնահատում է կնոջ խելացի խոսքը և հրամարվում իր մտադրությունից: Որոշ պլոտներում կինը ոչ միայն խոսքով, այլև կոնկրետ գործադրություններով ու համեմատություններով է գնմարափում Շահ Արասին: Ազուվայան մի տարբերակում¹⁵ ծարոված շահը փորձում է գայրակղել հայ դարբնի գեղեցկուհի կնոջը: Կինը հյուրասիրության համար շահին հրամցնում է տարբեր գույններով ներկված ձվեր, ստիպում է բոլոր ձվերն ուտել և հարցնում է, քե համային ինչ տարբերություններ ունեն դասնք և ստանալով «բոլորն էլ նույն համն ունեն» պատասխանը, հյուրին հասկացնում է, որ տարբեր հագուստներով և տարբեր դասի կանայք նույնպես սղաճարդուն միևնույն համույքն են պատճառում:

Շահ Արասի վիպական կերպարի այս նրբերանգները ոչ միայն մոլոպիդիական պատումներով են ափանդվել, այլև բազմաթիվ օրի-

¹² «Շահն ու նամուսով հարք», ՀԱԽՈՒ, Մուշեղ Հակոբյանի խոն, «Լուսա քանահյուսություն», № 3 յոթնամյակ, քանասոյ՝ Մանգր Յամազյան, Ազավորտ 272-րդ Ուղանար գրտ, 1978 թ.

¹³ ՀԱԽՈՒ, ՔՔ: 5863,02-5867,00, Գրտել է Մանգրեթ Հայրյանը 1937 թ. եղանամ, վանք բարբտով, քանասոյն անհայտ է:

¹⁴ Լուսազյան 1969: 292-293 (№ 760 Ա. «Շահ Արաս»):

ճակներով մտայն են գործել պատմագրության մեջ, քնն պետք է նկատել, որ պատմագիրներն էլ հաճախ օգտագործել են ժողովրդի մեջ շրջանառվող պատումներ: Ինչպե՞ս կնոջ պատկածքի, խոսքի, դատողությունների գնահատման յուրօրինակ դրսևորումն է ներկայացված Ջարտրիա Սարգսիսյանի «Պատմագրության» «Արայի սուն շախի աչեղեղ» գլխում. «Եւ լուսա Դ նոցանէ քան ինաստութեան և համեղի և հաւանելի: Իօտէր երբեմն ընդ առն, և երբեմն ընդ կնոցն, և որոյն որոյն յէր պատասխանի պատշաճաւոր և կարի խնկացի»¹⁵: Հովիվ Աբան իր կնոջ միշտ պակասածքի, խնկացի դատողությունների, անժամոքին և օտարին պատշաճ հարգանքով ու հյուրընկալության սրբազան օրենքներով ընդունելու միջոցով վաստակում է Ըսի Արայի վստահությունը և մեղիություն ստանում: Մինևույն ժամանակ այս պատումը ցայտուն օրինակ է հայ կնոջ ազատ ու անկաշխանց գործելակերպի, յուրայնների և օտարների հետ շփվելու ուրույն մշակայքի անկախության, որը քաջամայտում է կնոջ վարքագծի հասարակական դրսևորումների տարատեսակներից մեկը:

բ) Ըսիարայան պատմներում մեծ տեղ են գրավում խնդիր-հանձնարարականները, որոնց միջոցով Ըսի Աբասը փորձության է ենթարկում իր ստորադրյալներին և գնահատում նրանց մտավոր կարողությունները: Եւս համոզված էր, որ խնդիր-հանձնարարական ստացոյն ի գորտ չէ այն գնեղ: «Պատումների մի խմբում խնդիր-հանձնարարականը հետևյալն է՝ առային տարբերակում Ըսի Աբասն իր վեգրին ասում է. «... առ էս իրեք մաներ փողը, կտանես ինձ հմա մի հաստ դոշ կտանես, փողն էլ նա կրերես, դոշն էլ սաղ նա կրերես, դոշից էլ էրկու շամփուր միս կրերես»¹⁶: Երկրորդ տարբերակում շաից հանձնարարությունը առյիս է ուսնչալարին. «Աերցնես տանես ինձ դոշին, մի շամփուր խրոված կպիրես, մի հաստ միի գլարս, մի հաստ խորջին ու ինձ դոշն էլ սաղ կպիրես»¹⁷:

¹⁵ Ջարտրիայ Սարգսիսյան 1870, է 25:

¹⁶ «Ըսիարայ Ըսիարայ», № 35, ՀԼՄ 1993, 106:

¹⁷ ՀԼՄԳԱ, ԲԷ: 8987-9001, բանաստեղծք՝ Է. Ինեճյան, բանաստեղծ՝ Աննա Մկրտչյան, Ըսիարայի շրջանի Ազգային Կարմիրազգայր գրու, 1985թ.:

Համեմարարություն ստացողները դեղերումների ընթացքում հանդիպում են նախըլուն, պումեի հետապա ընթացքը կատարված է աշխարհամական հարց-համեղակների վրա, որոնց բարձրված իմաստը նախըլին չի հասկանում և իր աղջկան պատմում է, որ ճանապարհին հանդիպել է «սարառ, գիծ» մարդու: Աղջիկը հորը բացատրում է աշխարհամական հարցերի իմաստը: Քե՛ վեղիդ և քե՛ ունչարքը հասկանում են, որ իրենց խնդրի լուծումը նախըլու աղջիկը կարող է տալ, որովհետև նա հեղուրբյամբ գլուխ է հանում աշխարհամական հարցերից: Եվ իսկապես, աղջկա օգնությամբ լուծված խնդրով նրանք վերադառնում են բազալորի մոտ, սակայն բազալորը հասկանում է, որ նրանք չեն լուծել խնդիրը ու պահանջում է ներկայացնել խնդիրը լուծողին: Պարզվում է, որ խնդիրը նախըլու աղջիկն է լուծել: Ոչ աղջկա շրթյունը և ո՛չ էլ սոցիալական ցածր դիրքը չեն խանգարում շահին, և նա առաջարկում է աղջկան քեղել իր համար, սակայն աղջիկը պահանջում է, որ շահն անձամբ գա իր հետևից: Ըստն աղջկան քեղում է պալատ և լստ պատումի՝ «... ոչ մի քեղ, ոչ մի էլնել», նրան վարձուրթյան ենթարկելու համար խնդիր-համեմարարական է տալիս. «Ես ֆրոնս եմ գնրմ, կյամ տամամ ինձանի մի տղա, ես ծիուցն էլ մի քուտակ իմ համան ծիխ, մի քիսս ուկի իմ փնչուտը մքեն»¹⁸, մյուս տարբերակում՝ «- Աղջի, ես քեզ կտամ մի դաղը չում, մի մաղան մի, քեզան կուզեմ ազատ աղջիկ ընլա, բայց մի տղա, շահիցը՝ մի ըուխս թուլա, միուցը՝ մի քուտակ: Ես գրնրմ եմ խրիլ տասը տարով»¹⁹ (ATU 875): Անկրագործելի խնդիր-համեմարարականը տալով՝ բազալորը հետանում է՝ իր հետ տանկելով շահը և միում: Այս համեմարարությամբ նա ցանկանում է ընդգծել տղամարդու առավելությունը կնոջ նկատմամբ, որևէ բան անելու կնոջ սահմանափակ իրավունքները: Կլինը կարող է գործել իր տան սահմաններում, բացառիկ դեպքերում բնակավայրի տահմաններում: Ժամանակը, հետախորդությունը և շվման անհնարիությունը խնդիրը դարձնում են անլուծելի: Երկար խորհեկուց հետո աղջիկը գտնում է խնդիրը լուծելու ձևը: Ես տղամարդու հագուստով ծալուխած հետևում է շահին, հանդիպում է նրան

¹⁸ ՀԱՅ-ՔԵ, FE1: 8987-9001:

¹⁹ ՀԱՅ 2000: 108:

և աստիճանաբար ժամանակ անցկացնելու համար խաղալ (մի տարբերակում՝ նաղել, մյետում՝ քրքախաղ): Խաղացողները պայմանավորվում են հաղթանակի և պարտության պայմանները: Աղջիկը հաղթում է և ամեն հաղթանակից հետո, ըստ նրա արևեսքների, քաղափորի ձին, շունը մեկ գիշեր մնում են աղջկա մոտ, քաղափորը մի քիսա ուկի է պարտվում: Վերջին խաղի պայմանով հաղթողը քնի է կազմակերպում, և աղջիկը գիշերն անց է կացնում քաղափորի հետ: Տարիներ անց քաղափորը վերադառնում է և տեսնում, որ իր համձնարարությունները կատարված են, նա կասկած է հայտնում, քայք կինը ներկայացնում է համապատասխան ապացույցներ: Ըստ Արասը համոզվում է, որ կին արարածն իր խելացիությամբ կարող է աստվել փնել տղամարդուց:

Նախքան խելացի աղջկա մասին պատումների շարքում մի ինքնատիպ սյուժե ևս կա: Ըստ Արասն իր պետական գործերն ու դասերը վարելիս միշտ խորհրդակցում է նախքան աղջկա հետ, քայք պատանվան ասորանքներին անապով վեզիքին կարգադրում է նախքան աղջկան հետ տանել իր տուն: Ըստ Արասն ամարդաս դատ է վարում և էգ ձիու գիշերը ծնած քոտակը հասկացնում է որձ ձիու տիրույթ, որովհետև քոտակը կանգնած է լինում որձ ձիու մոտ: Նախքան աղջկա խորհրդով տուժած ձիատերը Ըստ Արասի ճանապարհի վրա, չոր տեղում ուղկան է գցում իբր ձուկ է որսում (ATU 875 III): Ըստ հետաքրքրվում է, քի նա ինչ է անում և ծիծաղում է ու քացատրում, որ ձուկը ձուկում է լինում, որին ի պատասխան կեղծ ձկնորսն ասում է. «... պա վրեժձ ձիանց քոտակ ա՞ ինիս»²⁶: Ըստը գլխի է ընկնում, որ այդպեսի խելացի խորհուրդ միայն նախքան աղջիկը կարող է տալ և հավանում է, որ. «... նախքան քրքիկյան կարիքը աղա իմ պալատը օնի: Էն հաղա մըզ շատ պետքի կգլու»²⁷:

Ըստնախաչյան սյուժեներում որպես օրինակաբարքյուն խելացի աղջիկը կամ կինը նախքան, ժամկարի, գյուղացու աղջիկ կամ կին է, ըստ որում՝ աղջկա աչքերը պարտադիր չիլ են: Կամացի խելացիության բնման անշուշտ ծագումնաբանորեն ակելի վաղ շերտերից է

²⁶ «Տրմաթան աղջիկ» - Հովհաննիսյան 2009: 252:

²⁷ Ibid.

փոխանցվել: Կնոջ անմիջաբան կապը բնության հետ, օգտի սահմանափակ խնդիրները, հողագործական գյուղատնտեսական արտադրության կանգնած լինելը մրազնված կերպով պահպանվել է հետագա դարերի բանահյուսական ստեղծագործությունների մեջ: Կարծում ենք, որ կնոջ շտրայան հարցը ևս խորքային պոմոստներ ունի, որը հետագայում պարզ քաջատրություն է ստացել. «Ասեց.- Ես բոխարին ծուռ աս.- Այսինքն՝ աշխերը շիղիկն աս էլի՝ տենցն չի: Ասեց.- Տու բոխարուն ի՞նչ ևս մտիկ անցմ, տու ծոխ քաշիլին մայի»²²: Ընթացումն առանձնահատկություն է, որով խելացի կինը տարբերվում է միօրինակ և կարելի է ասել, սահմանափակ մտահորիզոնով կանանցից: Նա, քեև շի, նկատում է ամեն ինչ, այսինքն՝ շտրայունց նրան հնարավորություն է տալիս մայել բոլոր ուղղություններով և ամելի շատ տեղեկություն ստանալ շրջապատող աշխարհից, որը վերլուծելով՝ նա հանգում է ամենամիշտ և կատարյալ տարբերակին: Փաստորեն, հասարակ մահկանացուի կերպարանքի տակ թաքնված է հզոր մտավոր կարողությամբ օժտված մեկը, որի համար գոյություն չունեն բաց և անլուծելի խնդիրներ, որը մտավոր մրցամարտում կարող է պարտության մատնել նաև խելացիության անատարկելի տխար համարվող տղամարդուն:

Այնուայտ է, որ կնոջ դիրս ընտանիքում և տղամարդու կյանքում անփոխարինելի է, նրա այդ առանձնահատկության շուրջ վիսակամ բանահյուսության մեջ ստեղծվել են բազմաթիվ սյուժեներ: Հայ ժողովրդական ասացվածքն ասում է. «Կնկլը որ կա՝ մարդու կյանքն աս»²³:

Առօրյա կյանքում կնոջ վարքագծով էր պայմանավորված ցնտանիքի ու ամուսնու բարեկեցությունն ու տղամարդու աշխատունակությանը զբաղվիլ լինելու կամացի կարողությունը: Ըստ ժողովրդական հավատալիքների՝ ռազմադաշտում կամ օտարության մեջ գտնվող տղամարդուն սատարելու համար կանայք պահպանում էին

²² ՀԱՅՔԻԼ, ԲԷԼ, 8987-9001:

²³ Կանայքայան 1960, LXVIII:

մի շարք ենթախնդիրներ²⁴, որոնք հեռավորության վրա օգնում էին տղամարդան իր գործունեության մեջ: Այս հնագույն սովորույթների ու հավատալիքների արձագանքը պահպանվել է շահարարային սյուժեներում: Ծագված Ըսի Արասն ակամատես է լինում, թե ինչպես է հողագործի կինը կտուրին արևի ու ամձրևի տակ ճախարակ մտնում ու ցանկանում է հասկանալ նման վարձուների պատճառը: Հողագործի կինը բացատրում է. «-Նովբիչ բարս, մենք որ օրին որ իրար հանդիպել ենք՝ տա դաշտը մն ա արևը, ամձրևը ստոժիք, ես էլ վիրկը պետք ա ստոժիք, որ մենք գիղենանք, մենք իսկապես հնգեր ենք և իրար ենա էլ ապրիլ դենք, տնտեսության տեր տառնալ»²⁵: Ըսի Արասը հիանում է կնոջ խելացի ու անմուրաց պահվածքով և իր երեք անպետք կամանց փոխանակում է հողագործի կնոջ հետ՝ նպատակ ունենալով վործի միջոցով հասկանալ կնոջ վարքագծի տվյալ դրսևորման արժատներն ու պատճառները: Փորձառության մեկ այլ տարբերակ էլ ներկայացված է կինը որպես տղամարդուն զորություն ու ոգևորություն հաղորդող ուժ ժողովի շարք վիպված հեքիաթաչալում:

Երջագայությունների ընթացքում Ըսի Արասն ակամատես է լինում շինարարության վրա աշխատող մի մեծահասակ ժարդու ետանդուն աշխատանքին և զարմանում, թե նա ինչպես է աշխատանքը վարպետներն ճնտում երկտորդ հարկում աշխատող պատշաշարին (տարր.՝ հինգերորդ հարկ) և ցանկանում է հասկանալ այդ զարմանահրաշ ուժի գաղտնիքը²⁶: «Խարզվում է, որ գաղտնիքը շինարարի կնոջ մեջ է, մյուս տարբերակում՝ Ըսի Արասն ինքն է հասկանում, որ կնոջ սիրտ ունի է շարժման մեջ դնում շինարարին: Իր կարծիքը հաստատելու համար Ըսի Արասը գրառ է գալիս վեզիլի հետ և հրամայում է, որ շինարարն իր կնոջը տանի պալատ և հանձնի թագալիթին:

²⁴ Ֆոլկլոր 1989, 35-36:

²⁵ «Ըսի Արասն ու շարքին», № 90(90), ՀՊՊ 2008, 227:

²⁶ «Նկոն հունացք», ՀԱՅԻՍՏԱՆ, ԲԻՎ: 0239,01-0241,00, քանակախիթը՝ Ա. Կարապետյան, քանակաչ՝ Ս. Օրջան, Իջևանի շրջան, Քաղաք գյուղ, 1961 թ.: «Նկոն էլիթ», № 38(38), ՀՊՊ 2000, 133-134:

Շահարաւայան սյուժեներում Շահ Արաւի կերպարի առանձնահատկություններից մեկը տարբեր առիթներով փորձատրոյան կատարելն է, որի նպատակն է տվյալ երևոյթի էությունը բացահայտելը: Այս պարագայում ևս Շահ Արաւը ցամաքանում է փորձի միջոցով ստուգել կնոջ խելքի ու պահվածքի ազդեցութեանը տղամարդու վրա: Միտածամանակից հետո շահն ու վեզիրը կրկին ծարված գնում են շինարարութեան տեղը, աղետալի պատկեր տեսնում և մարդան հարցնում պատճառը. «- Տղեք բան, ի՞նչ ասեմ, բարավորի տունը աստոծ բանդի, մի կնիկ ունի,- ասցւմ ա,- ևս նրա էշխտղն ասրի, պան անի, է՛ն էլ էկաւ սասրաւ, վրենչ ոտիլցա եմ գիղցւմ, վրենչ քնիլս եմ գիղցւմ, վրենչ աշխատիլս եմ գիղցւմ, ինձ կորցրած մարդ եմ, ասցւմ ա,- մքամ ես գիղցւմ ե՞մ էտ բյարիկիլը դիղցւմ եմ քցւմ»²⁷:

Առանց կանացի սիրո ու հոգատարութեան մնացած տղամարդը նմանվում է «անբուր քրատացի», որը զրկված է հիմնական շարժիչ ուժից:

Քննութեան ենթարկված սյուժեներում կանացի խելացիութեան նկատմամբ Շահ Արաւի թերահաւատութեանը զուգահեռ ասկա է մտնել զգուշակոյութեանը, այսինքն՝ նա առանց դիմացիին փորձութեան ենթարկելու վերջնական կարծիք չի կազմում: Ուստի շահարաւայան պատումներից մեկն ավարտվում է հետևյալ եզրածանգմամբ. «Ա՛յ, էրպիտի, վրենց վրեր ասած բարիխիղճ բացավոր ա էղի, վրեր նա իրան աչկուղի տեսիլ ա, անգամուղի լսել ա, նոր արիլ»²⁸:

Շահ Արաւը մեկ անգամ ևս փորձով համոզվում է, որ կինն ի քնն խելացի արարած է և նրա դիտողականութեանից, հետևութեաններ անելու կարողութեանից, կյանքում ամեն ինչը հաճատարակշտելու, տղամարդուն ոգևորելու և աջակցելու պահվածքից շատ բան է կախված:

Դիտարկումները ցույց են տալիս, որ Շահ Արաւը մեղավոր կանանց պատժում է, իսկ խելացի կանանց փորձութեան է ենթարկում՝ համոզվելու համար, որ իրքը նրանք կարող են խելացի լինել: Հայ բանահյուսական մի շարք սյուժեններում բացահայտ ցնդովում է

²⁷ - Կնիկս էշխտ, № 38(38), ՀԱՄ 2000, 133-134:

²⁸ Ibid.

կեղծ ատավերությունը շահի նկատմամբ, և մտախոր մեծամարտում շահը պարտություն է կրում:

Կեղծ խեղափոխությունը, անբասիր վաղրը, խնդրահարույց իրավիճակներում կողմնորոշվելը, քվազյալ անլուծելի հարցերին հավատարակչոված ու ինքնատիպ յոժուճներ տալը, անձնուրաց նվիրումն ընտանիքին ու ամուսնուն մրան դարձնում են անխոցելի պատվար ու աներեր հիմք ընտանեկան կառույցի համար: Այս առանձնահատկություններով կինը առողջ հասարակության ոչ միայն կարևորագույն օղակն է, այլև համակարգողն ու որոշակի ծանրություն կրողը:

Կանացի քեմայի առկայությունը իայ բանախյուսության շահարասյան սյուժեներում լրացնում է այն առանձնահատկությունների շարքը, որոնց միջոցով բացահայտվում է վիզավրան Ըահ Արասի կերպարը: Ինչպես ծագելած աշխարհատեսությունը, ի վերտատ կանխորոշված ճակատագրին ընդդիմանալը, այնպես էլ կանացի քեմայի բազմազան դրսևորումները դարձել են շահարասյան սյուժեների անբակտելի մասը և անբողբացնում են Ըահ Արասի կերպարը:

ՕԳՏԱԳՈՐԾԱԼԵՑ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԾԱՆԿ

Առաքելյան Հ. 1911. Գարսևատանի հայերը, Վիեննա:

Չարսրեայ Մարկոսոզ 1870. Գտտնագրութիւն, հ. 1 Վաղարշապատ, Ի տարտանի Սրբոյ Կարապիկէ Էջմիածնի:

Խեմյան Է. 2008. Ըահ Արասի կերպարը իայ վիսրական բանախյուսության մեջ, Հաշագրտական և լրտանախրտական տապին միբազկային վիտատուրոյի կոթեր, Մարտանի համալարան, Մարտան, էջ 125-143:

ՀԱՐ 1999. Հայ ազգագրություն և բանախյուսություն, կազմող Գևորգյան ՅԲ., Լուի, հ. 20, Երևան:

ՀԱՐ 2000. Հայ ազգագրություն և բանախյուսություն, հ. 21, Տալուշ, կազմող Խեմյան Է., Երևան:

ՀԱՐ 2008. Հայ ազգագրություն և բանախյուսություն, հ. 25, Իջևան (Չորփոր), կազմող Խեմյան Է., Երևան:

Հովսեփյան Հ. 2009. Գարսրարի հայերը, Թամախյուսություն, հ. II, կազմողներ՝ Վարդանյան Մ., Խեմյան Է., Երևան:

Ղանդանյան Ա. 1960. Առածանի, Երևան:

Ղանդանյան Ա. 1969. Ավանդազատում, Երևան:

Ջրիգոր Ջ. 1989. Իսկն ճյուղը, Մոզորթյան և Լյունի ուսումնասիրություն,
Երևան:

ԱՐԻՒՎԱՅԻՆ ՆՅՈՒԹԵՐ

ՀԱԻՐԱԸ, FFI: 8987-9001- Էսեր Ինճյանի խոնդ

ՀԱԻՐԱԸ, FFI: 5863,02-5867,00 - Խառը խոնդ

ՀԱԻՐԱԸ, FFI: 0239,01-0241,00 - Խառը խոնդ

ՀԱԻՐԱԸ, FFI: 8373,01-8406,00 - Խառը խոնդ

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

ՀԱԹ – Հայ ազգագրություն և քանակաբանություն:

ՀԱՐԱԸ – Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի քանակաբանական
սրբիվ:

ATU – Aarne-Thompson-Uther.

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

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

Abstract

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

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

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

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

ՀԱՄՄԿ ՀՄՅԱԿՅԱՆ

այ.գ.թ. ՀՀ ԳԱԱ արևելաօգիտության
ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող
Է. փոստ՝ hhmayakyan@yadoo.com

ԱՄՈՒՄՆԱԿԱՆ ՀԱՐԱՔԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԽԵՔԱԿԱՆ ՀԱՍՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ

Քամայի բառեր՝ կին, հարսանիք, ամուսնություն, անսամայություն, խեթեր, Ինսուլցը, անսամայություն, դավանամություն, մերձամուսնություն, խեթական օրենքներ:

Համատողացիչ

Հոգովածու՜մ ներկայացված են խեթական հատարակությունում ամուսնության, հարսանիքի հեզ կազմած ավանդույթները և իրադարձումները, անուսանցնկարաննկան հարաբերություններում կանանց ունեցած դերն ու իրավունքները, ցնկաննկան գավանանություն, անսամայություն գեղջում կիրառվող պարզիծները կանանց և ցղածարգիանց համար: Զուգահեռարար ներկայացվում են հայկական ացգույանկան նյարերը, միջնագարյան հայապրանկան օրենքներն ու պարզիծացումները ամուսնաբնկաննկան հարաբերությունների մասին, որոնց համար ուղապրայ գուգահեռներ են հանդես ընրում խեթական իրադարձումների ու պարզիծացումների հեզ մն հավանարար պայմանավորված է նուն հայ-խեթական հնարավոր փղզիկի փոխուսնկարյաննկարայ, որոնց արչապրանց, աննկայի հավանկարությունայ, ենրաչերպայի կերպով պանկանկիչ է հոչ ժողովրդի միտվնկարայի ավանդույթներում ու սովորույթներում:

Խեթական հասարակությունում կինը շատ կարևոր դերակատարում ուներ սոցիալ-քարացական, անսանական և հոգևոր-մշակութային կյանքում: Տարբեր տարիքներում կինը տարբեր գործատույթներ էր իրականացնում և տարբեր անվանումներով էր հանդես գալիս խեթական տեքստերում: Խեթերն առանձնացնում էին կանանց տարիքը և դիրքը, կինը խեթական տեքստերում նշվում էր եեսնկայ գաղափարագրերով՝ MUNUS, աղջիկը՝ DUMU.MUNUS, աղջիկ կրն-

խան՝ DUMU.MUNUS.GABA, ծեր կամ տարեց կիսը՝ MUNUS.SU.GI, իսկ տարկուհին՝ GEME¹:

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

ա) ամուսնություններ հասարակության միևնույն սոցիալական խմբերի՝ սրբայական, միջդինաստիական և հասարակ ժողովրդի ներկայացուցիչների միջև:

բ) քրմական և սրբազան ամուսնություններ:

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

Պահպանվել են քաղավորական ընտանիքների և միջդինաստիական ամուսնությունների մասին որոշ պայմանագրեր, իսկ տողին իսավերի միջև տեղի ունեցող ամուսնությունների հարսանեկան պայմանագրեր գրեթե չեն պահպանվել կամ պահպանվել են պատտիկներ³:

Հասարակ ժողովրդի անդամների միջև կայացող ամուսնությունների մասին պատկերացում է տալիս խեթական օրհնգրքների ուսումնասիրությունը: Դրանք ընթանում էին մի քանի փուլերով: Սկզբում ծնողներից մախնական պայմանավորվածություն էին ձեռք բերում, ընդ որում շնայած աղբյան ամուսնացնելու հարցը որոշում էր հայրը, ապա այն որոշ ղեկավարում մայրը ևս իրավունք ուներ ամուսին ընտրելու դատեր համար, ինչը քաջատիկ իրավունք էր այդ ժամանակաշրջանի իրողությունների համար⁴: Առաջին փուլը քանավոր խոսք ասենք էր, երկրորդ փուլում փեսայի կողմը հարսի համար վճարում է «կտաստա»՝ վարձագին, իսկ երրորդ փուլում քոմ ամուսնություն

¹ Wilhelms 2009: 227.

² Pringle 1993: 356-359.

³ Ibid.: 297.

⁴ Roth 1997: 220-21.

էր⁵, որից հետո տղամարդը կնոջը «վերցնում էր» իր տուն՝ քառօս քուն ինաստով, և կինն արդեն պատկանում էր այդ տղամարդուն և չէր կարող ինքնակամ հեռանալ⁶: Հետամալխո հայրական տանից աղջկան տալիս էին օժիտ՝ *ivaru*⁷: Այնուհետև տեղի էր ունենում քուն հարսանիքը, որի նկարագրությունը չի պահպանվել որևէ տեղատեղի:

Հարկ է նշել, որ երե համեմատություն անցկացնենք, օրինակ, հայկական իրականության հետ, ապա ամուսնության փուլերը ընթացում էին նույն տրամաբանությամբ և հերքականությամբ, և այդ երևույթների կենդանի են եղել հայկական գյուղերում մինչև 20-րդ դարասկզբը: Հետաքրքրական է, որ մանկահասակ աղջկան խոստանալու երևույթը, որ ասկա էր հայկական սովորույթներում⁸, եղել է նաև խերական հասարակության մեջ, երբ շատ վաղ տարիքից աղջկան կարող էին խոստանալ, սակայն, այս հարցն առանձին ուսումնասիրության խնդիր է, և այստեղ չենք մանրամասնի:

Հայկական սովորույթներում, ողբ գրեթե նույնական է խերականին, վերականգնվում է հետևյալ հերքականությունը.

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

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

3 Հաջորդ փուլը նշանդրերն է:

4 Մյուս անգամ հանդիպում են և վերջնական խաղանն են տալիս հուրը, այնքան, որքան նա սրահանքում է: Իր հերթին աղջիկն էլ տանում է օժիտ, որ համախ գնվում է հենց վճարիս խալանով:

5 Հաջորդը քուն հարսանիքն է, որի քոլոր փուլերը մանրամասն պահպանվել են մեր ազգագրական նյութերում⁹:

⁵ Hoffner 2003: 95-118.

⁶ Imparati 1995: 572.

⁷ Hoffner 2003: 108.

⁸ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Շուշյան** 2011: 27-28.

⁹ Տե՛ս, օրինակ, **Քննակ** 1901: 88-100: Այս գլոբներսի առավել մանրամասն նկարագրությունները տե՛ս **Շուշյան** 2011: 43-131:

Խեթական տնտեսւորում, ինչպես ճշեցինք, շնն պատարակել քուն հարսանեկան արարողության ճկարագրություններ, սակայն, օրինակ, միջդինաստիական ամուսնություններից պահպանվել են դրվագներ, որոնք կարող են պատկերացում տալ, թե ինչպիսի շքեղությանը են ընթացել այդ ամուսնությունները, որոնք դժվանագիտական նրբաակներով տեղի ունենում: Որպես օրինակ վերցրել ենք խեթական արքա Խաթտուսիլիս III-ի և Պուդուխեսպայի դստեր ու Ռամզես II-ի ամուսնությունը: Արքայադուստրը, ի դեպ, դասնում է ոչ թե փառավորի երկրորդական կինը (հարճը), ինչպես սովորաբար լինում էր օտարերկրյա արքայադուստրերի դեպքում, այլ Ռամզեսի սիրելի և «մեծ սիրելիք»: Հարսանիքը նրարացրված չէ, սակայն ներկայացված է, թե ինչպես են նրան դիմավորել մեծ շուքով, ներկայացված է արքայադուստր օժիտը՝ ռսիկ, արծաթ, բրոնզ, անասուններ, ստրուկներ և այլն, իսկ սահմանին նրանց դիմավորում են փարավորի մարդիկ, որոնք պետք է արքայադուստրը Ֆանասանից ուղեկցեն Եգիպտոս՝ Պեր Ռամզես մայրաքաղաք¹⁰:

Խեթական հարսանիքի ընթացքը որոշ առումներով կարելի է վերականգնել մաս խեթական ծիսական հայտանիք ներկայացնող մի սափորից՝ հարուստ պատկերապատկերով: Այն պեղվել է Ինամոլցք բնիկից և թվագրվում է Ք.Ա. XVII դարի կեսով, պահպանվում է Անկարայի Անատոլիական թաղարակրությունների թանգարանում: Այն քառականր և լայն կափն մի սափոր է՝ սրբազան ամուսնության ծես ներկայացնող բարձրարանդակային սրտկերմերով¹¹ (Ձկ. 1, 2): Այստեղ պատկերված են հետևյալ բնամանկը՝

1. ռտեկիքների պատրաստում,
2. աստվածուհու առջև խմիչքի ենդում,
3. քնար, սազ, ծնծոյա և այլ երաժշտական գործիքներ նվագող երամիչյուններ, մարմնամարմնիկների և ծեսի այլ մասնակիցների երկար նրք,
4. կրտվիկ տեսարան,

¹⁰ Wilkison 2011: 340-341.

¹¹ Ինամոլցք բնիկից գտնված սափորի նկարը տես Ձկ. 1:

5. ցլի զոհաբերության Ամստրուգի աստծո պատվին, որի առջև դրված է ցլի արծանց (Օկ.3),

6. մասնակիցների կողմից զոհարանի բերումը,

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

8. հարսանեկան տեսարան՝ աստվածուհի, որ ծամելված է սև քորով (kariulli), որը փեսան քարձրացնում է նրա դնձի վրայից,

9. հարսնացուն և փեսացուն երկուսով նստած են ցլի ոտքերով մահճակալի վրա, որի առջևում դրված է հենց Ինանդցիքի գտնված սափորի նման մի սափոր¹⁷ (Օկ. 4):

Մահճակալը, ինչպես նշում են ուսումնասիրողները, նման է միջագնդայան սրբազան ամուսնությունների մահճակալին: Ի դեպ, դրա համարժեք զուգահեռը կարելի է տեսնել նաև հայկական ասուպեղարանական նյութերում: Ինչպես գիտենք, «տնենակ Վանագնին» իրենից ներկայացնում էր ըստ էության մի վայր, որտեղ սիրային հանդիպումներ էին ունենում Վանագնը և Աստղիկ աստվածուհին, և այդ հանդիպման փայրը կարելի է նույնական համարել զերոնչյալ խեթական կամ միջագնդայան նմանատիպ աստվածային կամ ծիսական սիրային հանդիպումների համար նախատեսված մահճանքին: Խեթական սափորի պատկերազոտության մեջ ես հիմնական արական աստվածության դերում Ամստրուգի աստվածն է, իսկ աստվածուհու դերում մի քանիսն են, ներառյալ նաև հարթ¹⁸, կամայր, կարելի է ենթադրել, պետք է կրեին սիրո, գեղեցկության և պտղաբերության աստվածուհու ասպեկտները, ինչպես, օրինակ, հայկականում Աստղիկը, աստրաբարելախանում Իշտարը, խեթախոտիականում Նիմվիի Իշտար-Շափուշկան և այլն, քանզի Ամստրուգի աստծո կնոջ դերում ողջ ինն Աստրափոր Ասիայում սովորաբար համդես է եկել այդ տիպի աստվածուհին:

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

¹⁷ Pringle 1993: 362-363, տես նաև նկարը

¹⁸ Ibid., 363.

րի մասին, քանի որ հայտնի է, որ ցանկացած դեպքում սրբազան ամուսնությունները կրկնում էին աշխարհիկ ամուսնությունների ավանդույթները, ինչպես ինն քարեյրմյան ամուսնական ծեսն էր և այլն: Կարելի է ենթադրել, որ հարսանիքներն ցնրանում էին առատ ռաեստոներով, խմիչքներով, աստվածներին զոհաբերություններով, երաժիշտների ու մարմնամարզիկների, պարուհիների ատլաշու-թյամբ:

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

Ամուսնությանը քնակամարար հաջորդում էր հղիությունը, ինչը շատ ցանկալի էր (հատկապես տղա առաջննկի ծնունդը): Հաջող ընթացքի դեպքում հղիության յոթերորդ ամսում խեթական ընտանիքում կինը առանձնացվում էր ամուսնուց, դադարեցվում էին հարսանիք-ությունները նրանց միջև, և կնոջ համար իրականացնում էին մաքրա-գործող մի քանի ծեսեր¹⁴, այդ բոլորն մասն նրա քերամի խոտոյն էին մաքրում հատուկ քոչյսերից սրտոցաստված բուրծերով¹⁵, այս ծեսերն ուղեկցվում էին հրին-մեղով խուղիերեն կատարվող ծիսական երգեցողությամբ¹⁶: Խեթերը կարծում էին, որ հղիությունը տևում է տասը ամիս, քանի որ հաշվում էին մառ հղիամաջու և ծննդաբերելու ամիսները: Կինը ծննդաբերում էր արտոնի մատած՝ սեփական մոր կամ տատնոր օգնությամբ¹⁷: Ի դեպ, եթե դարձյալ զուգահեռ անցկացնենք հայկական միջավայրի հետ, ապա այս պրոցեսներից ևս քննադատել են նույնամասն: Հայ կինը, քստ հափառուլիքների, ծննդաբերել է ինը ամիս, ինը օր, ինը ժամ անց,¹⁸ նրան օգնել է տատնորը, ծննդաբերել է ձնկամ և ոչ թե սրտված¹⁹: Հետաքրքրական է, որ

¹⁴ Beckman 1983: 133-147.

¹⁵ Bachvarova 2013: 292.

¹⁶ Beckman 1983: 133-147.

¹⁷ Hoffner 2003: 113.

¹⁸ Քեճեճ 1901: 117.

¹⁹ *Ibid.*, 121.

ծնվելուց հետո երեխայի պորտը և ընկերքը բաղել են հողում կամ շո-
բացրել ու գցել որևէ ժանրավաճառի տուպակի մեջ, որ փողաակն լի-
նի, կամ բաղել տամ գլխին, որի պատճառը պարզ չէ²⁰, տատները
երեխային լողացրել է առաջին օրերին և դրախ պատվամատիք գնա-
ցել քավորի տուն՝ նրան նվերներ տանելով ու հայտնելով, որ իրեն
քավոր են ընտրել, և դրա դիմաց նվերներ է ստացել քավորից²¹:

Սա ամուսնության գեղեցիկ մասն էր, այժմ անդրադառնանք որոշ
ամուսնական արգելքների, ինչպես նաև ազատարգանի և դավաճա-
նության հարցերին:

Խեթական օրենքները դատապարտում են մեթավորների միջև
ամուսնությունները, աղամարտուն արգելված էր հարաբերություններ
ունենալ մոր, քրոջ կամ իր կնոջ՝ նախկին ամուսնությունից ծնված
դստեր հետ, իր հոր կամ եղբոր կնոջ հետ, եթե հայրը կամ եղբայրը ո-
չ էր են: Արգելվում էր նաև կնոջ քրոջ հետ հարաբերությունները, եթե
կինը ողջ է²², այս առումով ուշագրավ վկայություն է արևելամիսն
խեթական տեքստերում՝ խեթա-հայաստական մի պայմանագրում, որ-
տեղ խեթական արքան նշում է, որ հայաստական արքան իր խեթ կնոջ
քույրերին պետք է որպես քույր վերաբերվի (ժստքը խեթական արքա
Սուպալիլուիլուժասու I-ի և Հայաստայի արքա Խուկկանայի միջև
կնքված պայմանագրի մասին է, ըստ պայմանագրի՝ խեթական
արքայի քույրը ամուսնանում է հայաստական թագավորի հետ), նշելով
նաև, որ Խարթիում եղբայրը իր քրոջը կամ ազգակաճուխուն չի
վերցնում, դրա համար մահապատիժ է սահմանված: Միաժամանակ
հետաքրքիր փաստ է նշում, որ Հայաստյում, որը նրա քնորոշմամբ
քարոտրոսական երկիր է, եղբայրը իր քրոջը կամ ազգակաճուխուն
վերցնում է²³:

Ծնայած մեթավորների միջև ամուսնության արգելքների՝ նման
փաստեր հաճախակի հանդիպում են ողջ իրեն Առաջավոր Ասիայում,
հատկապես ազնվականության շրջանում: Օրինակ՝ խեթական արքա

²⁰ *Ibid.*, 122:

²¹ *Ibid.*, 124-125:

²² *Hoffner* 1997: 154, N.195.

²³ *Քոլոսի* 2016: 35-37: Տե՛ս նաև սույն մտղվածում Ա.Քոլոսիի հոդվածը:

Անուվանդառա 1-ը ամուսնացած է եղել հոր կողմից իր քրոջ՝ Ամուսիկայի հետ²⁴: Ինքական օրենքների NN. 192-193 հոդվածներում նշվում է, որ երե տղամարդը մահանում է, նրա այրին կարող է ամուսնանալ հանգուցյալ ամուսնու եղբոր հետ, երե եղբայրն էլ է մահանում, ապա հոր հետ և այլն, և սա արդեն դատապարտելի արարք չէ²⁵: Ոչազրազ մի դրվազ է պահպանվել «Սասնա Մոծր» էպոսի սքառումներից մեկում. երբ Դավիթը սպանվում է, Յեան Կերզոն Դավիթի երեբայրը, առաջարկում է Խանդութին՝ Դավիթի կնոջը, իր հետ ամուսնանալ.

«Դավիթ մեռալ առանց կոխվ.
 Են մեռալ, յես քեզի անուչ.
 Կը պակտի քե կտրի՞ն Դավիթ,
 Չի պակտի պարոն երիկ»²⁶:

Այս դրվազը վիայում է հնագույն ազանդուլթի մասին, որ տարածված էր հայերի մեջ: Այս սիսից արգելքներ գործում էին մաս երեսների շրջանում, և հայկական իրավաբանության մեջ կեղերեցին պատմաբան էր խոտորեն հետևել Մովսեսի օրենքներին՝ շամուսնանալ մտոնիկ ազգականների, քրոջ, դասեր, հորաքրոջ, մորաքրոջ, հոր կնոջ, որդու կնոջ, քեռու հետ և մինչև չորրորդ գարնց ամուսնական արգելքը պահպանել, սակայն եղբոր մահից հետո, օրինակ, չորրորդ դարում, կարելի էր ամուսնանալ եղբոր կնոջ հետ²⁷: Չնայած արգելքներին՝ մերձամուսնությունները տեղ էին գտնում մաս վաղ միջնադարյան Հայաստանում: Աշտիշատում գոմարված ժուրվը իր սահմանած կանոնում դատապարտում է այն մախարարներին, ովքեր իրենց տոհմական հարստությունը ամբողջական պահելու նպատակով ամուսնանում են մերձավոր ազգականների հետ, սակայն այդ

²⁴ Bryce 2005: 128, սակայն մասնագետները, հայելի արևելքով սյն հանգուսնայրը, որ մերձամուսնությունների համար մահապարտված է սահմանված շարժական օրենքներով, ենթադրում են, որ նրանց միջև սպրտանկարական կապ հնարավոր է եղած լինի, և Քաղցածայրապո Անուվանդառալի սովել վաղ ուրբայնի սրբերան կարող էր լինել տե՛ս Bryce 2005: 128-129, սակայն սա միայն դրսև յարաբարցուցված ենթադրություն է:

²⁵ Hoffner 1997: 151-152, N.192-193.

²⁶ Մատուցի Դավիթ 1939: 336.

²⁷ Ազգյան 1965: 70.

երևույթը դատաարարող որևէ պատիժ չի սահմանվում: Եվ պատժի-
ների մոտ կան վկայություններ, որ հայոց մեծամեծների արհամար-
հում էին այդ հարցում Ներսես կաթողիկոսի արգելքները²⁵:

Հարցոյց ամօրյայան կամ շքերության վերաբերյալ արտելերա-
ցումներն են կամ տղամարդկային անկարողության: Ըստ կարևոր-
վում էր տղամարդկային կարողությունը, և սրան ուղղված մի շարք
ծեսեր էին իրականացվում, որոնք պետք է նպաստեին տղամարդու
կարողությունների վերականգնմանը: Այս թեման առաջի ցայտուն
կերպով ներկայացված է խեթական մի հեքիաթում Ապառի մասին,
որը հարուստ և ապահովված մարդ էր, ուներ կին, բայց չունեի զա-
վակներ, քանի որ կնոջ չէր մոտենում: Եվ երբ մի անգամ կինը նրան
ասում է այդ մասին, նա ասատում է կնոջը՝ ասելով, որ նա կին է և այդ
հարցերից ոչինչ չի հասկանում: Այնուհետև Ապառն գտնել է մատու-
ցում Արևի աստվածությանը, և վերջինս, ներկայանալով պատանու
տեսքով, խորհուրդ է տալիս նրան ըստ խնել և գնալ իր կնոջ մոտ: Եվ
տասը ամիս անց կինը արտ գավակ է ծնում, այնուհետև՝ նաև երկ-
րորդը: Փաստորեն, ըստ առասպելի, տղամարդու կարողությունների
վերականգնվում են Արևի աստծու շնորհիվ, և նա կարողանում է հե-
ացնել կնոջն ու երեխաներ ունենալ²⁶: Հետաքրքրական մի փաստ կա
հայկական հաջոտանեկան սովորույթների մեջ, երբ հարսանիքի հա-
մար մոլորված անասունի արյան մեջ քարախում են դրան փակահոյ
ու տալիս տղայի մորը՝ գոռույթյամբ պահպանելու, որ համկարծ
չարքերը տղայի առնակն զորությանը չվնասեն:

Ինքնական օրենքներում պահպանվել են նաև կնոջ շքերությանը
վերաբերող հողվածներ: Երե կինը չբեր էր, և ամուսինը ուզում էր
նրանից բաժանվել, ապա պարտավոր էր նրան այնքան արծաթ տալ,
որքան կազմել էր նրա վարձագինը և պետք է վերադարձներ նաև
կնոջ օժիտը, որը նա բերել էր իր հետ և միայն այդ դեպքում կարող էր
արձակել նրան²⁷: Մա իսկապես բաժանմանից քարաքակիրք մտն-

²⁵ Աղայան 1965: 51:

²⁶ Իտական էքիպոզ Ապառի և նրա ողիների մասին տես Hoffner 1998: 82-84;
Hasson 1977: 160-163:

²⁷ Bryce 2002: 130:

ցում էր կնոջ նկատմամբ: Քացի այդ, իսրայելական իրավաբանության մեջ կինը իր նախածեղանությանը կարող էր քաժանկել ամուսնուց, ինչպես ամուսինը կնոջից, օրենքով սահմանված պատճառներով³¹: Օրինակ՝ իսրայելական օրենքնորում նշվում է, որ եթե նրանք ամուսնանում են, տան են ունենում, երեխաներ, իսկ հետո որոշում են քաժանկել, ապա կինը և ամուսինը պետք է կիսեն ունեցվածքը³²: Հարկ է արձանագրել, որ նույնիսկ Եղուպայում կինը նման իրավունքներ չուներ, ասինք 18-րդ դարում: Մակայն նշենք, որ այս օրենքները գործում էին ազատ, ոչ ստրուկ կնոջ և տղամարդու դեպքում:

Ի դեպ, ըստ նախկինում միջնադարյան օրենքների՝ եթե տղամարդը կնոջն արձակում էր չրեղության պատճառով, ապա կինն իրավունք ուներ վերցնել իր հետ քեթած կանկարասին, համդերմանքը, արժարք, աղախնուհ, ամաստնը և այլն³³: Իսրայելական հասարակության մեջ հավատար հասարակական դիրք ունեցող գոյակերի քաժանման դեպքում նրանց ունեցվածքը սովորաբար հավասար էր կիսվում, և բոլոր երեխաները, քացի մեկից, մնում էին մոր խնամքի ներքո, իսկ եթե կինը ցածր հասարակական դիրք էր գրադեցնում, օրինակ՝ ստրուկ էր, տղամարդը վերցնում էր բոլոր երեխաներին, քացի մեկից³⁴: Հայկական իրավաբանության մեջ էլ, եթե ամուսինը իր քարոչական և որևէ արատ չունեցող կնոջն ու ցնառակից ուզում էր լքել և գնալ այլ կնոջ մաս, ապա պարտավոր էր իր ողջ ունեցվածքը կիսել կնոջ հետ հավասար, այդ թվում և երեխաներին³⁵:

Մեծ հանցանք էր համարվում կնոջ դավաճանությունը, որի համար մահաբարժ էր սահմանված: Իսրայելական N.197 օրենքում սահմանվում է, որ եթե տղամարդը կնոջը քոնարարում է լեռնելում, որտեղ վերջինս չէր կարող օգնության կանչել, ապա մեղավոր է տղամարդը և պետք է դատապարտվի մահվան³⁶, քայք եթե տղամարդը կնոջ

³¹ Bryce 2002: 119.

³² Hoffer 1997: 41.

³³ Ego 1963: 52.

³⁴ Collins 2007: 24.

³⁵ Ego 1963: 52.

³⁶ Inparati 1995: 572.

տանն է լինում, ապա մեղախոս է կինը, և նա պետք է մահանա³⁷։ Իսկ եթե ամուսինը կնոջն ու տղամարդուն բռնում է դավաճանության պահին և այդ պահին սպանում նրանց, նա համարվում է անմեղ։ Ըստ խեթական N.198 օրենքի՝ ամուսինը կարող էր իրեն դավաճանած կնոջ կյանքը խնայել՝ բերելով նրան թագավորական պալատ և տանելով «Իմ կինը չպետք է մեռնի», ապա պետք է խնայի նաև կնոջ սիրականի կյանքը։ Կամ եթե բերի երկուսին էլ և ափ, որ երկուսն էլ պետք է մեռնեն, թագավորը կարող է ինքը որոշել խնայել, թե սպանել նրանց³⁸։

Հայկական օրենքներում ևս կարևորվում էր դավաճանության վաղը, օրինակ՝ այն դեպքում, եթե տղամարդը կնոջը տամուս է տրիշի տուն և բռնաբարում, ապա ենթակա է մահապատժի տղամարդը, եթե կինն է տղամարդուն կանչում իր տուն, ապա ենթակա է մարմնական պատժի՝ քիթը կտրելու միջոցով (ամուսնու համաձայնությամբ) և առգանքի³⁹։

Ի դեպ, երեական օրենքներով ևս կարևորվում էր դավաճանության վաղը։ Տղամարդկային դավաճանությունը ընդհանրապես խիստ դատապարտելի չէր հին Առաքավոր Ավստրում, եթե այն տեղի էր ունեցել ազատ կնոջ հետ։ Հայկական իրավաբանության մեջ համախառնելի չէին ամուսնական դավաճանությունները, այսուհանդերձ, եթե նրանց տեղ էին գտնում, համախառնաբար լինում էին մահով, ինչը, սակայն, օրենքով չէր նախատեսված⁴⁰։ Եթե ամուսնավատարին կնոջ հոքայքը կամ ամուսինը սպանում էր կնոջը, հասարակական կարծիքը միշտ արդարացնում էր նրանց, եթե ամուսինը համակերպվում էր կնոջ դավաճանության հետ, ապա հասարակական կարծիքը պարտավոր էր նրանց՝ կռիվով կնոջ անունով, ասենք՝ «Մոռնեց տները»⁴¹։

Սակայն Միջիսար Գույի դատաւտանազրբում առավել մարդասիրական մտտեցում է դրսևորվում կնոջ դավաճանության ճկատմամբ։

³⁷ Hoffner 1997: 155-156, N.197.

³⁸ Hoffner 1997: 156-157, N.198, խեթական վերնուշյուս N.N. 197-198 օրենքների ստեղծելու ժամանակն քննարկումը տե՛ս Ysevst 1975: 235-240:

³⁹ Մամյան 1967: 262.

⁴⁰ Ինձ.

⁴¹ Կանոնադրական 2009: 80.

երև նախորդ օրենսգրքերում և կանոններում կենն անասնաբույան դեպքում աննիցապես ապահարզան էր ստանում առանց որևէ պատճառարանության, ապա Գուշի դատատեսանապքում, երև կինց վաստ վարքի սեղ չէր եղէ մինչ այդ և գրչում է, ապա ամուսինը կարող է նրան հետ ընդունել⁴².

Այժմ անդրադասանանք մի քննադի ես, որ վերաբերում է անասնաբույանը, այն դատապարտվում էր խեթական օրենքներով (դրանք ամփոփված են NN. 199-200 խեթական օրենքներում), և պատմիցնորը տարրեր կենդանիների դեպքում տարրեր էին: Օրինակ խոզի և շան հետ կենդանիներու պարագայում մահապատիժ էր սահմանված, իսկ միու և բորու դեպքում պատիժ չէր սահմանվում⁴³:

Անասնաբույանը դատապարտող օրենքներ էին աշխարհում առկա են, օրինակ, երեսների շրջանում, որ կարող են տեսնել Աստվածաշունչի եղից 22, 23, 19-ում, որտեղ անասնաբույան դեպքում ներառվում է մահապատիժ⁴⁴: Այգեկցին նշում է, որ անասնաբույանը տարածված էր փյունիկեցիների մեջ, Հրեաստանում, Գալիլեայում և երուսաղեմի շրջակա այլ գաղաթներում⁴⁵: Այս երևույթը տեղ է գտել նաև հայկական իրականության մեջ, և առկա են օրենքներ, որոնք դատապարտում են այն և պատիժներ են սահմանում անդամախորտում և քնակ ապաշխարանք եկեղեցում⁴⁶:

Անճափելով նշենք, որ խեթական ամուսնական հարաբերությունները և տարրեր օրենքները, որոնք վերաբերում են այդ հարաբերություններին, բազմական տրամադրանքիս էին, իրենց ժամանակաշրջանի համար առաջադեմ կնոց իրավունքների առումով և մի շարք դեպքերում արդարացի: Նրանց որոշ ժանց կարող է արդիական քննել սու այսօր, և գարձանադի չէ, որ մահաատից սովորույթների արձագանք կարելի է տեսնել, օրինակ, հայկական միջանադարյան ավանդույթներում, երև հաշվի առնենք խեթա-հայկական հնա-

⁴² Աղքան 1965: 56:

⁴³ Hoffner 1997: 157-159, N. 199-200.

⁴⁴ Աստվածաշունչ, եղից 19, 22, 23:

⁴⁵ Այգեկցի 1999: 108:

⁴⁶ Մամբան 1967: 264:

րավոր վաղեմի առնչությունները, և նաև հնագույն միջոխնաստիական ամուսնության հայտնի պատմական վկայությունը, որ վերաբերում է մեր տարածաշրջանին՝ խերական Մուպպիլուլիումաս I-ի քրոջ և մի շարք գիտնականների կողմից հայոց հնագույն քնորրանը համարվող Հայասա երկրի արքա Խուկկանայի միջև կնքված վերոնշյալ ամուսնությունը⁴⁷: Եվ որպես մի նմանատիպ հնարավոր արձագանքի վկայություն՝ կարող են բերել հարսանեկան արարողություններին առնչվող մի սովորույթ, որ պահպանվել է հատկապես վանեցիների մոտ:

Վանեցիները հարսանիքի հարջոյ առավույան հարսին ու փեսային բարձրացնում էին տան տանիքին և արևին ուղղելով նրանց դեմքերը՝ գտնայի ուղեկցությամբ արևին նվիրված երգ էին երգում բազավորի և բազուռու, այսինքն՝ հարս ու փեսայի համար՝ արևատարյուն խնդրելով վերջիններին համար⁴⁸, ինչը ակնհայտ հնագույն ծիսական երևույթի արձագանք է⁴⁹:

Հետաքրքրական է, որ տան կամ տաճարի տանիքից Արևի աստծուն և աստվածությանը նվիրված նմանատիպ ծես էին իրականացնում խեթերը որչափ արարողությունների հետ կապված, իսկ տան կամ տաճարի տանիքից իրականացվող ծեսերը խեթերի մոտ նվիրվում էին երկնականում Արևի աստվածությանը⁵⁰: Այսպեսով, վերոնշյալ Բնանդըք բնիկից գտնված սափորի վրա տան կամ տաճարի տանիքին կանգնած սեահանդեթն աստվածուհին կամ քրմուհին երկու երամիշտների հետ, հավանաբար ինչ-որ ծես է իրականացնում, որ կատարվում էր սրբազան հարսանիքի ժամանակ (Սկ. 6) և հնարավոր է՝ այն նվիրված լինելու Արևի աստծուն կամ աստվածուհուն:

⁴⁷ Խերական Մուպպիլուլիումաս I-ի և Հայասայի արքա Խուկկանայի միջև կնքված պայմանագրի վտանքան աստարտեթեմը և բարձրանորթունը տես Քուպան 2016: 20-41:

⁴⁸ Երգի բովանդակությունը տես Լադայան 1911: 44, Լևո 1966: 269:

⁴⁹ Այս երևույթի միակերպ ներառվածը ինքա-հայկական առկայությունների համատեղում առավել մանրամասն քննարկված է Հոնդոսկյան 2008: 93-98, տես նաև Հոնդոսկյան 2019: 93-94:

⁵⁰ Արչաուն 1992: 65:

Այս ենթաբաժնի մեջ, որ հարսանիքի ընթացքում Արևի աստծուն կարող էր ծնա նվիրված լինել, միանգամայն հիմնավորելի է. քանզի Արևն է համարվում պտղաբերության ու կյանքի խոցիրդանելիներից մեկը և հատկանշական է, որ վերոնշյալ Ազգայնի մասին խերական ենթաբաժնում վերջինին անպատրաստից բուժում է ինչն Արևի աստվածը: Բնականաբար, հարսանեկան ծեսերի ամենակարևոր ենթաբաժնից մաս զույգի պտղաբերության ապահովումն էր, ինչին էլ հավանաբար միտված էին մի շարք ծեսեր, այդ թվում, հավանաբար, խերական սափորի պատկերազրույթյան մեջ ստեղծում կամ ստանդարի տանիքին իրականացվող ծեսը հարսանիքների ժամանակ, և այն, ինչպես վամեղիների մոտ, կարող էր նույն իմաստաբանությունը ամենալ:

ՕԳՏԵԳՈՐՇՎԱՏ ԳՐԵԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Քառասնյունը 1981.** Վերջ Հին և Նոր Կտակարաններու, երրասեղան և յուսակամ քարգմանում, Պլշտոր:
- Աղայան Ա. 1965.** Հայկական ամուսնա-ընտանեկան հարաբերությունները միջնադարյան օրոնքներում, ՊԲՀ, 1965/3, 49-66:
- Ազեկեյի Վարդան 2008.** Խրատներ, Երևան:
- Բնուել 1901.** Մուշեղեի կամ Հայր Գառա, հավաքեց և հրատարակեց Ե. Լալայան, Թիֆլիս:
- Հնայակայան Հ. 2008.** Արևոտաշտությունը Վանա լճի ափագամում, Լեհնավոր Արևից, Երևան, 93-98:
- Հնայակայան Հ. 2019.** Վանա լճի ափագամին ստնչվող հիմնական աստուակե-մերը (աստուակերունակ սրտեների դասակարգման ու աղագրաման-ման նախնական փորձ), ՄԱՄԻՇ, XXXII (2), 87-103:
- Լաղայան Ե. 1966.** Վասպուրական, Թիֆլիս:
- Լևո 1966.** Երկերի մարդամո, Կ. 1, Երևան:
- Մամյան Ս. 1967.** Կնոջ իրավական պաշտպանության հարցը միջնադարյան իայ իրավունքում, ՊԲՀ 1967/4, 258-264:
- Նստուակայան Բ. 2009.** Կերց հայոց աղանդական ընտանիքում (ըստ աստուակեների ազգագրական ազգագրությունի), ՊԲՀ, 2009/2, 71-87:
- Շաղպյան Գ. 2011.** Երևան, «Մեր օր յոթ վիշեր», Հայոց հարսանիքի համալ-նագրություն:
- Մատուցի Գալիք 1939.** Իայկանում մարդկաբան ևզո, ցնցիանուր խմբազ-րություն յեղ աստղաբան աղագրամիկ Ի. Ա. Որբիցու, Մերիկան, 1939:

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

MARRIAGE AMONG THE HITTITES

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

Abstract

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

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

Hasmik Hmayakyan
PhD, Institute of Oriental Studies,
Department of Ancient Orient, Senior Researcher,
hmayakyan@yahoo.com



Նկար 1-2



Նկար 1-2 զնամկար



Նկար 3



Նկար 4



Նկար 5



Նկար 5, հատված



Նկար 6

ՄԱՐԻԱՄ ՄԵԼԹՈՆՅԱՆ

ԵՊՔ յուրյրացիությունից անջնում

զատարիտ, աստիքանկի

էշ փոստի՝ *maria.meltonyan@yandex.am*

ԿՆՆԱՆՏ ԿՄՐՔԸՎԻՃԱԿԸ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԿԵՅՍՐՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ՝ ԿՐԸ ԳՐՈՒՆԵՐԻ ԿՅԱՆՔԻ ԵՎ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ՕՐԻՆԱԿԻՎ (XV-XVI ԴԱՐԵՐ)

Բանալի քաղեր, կնոջ կարգավիճակ, հասարակական կյանք, քաղաքացիություն, իրականացնելու ընկալում, սրբապատկան սրբաշնա, ղեկավան, բանաստեղծուհի:

Համատարացիք

Դարեր յարունակ գաղթեր գեժակերներէ շրջանակներում փոքր է արժէք բացատրել - կին- հասկացությունը և կնոջ իրական ցեղը հասարակության մեջ կախված ժամանակի կենսապայմաններից և դրանից բխող ցնկազանների փոփոխություններից՝ Այսին հոգովածում փոքր է արժում ուսումնասիրելու կնոջ կարգավիճակը Օսմանյան կայսրության 15-16-րդ դարերում՝ Արևմուտքի և իսլամական Արևելքի հասարակական ու մշակութային սփերից շրջանակներում՝ Մասնագրասպես բնեմում է այդ համարներստում կին գրողների գործունեության միտակցում ու դրա արդյունքում առաջ եկած յուրանափոխությունները:

Օսմանյան պետությունում քաղաքակրթական և մշակութային փոփոխությունների, իտալիի ընդունման և այլ երևույթների ազդեցությամբ հասարակության մեջ կնոջ տեղն ու դերը անբողբովին փոխվել է: Թուրք պատմաբան Ֆ. Սուլմերը գրում է, որ մինչ Օսմանյան պետությունը կդառնար մեծ կայսրություն, կինը տղամարդու աչքում ունեցած իր արժեքն ու հարգանքը կորցնելով՝ աստիճանաբար հասարակական կյանքից մեկուսացվեց, փակվեց տանն ու փակդալնում: Հեղինակն այդ աճինը կապում է արևմտյան ազդեցության նեոմասնագրասպես՝ նրա պնդմամբ՝ Սուլմերուի նվաճումից և Բյուզան-

¹ ԿԳ 2018: 606.

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

Որպես ասվածի կոմենտարիոս նշենք, որ քաղաքական հասարակության մեջ կնոջ դերի փոփոխությունը ժամանակագրական առումով բաժանվում է 3 շրջափուլի։

✓ Իսլամի ընդունումից առաջ և քոչվորության շրջանում, երբ կնոջ կերպարը ներկայացվում էր տղամարդուն բնորոշ գծերով, կինը տղամարդու նման ծի էր հեծնում, նետ արձակում և սուր էր օգտագործում, անգամ պատերազմում էր բշտամ դեմ։

✓ Նստակեցության անցնելուց և իսլամական մշակույթն ընդունելուց հետո, երբ կինը, կորցնելով իր կերպարի երրոտական կողմը, դառնում է սիրո և կարողի քննադիկայի հիմնական խղճարկալիչը։

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

² Sümer 1955: 394, Cetinkaya 2008: 280.

³ Ash geyen eser: 280.

Իսլամի ընդունումից հետո արաբա-պարսկական մշակութային շրջանակից սերող պարսկաճան, պարսկական և հնդկական լավանդույթները Լապես նարաստեղ են կնոցի վերագրվող բացասական հասցրների տարածմանը: Օրինակ՝ ըստ գրադաշտականության կինը բոլոր տեսակի բացասական երևույթների, պոտենդությունների ու քեռությունների խորհրդանշան է⁴: Մինչդեռ իսլամը կնոջն ու տղամարդուն նույն կերպ է արժևորում: Դուրսնում և հաղիաներում չկա մի կետ, որ կանանց տղամարդկանցից ցածր դասի: Այնուհանդերձ, որոշ մտքբանիդների և իրախագետների կողմից Դուրանի այսբանիքի սխալ մեկնարանության և դրանց սխալ կիրառման հետևանքով կինը կոչորել է իր տեղն ու դերը իսլամական հասարակության մեջ⁵:

Սոցիալական, քաղաքական, կրոնական գործունեների ազդեցությանը դարեր շարունակ փոփոխություններ կրած «կին» հասկացության ընկալումը կարելի է գտնել նաև գրականության մեջ. ինչը իրականության արտացոլումն է: Թուրք հեռագրատող Վ. Ռումայի դիտարկմամբ ողջ աշխարհում արվեստի, գրականության մեջ անուշատար դիրքեր ունեցող և տեղծագործությունների հեղինակ կանանց քիչը չառ փոքր է, որոշ ոլորտներում անհասարակ նրանց ներկայացված չեն: Օսմանյան հասարակության մեջ կանանց հանդեպ վերաբերմանց գրական տեղծագործություններում և պատմական աղբյուրներում ներկայացվում էր ըստ տղամարդու կողմից կնոջ ունեցած դերի կամ այն կերպ, ինչպես նրան վերաբերում էր տղամարդը⁶:

Այս համատեքստում ոչնչորակ է, որ օսմանյան պոեզիայում մեծ քիչ են կազմում կանանց նկատմամբ սիրող բացասական կարծիքներ արտահայտող տեղծագործությունները, որտեղ նրանց արվում են հետևյալ բնորոշումները՝ Ատուն կողմից անհիմնված (*melâne*), կարին (*ukrep*), կարն խեղ ունեցող (*kız aklı*), տխմար (*ahmak*), խորամանկ (*bilek*), վատ (*kötü*), փոռածության անարժան (*itimada ihykolmayan*), ստախոս (*yalanc*), անհավաստարին (*vefasız*),

⁴ *Cendur* 1967: 6, *Çetinkaya* 2008: 280.

⁵ *Umay* 2000: 4, *Çetinkaya* 2008: 282.

⁶ *Umay* 2000: 4.

տղամարդուն տանջող (*ferkeke cewr ve cefa eden*), աստամայի պա-
րան (*peytanım ipi*) և այլն⁷:

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

Er olan bir ola mı kancak ile

Andur mu keçi kercak ile⁸

Արդյո՞ք արուն էգի հետ հավասար է,

Արդյո՞ք այծը նույնացվում է գանգուրների հետ:

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

⁷ Levend 1984: 581-584.

⁸ Adı geçen eser: 584.

⁹ Schibey 1980: 210-211.

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

Քուրք գրականագետ Ն. Քերիբոլյուն գրում է, որ առանց այդ էլ կանանց պոեզիան ավելի շատ արտահայտում է ոչ թե իրենց սրտում եղած զգացմունքների, այլ ժամանակի գրականության մեջ արմատացած հասկացությունների, տեղմիմների շրջանակներում գրված նրանց պոեմերը կարծես տղամարդկային մայրն են արտահայտում: Գրականագետը իրավացիորեն ուշադրություն է հրավիրում դիվանի պոեզիայի այն ժանրերի և ժանրային ձևերի վրա, որոնց շրջանակներում ստեղծագործել էին նաև կանայք, քանի որ դրանք, ըստ էության, դիվանի գրականության կարծրացած ձևերի ու կանոնների խտացումն էին, որոնց ժանրային տակ կանայք չեն կարողացել ցույց տալ իրենց ատանձնահատկությունն ու գոյության իրավունքը¹¹: Քերիբոլյուն այս երևույթը կապում է նաև ընդհանուր հասարակական հոգեբանության հետ, որտեղ կնոջ ամենամեծ ատավերությունը համարվում էր ոչ թե ինքնարտահայտվելու կաշտորությունը, այլ հենց հակառակը: Անգամ պոեզիայում կինը պիտի զգուշանար իր սիրտ, հույսի, ցավի կամ այլ զգացմունքների մասին խոսելուց¹², որպեսզի իր շրթագատում վառ ընդունելության կամ վերաբերմունքի չարժանանալ: Նրն հաշվի առնենք այն փաստը, որ կին գրողները ձգտում էին ընդգրկվել պարատախան պոետների շրթագատում կամ դառնալ որե՛տ գրական մեղլիսի անդամ¹³, քանում էին վերնախավի և ժամա-

¹⁰ Գեղեկաչ 2008: 282.

¹¹ Բեկրաջե 1999: 803.

¹² Ած ցզոն ԵՏԵ: 863; Գեղեկաչ 2008: 283.

¹³ Մոցալի, սրբաբանի կամ բարձրաստիան տալտոնյաների հովանավորությանը և վեզոմեկնա մասնակցությանը գրքով խոսելու, որտեղ հավագվում էին

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

Տարբեր աղբյուրներից հայտնի է այս շրջանում ապրած հետևյալ քանաստեղծուհիների անունները՝ **Ջեյնեփ Հարուն Միհրի Հարուն, Աֆիթաթի Այշե Հուրթի, Թուրթի Հանգն, Նիսալի, Արիֆ**: Երբ առանձին առանձին ուսումնասիրում ենք դիվանի կեն գրողներին, տեսնում ենք, որ նրանք բոլորը մեծացել են հասադակության վերնախավը ներկայացնող ընտանիքներում և հստակ ձևով են կրթություն ստացել¹⁴:

Ջեյնեփ (?-1474)¹⁵

Ջեյնեփ Հարունը բուրբ գրականության պատմության մեջ համարվում է առաջին բուրբ կին գրողը: Փամանակակիցները նրան անվանել են Ջեյնուհնիսա, իսկ որոշ աղբյուրների համաձայն՝ նրա իրական անունը եղել է Ջուրեյդա¹⁶: Ըստ որոշ կենսագիրների՝ նա Քասթամունուից, ըստ ոմանց՝ Ամասիայից մի քաղիի դուստրն է եղել: Ազրիկ և ստեղծագործել է Մեհմեթ Ֆաթիմ սուլթանի օրոք: Սկզբնաղբյուրների հավաստմամբ՝ Ջեյնեփը կազմել է սեփական ստեղծագործությունների ամբողջական ժողովածուն՝ դիվանը, և ներկայացրել է Փաղիչահին: Գրականագետ Թահա Այի պնդմամբ՝ դիվանն առկա է Այա Սաֆիա և Միլլեթ գրադարաններում¹⁷, սակայն մինչ օրս այս փաստը չի հաստատվել, և որևէ գրականագետ այն չի դրել գիտական շրջանառության մեջ¹⁸: Ջեյնեփ Հարունը տիրապետել է արաբն-

ժանանից հայտնի պոետները, ընթերցվում էին գրական ստեղծագործություններ, և դրանց շուրջ ծափալվում էր քննարկում: Առավել մանրամասն տե՛ս **Bussari** 2004: 557:

¹⁴ **İspirli** 2007: 7:

¹⁵ **Adı geçen eser**: 19:

¹⁶ **Zihni** 1294 (1877): 285-286:

¹⁷ **Ay** 1934:81, ինչպես նաև **Bussari** 2016: 645:

¹⁸ Թուրքույի Հանրապետություն կառուցված մեր գիտական պրոբլեման շրջանակներում ուսումնասիրություններ ենք կատարել տարբեր գրադարաններում (այդ թվում

քննիմ, սքարսկընքնիմ, ունեցել է կրածշտական գիտելիքներ: Ունի որոշ պարսկերեն քանաստեղծություններ: Քանաստեղծուհի Միհրիի հետ ունեցել է քանաստեղծական մրցակցություն և այդ առիթով մի-մյանց ի սրտասխամսն վրլած քանաստեղծություններ: Մահացել է 1563թ. Անասիայում¹⁹:

*Âb-ı hayât olmayacak kismet ey gönül
Bin yıl gerekse Hzr ile seyr-i Skender et
Zeyneb ko meyli ziver-i dînyâya zen gibî
Merdive vâ sâde dil ol terk-i ziver et²⁰*

**Հեյ, սիրտ, հրե կենաստու ջար չի լինելու, ուրեմն մահագրագիր է
Հազար դարի էլ պետք լինի Մարգարիի ու Բարենգերի մահա-
գարին անցիլ:**

**Չիցն՝ զո մի կնոջ նման հակված ես դեպի այս աշխարհի
զարդերը,**

Քարի նման մաքուր սիրտ եզիլ, զարդն ու զարդարանքը քո՛ւ:

Միհրի Հարուն (?-1506²¹)

Առաջին անգամ կին գրողն է: Պաշտոնական քանաստեղծներ Ջեյ-նեֆի և Նեջարիի ժամանակակիցն է: Հայտնի է, որ Ջեյնեֆի ու Միհ-րիի միջև շատ անգամներ քանաստեղծական մրցակցություն է տեղի ունեցել: Որոշ պատմական աշխատություններում Միհրի Հարունի վերաբերյալ հանդիպում են «արևածասեր», անգամ «խելագար» բնորոշումը, քանի որ նա էականորեն տարբերվել է իր ժամանակի այլ կանանցից: Մասնավորապես նշվում է, որ քանաստեղծուհին ճշտապես իր սեռն էր հրավիրում երիտասարդ քանաստեղծների և նրանց հետ գրույցի բովում: Միհրին, որը համարվակվել է խոսել իր զգացմունքների մասին, որպես քանաստեղծուհի ասպարեզ է մտել

Այս մեջբերումը և մեղեդուկներն իմն ձեռագրերի ձեռագրերի հավաքածու, ինչի պարունակում մեզ ես չի հայտնի զամե քանաստեղծուհու ամենամաքուրությունների ամբողջական ժողովածուն:

¹⁹ Ay 1934: 81.

²⁰ Tezkiye-I Lâ'îf 1314 (1896): 178-179, ինչպես նաև Koprulu 1332 (1913): 214-215.

²¹ İspirli 2007: 19.

քաղաքի և հրեալուծի անհաղթելի արևմտագիր-կենսագիրները վկայում են, որ նա սիրահարված է եղել ժամանակի հայտնի պոետներից Մելամա Մյոնեյեղեթթիմին և Սիման փաշայի որդի Իսքենդեր Չելեթիին: Անբրեյինա անունը համընդհանուր է նաև բանաստեղծուհու զազեկներում: Սիմրին ավելի հաջողակ է եղել նազիրները գրելու մեջ²²:

Օսմանյան մշակույթը ունեցել է շատ քիչ քվոյ կին գրողներ, ովքեր համարձակվել են բողոքել մահապետական սովորույթների և սովորույթների դեմ: Դրա վառ ասպարեզն են Սիմրի Հաբունի ստեղծագործությունները: Օսմանյան մտավորական խառն մերկայացուցչուհին թվ կրթված էր, ախրապետում էր աշխատելու և ստանդարտներին և սերունդներին բողոքել է քնարական բանաստեղծությունների մի ժողովածու, որում երգել է ոչ միայն աստվածաշին, այլև երկրային սիրո հիմնը: Բանաստեղծուհին համարձակողին դուրս է եկել լյուրեմ հասարակական կարծիքի՝ իր դեմ հանկուժ անգամ հոգևորականությունը²³:

*Kadı mîfil mîderris-i zâhid u pî u civân
Kangîl cân vîmedî mahbub oğlan îstîne²⁴*

*Քաղիներ, մուֆթիներ և իրավագիտներ, ծերեր ու երիտասարդներ,
Երանցից ո՞ր մեկը կյանքը չէր քա սիրելոյալ պարսանու համար:*

Անկ այլ բնյթում նա այսպես է դիմում իրեն քննադատող մուսուլման իրավագիտին.

*Bu gûn korkutma sen nasîb-i cehîmîn âta nîzîdan
Kerem kî bîşerî âğartma ku kî u kâfî bir²⁵*

*Օ, մի վախեցրու՝ այսօր վաղվա դժոխային կրակով,
Գորտյուն արա, մի՛ հոգմեցրու ինչ, զո՞նև մի պահ հանգիստ բող:*

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

²² Ay 1934: 52.

²³ Penelopeona 2008: 69.

²⁴ Muxru-Xayru 1967: 34.

²⁵ Ibid.

ծակամ ճներին՝ առանց արտահայտելու իրենց սեփ տարբերությունը, Միերի Հարունի ստեղծագործություններում ինչ-որ չափով կարելի է համեմատել որոշ ամենալավ արտահայտությունների, որոնց ցույց են տալիս նաև իր սեփին քննարկող զգացմունքայնություն: Այս աստիճանով ուշագրավ է, որ կենսագիրներ Աշոբ Չելեբին և Լափիյին խոսում է նրա որոշ գործերի՝ կանացի ոգով գրված վեպեր մասին²⁶: Միերիի ստեղծագործություններում կինը համդես է գալիս ոչ թե որպես սիրո օբյեկտ, այլ բանաստեղծուհին փորձում է նկարագրել սերը կնոջ աչքերով:

Mihri dâğımlen heves-i Şehna yâr

*Oldâ rûsvay-i cihân gittî kamû şayret ü Ş'v'*²⁷

Ընկնի, այն պահից, ինչ Միերիին համակեցին կիրքն ու սերը քո համդես,

Ողջ աշխարհով նա խայտառակված է կորել նաև նրա ողջ արժանիքներն ու պարիզը:

Աֆիբարի (16-րդ դար²⁸)

Այս բանաստեղծուհու անունը հանդիպում է միայն կենսագիր Գարիբիի հուշագրական աշխատության մեջ: Հեղինակը հայտնում է, որ բանաստեղծուհին եղել է շերիֆն, այսինքն՝ սերել է Մուհամմեդ մարզաբնի տոհմից: Այնուհետև Գարիբին զովաբանական խոսքեր է շտաշում Աֆիբարիի հասցեին՝ Աշելով, որ վերջինս եղել է բարեկազմ, գեղեցկադեմ, լուսերես և մաքրասիրտ, եղել է տաղանդավոր բանաստեղծություններ գրելու և գեղագրության մեջ: Գարիբիի շնորհիվ հայտնի է բանաստեղծուհու հետևյալ քեյթը:

*Hakk-ı te'âî kâfîunâ tecessûl ile dâim karâmâz*²⁹.

*Հե՛յ, Աֆիբարի, մի օր քեզ համար էլ է բախարի արևը ծագելու,
Աստուծո ծառային մշտապես սև վշտի մեջ նա չի պահելու:*

²⁶ Şentürk 2012: 131.

²⁷ Maksud-Xaryw 1967: 29.

²⁸ Tazkires-i Meclîs-i Şe'arâ-yı Rûm Garîbî Tezkiresi 2010: 82.

²⁹ Adı geçen eser: 19.

Թուրքի (16-րդ դար²⁰)

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

Bağeten olmaşken Tâi gurâba hem-nişn

Yine çekvâyi gurâb eyler garâbet bundadı²¹

Հանկարծ քուրակը դարչալ սզոսովն քնկերակից,

Նորից սզոսովն է քուզարու՛ւ սա է քարորհնակ²²:

Նիսայի (16-րդ դար²³)

Նիսայիի մասին տեղեկությունները ակնավ են և մերկայացված են միայն քուրք գրականագետներ Մ. Չալաչոզլուի և Մ. Իսվիլիի աշխատանքներում²⁴: Այս բանաստեղծուհին հայտնի է դարձել արքայազն Մուսրաֆայի մահաարտօից հետո վերջինիս հիշատակին գրված երկու ողբերգերի՝ մերսիների շնորհիվ: Սա հինք է տալիս եզրակացնելու, որ Նիսային ապրել է 16-րդ դարում՝ սուլթան Սուլեյման Քանունիի օրոք: Ամենայն հավանականությամբ եղել է սուլթանի կնոջ և Մուսրաֆայի ձոր՝ Մահիդեվրանի²⁵ գրուցակիցներից: Իր բնյրերից մեկում նա Քանունիի կնոջը Հուրբեմին, ում արքայազնի մեծավորներից մեկսզրում էին վերջինիս մահվան մեջ, անվանում է «*Uru câdân*»²⁶ («ոռս կախարդ»): Նիսային զայրացած հաշիվ է պահանջում սուլթանից և կնոջից՝ դատմալով ժողովրդի արամարչությունների արտահայտիչը, քանի որ հասարակ մարդկանց չբռնում արքայազնի մահաարտիժը խիստ բացասական արձագանք էր ստացել: Այս բնմայով մերսիները գրած տասներեք տղամարդ պոետներից ոչ որ այնքան խիստ խոսքերով չի դիմել սուլթանին, որքան այս բանաստեղծուհին: Խիստ ուշագրավ է այն, որ Նիսային,

²⁰ İspirli 2007: 20.

²¹ Ceyhan 2014: 319.

²² Sâ'î Ay 1934: 76, յնչպես նաև İspirli 2007: 53-54.

²³ Adı geçen eser: 20.

²⁴ Cevreoglu 1978: 405-416, İspirli 2007: 53.

²⁵ Մահիդեվրան սուլթանի մահից ստացել մանքանում տե՛ս Sakaoğlu 2015: 249-252:

²⁶ Morkoç 2011: 228.

ստանց բարցնելու իր կին արես լինելու հանգամանքը, ստանց վա-
խի փոսահարսը արտահայտում է իր զգայմունքները: Այդ է վկա-
յում նրա մերժման հետևյալ հատվածը.

Zulm idûr nev-cevâna eyledûn cev-i fezâ

Boynma dokûn kemendi câzma kâdun ezâ

Şefkat bûâdur hilârken kâmadın havf-i hûdâ

Merhametsiz: gâh-ı Mem n'ledi Sultan Mustafâ

*Տակերկով կրկրասարդի հանդեպ մեծ անարդարություն գործեցիր,
Հզին պարսան դնելով կյանքը գամջամքի զարտապարտեցիր
Երև խմանայիր, որ գուրը հավար է, սուրբ վախը չէիր խտիարկ
Աշխարհի անգութ շահն ի՞նչ արեց, Մուլթա՛ն Մուսրաֆա:*

Bir Urus câldûsunun sâzin kulagına koyur

Mehr ü Mealdanubhanoluc âzeyenayur

Bag-ı dömrânhâsâz o serv-i ââlakayur

Bî-terâhhâsâfâh-ı Memn'ledi Sultan Mustafâ⁷⁷

Մի ուս վհուկի խոսքին ակամբ դնելով,

Խորանանկությունն ու խարերությունը հավաքալով

Կյանքի այգի հասած այն ազադ նոնին կրկնով,

Աշխարհի անխիղճ շահն ի՞նչ արեց, Մուլթա՛ն Մուսրաֆա:

Ալլահ Հուրրի (7-1589-90⁷⁸)

Ալլահ Հարունը ամուսնացել է Եհմախ Ծելերի անունով հայտնի
անձի հետ, որը եղել սուլթան Մելիմ 2-րդի ուսուցիչը: Հենց այս հան-
գամանքի շնորհիվ էլ Ալլահ Հուրրին կարողանում է մուսը գրքով պա-
լատ և դառնալ սուլթանի գրուցակիցներից մեկը⁷⁹:

Նա գազելի, քասիդի, մեսնավիի և մուսամմայի ժանրում գրված
սոնամերեն, արաբերեն և պարսկերեն շափամո ստեղծագործություն-

⁷⁷ Adı geçen eser: 229.

⁷⁸ İspiril 2007: 19.

⁷⁹ Sakaoğlu 2013: 270-271.

ճեղի հեղինակ է: Քանաստեղծուիտ ամենասիայոնի գործը համարվում է «Խորշուղ և Ձենշիդ» 3 հազար քեյք ունեցող մասնագիտ.⁴²

Պատմագիրները գովաբանական խոսքերով են իխրատակում Ալշե Հուրբիին: Մասնավորապես, Մեհմեթ Ձիմինն նրան համարում է «իր մմանը շունեցող բանաստեղծուիտի»: Այս աղբյուրներում հաճախ նշվում է, որ նա բանաստեղծական տաղանդով գերազանցել է իր նախորդներին՝ Ձեյնեփին և Միհրլիին: Կենսագիրների մի մասն անգամ գրում է, որ նա շատ տղամարդ բանաստեղծներից ավելի տաղանդավոր է եղել⁴³: Գրականագետ Մուրաթ Ուրազը, հակադրվելով այս տեսակետին, կարծում է, որ ի տարբերություն Ալշե Հուրբիի՝ Միհրիի ստեղծագործություններն ավելի քնարերգական են⁴⁴:

Արիֆե Հանզեմ (? - ?)

Կին գրողներին նվիրված ուսումնասիրություն կատարելիս Արիֆե Հանզեմի անունը համղիազել ենք միայն քուրք գրականագետներ Հ. Սոյբուրի «Թուրքական պոեզիայում սուֆիզմի իմաստությունը և փիլիսոփայությանը լի անմոտաց տողեր» ու Ս. Իսփիբլիի «Դիվանի բանաստեղծուիտները և ավանդույթի շարունակականությունը» աշխատություններում: Հետազոտողներից որևէ մեկը հստակ չի նշում Արիֆե Հանզեմի ապրած ժամանակաշրջանը⁴⁵: Մեզ հասել է բանաստեղծուիտ գրչին պատկանող քնդամենը մեկ քեյք, որն ունի խրատական քնույք:

Niyyet ü azm ü amel sabr ü sebat

Beperi maksadına nâil eder⁴⁶.

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

⁴² Ay 1934: 8-9.

⁴³ İspirli 2007: 49.

⁴⁴ Uraz 1941: 26.

⁴⁵ Soykut 1968: 996; İspirli 2007: 227.

⁴⁶ Soykut 1968: 996; İspirli 2007: 227.

Ամփոփելով նշենք, որ հնարավոր չէ ստաճել մեծ քանակ և որակ արահանել այն կանանցից, ովքեր կարողացել են կյանքի երկար փանդակից իրենց գլուխը մի պահ դուրս հանել և արագ մի մեղեքի հմշեցնել: Նրանք ևս մյուս քանաստեղծների նման, ժամանակի կտրապարմերը վերցնելով՝ գլոխկտարուկներ են տեղծել և դրանց հաղորդել են ոչ թե իրոք կամ բովանդակություն, այլ ընդամենը ձև⁴⁵: Այնուհանդերձ, դիվանի գրականությունն ունեցել է նաև գաղափարական առումով ինչ-որ չափով անկախ կին գրողներ, ովքեր քոչոքել են մահապետական ավանդույթների և հնացած սովորույթների դեմ, համարձակորեն սրաշտգանել են տղամարդկանց հետ ունեցած իրենց իրավունքների հավասարությունը: Ասվածի վառ սպագույցն են քանաստեղծուհի Մինրի Հարունի ստեղծագործությունները: Ի տարբերություն այն քանաստեղծուհիների, ովքեր, ստեղծագործելով նույն ժամանակաշրջանում, տուրք են տվել քաքացած ձևերին՝ առանց արտահայտելու իրենց սեռի տարբերությունը, Մինրի Հարունի ստեղծագործություններում տեղ-տեղ կարելի է համոզուել որոշ անկեղծ արտահայտությունների, որոնք արտահայտում են իր սեռին քնորշ գզացման քայնություն:

ՕԿՏԱԳՈՐԾՆԵՑ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Ay T. 1934. Türk Kadın Şairleri, İstanbul.

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

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

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

Ceyhan A., 2014. Ahmed Muhtar Beyin «Şiirbasmalarıımız» isimli eseri, s.s. 299-350, <http://www.turkiyat.selcuk.edu.tr/pdfdergi/s8/11.pdf>(03.12.2014).

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

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

⁴⁵ Ay 1934: 3.

ESKİ%20TÜRK%20%20EDEBİYATI/ulku_cetin_kaya_divan_edebiyatinda_kadina_gencel_bakis.pdf(28.02.2020).

- İçli A. 2016.** Klâsik Türk Edebiyatında Aşk Konulu Anlatılarda Savaşan Kadın Kahramanlar, Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın, Samsun, 899-908, https://www.researchgate.net/profile/Senem_Guerkan/publication/318960619_WOMEN'S_EDUCATION_IN_THE_OTTOMAN_EMPIRE_19th_CENTURY_and_THEREAFTER-OSMANLI_IMPATORLUGUNDA_KADININ_EGITIMI_19_YUZYIL_VE_SONRASI/links/59883a21aca27266ada3ebb0/WOMENS-EDUCATION-IN-THE-OTTOMAN-EMPIRE-19th-CENTURY-and-THEREAFTER-OSMANLI-IMPATORLUGUNDA-KADININ-EGITIMI-19-YUCZYIL-VE-SONRASI.pdf (29.02.2020).
- İspirli S. A. 2007.** Kadın divan şairleri ve geleneğin uzantısı, 1. Basım, Ankara.
- Koprulu M. F. 1913.** Yeni Osmanlı tarih-i edebiyatı, İstanbul.
- Küçük S. 1994.** Baki Divanı, Ankara.
- Levend A. S. 1984.** Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Meftunlar, 4. Basım, İstanbul.
- Çavuşoğlu M. 1978.** "16. Yüzyıl'da Yaşamış Bir Kadın Şair Nisîyi", Tarih Eştihâsı Dergisi, s. 9, Sene 1978, Ayrı Basım, Edebiyat Fak. Matbaası İstanbul, 405-416.
- Morkoç Y. E. 2011.** Klâsik Türk edebiyatında kadın şairleri bir bakış, Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 9, Sayı: 2, Ekim, 223-233, file:///C:/Users/HP/Downloads/KLASIK_TURK_EDEBIYATINDA_KADIN_SAIRLERE.pdf (29.02.2020).
- Saknoğlu N. 2015.** Bu müllûtin kadın sultanları, valide sultanlar, hatunlar, hasekiler, kadıncıfendiler, sultanefendiler, 1. Basım, İstanbul.
- Sehi Bey 1980.** Tezkire (Hest Behişt), İstanbul.
- Soykut H. 1968.** Türk Şiirinde Tanrıvâf Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mızralar, İstanbul.
- Sümer F. 1955.** "Osmanlılarda Kadın ve Aile Hayatı", Rosimli Tarih Mecmuası, Sayı 67, Temmuz, 3934-3939.
- Şentürk A. A. 2012.** Osmanlı Şiiri Antolojisi, 8. Baskı, İstanbul.
- Tezkire-i Lâtiî 1314 (1896),** İstanbul.
- Tezkire-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rûm Garibi Tezkiresi 2010,** Dr. İsmail Babacan, 1. Baskı, Ankara.
- Umay G. 2000.** İslâmî Dönemde Türk Toplumunda Kadının Yeri ve Önemi, Millî Folklor, Yıl: 12 (Yaz 2000), Sayı: 46, 4-9, <http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=46&Sayfa=2&fbclid=Iw>

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

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

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

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

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

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

Abstract

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

Mariam Melkonyan

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

ՀԱՅ ԿՆՈՋ ԿԵՐՊԱՐԸ XIX ԴԱՐԻ ՔՐԻՍՏԻՆԱՅԻ ՃԱՆԱԳՐԱՎՈՐԳ ԶԵՅՄԱՍ ՔՐԵԳԻ ՆԵՐԿԱՅԵՑՄԱՍ

Թանայի բաներ՝ Օսմանյան կայսրություն, բրիտանացի ճանապարհորդ, հայ կնոջ կերպար, իդամական աշխարհ, բրիտանյա հասարակություն, հայկական բնակավայրեր, ազնույններ, սովորույթներ:

Համատեղագիր

Հայտնում անցրացանում ենք 19-րդ դարի բրիտանացի ճանապարհորդ Ջեյն Քրեգի «Հայերը, քայերը և բուրբերը» խոսքերով երկնագրությանը աշխարհայանը, որը հրատարակվել է 1880 թ. Լոնդոնում: Այն ներկայացնում է Հայաստանի ու հայերի կենցաղը և սովորույթները, ինչպես նաև զգացի փոփոխություններ է պարունակում հայ կնոջ կերպարի մասին:

1828 թվականին Արևելյան Հայաստանի՝ Ռուսաստանին միացվելուց հետո Օսմանյան կայսրությունում բրիտանացի ճանապարհորդների թվի զգալի աճ է նկատվում: նրանցից մի քանիսը տարածաշրջանի մանրակրկիտ տեղագրական ուսումնասիրություններ են կատարում: Ըստ Գ. Բարդակյանի՝ «հետաքրքրության այս աճը հավանաբար Թիտանիայի երկրորդների բարձրակետն էր վաղ դարասկզբին՝ սրայմանավորված Արևելքում իրենց ինգլիզալիստական տիրապետություն հնարավոր իրանսիական ներխուժմամբ»¹:

Ճանապարհորդների մեծ մասի վերաբերյալ կենսագրական տեղեկություններ չկան: Նույնը վերաբերում է Ջեյնա Քրեգին: Միայն գրքի տիտղոսաբերքի վրա արված գրությունից պարզ է դառնում, որ նա եղել է բրիտանական քաղաքական մասնաճյուղի կապիտան:

¹ Բարդակյան 2018:

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

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

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

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

² Craig 1880: 2.

հաճախ մամբակերկիտ նկարագրում է հայկական կենցաղը, ավան-
դայքները՝ քաղական ճիշտ և հետաքրքիր դիտարկումներ անելով:

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

Ձ. Քրեզը հայ կնոջ նկարագիրը սկսում է հետևյալ ձևակերպ-
մամբ. «Հայերը գեղեցիկ ուսուս են»³: Նման գնահատականը իր հեր-
թին վերլուծության կարգի րանի: Նախ նկատենք, որ հեղինակի կող-
մից աշխատանքում քաղականին հաճախ օգտագործվող «ուսուս»
տերմինը, այս դեպքում, էր տրվում է մարդասրանական նկարագիրը,
հետապնդում է մեկ նպատակ՝ շեշտել հայերի ծագումնաբանությունը
և հայերին վեր դասել տեղի մուսուլման հասարակությունից: Բնորո-
շելով որպես «գեղեցիկ ուսուս»՝ նա մեկ անգամ ևս հայերին ստանձ-
նացնում է կայսրությունում ապրող ժողովուրդներից՝ մատնանշելով
նրանց յուրահատկությունը: Ու քանի որ գեղեցկությունը հարաբերա-
կան իմաստ ունի և բացի այդ՝ մարդուն՝ «գեղեցիկ»-ի վերագրումը
հիմնված է ներքին և արտաքին գեղեցկությունների համադրության
վրա, դրա համար հեղինակը հիմնավորում է հայերի վերաբերյալ իր
կարծիքը՝ մեջբերում անելով 17-18-րդ դդ. սկզբի ֆրանսիացի բուսա-
բան ժոզեֆ Պիրոն դը Տորնեֆորի «Դամասկոսի ժողովուրդները դեպի
Լևանտի երկրներ» աշխատությունից, որտեղ հեղինակը հայերին
անվանում է «աշխարհի ամենայալ և ազնիվ մարդիկ»⁴:

Այնուհետև, ամբողջատմաբով հայ կնոջ արտաքին տեսքին, հե-
ղինակը նկարագրում է նրա գրավչությունը, վարվելանձը ու հագուս-
տը:

Գրավչությունը նա ներկայացնում է հետևյալ կերպ. «Կանանց
արտաեսայրիչ և յուրացող սե աչքերը, որոնք միշտ ուղղված էին

³ Creagh 1880: 95.

⁴ Ibid.

անտոյր երկարության խիստ քարքիչներով, քաշիս են յարածապտակ հնայք նրանց քաց չիրապարհի գույն ունեցող դեմքին: (...) Չնայած հակում ունեն մարպակալման, նույնիսկ երկրասասարդ տարիներին, սակայն նրանց մեքքը քարակ է, ուսմը՝ փխրում, չայնը՝ քայլք»⁷: Ինչը, ըստ հեղինակի, հայերի ատող ապրելակերպի և լեռնային միջավայրի հետևանք է: Մեկ այլ հաստվածում հեղինակը նշում է, որ «Նրանց մազերը սուփորաբար մեքարսն են, խիստ և քաղականին երկար, քաղկում են մեքքին մեծ էյուարով, որը վերջում կապվում է ժապաղանների փուսքով»⁸:

Այստեղից կարելի է ներակայանել, որ էրպտամի հայ կանանց բնորոշ էր սև աչքերը, գեղեցիկ քարքիչները, քաշի մաշկը, ատող ու մետաքսն երկար մազերը, գեր լինելը, քարակ մեքքը, փխրուն ուսերը և քարձր ծայրը: Նկատենք, որ որոշ դեպքերում խոսելով հայ կնոջ գեր լինելու մասին, այն ոչ թե որպես բերություն է ներկայացնում, այլ ընդհակառակը, դրա մեջ հմայք է տեսնում: Մի դեպքում այն պայմանավորված էր քարակ մեքք ունենալու հատկանիշով, մյուս դեպքում՝ շարժումների բերությունը, մեկ այլ դեպքում՝ մեկ այլ հատկանիշով և ի վերջո քաջահայտ գրում է, որ «տղամարդը գայրակզգիլուց մեծ վրանգի առթև է կանգնած»⁹:

Ձ. Էրեզը դիտարկում է նաև հայ կնոջ պատվածքը: Նա նշում է, որ «Ճաշիկով փողոցներում՝ հայ մեծագույն գեղեցիկուհիները նման են շարն կտորների մի ամբողջության, և ովքեր չեն տեսել այդ կանանց այլ հանգամանքներում, կարող են սխալ տպավորություն ունենալ, թե նրանք ոչ գեղեցիկ կատուզվածքով, քստակուտի մարմնով և քաղականին անփույթ էակներ են»¹⁰: «Սակայն նրանց պեսնելով փամ պայմաններում՝ այլ կարծիքի են հասնում»¹¹: Թացի այդ, հեղինակը մատնանշում էր, որ երբ հայ կինը խոսում է, նրա հարազրը մեքքն է հասած՝ այդ կերպ փորձելով տղամարդուն ցույց տալ իր հե-

⁷ Ibid.

⁸ Ibid: 97.

⁹ Ibid: 98.

¹⁰ Ibid: 97.

¹¹ Ibid.

գությունը, անվաստի վնեղ կամ համեատությունը¹⁰: «Երե կինը սպիտակամ է հանդիպել անծանոթի հեղ, ազա մա հագնում է ֆրանսիական կոշիկներ քառակուսի կրունկներով, որոնք նրա համար անհարմար են, քաղվածքն էլ անգույր», - գրում է Շա¹¹:

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

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

¹⁰ Ibid: 98.

¹¹ Ibid: 97.

¹² Ibid: 100.

¹³ *Իրվանձոտյան* 1982: 430.

մի տարաւո, որի ստորին մասն անբանում է ռարի կոնի հաստվածում, բայ վրով երկար շապիկ, որը անբանում է իրանի շուրջ՝ ունի, աղծա-
քն կամ բավշյա գոտիով: Վերջինս՝ բավշյա գոտին, կնոջ ամենօրյա
հագուերայի մի մասն էր կազմում և հասնում էր մինչև ծունկը: Սրբոր-
ղը անեղնագործած բանկունն էր, որն իջնում էր գոտկատեղից
մերջև¹⁶:

Նրաի հագուստը նկարագրեցիս հեղինակը այս կերպ տարրերին
ազելագնում է ևս երկուսը, նշելով, որ «*գարբազից շապիկից և բան-
կունից բացի՝ պարբաշեր հագնում են փառ կանուշ, կարմիր և դեղին
մեղաքան զգեստ, և այս ամենը տտանց համազրեչու այնքան ան-
փույթ են հագնում, որ հիշեցնում են ծնր հավաքարարի՝ կիրակնօրյա
հագուստով*»¹⁷: Փողոցում հայ կինը գլխից և ոտերը ծածկում է բա-
բակ սպիտակ գլխաշորով: Քրեզը նկատում է, որ ի տարրերայուն
մոտավան կանանց՝ հայ կանայք դեմքը չեն ծածկում, սակայն տրա-
ճարդկանց կաշտով անցնելիս պարտաշիր դեմքի մի հատվածը՝ քիթը
և բերանը փակում են¹⁸: եվ ի վերջո գալիս է այն եզրակացուրյան, որ
Էրզրումի հայ կանայք փողոցում իրենց բարեմասնությունները
թաքցնում են այնքանով, որքանով իրենց հարևան մոտավան կա-
նայք¹⁹:

Սակայն պետք է նշել, որ գոյություն ունեցող արզիկներն ու
տահմանափակումները այնքան էլ խորք չլին մասնավորապես հայ
կանանց համար: Չպետք է մոտանալ, որ գլխաշոր կրելու, բաշկինա-
կով (կամ քորով) դեմքը ծածկելու կամ հագուստի վրայից գլջող, ամ-
բողջ մարմինը ծածկող քող կրելու սովորույթները հայտրյան շրջա-
նում գոյություն ունեին դեռևս փող ժամանակներից և տարածված
լին մահ Օսմանյան կայսրության տահմաններից դուրս սպրող հա-
յտրյան շրջանում²⁰:

¹⁶ Creagh 1880: 98.

¹⁷ *Ibid.*: 99.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*: 100.

²⁰ *Ասքան* 1970: 20.

Ձ. Քրեզմն առանձնացնում է նաև հազատի մեջ մտղ կարմիր քալչե անդնագործ գողնոցը՝ տեղեկացնելով, որ այն խորհրդանշում էր ամուսնացած կնոջ կարգավիճակը¹⁹:

Խոսելով Էրզրումի վիլայեթի հայ կնոջ Էոքյան՝ կերպարի մասին, հեղինակը քաղաականին հակասական կարծիքներ է հայտնում, ինչը արայմանավորված է այն հանգամանքով, որ նա ընտրյաճ է առնում տարբեր իրավիճակներում հայտնված կանանց դեպքեր: Բացի այդ, նա առանձնացնում է Էրզրում քաղաքում և շրջակա գյուղերում ապրող հայ կանանց: Օրինակ՝ նա կասկածի տակ է դնում Էրզրումում ապրող հայ կնոջ բարոյական կերպարը՝ մատնանշելով, որ Էրզրումցի կինը փորձում է հնարավորինս առավել առաքինի ներկայանալ, քան իրականում կա²⁰: Եվ եթե հայտնի է դառնում որևէ կնոջ՝ շանտանացած օրիորդի կամ էլ ամուսնացած տիկնոջ, քերականաբար պահվածքի մասին, հրատարակայնորեն նրան պատժում են: Եվ հեղինակը չի բացառում, որ այն կանայք, ովքեր ամենարարձրն են գտնում և վիրավորում՝ փորձելով շեշտել իրենց առաքինությունը, հաջորդ օրը նույն իրավիճակում կարող է հայտնվել²¹: «Քնոցը կամ հայ կանայք, յնայած այն հանգամանքին, որ քաղաականին փակ են հագնվում, — ցանկության դեպքում, խարելով ամուսնուն և հարգապաներին, կարող են հանգիստ հանգիստի իրենց սիրելեանններին»²²: Այստեղից նա կզրակացնում է, որ «հայ կինը ոչնչով չի պարբերվում նվրուպացի իր շուրթերից»²³: Մյուսմամանակ նա մատնանշում է այն հանգամանքը, որ, ի տարբերություն եվրոպացի կանանց, արևելքի կանայք՝ շնորհիվ իրենց հազատի, հեշտությանը կարող են խարել և մոլորեցնել շրջապատին. նրանց հազատստղ այնպես է ծածկում մարմինը, որ որևէ մեկը չի կարող վստահորեն նստատուել, որ տեսել է տվյալ կնոջը²⁴:

¹⁹ Creagh 1880: 101.

²⁰ *Ibid.*: 104.

²¹ *Ibid.*: 112.

²² *Ibid.*: 113.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

Հնասրբքիք է, որ հեղինակը աշխատությունում բխարկում է նույնիսկ այն արդարացումները, որոնք Էրզրումի հայ կանայք բերում են, երբ այդ գիշեր շեն վերադառնում տուն՝ «մնացիլ եմ հիվանդ ընկերուհու մոտ»²⁵, «ժամանակը այնպես անցավ, որ չնկատեցիք, որ մութն ընկել է և վրասնգաժոր էր փողոց դուրս գալ և ամենասուտից այնքան մնալն էր՝ մինչև լուսանար»²⁶:

Քաջի այդ, նկատում է, որ հիմնականում ամուսիններին դավաճանում են հայ առևտրականների կանայք²⁷, բացատրելով, որ վերջիններին ամուսինները քաջակալում են երկար ժամանակ, և այդ ընթացքում նրանց կանայք սիրեկաններ ու ավելի հարուստ հովանավորներ են գտնում²⁸:

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

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

²⁵ Ibid: 114.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid: 112.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid: 115.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid: 105.

³² Ibid: 106.

հետ, մինչդեռ կինն իր ենթոին չէր կարող ամուսնանալ այլադասական տղամարդու հետ:

Չ. Քրեզը նկատում է, որ «*հայկական վշակույթի անբաժան մասն է ընդամենին ամուսն կապերը և ինքնին, արևելքում հայերի նման չկա մի ժողովուրդ, որի մուս կնոջ սոցիալական դիրքն սպարան քայքայ լինի*»³³: Նա բավականին քարձր է զնամուսնում այն երևույթը, որ հայ օրիորդները իրենց ներայրների հետ հավասար ժառանգորդներ են, նրանց տուսնում են եղբոր ժառանգությանը հավասար մասնաբաժին: Մակայն երե վերջիններս առանց ծնողների համաձայնության ամուսնանում են, սակայն նրանք կորցնում են իրենց ժառանգությունը³⁴:

Նեղինակը համեմատական է տանում հայկական, մուսուլմանական և եվրոպական ընտանիքների միջև և համզում է այն եզրակացության, որ հայերը եվրոպացիների նման «*քաղաքակիրթ ազգ են*»³⁵:

Ըստ Չ.Քրեզի՝ արևելքում տղամարդը ճնշում և բռնության է ենթարկում կնոջը: Մինչդեռ նույն արևելքում ապուստի հայ ընտանիքում հարգում են կնոջը: Նա նկատում է, որ այդ երևույթները բնորոշ են եղել եվրոպական երկրներին ևս, սակայն վերջիններս խստել են քաղաքակրթության այն մակադարակին, որ կարողացել են հարթանարել դրանք՝ խաղաղամալով կնոջ արժեքը³⁶:

Նա քննադատում է քաղմակնության երևույթը և նկատում, որ կնոջ սեբը ամուսնի իմք է հանդիսանում լավ տղամարդու ձևավորման համար: Մինչդեռ քաղմակնությունը քույլ չի տալիս տղամարդուն պայքարել իր սիրելի էակի համար, ինչն էլ պատճառ է հանդիսանում, որ տղամարդու մոտ չի առաջանում սեբ և հարգանք կնոջ նկատմամբ: Նա դատասպարտում է այն հարաբերությունները, որանել կինը

³³ Ibid: 115.

³⁴ Ibid: 116.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

որպես տարուկ կամ մեքենա է դիտվում, որի միակ արժանիքը երկխառնեանն է³⁷։

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

Այստեղ կարևոր հատկանիշը, որի մասին նա երկար խոսում է, երիտասարդ արջկա մոր ընտանիք մտնելն է, որտեղ նա առաջին իսկ օրվանից կրթություն է ստանում³⁹։ Շատ նրա՝ օրհորդի համար ամուսնությունը դպրոց է, որտեղ նա սովորում է հարգել մեծերին։ Եվ եթե այդ դպրոցը չի՞ներ, ապա մի ընտանիքում այդքան հարսներ չէին կարող միասին ապրել⁴⁰։ Առաջին կանոնն է՝ «գաղղրնադստ շինել և մեկը մյուսի մասին չբանբանել»⁴¹։ Ավելին ընտանիքում աղմուկից, անիմաստ վեճերից խուսափելու համար հարսներին արգելվում էր միմյանց հետ խոսել, բացառությամբ իրենց ամուսինների, քանի զեռ իրենք երեխաներ չունեին⁴²։ Երեխայի ծնունդից հետո նրանք իրավունք էին ստանում խոսել իրենց երեխաների հետ, այնուհետև բավական զածր ձայնով կանանց հետ, որպեսզի տղամարդիկ չսեն իրենց ձայնը։ Ավելի ուշ՝ տարիների ընթացքում կնոջ հեղինակությունը գնալով մեծանում է և նրա ձայնը ամենաբարձրն է ենչում⁴³։

Նկատենք, որ ընտանիքում հայ կնոջ կարգավիճակի մեծանկարգազիջը գալիս է հաստատելու այն ենթադրությունը, որ ճանապարհորդող որոշ ժամանակ ապրել է հայ ընտանիքում։ Քանի որ իրավանքում հայ կնոջ ամուսնամուտից հետո իրավունք չունի խոսելու ոչ ոքի հետ, նույնիսկ ընտանիքի կանանց և շատ դեպքերում՝ անգամ ամուսնու հետ⁴⁴։ Այդ սովորույթը հայերը բացատրում են նրա-

³⁷ Ibid. 117.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid. 118.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid. 119.

⁴⁴ Կանաչեղյան 2017: 81:

նով, որ նորահարսը պետք է պատկանի իր ամուսնուն ոչ միայն ծառայող, այլև հողով և մտածելակերպով, ուստի պետք է բացատրապես նրա հետ շփվի⁴⁵։ Այն ժամաշում էր անադարստ ժառանգ ունենալու նպատակին և հայերի շրջանում գոնե ժամանակավոր բնույթ էր կրում. հիմնականում դա տևում էր մինչև ամառը, իսկ երբեմն՝ 15 օրից մինչև 7 տարի։ Այս արգելքը պահպանվել է մինչև XX դարի սկիզբը՝ ատավելապես սովորության իրավունքի ուժով⁴⁶։

Ձ. Քրեզը մի շարք հետաքրքիր դիտարկումներ էլ է անում։ Օրինակ՝ ցանկացած վտրր հարս ամենաշատն է որսխառնում տեղոց ամուսնուրյանը՝ քանի որ իր կարգավիճակը վերջավում է և իր պարտականություններից թարզվում են նոր հարսի ուսերին⁴⁷։ Կամ էլ ցանկացած ընտանիքում խառնակիչը աղքատ մայրն է՝ գոբանչը, որը իր քարի և շաք խոթուրդներով վեճի պատճառ է դառնում ընտանիքում⁴⁸։

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

Այսպիսով, Ձ. Քրեզը իր աշխատության մեջ հայերին վերաբերող հատվածում բավականին մեծ տեղ է հատկացնում հայ կնոջ կերպարին, պահվածքին և սոցիալական կարգավիճակին՝ փորձելով ցույց տալ, որ պետականության բացառապետության և օտար տիրապետության շրջանում հայ կինը կարողանում էր պահպանել ազգային նկարագիրը։ Այնուամենայնիվ վերլուծելով՝ հասնում ենք այն եզրակացության, որ բրիտանացի հեղինակի գնահատմանը՝

- հայուհիներից բավականին գեղեցիկ են.
- մուսուլմանական միջավայրում նրանք փորձում են ամեն կերպ քարցնել իրենց գեղեցկությունը և հմայքը.

⁴⁵ *Enrica* 1888: 36.

⁴⁶ *Նոստալիան* 2017: 81.

⁴⁷ *Crough* 1886: 114.

⁴⁸ *Ibid.*: 120.

- նրանց պահվածքը և հազուադեպ ընտրությունը պայմանավորված է միջավայրով.
 - արևելյան կամայք, այդ թվում հայտնիները, իրենց էությունը չեն տարբերվում նվտագացի կամանցից.
 - ի տարբերություն մուսուլմանական աշխարհի՝ հայ կնոջ սոցիալական դիրքը հասարակության մեջ բավականին բարձր է.
 - ընտանիքում հայ կինը սիրո և հարգանքի է արժանանում:
- Ի վերջո մա նշում է, որ *«չնայած նոր ընդամենը մուսր գործած առջիկը արիպված է գծվարություններ հաղթահարել սակայն ազնի ուլ մա դատնում է ցան իրական փիրուհին՝ բավականին մեծ իշխանությամբ, և քուրը նրան են ենթարկվում»⁴⁹:*

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏՆԱԿ

- Բարթալյան Գ. 2018.** Հայաստանը և հայերը 19-րդ դարի ամզկնացի մամապաշնորդների աչքերով, 13.01.2018, <http://www.culnvest.am/hy/-noctyaynoet/hodvachet/3460-hayastany-ev-hayery-19-ed-dar-angliat-jazaparberedatari-achqatov> (19.08.2020)
- Նահապետյան Բ. 2009.** Կինը հայրը ակամզական ընտանիքում, Պատմաբանասիրական համգես, 2009/1, 71-87:
- Մրխանոտյան Գ. 1982.** Երկեր, հ. 2, Երևան:
- Վարդան Լ. 1978.** Խորանկանությունը Օսմանյան կայսրության մեջ, «Հայկազեան հայագիտական համգես», Պլքրոք, հ. Ա, 9-45:
- Елчян А. В. 1888.** Положеніе женщин на Востоке, Сeverномъ востокѣ, Сівер-Персиды, No 10, 29-72.
- Cragh J. 1880.** Armenians, Koords and Turks, V. 1-2, London.

⁴⁹ Ibid. 128.

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

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

Abstract

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

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

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

ՆԵՒՆԻ ՄՈՒԼՈՍՅԱՆ

Ա. Արտյունի անվան ՀՊՄԸ Համաշխարհային պարամորթան և
նրա գաղափարական մեթոդիկայի անվանի գրքինք. 14 գ թ.
moscowan.net@yandex.com

ԿՆՈՋ ԳԵՐԸ ՄԻՋՆԱԿԱՐՅԱՆ ՄՈՒՂՈՍՅԱՆ ՀԱՄԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ ժողովրդ կամաք, Յոբելան, Մերխուրանի, Օդոլ
Գալինչ, ինտանակա, մոնեղական հասարակություն, մոնեղական տերու-
թյան:

Համատարացիք

*Միջնադարյան մոնեղական հասարակությունը քաղվորական քաղա-
քակրության ուղղվե մոզել է հանդիսանում: Այդ հարստույցի էինքում
մանկում է Չինեզի իսանց ով հարստացավ միավորել մոնեղական ցեղե-
րին և էինեզերել համամեղադական մայրություն: Չինեզի իսանց համա-
զանչ էր քաղվորական քաղաքակրությունը քարքեր սվանեղությունն ու
ինսպիրությունը՝ դրանց ակնադնեղով քարամայրությանի ամենի գարսա-
քած ժողովուրդների, ճառնավորության ուղղությունների ու յինացիների շեղքե-
թամները:*

Միջնադարյան մոնեղական հասարակությունը, ինչպես և բոլոր
միջնադարյան արևելյան հասարակությունները, կազմակերպված էր
նաչիլիխանության սկզբունքի հիման վրա, թեև կամաք ևս ունեին
զգալի իրավունքներ¹: Ըստ էության՝ բյուրք-քարաբանական հանրու-
թյան մեջ կամանց դերը կարելի է բնութագրել երկակի: Մի կողմից՝
նրանք ունեին զգալի իշխանություն թե՛ ընտանեկում, թե՛ հասարա-
կության մեջ, մյուս կողմից՝ կամանց վաճառում, զնում կամ փոխա-
մակում էին, համախա մաս փախցնում: Այս վերջինից յարմարառուկ

¹ Չինեզիացիների ամենի ժողովուրդամտության սկզբունքում կանգնած է կն՝ Ալան-
Պասալ: Նա ամուսնու մանից ինտ ամուսնականի հանգամանքներում յայս ուղղությ
է բնթում կեղե սղանելի, որանից Բարսելոնը և նրա սղանները հանադրում են
Չինեզի իսանց նախնիները: Տե՛ս Pantoa-Ax-Ann 1952: 10-15; The Secret History of
the Mongols 2015: 3-4.

տախանդույթ էր մոնղոլական ցեղերի շրջանում, քանզի հաճախ տարբեր ցեղերի միջև բախումների ժամանակ փախչելուց էին կանանց առաջին հերթին դրանք ցեղազնայի և նշյունների կանաչք էին: Սովորաբար ամուսնանում էին փախչեցած կնոջ հետ, և նա դառնում էր այդ ցեղի ցիկլալ անդամը, սակայն քիչ չէին դիպելը, նրբ փախչեցած կնոջը հետ էին քերած, և նա իր նախնին կարգափճակով շարունակում էր ապրել այդ խմբույթում: Պատմիկներն այսպիսի տեղեկություններ են հաղորդում ինչպես Չինգիզ խանի մոր, այնպես էլ նրա առաջին կնոջ՝ Թորանի մասին²:

Կանանց մասին Չինգիզ խանի պատգամներից մեկում ասվում է. – *Տղամարդը արև չէ, որ մարդկանց էրևա ամենուր: Կինը, նրբ նրա ամուսինը գնում է որսի կամ պատրեյազմի, պեղր է որսուցանի տունը և հող տանի այն մասին, որ ցնայան զամ հյուր կանց ատնի այդ տանը, պեանի, որ ամեն ինչ կարգին է իսկ ներս համեղ սնունդ պատրաստի և այն, ինչ հարկավոր է հյուրի համար՝ Նուսն կինը, անչուլզ, լալ համրալ կարեղծի իր ամուսնու համար, կրարչաքանի նրա սնունդ, և նուսն ամուսինը հասարակական ժողովներում կրարչաքանա ինչպես լեռը: Անուսնու լալ հարկանիչներն իմացվում են կնոջ լալ հարկանիչներով: Երև կինը հիմար է և անիշխամար, փնրի է և բախրիված, ապա նրանով ամուսինն էլ է մանաչվում»³:*

Միջնադարյան մոնղոլական հասարակության մեջ որպես կանոն սղամարդը գնում էր կնոջը նրա ծնողներից բախակամին բանի գնով⁴: Մոնղոլները նաև կնուրյան էին վերցնում նվաճված կամ իրենց ենթակա ժողովուրդների կանանց, բնդ որում՝ հաճախ մասնախառնակ երեխաների հետ միասին: Այս մասին հիշատակում է միջնադարյան հայ պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցին, նրբ նկարագրում է մոնղոլների կողմից հայկական ժողովուն բնակավայրերի աշխրանը. – *Եւ նոցա առ վրդին տկամայ իրուցեալ գնոտա, և նոցա արքուցեալ քուր, արգե-*

² See The Secret History of the Mongols 2013: 30-32, 34-39.

³ Рагнунд-Аа-Эне 1952: 261.

⁴ Haseo de Haseo Kipchak 1911: 2, Виллелен де Рудре 1914: 78.

ին ի մէջ իրենց և աշին զգամայն որոց ցանկացան, և ուզանին զարս նոցա, և զկէտ թոյնն առ արանց իրենաց»²:

Իտալացի ճանապարհորդ Պլանո Կարպինին հիշատակում է, որ մոնղոլները վերցնում էին այնքան կին, որքան կարող էին պահել, և այս առումով հստակ սահմանափակում չկար: Մոնղոլներն ամուսնանում էին իրենց զարմուհիների հետ՝ բացի իրենց մորից, աղջկանից ու ջրոջից, եթև նույն մուրից էին ծնվել: Արանք ամուսնանում էին մահ իրենց մահացած հող և եղբայրների կանանց հետ, որն այս դեպքում ավելի շուտ պարտավորւթյուն էր հիշեցնում: Սակայն այս դեպքում հստակ ստանձնացվում էր գլխավոր կինը, որը մյուս կանանց նկատմամբ ուներ ավելի մեծ իշխանություն, և միայն նրա երեխաները կարող էին ժառանգել զանի: Մյուս կանայք ենթարկվում էին գլխավոր կնոջ, թեև նրանք ևս կարող էին ունենալ առանձին վրաններ, իսկ եթև հարուստ ընտանիքից էին՝ նաև առանձին տարածքներ:

Կանայք մասնակից էին միջնադարյան մոնղոլական հասարակության կանցի յոլոր բնագավառներին: Եթև կարևոր էր ընտանիքում նրանց դերը, որը հասկանալու համար պետք է անդրադարձնալ մոնղոլական բնակչությաննեղ համընթացող յուրերին (զրաններին - Ն. Մ.): Ըստ եւթյան՝ յուրերում աշխատանքները կազմակերպում էին հիմնականում կանայք: Արանք էին հող տանում յուրի մասին, ամբարում մրերը, կարում շորերը և կտտարում մնացած աշխատանքները այն դեպքում, երբ տղամարդիկ զբաղված էին պատերազմներով կամ որսով: Մոնղոլները հիմնականում վարում էին քուլփորական կենսակերպ, այսինքն՝ հաճախ էին տեղափոխվում մի վայրից մյուսը, իսկ այս դեպքում յուրի հավաքման և տեղափոխման աշխատանքները ևս մեծ մասամբ կատարում էին կանայք³:

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

² Վլյուկովս Պլանակինցի 1961: 235:

³ Չլյանանցի ճանապարհորդ ճիլզոմ ըղ Ուլլուրը - Շանաորդներոյթյունն ստեղծյան երկրները - աշխատության մեջ նեուպրծի տեղեկություններ է հարցրում մոնղոլական վրանների, որան տեղափոխման, տեղաքման, կանանց հասկալված բարձրների և նրանց կենդանակարության մասին: Ավելի մանրամասն տե՛ս Խուսուրուս Եւ Բյնդյա 1911: 68-71:

կական իրադարձություններում, այդ բլում և մասնակցում էին պատերազմներին: Երանք ոչ միայն մասնակցում էին ռազմական գործողություններին, այլև իրենց հրամանատարության տակ ունեին զինվորներ⁷: Տարբեր աղբյուրների վկայությամբ՝ խանական ընտանիքի կանանց և զինվորներ էր հասկացվում, ինչպես, օրինակ, Չիզիզ խանի մորը, կնոջը, դուստրերին և հարսներին⁸: Հարկ է նշել, որ միջնադարում մոնղոլ կամայք ստանում էին խիստ դաստիարակություն, դեռևս մասնակ հասակից նրանք սովորում էին ծիսավարել, նշանակել և կռվել⁹. Խոսքը մասնավորապես վերաբերում է նույննեղի ու խանական ընտանիքի կանանց ու աղջիկներին: Մոնղոլների «Գարունի պատմություն»-ում ատանձնագրված են խանի դուստրերը, որոնք ղեկավարում էին ուլուսը՝ միաժամանակ հանդես գալով որպես զորքի հրամանատարներ և մասնակցելով պատերազմներին¹⁰: «Գարսիկ պատմիչ Ջուվեյնին նշում է, որ մոնղոլական զորքի Նիչապուր մտնելուց հետո - *Չինգիզ խանի դուստրը, որ թողալարի գլխավոր կինն էր, իր պահակախմբով մտնում է քաղաք, և նրանք իննսուներե միայն 400 մարդու կյանք, որոնք արժեպատվություն էին, և զանում են թուրքիստան*»¹¹: Կարծում ենք՝ այս իրողությունը զարմանալի չէ, քանզի Մոնղոլական տեղության էիմքում դրված էր ռազմական ուժի, հատարակական-քաղաքական համակարգի անբողոքյալ ռազմականացված էր, հետևաբար կամայք ևս հանդիսանում էին այդ համակարգի մասը:

Մոնղոլ կամայք մասնակցի են դարձել նաև հասարակության հոգևոր կյանքին: Այսպես, շամաններ էին լինում հավատարապես քննադատողի, և քն կամայք:

Մոնղոլ կամայք քննողակերին քաղաքակառուցյալը գրող-վեյր իրավունք չունեին, սակայն լայնորեն ներգրավված են եղել միջնադարյան մոնղոլական հասարակությունում տեղի ունեցող քա-

⁷ Nicols de Bruno 2008: 104-105.

⁸ Nicols de Bruno 2008: 105-107.

⁹ Heaton de Heaton Kapanian 1911: 16.

¹⁰ Peter Jackson 1999: 15-16.

¹¹ Juvalai Ata-Malik 1958: 177.

դարական գործընթացներում: Չինգիզ խանի ժամանակներից սկսած՝ նկատվում է կամանց ակախվ մասնակցություն տեղաբնակ քաղաքական կյանքին՝ ինարկե, այս շրջանում նրանք էլիմնակամում համդես էին գալիս որպես խորհրդատուներ: Չինգիզ խանի էլիմնակամ խորհրդատուներն են եղել մայրը՝ Օելունց և կինը՝ Բորտեն¹²: Փաստորեն, Քենուլինի ընտանիքում փոխվում է կնոջ դիրքը, մինչև խանական շրջանի հետ համեմատած՝ նկատվում է կնոջ դերի քարձրացում, մասնավորապես կինը մասնակցում է ոչ միայն պետության սոցիալ-տնտեսական, այլև քաղաքական կյանքին¹³: Չինգիզ խանի տեղաբնակ քաղաքական ու հասարակական կյանքին մասնակցել են ոչ միայն այս երկու կանայք, այլև Չինգիզ խանի դուստրերը: Չինգիզ խանը քաղաքական հարցեր լուծելու համար իր դուստրերին կնոջական է տվել տարրեր ցնւլլի ստացնորդներին: Կլանների միջև փոխադարձ կապեր ծառայողելու համար կարևոր դեր ունեն կանայք, քանզի նրանք միավորում էին ցեղերին¹⁴: Անգամ մոնղոլների «Գազանի պատմություն»-ում հիշատակություն կա, որ Չինգիզ խանը ցանկացել է իր կայսրությունը թողնել դուստրերին, այլ ոչ թե որդիներին: Անենայն հաջանտականությամբ՝ տարրեր կլանների միջև ցնւլլաբաղ պայքարի արդյունքում նա կայսրությունը թողնում է որդիներին, սակայն տեղաբնակ րազնավարական կարևոր տարածքները վատահում է իր դուստրերին:

Չինգիզ խանի մահից հետո Մոնղոլական տերության հետագա կայացման ու հզորացման գործում մեծ ներդրում են ունեցել կանայք, այս դեպքում՝ նրա հարսները: Արդեն ձևավորված պետական համակարգի պայմաններում վերջիններից համդես են եղել որպես խնամակալներ: Գիտենք, որ Չինգիզ խանի մահից հետո մեծ խան է եռչակվում նրա որդի Ուգեդեյը (1229-1241): Վերջինս ստանձնապես աչքի չէր ընկնում դեկախարելու ունակություններով և զբաղվում էր հարցն-

¹² Չինգիզ խանի մասնավոր կյանքում կարևոր դեր են կատարել նրա 4 կանայք՝ Բորտեն, Մուրանց, Մուսուն և Մուսուլնը: Խանը նրանց յուրաքանչյուրին տեսնիլիք վրան էր հասնալալել: Արյաններերի մասնակ այս կանանցից մեկը ուղիղում էր նրան: Hartog de Leo 2004: 140; Brundage 2018: 73-100.

¹³ Nicols de Brown 2017: 48.

¹⁴ Krause, Capra 2000: 84.

ցողոթյամբ, ուստի իշխանությունն աստիճանաբար իր ձեռքում է կենտրոնացնում նրա կինը՝ Թորեզենն¹⁷։ Նշենք, որ Թորեզենն Ռզնեզյի երկրորդ կինն էր՝ մեղկիտների գեղից¹⁸։ Պարսիկ հայտնի պատմիչ Ռաշիդ ալ-Ղիսնի վկայությամբ «այս կինը շատ գեղեցիկ չէր բայց իր քնության շատ իշխանապինն էր...»¹⁹։ Թորեզենն ունեցած իշխանության ու հեղինակության մասին են վկայում նրա ամուսնով հասված դրամները։ Ղատական տեքստերում տեղեկություններ են պահպանվել, որ դեռևս Ռզնեզյի կենդանության օրոք նա մերկայացվում էր որպես Մեծ Կայսրոսի²⁰ և անգամ հանդես էր գալիս դատավորի դերում։ Սա փաստում է այն մասին, որ կայսրության ներքո իշխանությունը գտնվում էր նրա ձեռքում։ Արդյունքում տեղեկություններ են պահպանվել, որ նա զբաղվել է կրոնական հարցերով, հատուկ ուշադրություն է դարձրել կրթությանն ու շինարարությանը։

Ռզնեզյի մահից հետո՝ 1241 թ., Թորեզենն ստանձնեց երկրի կառավարումը որպես խնամակալ²¹, քանի որ նրա աղալ որդի Գույուք խանը դեռևս չէր վերադարձել Դաշու-ի Դիլաղ ձեռնարկված աղչականից։ Ըստ էության՝ նա իր նախածննդությամբ զավթեց իշխանությունը և Մոնղոլական տերությունում էինք դրեց կամանց խնամակալության ավանդույթին։ Թորեզենն խնամակալության ժամանակաշրջանում քի՛ մաշխարադարում, քի՛ կայսրության մյուս վայրերում բարձր պաշտոնների են նշանակվում կամայք։ Այսպես,

¹⁷ Ռզնեզյի մահից հետո մոնղոլական վերնագրային շրջանում քննարկումներ վերականգնելու խնամակալի ընտրության շուրջ։ Այս հարցի շուրջ մոնղոլական վերնագրային շրջանից էր ելքն հասնում։ Մի նույնիսկ ցանկանում էր խնամակալ դարձնել Ռզնեզյի կամայից Մուկիսարունգն, իսկ մյուսը՝ Թորեզենն իսթամբուլ։ Վերջին կարողանում է հասնել ստանդարտի, բայցի հանդուստում էր ստապա խանը մայր։ Տե՛ս Nicols de Bruno 2017: 68; Juvaini Ats-Malik 1958: 240:

¹⁸ Թորեզենն ծագած մասին տրոպյուն ունեցած անուակետերից է, որ նա մեղկիտների գեղից էր, իսկ մեկ այլ անուակետի համաձայն՝ նա եղել է մեղկիտների գեղի ստապարտի կինը և գեղի է վերցրել, երբ Չինգիզ խանը նվաճել է մեղկիտներին, որից հետո խանը նրան կնության է արել իր որդի Ռաշեզյին։ Տե՛ս Cuytans 2006: 41: (Որոշ մետաղագրներ կարծում են, որ նա եղել է Ռաշեզենի գեղից, տե՛ս Hartog de Leo 2004: 183):

¹⁹ Pansci-Aa-Daw 1960: 9.

²⁰ George Laxe 2006: 236.

²¹ Hartog de Leo 2004: 183.

այդ ժամանակ պետությունում Թորեզեներից հետո առաջին դեմքն էր Ֆարիման, որը գերզկ էր Նորասանի նվաճման ժամանակ: Ռաշիդ ադ-Դինի ցնորագրմամբ. «*Ուս շադ մկուն էր ու հնարավոր է իր պիրտիս: վարսահեի անչն էր ու գազրմհրմնեի պահապանը: Պեպուրյան քուրդ կարնոր հարցերը վերվում էին նրա միջնորդությամբ*»²⁰: Ինչպես վկայում է արաբիկ պատմիչ Տուվկյեին, Ֆարիման եզակի մարդկանցից էր, ով անարգել կրճուտ էր ամում Թորեզեների վրան, ինչպես նաև ազատ էր իր գործողություններում ու հրամաններում²¹: Այս տեղեկությունները վկայում են, որ Ֆարիման լայնորեն մասնակցում էր պետության քաղաքական կյանքին²²:

Թորեզեների կառավարման ժամանակաշրջանը Մոնղոլական տերության պատմության կարևոր շրջաններից, քանզի այս ժամանակաշրջանում շարունակվում էին պետականաշինության գործընթացները: Հարկ է նշել, որ այս շրջանից սկսած մոնղոլական վերնախավն աստիճանաբար հեռանում է քոչվորական ավանդույթներից և պետական համակարգի մեղմումն ու կայացման գործընթացներում հիմնականում ընդօրինակում կամ առաջնորդվում էր շինական կայսերական ավանդույթներով: Քաջի այդ, սակայն էր նաև կրոնական կողմնորոշման խնդիրը, քանզի շամանականությունը չէր կարողանում ապահովել հսկա կայսրության գաղափարական-կրոնական հիմքերը: Այս պայթարդ սկիզբ է առնում Չինգիզ խանի մահից հետո, հետևաբար նրան հաջորդած խաների, ինչպես նաև խամանկալների համար առաջնային խնդիր էր տերության մոնղոլական կերպարի պահպանումը: Պատահական չէր, որ այս խնդիրը հուզում էր նաև Թորեզեներին, ուստի և նա ձեռնարկում է մի շարք քարեփոխումներ: Ըստ էության՝ Թորեզեներն իր դիվանագիտական ընդունակություններով կարողանում է վերահսկել իրավիճակը և ապահովել տերության

²⁰ Радлов-Аз-Дев 1960: 115.

²¹ Juynaini Ats-Malik 1938: 245.

²² Գույուչ խանի գահ քարծրանագրից հետո Ֆարիմայի քաղաքական նախադրություններն ազդեցում է խանին հանուն, որ նա գրավում է մուղոլյանը: Խանը նրանում նրան մերթափարկում են և ենթարկում կրտսանքների, որոնց արդյունքում Ֆարիման ընկնում է բարձր չարժան հանցանքների և ստանում է արվում (Радлов-Аз-Дев 1960:117):

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

Գոյուքը ևս երկար չի կառավարում, և նրա մահից հետո կայսրությունը կառավարում էր նրա այրի Օղուլ Գայմիշը: Ի տարբերություն Թորեզեների, որ հավասարապես տեղ էր տալիս բոլոր կրոններին և հովանավորում հայտնի եղևորականներին ու նրանց դպրոցները՝ Օղուլ Գայմիշը միայն շամանականությանն էր տեղ տալիս: Նա շատ ժամանակ էր անցկացնում շամանների հետ՝ տրվելով նրանց երևակայություններին ու անհերքելիություններին, ուստի անգամ մեղադրվեց կախարչության մեջ²³: Օղուլ Գայմիշն անգամ չկարողացավ համախմբել իր որդիներին, որոնցից յուրաքանչյուրը ցանկանում էր գրադնցել մեծ խանի գահը: Սակայն առավել կարևորն այն էր, որ նա չկարողացավ իշխանությունն ամբողջությամբ վերցնել իր ձեռքը, հատկապես համագործակցել Չինգիզյանների տոհմի ավագ ներկայացուցիչ Բաբու խանի հետ, ինչպես նաև վերահսկողություն հաստատել գործի նկատմամբ:

Ստեղծված իրավիճակից հմտորեն օգտվեց Օղուլ Գայմիշի հակառակորդ մեկ այլ իմաստուն ու իշխանատենչ կին, ինչպեսին էր Սորխտխրանին: Վերջինս Չինգիզ խանի կրտսեր որդու՝ Թուլուի այրին էր: Նա չորս երեխաների հետ մնաց մնակ, երբ Թուլուն մահացավ, և դեկավարում էր Հյուսիսային Չինաստանում ու Արևելյան Մոնղոլիայում: Նշենք, որ այս նույն ժամանակաշրջանում Չինգիզ խանի երկրորդ որդու՝ Չաղաբայի մահից հետո, նրա այրին՝ Էրուսկունը, դեկավարում էր Թուրքեստանը²⁴: Ուշիկ աղ-Ղինն իր կրկափրության մեջ Սորխտխրանիին ներկայացնում է որպես խելացի ու

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

²⁴ Juvaini Ata-Malik 1958: 273.

հնարամիտ կեն, ով աչքի էր ընկնում իր կամքով, համեստությամբ, ամոթխածությամբ և իմաստունությամբ²⁵: Ամուսնու մահից հետո նա շի ամուսնանում և խնդրում է Ռոզեդեյ խանին թույլ տալ զբաղվելու իր որդիների դաստիարակությամբ, և խանը համաձայնվում է չամուսնացնել նրան²⁶: Սորխոխբանին ամձամբ էր դաստիարակել ու կրթել իր չորս որդիներին, որոնք բոլորն էլ դարձան մեծ խաներ՝ Մունքեն, Արիկ Բուկեն, Նուրբիլայը և Հուլադուն:

Չինգիզ խանի մահից հետո Թուլուի հրամանատարության տակ անցավ կաշեխրակալ քանակի մեծ մասը: Թուլուի մահից հետո՝ 1234 թ., Ռոզեդեյը «*հրամայեց, որ ուլուսի գործերը և քանակի վերահսկողությունը պետք է վստահվի նրա գլխավոր կնոջը՝ Սորխոխբանի քեզիին*»²⁷: Հարկ է նշել, որ Թորեզենեի և Օղու Գայմիշի խնամակալության ժամանակաշրջանում տեղեկություններ չկան, որ նրանք վերահսկել են նաև կաշեխրակալ քանակը²⁸: Ըստ էության՝ զորքի նկատմամբ վերահսկողությունը դարձավ Սորխոխբանիի իշխանության ու ազդեցության հիմնական հենքը, քանզի դա նրան հնարավորություն էր տալիս սերտ հարաբերություններ հաստատելու Չինգիզյանների ընտանիքի անդամների հետ, չինարկվել Օղու Գայմիշին և Տախամենեի իր որդու գահակալությունը: Նշենք, որ Սորխոխբանին պաշտոնապես խնամակալ չի եղել, սակայն ակտիվորեն մասնակցել է ժամանակաշրջանի քաղաքական իրադարձություններին և ունեցել է մեծ ազդեցություն²⁹:

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

²⁵ *Рамто-Аз-Дан* 1960: 111.

²⁶ *Рамто-Аз-Дан* 1960: 111-112.

²⁷ *Рамто-Аз-Дан* 1960: 112.

²⁸ *Nicola de Bruno* 2008: 106.

²⁹ Սորխոխբանին մեծ տեղ էր խաղաղում նաև կրելին: Թեև նա նախորդում քրիստոնյա էր, սակայն եղգնաակրում էր կայսրությունում դավանելու ժամ կրոննալը եւ: Նա եղգնաակրում էր բողոքականությանը ու ջատականներին սխալանելու շնորհի հաշտակներին: Նա սերքնություն էր տալիս արքայու մուսուլմաններին, պաշտոն էր մուսուլման անդաման ստալարդներին, ինչպես նաև իմանապես միջոցներ էր սրամաղում նվերների ու մարտաներ կատարան նախոր: *St's George Lane* 2006: 340.

բացող պայքարին: Այսպես, երբ գահ է բարձրանում Գույուքը, մեն-դղական տիպանոցի համաձայն՝ քուրը պետք է այցելեին նրան, սակայն Ոսկե Հորդայի տիրակալ Բաբուն, որը մոնղոլական արքայազունների շարքում ամենամեծն էր ու պատկառելին, չի գալիս Կաթակորում՝ պատմաառարանելով, Ռաշիդ աղ-Դիմի վկայությամբ, ուրբեղի ցավը³⁰: Գույուք խանը Բաբունի այս քայլի մեջ դավաջություն է տեսնում և որոշում պատմել նրան³¹: Այս մասին Սորխտխանին տեղյակ է պահում Բաբունը³²: Մախայն Գույուք խանը 1248 թ. մահանում է և, քնակամարար, չեղարկվում է Ոսկե Հորդայի դեմ նրա պատմիչ արչախանը: Մյուս կողմից՝ նոր խան ընտրվելու խնդիրն է առաջանում, ուստի և պայքար է սկսվում գահի համար: Սորխտխանի խորհրդով նրա որդի Մունքեն այցելում է Բաբունին, որը, ինչպես վերևում նշել ենք, Չինգիզյանների տոհմի ավագ արքայազունն էր և, իստ էության, խանի ընտրության հարցում նրա ձայնը վճռական նշանակություն ուներ: Բաբուն Մունքենին ընդունում է և ճանաչում նրա իսանական իրավունքները³³: Ավելի ուշ Սորխտխանի գործունեության արդյունքում, ժամանակորապես Բաբունի աջակցությամբ, 1251 թ. հուլիսի 1-ին կրավելվում է դուրույթայ, որտեղ մեծ իսան է ընտրվում 43-ամյա Մունքեն (1251-1259)³⁴: Մի քանի ամիս անց՝ ամենայն հավանականությամբ 1252 թ. փետրվարին, Սորխտխանին մահանում է: Փաստորին Մանղոլական կայսրությունում տեղի է ունենում մի յուրահատուկ հեղաշրջում, քանզի գեղազույն իշխանությունն Ուզբեկի ժառանգներից անցնում է Թուղուի ժառանգներին:

Հարկ է նշել, որ իշխանություն ունեցող կամանց մեծ մասը մենդղական ծագում չունեն և չէր դավանում մոնղոլների կրոնը՝ շամանականությունը: Այսպես, Սորխտխանին դավանում էր քրիստոնեա-

³⁰ Բաուս-Ալ-Դև 1960: 112.

³¹ Շյտան 2006: 46.

³² Բաուս-Ալ-Դև 1960: 112.

³³ Բաուս-Ալ-Դև 1960: 113, 130-131; Կրեյն 1993: 79-80.

³⁴ Սորխտխանին և Բաբուն համաձայնության են գալիս կայսրությունը քանակել կրկն մասի: Բաբուն և Մունքեն ժառանգվելը իշխելու 196 տարեկան արևմտյան մասում, Մունքեն և Թուղուի ժառանգվելը ղեկավարելու 176 տարեկան, և կողմից համակարգում են, որ Մեծ խանի տիրույթում անցնեք մունքեն (Broadbridge 2018: 205):

բյուն՝ նաև որակյալն ուղղությանը, սակայն միաժամանակ երկամա-
 վորում էր մուսուլմաններին: Մոնղոլները, կնորայան վերջնելով տար-
 բեր ցեղերին ու ժողովուրդներին պատկանող կամանց, չէին ստիպում
 նրանց կրոնափոխ ցնել, ալիելն, այս հարցում հանդուրժողականու-
 բյուն էին ցուցաբերում: Հետագայում նվաճված տարրեր երկրներում
 հաստատված մոնղոլական վերնախավը ենթարկվում է տեղական
 կրոնական ազդեցությանը:

Այսպիսով, միջնադարյան մոնղոլական հասարակությունում
 կամանց դերը չէր սահմանափակվում միայն ընտանիքով, նրանք
 մասնակցում էին երկրի հասարակական և քաղաքական կյանքին:
 Ըստ երթյան կամայք ազնի քիչ իրավունքներ ունենն տոնմանիբա-
 կան հասարակարգում, իսկ կայսրության ստեղծման ու պետական
 համակարգի մակարդանց զուգահեռ նկատվեց կնոջ դերի ու կար-
 գավիճակի բարձրացում: Սա ստացին ներքին կապված էր Մոնղոլա-
 կան սելտության կիճնաղըր Չինգիզ խանի անվան հետ, քանզի նա
 սկսեց կամանց ընթացիկ պետական համակարգի ու հասարակական
 կյանքի տարրեր որոտներում: Այս շրջանից սկսած՝ կամայք հան-
 դես էին գալիս որպես խորհրդատուներ, ինչպես նաև հրամանատա-
 րներ, ուստի ուղղակիորեն սկսում են մասնակից դառնալ կայսրության
 քաղաքական կյանքին: Կարծում ենք՝ կամանց ներդրումը հատկա-
 պես մեծ էր Չինգիզ խանից հետո կայսրության կազմակերպման ու
 կայացման գործընթացներում: Այս շրջանում կամայք արդեն դերա-
 վար դեր են տառնմում կայսրությունում՝ հանդես գալով որպես
 խնամակալներ, ուղտաների ղեկավարներ և բարձր պաշտոնյաներ:

ՕԳՏԱԳՈՐԾԿԸՆ ԳՐԱԿՐԱՌՓՅԱՆ ՑԱՆԿ

Կիրակոս Գանձակեցի 1961. «Խոտմորտն Հայոց, աշխատ. Կ. Ա. Սելը-
 Օրանբայրանը, Երևան:

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

Ноини де Плано Карпини 1911. История монголов, СПб.

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

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

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

THE ROLE OF A WOMAN IN THE MEDIEVAL MONGOL SOCIETY

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

Abstract

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

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

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

ՏՐԳՐԱՆ ՄՌՔՅԵԼՆԱՆ*ԳԼՄՄ արևելազգայության**խնամակալության գիտաշխատող**Էլ փոստը՝ mtigran2002@yahoo.com***ԿԱՆԱՆՑ ԱՆՐԱՔԵՐՅԱԼ ԿԱՐԾՐԱՏՈՒԳՆԵՐ ԱՎՂԱՄՌԱԳԱՐՅԱՆ
ԱՐԱՔԱԼԵԶՈՒ ԵՂՐՅՈՒՐՆԵՐՈՒՄ (IX-XI ԳԳ.)**

Քանակի քանոց՝ կարծրատիպեր, կամաք, վաղմիջնադարյան, սղաբալեզու սաչյուրներ, ալ-Մակադյասի, Իրն ալ-Ֆակիմ:

Համառոտագիր

Հոգրածում ներկայացվում և միջլուծվում են միջնադարյան արարչագիտության հնգիմակների գործերում տարբեր ուսանների և ժողովուրդների կուսանց գիտությունը ժամանակի մասուրան հասարակության մեջ գործարան ունեցած կարծրագլուխները և նախադաշարմունքները:

Միջնադարյան մասուրան հնգիմակները բազմաբնույթ տեղիկություններ են հաղորդում ինչպես խաղիվադարյան տարբեր նահանգների բնակիչների, այնպես էլ նրա սահմաններից դուրս սաչող ժողովուրդների և ցեղերի մասին: Ներկայացնելով նրանց ապրելակերպը, հավատալիքները, սոցիալական և քաղաքական կազմավորումները՝ մասուրան հնգիմակները անդրադառնում են նաև այդ ժողովուրդներին բնորոշ հատկանիշներին՝ մարդաբանական տիպին, սզգալային բնավորության առանձնահատկություններին՝ բացասական կամ դրական գնահատական տալով դրանց: Իհարկե, նրանց գնահատման շահանիշները լիովին իրական հիմք չունեն, հաճախ արգամանավորված են որոշակի կարծրատիպերով և նախադաշարմունքներով, սակայն նման կարծրատիպերի կարելի է համոզվել նաև այլ ժողովուրդների գրականության և բանասիրության մեջ, պոեզիայում և այլն՝ դրանք կրում են համամարդկային բնույթ: Այս իմաստով բացատրություն չեն նաև արարական միջնադարյան սրեզվան և բանասիրությունը:

Այս կարգի դաստորոշումները և կարծրատիպերը կարող են վերաբերել իզգամական երկրներում կամ դրանցից դուրս սուրբ ժողովուրդներին, այս կամ այն մասնագների քնակիչների ամենազանազան՝ մարդկային, մարդաբանական, մասնագիտական հակվածություններին, ֆիզիոլոգիական և անզամ սեռային հատկանիշներին¹:

Տարբեր ազգերի, մասնագների քնակիչների կերպարների վերլուծությունները մենք կցիտարենք հատկապես աշխարհագրագետ հեղինակների՝ Իրն ալ-Ֆակիհի (IX-X դար), ալ-Մուկադդասի (X դար) և այլոց հայտնի աշխատություններում:

Արաբ աշխարհագրագետ ալ-Մուկադդասին (կամ ալ-Մակդիսին) գրած է. «... Չգամ ավելի ազատ մարդիկ, քան մերջացիները, ավելի ազատ, քան յասրիբցիները, — ավելի կիրք, քան հերարցիները, — ավելի ըմբռնող, քան ռեյցիները, — ավելի տգետ, քան ամմանցիները, ավելի անասակ, քան սիրաշցիները, ավելի ամենազանգ, քան սիֆիտանցիները և դամասկոսցիները, ավելի տգեղ, քան խորեզմցիները, ավելի կոխարար, քան սամարղանդցիները և Շաշի քնակիչները, ավելի ցածրաստակ, քան հեիպոսացիները, ավելի հիմար, քան բահրեյնցիները և հոմսեցիները, ավելի սիրալիր, քան մաքլոսացիները, ռեյցիները և բադյասցիները, ավելի գեղեցիկ լեզու ունեցող, քան բարդադցիները և ավելի տգեղ հնչող լեզու ունեցող, քան սալդացիներ և հերարցիները, ավելի ճիշտ լեզվով խոսող, քան խորասանցիները և ավելի գեղեցիկ պարսկերենով խոսող, քան բալսցիները և Շաշի քնակիչները»²:

Պարզիկ հնդկնակ Իրն ալ-Ֆակիհ ալ-Համադանին նույնպես գնահատականներ է տալիս տարբեր մասնագների քնակիչներին և այլ երկրների ժողովուրդներին. «Հնդկաստանի քնակիչները ... բարյակամ են, գեղեցիկ կազմվածք ունեն, գեղեցկադեմ են և չափավոր...: Նպիպոսացիները ամեղ են և խորաբախանց: Բերբերները գլխի ընկնող են, գուրկ են գոտզությունից և սրիկայությունից: Հոտմները (յոսա՝ հույները) գոտզամիտ են և սրայմանակամություններ սիրող, իսկ Սիրիայի քնակիչները ամեղ են և խաղաղասեր: Հիպազցի-

¹ Միքայելյան 2000: 188-195:

² Descriptive et-hnographic: 34.

մերը կառավարական են, սիրում են զգարճանալ և սփռահետել կամանց»³:

Մուսուլման հեղինակների կողմից քերված այս կարծրապարզ տարածված են մահ տարբեր ազգային պատկանելության ունեցող կամանց վրա:

Իրն ալ-Ֆակիհը գրում է. «եղիպտոսիներին և դարտիսիներին կարելի է հակադրել ծորասանի կամանց. նրանք սղամեր են ծնում, մինչդեռ շատ քիչ դարտիսիներ տղաների են աշխարհ բերում, այլ ծնում են երկու, երեք կամ չորս աղջիկներ»⁴:

XI դարից սկիզբ է առնում մի յուրատեսակ ժանր, որ կարելի է բնորոշել որպես սարակների գնման ուղեցույցներ: Այդ ուղեցույցների հեղինակները տարբեր ազգային պատկանելության ունեցող սարակներին դիտարկում են այս կամ այն ոլորտում նրանց սխուսուկության կամ հմտությունների կիրառման տեսակետից: Այսպիսի աշխատության հեղինակներից է քաղաքացի Բազի, հավատքով քրիստոնյա Իբն Բուտլանը: Բազի գործնական խորհուրդներից, որ պարունակում է այս աշխատությունը, այն հարկույում է մահ հետաքրքրական ազգագրական տեղեկություններ տարբեր ազգերի բնավորության գծերի և այլ հատկանիշների մասին: Հատկապես նետաքրքրական են կամանց վերաբերող դիտարկումները:

Այսպես, ըստ Իբն Բուտլանի՝ «Հնդիկ կամայք հնազանդ են, սակայն շուտ են բառամուտ»: Մասնագիտությամբ Բազիի հեղինակը հավատացած է, որ «նրանք (այսինքն՝ հնդկությունները - Տ. Մ.) ունեն մի ատավելություն այլ կամանց նկատմամբ. ստում են, որ նրանց բաժանվելուց հետո նորից կույս են դառնում...»⁵: Այնուհետև հեղինակը շարունակում է. «Մինդի կամայք հայտնի են իրենց բարակ իրանով և երկար մազերով: Մեղիմուղին իր մեջ միավորում է հաճելի խոտք, հոյակապ մարմինը, պղտանքը և աշխույժ խելը: Լախանդուս չէ, չարամիս չէ, ճղճուս չէ, լավ երգչուհի կարող է դառնալ: Մեքրունին փափկատուն է, նրբամկան և ունի բարձրագույն

³ *Ibn al-Faqih* 1979: 92-93.

⁴ *Ibn al-Faqih* 1973: 91.

⁵ *Ibn* 1973: 143.

աչքեր: Քաիֆի բնակչուհիները ուկերուխ են, պայթի, բերամիր, կատակատեր և խաղաղցուն, սակայն հակված չեն եղիանալու և մահանում են ծննդաբերելիս: Բեզբերուհիները, ընդհակառակը, հաշտ-դաշտաձր ծննդաբերում են, շատ հնազանդ են և ցանկացած գործում հմուտ»⁶:

Մեամորքների մասին կարծիքը բարեմարտու չէ: «Մեամորք կանայք որքան սև են, այնքան ավելի տղեղ, և այդքան ավելի սուր են նրանց ստամոճները: Նրանք ոչ մի աշխատանքի համար պիտանի չեն, շատ եղչտ պանում են թափրված և, ընդհանրապես, ոչինչի մասին հող չեն տամում: Նրանց էությունը ձգտում է զարվն և տանր խփելում: Ասում են, որ երե անգամ մեամորքը երկնքից ցած է ընկնում, ապա տակառվ է ընկնում: ... Նրանց թևատակների հոտը տհամ է, իսկ մաշկը՝ կուպիտ»⁷ ...: «Թշուրքուհիները գեղեցիկ են, փափուկ և ափսոսկամաշկ: Նրանց աչքերը փոքր են, քայք հասնիք, նրանք ցածրածուսակ են...: Նրանք ծննդաբերության անուպատ աղբյուր են...: Հույն կնոջ մաշկը վարդագույն-սպիտակ է, մազերը՝ ուղիղ, աչքերը՝ կապույտ, նա հնազանդ է, գիշող, ընկերասեր է, հախիստաբիմ և հուսալի»⁸:

Ալ-Մուկարրաֆին երբեմն, ի միջի այլոց, նույնպես երչատակում է այս կամ այն երկրի կանանց հատկությունների մասին. այսպես, օրփնակ, Հերաթում ամեղ բույսերը նկարագրելիս նա գրում է. «Ասում են՝ Հերաթի կանայք արևադարձների (նեխտաբույսների) ծաղկման ժամանակ կղբոտում են կատուների ցմամ»⁹:

Չնայած այս նկարագրություննեղը վերաբերում են սարուկ կանանց, այնուամենայնիվ, կարող ենք պատկերացում կազմել տարբեր ազգաբայունների կանանց վերաբերյալ տաղածված կարծրատիպերի մասին, որոնցում արտացոլված են նրանց թե՛ ստամվելություննեղը, թե՛ թերություննեղը:

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Descriptio al-Muqaddas: 436.

Արտք կատարելիքների պալատական զգարմանքների համար հավաքագրվում էին ստորակերպակներ: Արու-Ջարայ ալ-Իսխահանի «Քիրայ ալ-սղանի» (Վիրք երգոց, (10ձրդ դար)) հազորդ-մամբ՝ ոմն ստրկավաճառ Իքրահին ալ-Մասսիլին առաջինն էր, որ սկսեց ուսուցանել ոչ թե մուգ կամ դեղին մաշկ («սախա») ունեցող, այլ սպիտակամաշկ կանանց, դրանց զեղեցկությունը բարձր էր գնահատվում արարների շրջանում: Սակայն, ըստ ստրկորների, Աքրասյան խաղիվանների պալատներում մեծամասնություն էին կազմում հենց մուգ մաշկով կանայք¹⁰:

Ընդհանուր առմամբ, մախապալարմունքները և կարծրատիպերը կարող էին մաս վերաբերվել այս կամ այն կրոնի ներկայացուցիչներին, և սղամարդկանց և կանանց: Այսպես, խոսում էին երեսներին արձակվող գաղչահատի (Իրն Կուտալբա, Աղսք ալ-Ջասիր), քրիստոնյաների հարքեցողության (Յարխմա), նրանց միամտնակիներին և երգչախմբերի սղաների մատչելիության, սարհաջիների՝ միմյանց նկատմամբ անգուր վերաբերմունքի մասին¹¹:

Չմայած կանանց նկատմամբ միջնադարում և մինչև նոր ժամանակները տիրող անհավասար և կանխակալ վերաբերմունքին՝ ինչպես Միջին Արևելքում և այլուր (սրա մասին կարող են վկայել կանանց վերաբերյալ ասացվածքները՝ օրինակ՝ արաբական՝ «Կնոջ խեցը նրա մազերում է», «Քո կնոջից խղճուշտ հարցրո և սրա հակառակը», իսլամական՝ «Կնոջ մազը երկար, խեցը՝ կարճ», անգլիական՝ «Կնոջը, շանը և ընկույզի ծառին ինչքան շատ խփես, այնքան լավը կդառնան»)՝¹², իսլամի կայացման դարաշրջանում կանայք կարևոր դեր են խաղացել: Այսուհե, առաջին հերթին, կարելի է իջել Մուհամմադ մարգարեի կանանց՝ Խաղիբային, Ալլային և նրա դստերը՝ Ջարխմային:

Մուհամմադի առաջին կնոջ՝ Խաղիբա բինթ Խուզայյիթի դերը մարգարեի կյանքում անհնար է բերագնահատել: Հենց Խաղիբան ճշտական ասպետություն տվեց խզամի մարգարեին, երբ վերջինս

¹⁰ Gordon 2017: 34.

¹¹ Mev 1973: 52.

¹² Al-Zubaidi 2017: 11.

երխտասարդ էր: Կինը մաև մեծ քարոշական աջակցություն էր ցույց տալիս Մոխամմադին այն պահից, երբ մարգարեն սկսեց քարոզել: Խաղիչքան համարվում է իսլամ ընդունած առաջին կինը: Մարգարեն այնպիսի հարգանք էր տաժում իր առաջին կնոջ նկատմամբ, որ ամուսնացավ նրա մահից հետո 25 տարի անց միայն¹⁵:

Իմաստուն Խաղիչքային, որ մարգարեից տասնհինգ տարով մեծ էր, կարելի է հակադրել առաջին խաղիչա Աբու Թալբի դուստր Այշային (Այշա բինթ Աբի Թալբ)՝ մարգարեի երրորդ կնոջը, որը Մոխամմադից քառասունյոթ տարով փոքր էր: Իսլամական կենսագրական գրականության մեջ հաղորդվում է, որ Այշան սերկերող էր, սրամիտ, խելացի և կիրք: Հետագայում մարգարեի մահից հետո, Այշան վերածվեց ազդեցիկ քաղաքական դեմքի:

Այշան ամուսնամուտ էր մաև իր ոչ միանշանակ արարքներով: Մայր իսլամի է աշափես կոչված վզնոցի պատմությունը, երբ նրան մի գեղեցկադեմ երխտասարդ ամսապատից տուն քեռեց, ինչը լրջորեն վտանգեց մարգարեի հետ նրա ամուսնությունը¹⁶: Մոխամմադի շրջապատը երկինդկեց, մի մասը մարգարեին առաջարկում էր այդ դատաստարտելի արարքի համար Այշային վերադարձնել իրը: Ապագա խաղիչա և առաջին շիա իմամ Ալի իբն Աբու Թալիբը նույնպես Այշային իրը վերադարձնելու կողմնակիցներից էր, ինչը հետագայում պատճառ դարձավ Ալիի և Այշայի միջև տևական թշնամական հարարերությունների: Այշան մասնակցեց Ալիի դեմ աշափես կոչված «Ուղտի ճակատամարտին», որը կոչվեց աշափես հենց այն պատճառով, որ ուղտը ճակատամարտի ընթացքում կցում էր Այշայի վրանը¹⁷: Այշան կատակասեր էր և անզամ չէր վարսնում մարգարեին իր զվարճանքների առարկան դարձնել: Այստեանդերծ, Այշայի կարծիքը շատ էր կարևորվում վաղ մուսուլմանական համայնքում: Մարգարեի կենդանության օրոք Այշային շատերը կոչում էին «հավատացյալների մայր»: Այշան բինա Աբու Թալբը մեծածավալ տեղ է գրավում մաև հաղիսական ավանդույթում:

¹⁵ Hesse DC 1991: 262.

¹⁶ Eod NE: 329.

¹⁷ Eod NE: 330.

Իսլամում ամենամշակակալից կանանցից է Չափնան (Չափնա ալ-Չահես, «Հասարակ Չափնա»)՝ Մոհամմադ մարգարեի և Քաղիբայի կրտսեր դուստրը, ով ի հակադրություն սերերբող Աշալի, բարոյականության, հոգատարության և բարեպաշտության օրինակ է հանդիսանում մուսուլմանների համար, իսկ շիաների կողմից նա ուղղակի պաշտամունքի առարկա է դարձել։ Մարգարեն Չափնային կնության տվեց իննց Ալի իբն Թալիբին՝ յորրորդ բարեպաշտ խալիֆային, շնայած նրան, որ Ալին մեղմ ասած հարուստ չէր։ Չափնան խորհրդանշում է մուսուլման կնոջ իդեալը։ Լինելով մարգարեի դուստր՝ այսուհանդերձ, նա շատ համեստ կյանք էր փարում, անձամբ էր տանում տան հողմերը, ցուր էր կրում, հաց թխում, այլ ծանր աշխատանքներ կատարում¹⁶, շատ օվիբված էր իր ձորը, ամուսնում, երեխաներին, որոնք ապագա շիա իմամներ Հասան և Հուսեյն էին, իսկ դուստրերը՝ Ջայնարն ու Ռան-Ջուլսումը։

Ամիոֆելտվ կարելի է ասել, որ փաղմիջմաղարյան արաբազգու հեղինակների աշխատություններում տարբեր ազգերի նկատմամբ մերկայացվող բնորոշումները կամ կարծրատիպերը, այդ թվում նաև կանանց նկատմամբ, համախա տարյելովիվ և կանխակալ են, երբեմն ինչ-որ տեղ պայմանավորված են կրոնա-քաղաքական ազդեցությանը, սակայն նրանք կարող են պաշտմակել նաև այս կամ այն ազգին հատուկ ազգային բնավորության գծերի ճշմարտացի և օբյեկտիվ նկարագրության որոշ տարրեր։ Բացի սրանից դրանք են տարբերական են նաև այն տեսակետից, որ ենթարմորություն են տալիս բացառապես կանացի գեղեցկության, խելքի, փոփոցիայի մասին փաղմիջմաղարյան արաբա-մուսուլմանական հասարակության պատկերացումները, նախապաշարմունքները և ցնդանբացումները։ Իսլամում ևս, ինչպես քրիստոնեության մեջ, համարակ փաղմիջմաղարյան մուսուլման հասարակության խոր նմանակետական էության Մոհամմադ մարգարեին մոտ կանգնած կանայք կարևոր դեր են խաղացել այդ կրոնի կախացման գործում։

¹⁶ Ashraf 2005: 42-43.

ՕՐՏԱԳՈՐԾԱՆՑ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Մյրաբեկյան 2000. Ազգերի կերպարները միջինադարյալ արաբագիր արժրարկներում (IX-XI դդ.), ՄՄԱԿԻԹ, Կ. XIX, 189-195:
- Нинь аль-Фанатх 1979. Альбир аль-буздан (Известия в странах), Введение, перевод с арабского, издание текста и комментарий А.С. Жамкоян, Ереван.
- Искан Э. С. 1991. Ислам энциклопедический словарь. Ответственный редактор С.М. Прозоров, Москва, 1991.
- Мен А. 1973. Мусульманский ренессанс, перевод с немецкого, предисловие и указатель Д.Е. Бергальса, Москва.
- Asraf Sh. 2005. Encyclopedia of Holy Prophet and Companions, Anmol Publications PVT. LTD.
- Descriptio al-Muqaddasi 1967. de Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Indices, Glossarium et Addenda et Emendanda ad Part I-III; Descriptio imperii moslemici auctore Shams ad-Din Abū Abdallah Mohammed Ibn Ahmed Ibn Abī Bekr al-Isfahānī al-Bashāirī al-Muqaddasi, editio M.J. de Goeje, Editio tertia, Lugduni Batavorum.
- Eol NE 1986. Encyclopedia of Islam, New Edition, vol. I, A-B, Brill.
- Gordon M., Hahn K.A. 2017. Concubines and Courtesans: Women in Slavery in Islamic History, New York.
- Ibn al-Faqih 1973. Ibn al-Faqih al-Hamadaasi, Abrégé du Livre des Pays, traduits par Henri Masse, Damas, 1973.
- Al-Zubaidi 2017. Azhar Al-Zubaidi, Patriarchal Concepts of Woman in English, and Arabic Proverbs, The 18th Yearly Conference of the College of the Basic Education, Baghdad, Iraq. https://www.researchgate.net/publication/3307-78616_Patriarchal_Concepts_of_Woman_in_English_and_Arabic_Proverbs

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

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

Abstract

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

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

For instance Ibn al-Faqih writes:

و نساء اهل مصر و القبط عند نساء خراسان لان نساء خراسان يلدن الذكور و نساء القبط لا يلدن
" فرق علينا الامهات و تلك الامهات الثلثة و الاربعه "

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

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

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

Tigran Mikayelyan

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

ԱՐԱՄ ԳՈՅԱՆ

պ. գ. ց. պատճառք

ՀՀ ԳԱՄ տրեքլագիկոսության ինտելիգենցիա

Հին Այրենցի բանի վարիչ

էլ ֆոտո՝ aramkoyan@yandex.ru

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՈՆԱՇԽԱՐԻ ԿՆՆԱՅՔ ՔԱՏ ԽԵԹԱԿԱՆ ՍԵՊՏԵՄԲ ԸՂՐՅՈՒՐՆԵՐԻ

Բանալի բանի: Հայկական լեոնաշխարհ, Իստիգ, Հայաստ, Խոնկա-
նա:

Համատարազի

Հայկական լեոնաշխարհի փող պիկապան կազմավորումների պար-
մարանն առկվող խերական սնուրալի ապրարնիրում (Ճ.Բ.Ա. II հող.)
պանականի նմ որդի տեղիկություններ խանան սեռի ներկայացուցիչների
վերաբերյալ: Հողիանց ներկայացնում է ներկայացնում է միկն որս հայրնի
բուր տերերի համանալալ: Դրանց բարրում հարկապահ կարեր փող
ունի խերական սարս Սուպերտիտանա Է-ի ն Հայաստի կատարիչ
հոսիկանալի միկն կերում պարմանալիք, որդիկ հիշարանվում է «պար-
պի կանանք» ձիւր փոխարարիքիւր մասնի խերական սարսներում ըն-
դունված պարպապան էրիկիկը:

Հայկական լեոնաշխարհի պետական կազմավորումներին
առկվող խերական սնուրալական աղյուրներում հիշատակվում են
սանմանալակ քիվ կանալք, ընդ որում՝ հիմնականում մարզիկնալ
քնուրի հասկածներում երբեմն էլ անվանալիս, սակայն առանց
հասակնցնելու նրանց դերը քննվող իրադարձություններում: Այս
համգամանքը տարորինակ լի, բանի որ մեր պարապայում գործ
ունենք ակննայտ հայրիչխանական հասարակության հետ: Օլա
որնե տեղիկություն, որդ կվրայի կնոչ սակրալ/ժխապալաամոն-
քային գործառայների աղյուրության մասին, լնայած աղյուրիք
կարիքի էր ենթադրիչ, հասկապահ Բարձր Հայրի պարապայում, որդ
ոչ միայն Հայկական լեոնաշխարհի, այլև Առաքալոր Ասիայի կա-
րերապալայն պալաամոնքային կենտրոններից էր:

Ներկայացվող հոդվածը նվիրված է Հայկական լեոնաշխարհի արևմտյան շրջանների պետական կազմափոխումներին առնչվող խեղճական սնտազիր աղբյուրներում հիշատակվող կամանց՝ ամկախ նրանց էրնիկ պատկանելությունից և կարգավիճակից:

Կամանց ամուններ

1. KBo XVI 45 (մ.թ.ա. XV դարի վերջ – XIV դարի սկիզբ)¹ - այս տեքստը իրենից ներկայացնում է խեղճական պատրիարքի և Հայաստայի միջև մ.թ.ա. XV դարի ինչ-որ հատվածում կնքված պայմանագրի կամ հրահանգի բեկոր²: Այստեղ ամվանազես հիշատակվում են Հայաստայի կառավարչի նրկա դուստրերը:

Haniyatta

Hapiyanah(-)

Մրանց վերինեգիրատյան ավագանի ինչ-որ քաղաքական միավորի կառավարչի դուստրերն են: Ավելի քան հնարավոր է, որ խոսքը Հայաստայի մասին է, քնդ որում՝ վնասված հատվածում ճշվում է ռազմական զործողությունների ծավալման մասին:

2. HT 2 («կամանց ցուցակ»)³

AMA-III (= **Annis**)– Քրմոնիի Իսովաչի Վաստարուան քաղաքից, ով տրվել էր խեղճական Kukuwawa քաղաքի տաճարին:

Այս տեքստի համապատասխան հատվածի՝ Հայկական լեոնաշխարհին առնչվելու մասին նախնիներն արտառայություն տեսակետը⁴ ներկայումս կարելի է միայն որոշակի վերապահությամբ ընդունել: Թանն այն է, որ այս ընդարձակ տեքստը ներկայացնում է

¹ CTH 832 (ինվենտարացն համար)՝ 2678/9: Այս տեքստը խեղճական տեքստի կատարված ներառված է աշխատա կոչիս «Ամնալո բոխնդարկորքան ինքնին լեզվի գրված բնկրմեր» անվանումը կրող գլխագրի տակ: Ներառի նրատարակի կարծիքով՝ այն ամվանազեսից նրատարակում է «Հին խեղճական գրքն», այսինքն՝ կազմված է միջև մ.թ.ա. XV դարի կեսերը ընկնող շրջանում (KBo XVI: V; Գեհ **Koлак** 2005:2: 164): Կարծիք կա, որ առ կարող է լինել նամակ (**Kassian** 2002: 81): Ներառի նրատարակությունը տես **Քաղաք և այլը** 2018: 63-69:

² Քաղաք 2004: 128:

³ Կրկնորինակը KBo II 31:

⁴ Տես **Քաղաք** 2004: 102:

Խեթական տեղության տաշրերը շրջաններում տեղակայված քնակա-վայրերի տաճարների համար քրմոտիմների և երգչուհիների ցուցակ: Ի թիվս մշտանների՝ այստեղ հիշատակվում է Վաստարտանա քաղաքից՝ **AMA-ix** անունը կրող քրմոտի: Վաստարտանան հասակ տեղադրվում է Բուտվայում, քանի որ տա մնկն է հետազայի հայկական Մուրը մա-հանգում անվանապես հիշատակվող քաղաքական միավորներից⁷: Ընդ որում, դասելով Վաստարտանան հիշատակող տեքստերից մեկից (KUB LVI 40)⁸, այն պետք է լիներ Բուտվայի քույր քաղաքության գլխավոր քնակավայրերից մեկը: Սակայն հետազայում HT 2-ում Վաստարտանա տեղանվան համար աստարտիկից նոր ջնքերընտմ՝ **Wa-ra-ta-ra-an-na** (**Wa-at-ta-ra-an-na**-ի փոխարեն, տեղանվան գոտրյան մեջ երկրորդ վանկը զգալիորեն քերված է), որը խոչընդոտում է վերո-հիշյալ տեղանվան տեղադրմանը վերիննեփրատյան գոտում:

3. KUB XV 1 (քազուտի Պուդոլխնապայի աղորքը); **KUB XL 80** (ինարավոր է՝ «Դատական սըոցես»); **KUB LVI 14** (պատմական քնույրի տեքստի բեկոր):

Կիլուշնապա - միազուտի Բուտվայի արքա Արի-Շարքումայի կի-նը, խեթական արքա Խարքուսի III-ի և Պուդոլխնապայի դուստրը կամ վերջինիս քույրը) – մ.թ.ա. XIII դարի կեսեր⁹:

Անա սրանք են Հայկական լեռնաշխարհի՝ անվանապես հիշա-տակվող կամայք:

4. Պալմանապիլ՝ կնրված խեթական արքա Մուպպիլուվումաս I-ի և Հայասայի արքա Խուկիանայի միջև¹⁰:

Այս տեքստում ուշազրաձ հիշատակություն կա հայաստան և խեթական հասարակությունների սովորույթային օրենքներում կնոջ խաղաղած դերի մասին, ինչը որոշակիորեն լուսարանվում է խեթա-կան արքա Մուպպիլուվումաս I-ի և Հայասայի կատախարիչ Խուկ-

⁷ Տե՛ս **Քուլյան և այլք 2018**: 116-124:

⁸ Տեքստի էրատարակությունը տե՛ս **Քուլյան 2002**: 316-323:

⁹ Կիլուշնապայի մասին տե՛ս **De Haas 1987**: 2005:

¹⁰ Հրատարակությունը՝ **Քուլյան 2014**: 16-37 (Տափաղը կրատարակությունը կրում-նելու):

կամայի միջև կնքված պայմանագրում: Նշենք, որ այդ օրենքների հարցում մասնագետների արտահայտած կարծիքներից զգալիորեն տարբերվում են միմյանցից, ըստ այդմ՝ հաստիկ մեկնաբանության կարիք ունեն:

Ներկայացնենք վերոհիշյալ պայմանագրի համապատասխան հատվածները, որոնց բուլլ կտան բացմանայտեղա խնդրի էությունը:

Գիտական տառազարկում

§ 30

40*) nam-ma-'at'-ta ⁴UTU^{II} [k]u-in ku-u-un NIN₉YA A-NA
DAM^{[D?·D·K]A} AD-DIN

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

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

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

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

45*) U-[UL]-at a-a-ra ku-iš-ma-at i-e-zi a-pí-ni-iš-[š]u-u-w]a-an 'ut'-
tar

46*) na-aš^{MUS} Ha-at-tu-ši U-UL ha-u-iš-š]u-u-iš-zi a-ki-pa'-a[š-š]a-an

47*) 'š]u'-me-en-za-an KUR-e dam-pu-u-pí ku-it an-ša-[a]t za-[š]h-
ha]-an ŠA

48*) [DAM?- ŠU-z]a 'NIN₉-ŠU' MUNUSa-a-an-ni-in-ni-ya-mi-in
da-aš-ki[n-zi(-pát)?]

49*)^{MUS} Ha-at-tu-ši-ma-at U-[UL a]-'a-ra'

§ 31

50*) nu-ut-ta ma-a-an ŠA DAM-KA ku-wa-pi 'NIN₉-ŠU' 'na-aš-ma
ŠA [ŠE]Š 'DAM'-ŠU

51*)^{MUNUS} a-a-an-ni-in-ni-ya-mi-iš kat-ta-an ú-tz-zi no-aš-ši [a-d]a-
an-na

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

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

§ 32

- 59') *ŠA É.GAL^{LUM}*-y[a]-'za' MUNUS^{TUM} me-ek-ki uš-ga-ah-hu-ut
 ku-i-ša-aš im-ma k[u-i]š
 60') *ŠA É.GAL^{LUM}* 'MUNUS' ma-a-na-aš *EL-LUM* ma-a-na-<aš>
 MUNUS^{SUHURLÁ}
 61') nu-uš-ši ma-u[i-i]n-ku-wa-an le-e ti-ya-ši nu-uš-ši ma-ni-i[n-
 ku]-wa-an
 62') le-e pa-a-i-ši me-mi-ya-an-na-aš-ši le-e me-ma-at-ti
 63') *ARAD-KA*-ya-aš-ši *GÊME-KA* ma-ni-in-ku-wa-an le-e pa-iz-
 'zi'
 64') na-an-za-an me-ek-ki uš-ga-ah-hu-ut *ŠA É.GALLIM* ku-'wa-pí'
 MUNUS a-u[i-ti]
 65') na-aš-ta *KASKAL*-az ar-ha me-ek-ki wa-at-qa-ah-hu-ut
 66') [n]u-uš-ši *KASKAL*-an ar-ha tu-u-wa tar-na nu-za ki-i *ŠA*
É.GAL^{LUM}
 67') [A]-*IPA-AT* MUNUS me-ek-ki a-ru-ma uš-'ga'-ah-hu-ut

§ 33

- 68') ⁹⁹Ma-ri-ya-aš ku-it e-eš-ta na-aš ku-e-da-ni ud-da-ni-i BA.Û[Š]
 69') *Û-UL* ¹⁰⁰*SUHURLÁ* i-ya-at-ta-at 'a-pa-a-ša'-on-kán an-da
 a-uš-zi
 70') 'A'-*BI* ¹⁰¹UT[U]¹⁰²-ma-kán im-ma ¹⁰³AB-az ar-ha a-uš-zi na-an
 wa-aš-tá[i] *Š-BAT*
 71') zi-ik-wa-kán a-pu-u-un an-da ku-wa-at a-'uš'-ta
 72') na-aš a-pé-e-da-ni ud-da-ni-i še-er BA.ÛŠ ma tu-u-wa-za ú-wa-
 an-<na>-y[a]

73') ʔe-er an-tu-uh-ʔa-aʔ har-ak-ta nu-za zi-iq-qa me-ek-ki ul-ga-
ab-h[u-a]t

§ 34

74') ʔ-Na KUR ^{URU}Ha-ya-ʔa-ya ku-wa-pi pa-i-ʔi n[u] nam-ma
MUNUS^{MES} ʔa ʔE[ʔ]-Ka

75') [NIN_g-Ka] ʔe-e nam-ma da-aʔ-ki-ʔi ^{URU}Ha-at-tu-ʔi-y[ʔ-a]t ʔ-
ʔUL [a-a-r]a

76') [ke-e-e]z-ma-kin ʔ-Na ʔ.GAL ^{URU}ya ʔa-ra-a i-y[ʔ-a]t-ta-ti

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

DAM ^{UT-TIM}

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

79') ku-in har-ʔi ^{MUNUS}NAP-TER³. <TI>-ma-at-ta a-a-ra e-eʔ-kán-
zi

80') DAM-an-ma-un-za ʔe-e i-ya-ʔi ʔ-Na ³Ma-ri-ya-ya-kán
DUMU.MUNUS-Ka ar-ha da-a

81') na-an ʔEʔ-ni pa-a-i

Թարգմանություն

§ 30

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

41') նա (իբ) ընտանիքից (և) տոհմից շատ քույր(եր) ունի:

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

43') Խաբբիում կարևոր սովորույթ կա:

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

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

46') նա Խաբբուսասում կենդանի չի մնա, այլ կազանվի: (Իսկ)

47') ծնր երկիրը բարբարոսական է,

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

49') Խաբբուսասում դա արգելված է:

§ 31

50') Եվ եթե քեզ մտ կնոջը քույրը կամ նրա ազգականուհին

51') գա, նրան ուտելիք

52*) (և) խմելիք տուր: Կերեր-խմեր, զվարճացեր:

53*) Բայց նրան վերցնել չկամենաս. դա արգելված է: Այ[դ]

54*) բանի պատճառով սպանվում են: [Դ]ու այդ (բանը) քո հո-
գում

55*) լուռնաս: Երև քեզ այդպիսի բանի

56*) ուրիշ մեկը դրդի, դու նրան

57*) շխեռ և այդ (բանը) շանես:

58*) Բեզ (այս) էլ երդման տակ բող դրվի:

§ 32

59*) Պալատի կնոջից էլ շատ զգուշացիր: Բնշացիսի

60*) պալատական կին որ լինի՝ - ազատ - (կին) թե ազատտի,

61*) նրան մոտ չբաշխես, նրան մոտ

62*) չգնաս, նրան խտար չանես:

63*) Դու ստրուկը (կամ) ստրկուհին նրան բող մոտ չգնա:

64*) Նրանից շատ զգուշացիր: Երբ պալատական կնոջ
տեսն[ես],

65*) ճանապարհիցից շատ հեռու թիր,

66*) նրա համար լայն ճանապարհ բող: Այս պալատական

67*) կանանցից (տեղատում եզրվով - Ա.Բ.) շատ ու շատ զգուշա-
ցիր:

§ 33

68*) Ով էր Մադիյասը և ինչ բանի պատճառով նա մահացավ:

69*) Չէր գնում (արդյոք) սպաստիին, և նա նրան մայից:

70*) Բայց Արևիս հաշրդ այնուամենայնիվ լուսամտուկի դուրս
մայից և նրա հանցանք[ը] բռնեց:

71*) - Դու նրա վրա ինչո՞ւ մայեցիր -:

72*) Եվ նա այդ բանի պատճառով մահացավ: Հեռվից մայելու
պատճառով]

73*) մարդը վերացավ: Դու շատ զգուշացիր:

§ 34

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

75*) (և) քո ընթրիլ չվերցնես. հրաբբուստում այդ [արգելված է]:

76*) Իսկ եթե[ն] իմ պալատ գաս,

77*) [այ]դ բանը արգելված է: Հետո, Ազգի[նց] կնոթյան համար կին

78*) չվերցնես: Եվ [հետագր]տ նրան, ում այդնն

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

80*) քայց նրան կին չդարձնես: Մարիյայի մուտ (կրամ) քո դատե-
րը ետ վերցրո:

81*) Նրան եզրորդ բող տա:

Վերջ հղված ընդարձակ տեքստային նյութը հստակ պատկերա-
ցում է տալիս հայաստանյան և խեթական հասարակություններում,
մասնավորապես վերնասիակի շրջանում, երկու սեռերի միջև փոխ-
հարաբերություններում ընդունված նորմերի մասին:

Այսպես, խեթական արքան՝ Մուպպիլուլիումաս I-ը, հիշեցնում է
Հայաստայի կատալարիչ Խուկկանային, որ խեթական արքունիքում
արգելված է մաշել պալատական կամանց կամ նրանց հանդիպելիս
անկրթաժեշտ է ճանապարհը զիջել: Հակառակ դրան՝ խեթական ար-
քան նշում է Հայաստյում մեծան արգելքի բացակայության մասին՝
ասելով, որ Հայաստյում քրոջ կամ ազգականուհու հետ հարաբերվե-
լը ընդունված է (43-49): Որպես օրինակ նշվում է Հայաստայի մախին
կատավարիչ Մարիյասի հետ հարբուսաստի արքունիքում պատահած
դեպքը: Ըստ դրա՝ խեթական արքայի հայրը՝ Թուդիսայիաս III-ը,
յուսամուտից տեսել էր, քն ինչպես է Մարիյասը մայրում սպասուհուն,
որի՝ պատճառով Մարիյասը մահաբաժանի էր ենթարկվել: Հե-
տագրյից է, որ այդ արգելքը խեթական արքունիքում տարածվում էր
մահ սպասուհիների հետ հարաբերությունների վրա:

Արդյո՞ք Մուպպիլուլիումաս I-ը իսկապես մերկայացնում էր
հարբիում գոյություն ունեցող սովորույթը: Խնդիրն այն է, որ խեթա-
կան օրենքներում մեծան սովորույթի մասին որևէ ակնարկ չկա: Այս-
տեղ որևէ հորիաժում չի քննարկվում արքունիքի կամանց հետ հա-
րաբերությունների խնդիրը: Ինչպիսիք, սա չի նշանակում, որ այդպիսի
օրենք չէր կարող լինել: Խեթական օրենքները ընդհանրապես չեն

պարունակում որևէ հողված արդունիքում գործող էրիվենտի մասին⁹։ Խերական մի շարք օրենքներ հասակ նշում են խարքիում ազգականների հետ հարաբերությունների վրա դրված արգելիչ գոյությունը, ինչը և հատակ ներկայացված է սրայմանագրում, որտեղ Խուվկանային արգելվում էր հարաբերվել իր եղբայրների կանանց և սեփական քրոջ հետ (74'-75')¹⁰։

Խերական արքունիքում կանանց հետ հարաբերություններում ընդունված էրիվենտի և, դրան հակառակ, Հայաստան վերջ նկարագրված վիճակի մասնագետների մոտ տարակարծությունների տեղիք է ստել։

Այդ խնդրին առաջինը անդրադարձած՝ տեքստի հրատարակիչ Յ. Յրիդրիլյաց հավելած էր հավատ ընծայելու մասն հանցանքի՝ իրականությանը համապատասխանելուն, ինչպես դա ներկայացված է սրայմանագրում (պարստական կնոջ վրա մայելը)։ Նա նույնիսկ օրինակներ է բերում պատմական ավելի ուշ շրջաններում վերջված ազգագրական նյութերից, որպես ասիածի սուլացույց եղելով ակամատեսի մի վկայություն, որը վերաբերում է Արևմտյան Ալբիդայի ցեղապետություններից մեկին։ Ըստ դրա՝ երբ Աշանտիի քաղաքի 3000 կամայք անցնում էին փողոցով, քաղաք դեմքերը շրջում էին կամ փոխում իրենց ճանապարհը, որպեսզի չտեսնեն նրանց։ Նույնպես սովորույթ է արձանագրված «Հազար ու մի գիշեր» շարքի սրտովածրներից մեկում. քաղաքի փողոցներով արքայադուստրի անցնելու պահին քաղաքացիները ծնկի էին իջնում և գլուխները նպում գետնին՝ նրանց չտեսնելու համար¹¹։

Սակայն ներազալում, ինչպես նաև ներքայումս մասնագետների թերահավատորեն են վերաբերվում այս պայմանագրի ըննարկվող հատվածին։ Մարիյասի սրայմության սրատմության հետ կապ-

⁹ Խերական օրենքնեղ վերաբերում է ստորա կյանքի անհասարկու որքաների՝ կենդանային բնույթի հանցանքներ, ժամանակորոշության խնդրը և այլն (տես Hoffner 1997)։

¹⁰ Hoffner 1997, հոդվածներ 189, 190, 193, 195։ Ըստ դրանց՝ արգելվում էր հարաբերվել մոր, դստեր, քրոջ, եղբայրու, մորաքրոջ, խորք մոր, խորք դստեր, կնոջ քրոջ։ Այս խնդրի մասին տես Fringlé 1993: 200ff.

¹¹ Friedrich 1990: 159.

ված միջադեպը սովորաբար քննարկվում է խեղական Հին քաղաքաբարձրության չրջանից վկայված այսպես կոչված «Պաղատական անկողաներ» անվանումը ստացած տեքստերի համատեքստում¹²։ Այս տեքստերը իրենցից ներկայացնում են գերազանցապես Խաթրուսիլու I-ի, հնարավոր է նաև նրա հաջորդ Մուրախիա I-ի օրոք ստեղծված գրական ժանր, որտեղ արքունիքում հավաքված քաղմարիվ ազնվականների ներկայությամբ արքան հանդիմանում է այս կամ այն մախկին և ներկա բարձրաստիճան անձանց՝ նշելով նրանց անբույլատրելի արարքները։ Այդ արարքներից կարող էին նրանց մահապատժի պատճառ դառնալ։

Օրինակ՝ Պ. Դարդասնոն համարում է, որ հայաստական արքայի սպանության հիմնավորումը իրականությանը չի համապատասխանում։ Խեղական արքայի նպատակը այդ եղանակով պայմանագրում արժարժվող հարցին (Խուկկանայի՝ Հայասայում իր ստեմակից կանանց հետ լրույրեր և եզրայինների կանայք) սեռական հարաբերություններ չունենալ էլ ալելի մեծ արտահայտչականություն հաղորդելն էր¹³։

Ք. Քրիստիանսենը փորձել է խեղական արքայի՝ լուսամուտից Մարիյասի արալքին ակամառես լինելը դիտարկել որպես գրական ժանրի դրսևորում՝ համեմատելով այն Աստվածաշնչում անկա մնամ միջադեպի հետ¹⁴։ Նրա կարծիքով՝ լուսամուտից ինչ-որ անբույլատրելի արարք տեսնելը ծիսական ոլորտում և առասպելներում հաճախակի հանդիպող «աստվածային տարտիպազդո/պատժող ներկայության» (locus numinosus) մոտիվն է, որը ասոցացվում է լուսամուտի հետ։

Խուկկանայի պայմանագրի՝ Հայասայի կառավարիչ Մարիյասի սպանության իրական պատճառի կապակցությամբ առանձնակի հետազոտություն են ներկայացնում միջինասորեստության փլուզի արքաներից երկուսի՝ սրալատական էրիկեսին նվիրված տեքստերը։

¹² CTH R.

¹³ Dardano 2007: 81; միևնույն ժամանակ է ակա մակ սցոց մոս (Gilan 2007; De Martino 2012).

¹⁴ Christiansen 2007.

Գրանցում հանգամանորեն ներկայացվում են արքունիքում կանանց հետ հարաբերությունների վրա դրված արգելքները, որոնք, ինչպես ցույց կտրվի ստորև, հար և մնան են Մուսլիմությունում Լ-ի և Խուկ-կանայի միջև կնքված պայմանագրի համապատասխան հատվածին:

1. Աշուր-ուկու-իշի (մ.թ.ա. 1232-1215)

«Եթե պալատի կինը [և տղամարդը] կանգնած են դեմ-դեմաց և նրանց միջև ոչ որ շկա, սիրաբանում են նրանք [թե լուրջ մտադրություն ունեն], ապա նրանց պետք է տպանել: Եթե պալատի ծառայող-կին թե տղամարդ, տեսնի նրանց և չտեղեկացնի արքային, ապա վկայի՞ն, կին թե տղամարդ, պետք է նետել փառարանի մեջ»¹⁵:

Քիզասրալատար I (մ.թ.ա. 1114-1076)

«Եթե պալատի կինը քայի իր տակը և դրանք չիակի ծածկեցով, և իր մտ կանչի պալատի ծառայողին, ասելով, թե նրան ինչ-որ նրաման պետք է տա, և վերջինս խոսի նրա հետ, ապա նրան պետք է պատժեն մի պատի 100 հարվածով»:

«Եթե պալատի ծառայողը ցանկանա խոսել պալատի կնոջ հետ, ապա նա պետք է մտանա նրան ոչ ակնի մտ, ցան յոր քայլ»:

«Եթե որևէ մեկը խախտի այս հույակագիրը, և պալատի գործերի կտառվարիչը լսի այդ մասին և նրան շարտի, ապա նա պատասխան պետք է տա այդ պատժեցի արարքի համար: Եթե չլսի՞նք կին պալատի կտառվարի ծառայողները քարեփղնձորեն չեն հետազոտել պալատի ողջ տարածքը և նրան տեղեկացրել պատժեցի արարքի մասին, և հետագայում արքան լսե՞լ է այդ արարքի մասին, պալատի կտառվարիչը պետք է պատժվի»¹⁶:

Այսպիսով, ասորեստանյան արքունիքում ընդունված պալատական էթիկետի վերտիչյալ կետերի լույսի ներքո ստիպված ենք ընդունել, որ Մուսլիմությունում - Խուկկանա պայմանագրում «պալատական անկրոտի» մասին խոսելը ուղղակի հիմնադրել դատողություն է: Ամենայն հավանականությամբ՝ Մուսլիմությունում Լ-ի իրոք կա-

¹⁵ Roth 1995: 204f.

¹⁶ Roth 1995: 204f.

րող էր ներկայացնել խեթական արքունիքում կանանց հետ հարաբերվելու վրա դրված արգելքը՝ լինեն դրանք արքայաուտոսի անդամներ թե սպասուհիներ: Ավելին, նույնիսկ նրանց վրա նայելը համարվում էր պատժելի հանցանք:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Քոչյան Ե. Վ. 2002.** Իսուվայի կրոնական կենտրոնները խեթական դարաշրջանում, ՄՄԱԵԻՄ XXI, 315-331:
- Քոչյան Ե. 2004.** Հայկական լեոնաշխարհի տեղանունները (շատ խեթական սեպագիր արքայություններ), Երևան:
- Քոչյան Ե. Վ., Բ. Ղազարյան, Ի. Խանզադյան, Բ. Մարտիրոսյան 2018.** Մ.թ.ա. XV դարի խեթական սեպագրական արքայությունները Հայկական լեոնաշխարհի մասին, Երևան:
- Christiansen B. 2007.** Der Blick aus dem Fenster. Bemerkungen zu einem literarischen Motiv in einigen Texten des hethitischen Schrifttums und des Alten Testaments, in *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge* Silvin Kolak zum 65. Geburtstag (Hrsg. D.Grodeck und M.Zorman), Wiesbaden (= *Dresdner Beiträge zur Hethitologie*, Bd.25), 143-152.
- De Martino S. 2012.** Il banchetto nell'Anatolia itita, in *Mangiare divinamente. Pratiche e Simbologie alimentare nell'antico Oriente* (ed. L.Milano), Firenze, 133-151.
- De Roos J. 1987.** Who was Kihulhepa?, *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux“* 29, 74-82.
- De Roos J. 2005.** DUMU.MUNUS GAL Reconsidered, *Anatolica* 31, 211-215.
- Kassian A. 2002.** Glossary of Verbal Forms and Derivatives from Published Old Hittite Texts, in *Anatolian Languages* (eds. V.Shevoroškin and P.Sidwell), Canberra, 72-136.
- Dardano P. 1997.** L'aneddoto e il racconto in età antico-ittita: la cosiddetta „Cronaca di Palazzo“, *Roma*.
- Friedrich J. 1930.** Staatsverträge der Hatti-Reiches in hethitischen Sprache, Leipzig, Bd.2 (= *MVAG* 34).
- Gilan A. 2007.** Bread, Wine and Partridges – a Note on the Palace Anecdotes (CTH 8), in *einigen Texten des hethitischen Schrifttums und des Alten Testaments*, in *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge* Silvin Kolak zum 65. Geburtstag (Hrsg. D.Grodeck und M.Zorman), Wiesbaden (= *Dresdner Beiträge zur Hethitologie*, Bd.25), 299-304.