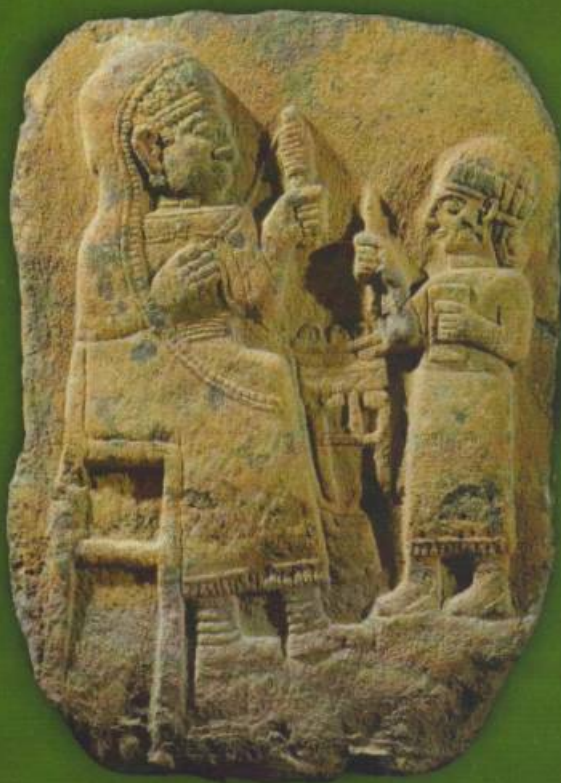


ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ



ԿԻՆԵ

ԱՐԵՎԵԼՔՈՒՄ

1/2021

ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

8H
2-49
Ի
Խ

ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԿԻՆԸ ԱՐԵՎԵԼՔՈՒՄ

6405



ԵՐԵՎԱՆ
«ՎԱՌՄ» ՏՊԱԳՐԱՏՈՒՆ
2021



ՀՏԴ 08
ԳՄԴ 94
Կ 492

ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ
ԿԻՆՆ ԱՐԵՎԵԼՔՈՒՄ
ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ
Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի
գիտական խորհրդի որոշմամբ
Գլխավոր խմբագիր՝ Մարիամ Խանզադյան
Խմբագրական խորհուրդ՝ Արամ Բոսյան, Ռոբերտ Դազարյան,
Երվանդ Գրեկյան, Համիկ Հմայակյան, Ռուսլան Ցականյան,
Նելլի Մինասյան, Քրիստինե Մելքոնյան, Տիգրան Միրայելյան
Սրբագրիչ՝ Արևիկ Լամայան

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

«Կինը արևելքում» ժողովածուն ընդգրկում է 2019 թ. դեկտեմբերի 16-17-ին
ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտում անցկացված «Կանայք արևել-
քում» գիտաժողովի նյութերը: Նախատեսվում է արևելագետների, հայա-
գետների համար:

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

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

ՀՏԴ 08
ԳՄԴ 94

ISBN 978-9939-875-63-7

© ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ, 2021

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

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

Editor-in-Chief: *Mariam Khanzadyan*

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

Corrector: *Arevik Kamalyan*

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

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

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

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

© Institute of Oriental Studies of NAS RA, 2021

YEREVAN
«VARM» PRINTING HOUSE
2021

ՔՈՎԱՆԳԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ներածական խոսք 5

Խանգադյան Մարիամ

Առաջավորասիական հայելիների պատմությունից 6

Էսթեր Խենչյան

Խելացի կնոջ թեման հայ բանահյուսության
շահաբասյան սյուժեներում 42

Հասմիկ Հմայակյան

Ամուսնական հարաբերությունները խեթական
հասարակությունում 57

Մարիամ Մելքոնյան

Կանանց կարգավիճակը օսմանյան կայսրությունում՝
կին գրողների կյանքի և գործունեության օրինակով
(XV-XVI դարեր) 74

Մելքոնյան Քրիստինե

Հայ կնոջ կերպարը XIX դարի բրիտանացի ճանապարհորդ
Ջեյմս Քրեգի ներկայացմամբ 89

Նելլի Մինասյան

Կնոջ դերը միջնադարյան մոնղոլական հասարակությունում 102

Տիգրան Միքայելյան

Կանանց վերաբերյալ կարծրատիպերը վաղմիջնադարյան
արաբալեզու աղբյուրներում (IX-XI դդ.) 115

Արամ Քոսյան

Հայկական լեռնաշխարհի կանայք ըստ խեթական
սեպագիր աղբյուրների 124

ՆԵՐԱԾԱԿԱՆ ԽՈՍՔ

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

Ներկա ժողովածուում ամփոփված է վերոհիշյալ գիտաժողովին
ներկայացված զեկուցումների մի մասը:

Արամ Քոսյան

ԽԱՆԶԱԳՅԱՆ ՄԱՐԻԱՄ

ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի գիտաշխատող
Էլ. փոստ՝ mar.khanzadyan@gmail.com

ԱՌԱՋԱՎՈՐԱՄԻՆԿԱՆ ՀԱՅԵԼԻՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

«Եվ նա, ով արկղիկ անգամ չունի, անդուկի
տիրուհի է արդեն,

Եվ նա, ով ջրում իր արտացոլանքով էր բավարարվում, հայելի ունի արդեն»:

Հին հգիպոսական առած¹

Քանալի բառեր. առասպելաբանություն, հայելի, կանայք, Հին Եգիպտոս, Հին Միջագետք, Pax Hethitica.

Համատարագիր

Հոդվածում ներկայացված է առաջավորասիական հայելիների պատմությունը՝ մ.թ.ա. VI հազարամյակից (Չարալ-Հյոյոք, Բադարի) մինչև մ.թ. I հազ. սկիզբ (եգիպտական, խեթական, միջագետքյան, ուշ խեթական նյութերի հիման վրա)՝ նրանց առաջացման, հիմնական շների, սեմիտիկայի և նշանակության համարեքստում:

ՀԱՅԵԼԻՆԵՐԻ ՄԻՄՎՈՒԼԻԿԱՆ

Նյութական օբյեկտը կարող է և՛ կիրառական նշանակություն ունենալ, և՛ լինել խորհրդանիշ: Մարդը հայտնագործում է թե՛ բնության, թե՛ իր ստեղծած առարկաների կիրառման հնարավորությունները՝ զուգահեռաբար օժտելով դրանք առարկայի նյութական հատկություններից բխող սիմվոլիկայով: Մյուս կողմից՝ կիրառական և սիմվոլիկ հատկությունների փոխկապակցվածության արդյունքում սիմվոլիկ նշանակությունը կարող է հանգեցնել երկրորդային կիրառական կամ կարծեցյալ կիրառական նշանակության (օր.՝ ամանորայա եղևնին տիեզերական ծառի գաղափարի կարծեցյալ կիրառական նշանակության վառ օրինակ է)²:

¹ O'Neill 2011: 9.

² Левин 1988: 6.

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

«Գեղագիտական առարկայի մեջ միավորվում են փոխակերպված կիրառականությունը («գեղեցիկի պահանջ») բավարարումը և խորհրդանշական գործառույթների ոչ հստակ ուրվագծված, բայց շար ինքննսիվ դաշտը: Գեղագիտական առարկան կարող է հանդես գալ որպես միասնական նշան և փարբեր մակարդակների նշանների հիերարխիկ կառույց, և միևնույն ժամանակ կարող է հանդես գալ որպես սեփականատիրոջ սոցիալական կարգավիճակի խորհրդանիշ»⁴:

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

Հայելու առաջին սեմիոտիկ մակարդակը **ջուրն է**, հայելու գաղափարն իսկ պիտի որ ձևավորվեր ջրի ջինջ մակերեսին նայելիս: Բնական այս հայելին դրդեց մարդուն իմաստավորել իր արտացոլումը: Հայելու մեջ ուրվագծվեց հայելային «ես»-ը, որը հաջորդ փուլում վերափոխվեց սոցիալական «ես»-ի, և ըստ այդմ էլ հայելին դարձավ շեմային երևույթ և ձեռք բերեց «կառուցվածքային խաչմերուկի» իմաստ⁶: Հայելային անդրադարձը դարձավ գիտակցության

³ Рон 2004: 20.

⁴ Левин 1988: 6-7.

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

⁶ Эко 2020: 13.

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

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

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

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

Իր մոգականությամբ հայելին ներառվում է ծեսի մեջ. «Կենցաղային նպատակներով օգտագործվող առարկայի սեմիոտիկ 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 Клюева 2011: 8.

¹⁰ Cirlot 2001: 211.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Бессонова 1982: 102.

գավիճակի հեղափոխություններից մեկը նրա ներառումն է ծխական համարեքսում ...: Առարկաների լեզուն ավելի հարմար է դառնում ծխական տեղեկատվության փոխանցման համար»¹⁴:

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

«Հայելու կապը արևի աստծո հետ կանխորոշված է առարկայի հարկություններով: Նախ և առաջ՝ հայելիները պարբերաբար էին բրոնզից և մետաղների զանազան խառնուրդներից, և խառնուրդների բաղադրության մեջ եղած արծաթն ու ոսկին արտացոլմանը հաղորդում էին ոսկյա կամ արծաթյա գույն: Ոսկին և արծաթը շարժողությունների մշակություն արևային սեմանտիկա ունեն, քանի որ մետաղի փայլն ասոցացվում էր կայծակի, կրակի և լույսի հետ: Մետաղյա հայելիների մակերեսը, որը հավաքում և անդրադարձնում է լույսի ճառագայթները, ընկալվում է որպես լուսային օջախի աղբյուր և դառնում է լուսատուների խորհրդանիշ»¹⁷:

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

¹⁴ Байбурин 1981: 224.

¹⁵ Рон 2004: 61.

¹⁶ «Պղնձն առաջինն ու դրա պղնձն պատուանդանը պարաստեց ուխտատու այն կանանց հայելիների պղնձից, որոնք վրանը խփած օրը վկայութեան խորանի դռան մօտ էին հաղթել» (Ելից, 38:8):

¹⁷ Рон 2004: 60.

¹⁸ Бессонова 1982: 102.

աստվածուհու հետ նրա սրբազան ամուսնության հատկանիշի սե-
մանտիկա¹⁹:

ԱՌԱՋԻՆ ՀԱՅԵԼԻՆԵՐԸ ՉԱԹԱԼ-ՀՅՈՅՈՒՔ ԵՎ ԲԱԳԱՐԻ

ՉԱԹԱԼ-ՀՅՈՅՈՒՔ: Իկոնիոն-Կոնյայից 50 կմ հեռավորության
վրա 1961-1963 թթ. Ջեյմս Մելլաարտի ղեկավարությամբ անցկաց-
ված պեղումների ընթացքում հայտնաբերվեց Չաթալ-Հյոյուք նեոլի-
թյան բնակավայրը, որի ամենավաղ մշակութային շերտերը թվա-
գրվում են մ.թ.ա. VIII հազարամյակի կեսերով: Հնագիտական այս
հայտնագործությունն արմատապես փոխեց հինարևելյան քաղա-
քակրթությունների առաջացման մասին պատկերացումները: Այս
հնավայրում հայտնաբերված խեցեղենը, գեղեցիկ որմնանկարները,
կանացի արձանիկները, պաշտամունքային առարկաներն ու առա-
ջին «տաճարային» կառույցները շատ ինքնատիպ են և դեռ ուսում-
նասիրության ընթացքի մեջ են²⁰: Բնակավայրը գոյատևել է մինչև
մ.թ.ա. VI հազարամյակը (մ.թ.ա. 7500 թվականներից մինչև մ.թ.ա.
5700թ.):

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

¹⁹ Ермоленко 2001.

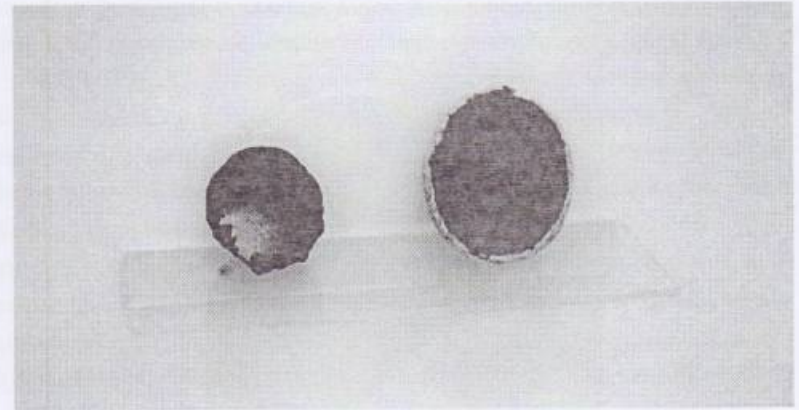
²⁰ Մելլաարտի ուսումնասիրությունները շարունակել է Յեն Հողդերը, որի խմբագրու-
թյամբ հրատարակվել են The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Catalhöyük
(Cambridge, 2006), Religion in the Emergence of Civilization: Catalhöyük as a Case Study
(Cambridge, 2010), Violence and the Sacred in the Ancient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

²¹ Baysal, Wright 2006: 308.

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

Չաթալ-Հյոյուքի հայելիները մինչ այժմ հայտնաբերված ամե-
նահին հայելիներն են²³: Մ.թ.ա. VII-VI հազարամյակներով թվա-
գրվող 10 կանացի դամբարաններում հայտնաբերվել են օբսիդիանից
պատրաստված հոյակապ փայլեցված հայելիներ, որոնց մակերեսն,
ի դեպ, ոչ թե հարթ է, այլ թեթևակի կորություն ունի²⁴:

ՆԿԱՐ 1. Չաթալ-Հյոյուքի օբսիդիանե հայելիներից երկուսը: Անատոլիա-
կան քաղաքակրթությունների թանգարան, Անկարա²⁵:



Օբսիդիանը փայլեցրել են և կրային շաղախի օգնությամբ
խնամքով ամրացրել բռնակր: Օբսիդիանը դժվարամշակ քար է, և
հնագետներին զարմացրել էր Չաթալ-Հյոյուքի բնակիչների վարպե-
տությունը, որոնք կարողացել են կարծր օբսիդիանից այսչափ կա-
տարյալ և առանց քերծվածքների հայելիներ ստանալ²⁶: Կա տեսա-

²³ Չարմանալի գուգադիպությամբ մայաներն ու ացտեկները նույնպես ունեին մոզա-
կան գործառույթներով օբսիդիանից հայելիներ. տե՛ս <https://bit.ly/3DyiQWs>:

²⁴ Enoch 2007: 1222.

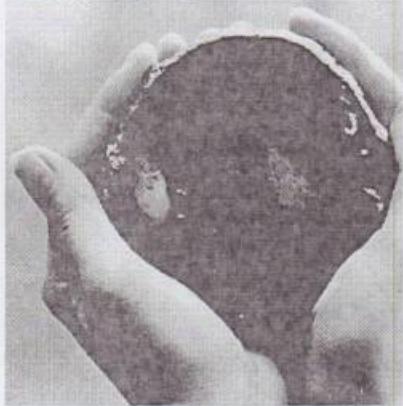
²⁵ Լուսանկարի աղբյուրը՝ <https://bit.ly/3Dwp7Uj>:

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

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

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

ՆԿԱՐ 2. Չաթալ-Հյոյուքի օբսիդիանի մշակման տեխնոլոգիաների վերակազմության փորձի արդյունքում ստացված արտացոլումը³⁰:



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

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

²⁷ Enoch 2006: 775.

²⁸ Ibid: 1226.

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

³⁰ Enoch 2007: 1223.

³¹ Мелларт 1982: 88.

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

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

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

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

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

³² Wason 2010: 282.

³³ Hodder 2004: 79.

³⁴ Vit, Rappenglück 2016.

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

ՆԿԱՐ 3. Բաղարի հնավայրի հայելին³⁷:



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

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

³⁵ Brunton 1928: 3, 35; O'Neill 2011: 2.
³⁶ Vorster 2016: 184; O'Neill 2011: 2; Enoch 2006: 776.
³⁷ Նկարի աղբյուրը՝ <https://bit.ly/3DuTLff>, դամբարանի գտածոների նկարագրությունը տես՝ Brunton 1927: 61:
³⁸ O'Neill 2011: 2.
³⁹ Brunton 1928: 35.
⁴⁰ Török 2009: 43.
⁴¹ Schweig 1941: 259, տես նաև Saunders 2010, Enoch 2006: 778-779.

շատ երկար: Բերենք միայն մի օրինակ: Հռոմեացի պատմիչ Սվետոնիոսը Դոմեթիանոս կայսեր պալատի մասին պատմելիս գրում է, որ «նա հրամայել էր պարերը սալիկապարել փայլուն լուսնաքարով, որ արտացոլման մեջ տեսներ այն ամենն, ինչը կախարվում է մեջքի հետևում»⁴²:

ՀԻՆ ԵԳԻՊՏՈՍԻ ՄԵՏԱՂՅԱ ՀԱՅԵԼԻՆԵՐԸ

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

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

⁴² Սվետոնիոս, գիրք VII, 14:4: Մեթյու Դենիսոնն ավելացնում է, որ լուսնաքարից բացի՝ պատերը սալիկապատված են եղել նաև օբսիդիանով (<https://litresp.com/chitat/ru/%D0%94/dennison-metjyu/dvenadcatj-cezarej/13>): Լուսնաքարի կամ ֆենգիտի մասին գրել է Պլինիոս Ավագը (XLVI.163.), կիրառման մասին տես՝ http://annales.info/ant_lit/plinius/36.htm#paragraf163:
⁴³ Nemet-Nejat 1993: 164.
⁴⁴ Ibid.
⁴⁵ Enoch 2006: 776.
⁴⁶ O'Neill 2011: 8.

րը⁴⁷: Միջին թագավորության շրջանում ձևավորվեցին եգիպտական հայելիներին բնորոշ կառուցվածքային տարրերը՝ պոչուկով սկավառակը, որը պատրաստված էր պղնձի կամ բրոնզի ձուլվածքներից (Միջին թագավորության շրջանում՝ նաև արծաթից), սկավառակի տակ գտնվող «ծաղկաբույլը» (փայտ, փղոսկր կամ մետաղ) և բռնակը (սկավառակը բռնակին միացնում էին փայտե գամերով և սոսնձով, ավելի ուշ շրջանում՝ մետաղյա գամերով⁴⁸): Բռնակն ու «ծաղկաբույլը» սովորաբար նույն նյութից էին պատրաստում: Այդպիսին է հայելին, որը պատկերված է XI հարստության փարավոններից մեկի՝ Մենտուտեպ II-ի (մ.թ.ա. XX դարի առաջին կես) կնոջ՝ Կավիթի քարադամբարանի վրա:

ՆԿԱՐ 4. Կավիթի փարավոնոտի քարադամբարանի մի դրվագ. հայելին ստորին ձախ անկյունում է: XII հարստություն (մոտ մ.թ.ա. 2000-ական թթ.), Կահիրեի թանգարան⁴⁹:



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

⁴⁷ Schweig 1941: 260.

⁴⁸ O'Neill 2011: 3.

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

մունքը Միջին թագավորության շրջանում ձուլվեց Հափորի պաշտամունքին), Սեհմետի (կիզիչ արևի աստվածուհու) և Մուտի⁵⁰ գլխով հայելիներ: Սեհմետի դեպքում արևային սիմվոլիկան նույնպես ակնհայտ է, իսկ Մուտը բնության խորհրդանիշն էր, «երկնքի թագուհին և գիշերվա տիրուհին», «ծագող արևի մայրը»⁵¹: Հազվադեպ հանդիպում են Հոնսուի (լուսնի աստվածը) կամ Բիսու-Բեսի (օջախի պահպան գաճաճ աստվածություն) գլուխներով հայելիներ, բայց պետք է ասել, որ երկուսի դեպքում էլ կապը Հափորի հետ ակնհայտ է. Հոնսուն Հափորի որդին էր, իսկ գաճաճ աստվածությունները հաճախ ուղեկցում էին Հափորին⁵², ինչպես նաև Բիսու-Բեսի դեպքում չի կարելի բացառել տվյալ հայելիների հմայական նշանակությունը:

ՆԿԱՐ 5. Բիսուի արձանիկով հայելին Բիստանական թանգարանից⁵³:



Հափորը երկնքի, սիրո, գեղեցկության, կանացիության աստվածուհին էր, արեգակը ծնած երկնային կովը: Հափորի գերագույն քրմուհու դերում հաճախ հանդես էր գալիս փարավոնի կինը: Հափորը նաև փարավոնի պահապանն էր ու պտղաբերության աստվածու-

⁵⁰ O'Neill 2011: 3.

⁵¹ Роман 2010: 100.

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

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

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

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



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

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

ՆԿԱՐ 7. Սենուսերթ III (մ.թ.ա. XIX դար) փարավոնի դստեր՝ Սիթ Հաթիոր Յունիթի արձաթե հայելին, Կահիրեի թանգարան⁵⁵:



Միջին թագավորության հայելիները սովորաբար ասոցացվում են թաղման գույքի հետ, բայց, ըստ ամենայնի, նրանք օգտագործվել են նաև կենցաղում. հայտնաբերվել են մեծ քանակությամբ վերանորոգված կամ ծոված պոչուկով հայելիներ⁵⁶:

Եգիպտական հայելիներն իրենց կատարելության հասնում են Նոր թագավորության շրջանում (մոտավորապես մ.թ.ա. 1550-1069 թթ.): Պահպանելով նախկինում գոյություն ունեցող ձևերը (կլոր, օվալաձև և սրտաձև) և սկավառակի կորությունն ու կատարելագործելով պոչուկի՝ բռնակին միացման տեխնոլոգիան⁵⁷ եգիպտացի վարպետները թևակոխում են հայելիների արտաքին տեսքի ձևավորման նոր փուլ. մասնավորապես, XVIII-XIX դինաստիաների շրջանում մեծ տարածում են ստանում հայելիները, որոնց բռնակը իրենից ներկայացնում է փոքրիկ նրբագեղ քանդակ⁵⁸:

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

⁵⁶ Nemet-Nejat 1993: 165.

⁵⁷ Nemet-Nejat 1993: 165.

⁵⁸ Lilyquist 2007: 96.

ՆԿԱՐ 8. Նոր քազավորության շրջանի հայելի (մ.թ.ա. 1550–1295 թթ.), Մետրոպոլիտան քանդարան⁵⁹:



Նման քանդակների մեջ նշմարվում է Հաֆորին կամ իգական աստվածության գաղափարին շատ մոտ մի երևույթ, ինչը հայելիներին պիտի հաղորդեր կենարարության, երիտասարդացման և պտղաբերության իմաստ, ինչպես նաև կին-աստվածուհու հետ սերտ կապի հնարավորություն ընձեռներ⁶⁰: Իսկ Թուֆանհամոնի դամբարանում գտնված ոսկյա հայելու սկավառակի վրա պատկերված է Հեհ անվերջության աստվածը, որն ասոցացվում էր հավերժության և անձայրածիր տարածության հետ: Սկավառակի եզրաշերտը կազմված է Թուֆանհամոնի անունների հիերոգլիֆիկ նշաններից:

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

⁶⁰ *Ibid*: 99.

ՆԿԱՐ 9. Թուֆանհամոնի դամբարանի ոսկյա հայելին⁶¹:



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

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

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

⁶² Nemet-Nejat 1993: 164.

⁶³ *Ibid*: 165.

«Եգիպտերենում հայելին արտահայտվել է «ankh» գաղափարագրով, որը սովորաբար թարգմանվում է «կյանք»: Հավանաբար այս բառափառում արտահայտվել է հայելու՝ անդադար գոյությունը պահող առարկայի գործառույթը: «Կենդանի նմանության» պահպանումը եգիպտական բարդ գաղափարախոսության մի մասն է, և այս հայեցակարգում անդրձիբիմյան աշխարհն իդեալականացված էր, և գերակա էին անդրաշխարհում գոյություն ունեցող հավերժական կենսական ուժի, վերածնունդի և պտղաբերության կարեգործիւաները: Առավել հաճախ հանդիպում է «anx mAA Hr» արտահայտությունը, որը բառացի թարգմանվում է «հայելի է, որը րեսնում է դեմքը» և հաճախ գաղափարագիրն էլ ուղեկցվում է հայելու նկարով»⁶⁴:

Եգիպտական հայելիները հետագայում տարածվում են Առաջավոր Ասիայով մեկ՝ իրենց ազդեցությունը թողնելով նաև անտիկ մշակույթի՝ հունա-հռոմեական հայելիների վրա⁶⁵:

ՄԻՋԱԳԵՏՔՅԱՆ ՀԱՅԵԼԻՆԵՐԸ

Միջագետքյան ամենավաղ մետաղյա հայելիները թվագրվում են մ.թ.ա. IV-III հազարամյակներով: Պղնձե սկավառակներ, որոնք կարող էին հայելիներ լինել, պատրաստվել են Ուրուկում (մ.թ.ա. IV հազարամյակի վերջ), Ջեմդեթ-Նասրում (մ.թ.ա. IV հազարամյակի վերջ), Թելլոյում և Քիշում, ընդ որում՝ դամբարաններում, որտեղ եղել են հայելիներ, հայտնաբերվել են նաև զարդեր և հավանգներ, ինչը զենքի բացակայության պարագայում հուշում է, որ դրանք կանանց դամբարաններ են եղել⁶⁶:

Շումերերեն *հայելին* հնչում էր URUDU NÍG.ŠU.ZABAR (բառացի՝ ձեռքի բրոնզե [պղնձե] գործիք)⁶⁷: Արքայերեն *հայելի* բառը երկու իմաստ ունի, որոնցից առաջինը՝ *namarn*-ը (գործիք, որի միջոցով մարդ կարող է տեսնել ինքն իրեն), սերում է *amarn* ("տեսնել") բառից,

⁶⁴ O'Neill 2011: 10.

⁶⁵ Pohl 2004: 62.

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

⁶⁷ Nemet-Nejat 1993: 164.

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

Հիմնվելով միջագետքյան տեքստերի վրա՝ կարելի է ենթադրել, որ հայելին ասոցացվում էր կին-աստվածությունների՝ Լամաշտուի կամ Իշտարի (Ուրուկի Տիկնոջ) հետ⁶⁹: Որպես Իշտարի ատրիբուտ՝ հայելին իր մեջ պետք է ամփոփեր հասկությունների բարդ մի համալիր. որպես գեղեցկության աստվածուհի՝ Իշտարը կանացիության խտացած մարմնացումն էր, իսկ եթե հայելին նվիրաբերված էր Իշտարի տաճարին, նա՝ որպես ռազմիկ աստվածուհի, կարող էր հաղթանակ շնորհել իր սիրելի զորավարին կամ արքային: Դրան ավելացնում էր Իշտարի և Վեներա (Արուսյակ) մոլորակի նույնականացումը, ինչի շնորհիվ միջագետքյան հայելին եգիպտականի նման կարող էր իր մեջ ամփոփել նաև արևային, լուսնային, երկիրը լուսավորող և մութը վերացնող երկնային մարմինների խորհրդանիշները⁷⁰:

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

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

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

⁶⁸ Ibid: 164.

⁶⁹ Rova 2008: 561, n. 25.

⁷⁰ Nemet-Nejat 1993: 168.

⁷¹ Stol 2016: 33.

⁷² Rova 2008: 561.

⁷³ Stol 2016: 33.

⁷⁴ Nemet-Nejat 1993: 164.

նույնպես նշված են երկու արծաթյա հայելիներ, որոնց բռնակները քանկարժեք փայտից արձանիկներ էին⁷⁵: Եվ, վերջապես, հայելին ձեռքին է պատկերված Ասորեստանի թագուհի Նաքիա Չակուտուն (Սինաքերիբ արքայի կինը և Ասսարհադդունի մայրը) Բաբելոնի վերականգնմանը նվիրված բրոնզե թիթեղի վրա դրվագված բարձրաքանդակում (մ.թ.ա. VII դար):

ՆԿԱՐ 10. Բաբելոնի վերականգնմանը նվիրված բրոնզե թիթեղի վրա դրվագված բարձրաքանդակը (մ.թ.ա. VII դար) Ասորեստանի թագուհի Նաքիա Չակուտունի պատկերով, Լուվր⁷⁶:



ՀԱՅԵԼԻՆԵՐԸ ՓՈՔՐԱՍԻԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ

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

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

⁷⁶ Լուսանկարի աղբյուրը՝ <https://bit.ly/3cwg8ot>:

Խեթական առասպելաբանության մեջ հայտնի են «անդրշիրիմյան նախաստվածուհիները» (հմմտ. հուն. պարկաների հետ): Մի ծեսի նկարագրությունում նրանցից մեկի ձեռքում իլիկ է, մյուսի ձեռքում՝ «լցված հայելիներ»⁷⁷: Խոսքն ըստ երևույթին ջրով լցված քասերի մասին է, որոնցում ամեն ինչ արտացոլվում է⁷⁷: Դրանց նշանակությունը ծիսական էր, հմայական, անդրաշխարհի հետ կապի շեշտադրմամբ, բացի այդ էլ՝ առհասարակ ծեսերի մի մասը պահանջում էր որևէ արտացոլող մակերևույթ (հայելի, հեղուկ, փայլուն մակերեսով անոթներ)⁷⁸:

Նման «հեղուկ հայելիներ» հայտնաբերվել են Հորոզթեփեում և Ալաջահյույություն. դրանք թվագրվում են մ.թ.ա. XXVI-XXIV դարերով: Հորոզթեփեի միաձույլ բրոնզե հայելին 20 սմ տրամագիծ ունի, 2.6 սմ բարձրությամբ եզրաշերտ և երկու ժապավենաձև բռնակներ՝ անցքերով: Ենթադրաբար այս «հայելիները» կախել են հորիզոնական դիրքով, լցրել որևէ հեղուկով՝ ցանկալի արտացոլումը ստանալու համար⁷⁹:

Հետաքրքիր գուգահեռներ ջրով լցված անոթների հետ հայտնաբերվել են Էգեյան ծովի ավազանում՝ Կիկլադյան կղզիներում, Կրետեում և մայրցամաքային Հունաստանի տարածքում: Հայտնաբերված կավե անոթները թվագրվում են վաղ բրոնզի դարաշրջանով. դրանք նման են թավաների, ունեն 12-30 սմ տրամագիծ և մի քանի սանտիմետր խորություն⁸⁰: Գիտնականները հետաքրքիր հաշվարկներ են կատարել և ներկայացրել, թե ինչ արտացոլանք կարող էին տալ «հեղուկ հայելիները» այս կամ այն հեղուկով լցնելու դեպքում⁸¹:

⁷⁷ Гютербок 1977: 168.

⁷⁸ Հակոբյան 2018: 247:

⁷⁹ Yakar 2011: 782.

⁸⁰ Ppathanassoglou, Georgouli 2009.

⁸¹ Ibid: 668.

ՆԿԱՐ 11. Տարբեր հեղուկներով՝ ա) ջրով, բ) ձիթապտղի յուղով, գ) «սև» ջրով, դ) ձիթապտղի «սև» յուղով լցված «հեղուկ հայելիների» արտացոլանքը, ժամանակակից վերակազմություն⁸²:



Գիտնականներն այս «հեղուկ հայելիները» համեմատում են Ալաջահյոյուքի և Հորոզբեփեի բրոնզե հայելիների հետ՝ ենթադրելով, որ, հնարավոր է, մետաղյա այդ հայելի-թավաները կիկլադյան կավե հայելիների նմանությամբ են պատրաստված և փոքրասիական մետաղյա հայելիների առաջին փուլն են հանդիսանում⁸³:

⁸² Լուսանկարի արդյուրը՝ Papathanassoglou, Georgouli 2009: 668.
⁸³ Ibid: 669.

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

Հայելիների մյուս խումբը եգիպտական մշակույթից արդեն քաջ հայտնի ուղղահայաց բռնակով պղնձե և բրոնզե հայելիներն են: Արդեն խեթական շրջանի հայելիների պարագայում պետք է նշել տեքստային և պատկերագրական մի խնդրի մասին: Եթե եգիպտական պատկերագրության մեջ հայելին մեծ մասամբ հստակ նույնականացվում է, ապա խեթական և ուշ խեթական պատկերագրության մեջ նկարները, որտեղ կնոջ ձեռքին հայելանման առարկա է, վիճահարույց են. մասնավորապես նշվում է, որ բռնակով կլոր առարկան կարող է փայտե իլիկ լինել, ոչ թե հայելի: Սկզբնական շրջանում խեթական ^{G15}huiša-, hueša- բառը թարգմանվել է *իլիկ*, 1924 թ. «Խեթական զինվորի երդումը»⁸⁶ հոդվածում Յ.Ֆրիդրիխն առաջարկել էր ^{G15}hueša-ն թարգմանել *հայելի*⁸⁷, սակայն ցայսօր միասնական մոտեցում այս հարցին չկա: Վերոհիշյալ ծեսի՝ մեզ համար կարևոր հատվածում (nu-šmaš-kan ^{G15}hulali ^{G15}huešann-a QATI-ŠUNU tijandu) ^{G15}hueša-ն Ա.Գյոքցեն թարգմանում է *հայելի*⁸⁸, Հ.Գ.Գյուտերբրոկն այն ներկայացնում է որպես հայելի՝ ջրի անդրադարձնող հատկության

⁸⁴ Yakar 2011: 786.
⁸⁵ Rova 2008: 561, հղում № 26.
⁸⁶ Մույն տեքստը տես Friedrich 1924.
⁸⁷ Friedrich 1924: 183.
⁸⁸ Goetze 1950: 357.

շեշտադրությամբ⁸⁹, Վ.Արծինբան բառը թարգմանում է *իլիկ*⁹⁰, Յ. Տիշլերի բառարանում *հայելի* իմաստն առհասարակ բացակայում է⁹¹:

Իլիկի և հայելու պատկերագրական տարբերությունն է շեշտում Ե.Ռովան. «Սկավառակի վերևի հարվածը մեծ մասամբ պարզ էր, ինչպես և բռնակի արտրին հարվածը (որն ավելի ուշ արդեն փարթեր ձևեր ուներ և փարթեր կերպ էր զարդարված): Հենց այս առանձնահատկություններն են թույլ փայլա հայելիները փարթերել իլիկներից»⁹²: Գարսիա-Վենտուրան շեշտադրում է GIŠ դետերմինատիվը՝ եզրահանգելով, որ ավելի հավանական է, որ խոսքը փայտյա իլիկի մասին է⁹³: «Խեթերենի ստուգաբանական բառարանում» «hueša» բառահոլովածում ներկայացված է տեսակետ *hueša* բառի և եզիպտական *nh*՝ «կյանք» և «հայելի» բառերի միջև հնարավոր կապի մասին, սակայն հեղինակների կարծիքով՝ ձևավորված այս տեսակետը սխալ մեկնաբանության հետևանք է⁹⁴: Մյուս կողմից՝ ժամանակակից այս տարրն արդեն մեզ համար անհասկանալի է, որ որոշ առումներով այս երկու տարրերն իրենց սեմանտիկ նշանակությամբ փոխարինում են միմյանց⁹⁵: Ինչևէ, այս հանգամանքն անհրաժեշտ է հաշվի առնել Pax hethitica-ի հայելիների պարագայում:

Հայելու մյուս սեմանտիկ հարթությունը՝ իզական սեռի ատրիբուտ լինելը, արտացոլված է թե՛ խեթական և ուշ խեթական արվեստում,

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

⁹⁰ «...Приди! Я посылаю тебя к морю. Когда же ты полетишь, загляни в зелёную рощу и (посмотри), кто находится там!» И он (Орёл) отвечает: «Я заглянул. Истустая и Папая, древние богини Нижнего (мира)... стоят на коленях». (Трои) же спрашивает: «И что они делают?» (Орёл) отвечает ему: «(Одна держит прялку, (и обе) держат полные веретёна. И они прядут годы царя. И годам (царя) нет ни конца, ни счёта» (Ардзинба 1982: 88).

⁹¹ Tischler 2001: 52.

⁹² Rova 2008: 560.

⁹³ Garcia-Ventura 2014: 171.

⁹⁴ Puhvel 1991: 343.

⁹⁵ Rova 2008: 561.

տում, թե՛ տեքստերում, մասնավորապես՝ Պաշկուվատիի ծեսում և վերոհիշյալ «Զինվորի երդման» մեջ:

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

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



⁹⁶ Բառը կազմված է շումերերեն TÚG (հագուստ), NÍG (իր), MUNUS (կին) բառերի համադրությամբ:

⁹⁷ Yakar 2011:784, Hoffner 1966:333.

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

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

Հինարևելյան տեքստերում հաճախ է հանդիպում իզականության և առնականության հակադրումը բացասական երանգավորումով՝ զինվորին անհարիր խոնարհության, ենթակայության և նմանատիպ երևույթների նկարագրության դեպքում¹⁰⁰։ Սա, իհարկե, զուտ խեթական երևույթ չէ և առհասարակ հատուկ է հինարևելյան աշխարհատեսությանը։ Կ. Բերգմանն իր աշխատությունում առանձնացնում է տղամարդկանց՝ կանանց հետ համեմատելու երկու հարթություն։ առաջին հարթությունում կովող տղամարդու և ծննդաբերող կնոջ նմանությունն է, որն իր մեջ դրական շեշտադրում ունի, երկրորդ հարթությունում առհասարակ կնոջ՝ որպես թույլ, ենթակա և պարտվող էակի հետ համեմատությունն է¹⁰¹։ Եվ նման ծեսերում հայելին նույնպես իր վրա վերցնում է բացասական այս սիմվոլիկան։

Մեջբերենք ևս մեկ ծես հայելու նման գործառույթով¹⁰²։ Պաշկուվատի անունով խեթական մոզուիին ամուլ տղամարդուն հագցնում է կանացի հագուստ, ձեռքը տալիս է իլիկ և հայելի, այնուհետև հագուստը հանում է, իսկ իլիկն ու հայելին փոխարինում առնականությունը խորհրդանշող նետ ու աղեղով¹⁰³։

Պատկերագրության մեջ էլ հայելին, ինչպես նաև նուռը և իլիկը հանդես են գալիս ոչ միայն որպես աստվածուհիների ատրիբուտներ, այլ նաև սովորական մահկանացու (միգուցե ազնվական, ազդեցիկ)

⁹⁹ Մանրամասն տես՝ Oettinger 1976.

¹⁰⁰ Տես՝ Bergmann 2007: 665-666.

¹⁰¹ Bergmann 2007: 672.

¹⁰² Hoffner 1987.

¹⁰³ Yakar 2011: 4. Նշենք, որ Հ. Հոֆներն այստեղ թարգմանում է իլիկ, ոչ թե հայելի. տես՝ Hoffner 1966: 329.

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

«Միրիս-խեթական հուշարձաններում, ինչպես մենք տեսանք, հայելիներ կարող էին բռնել թե՛ մահկանացու կանայք, թե՛ աստվածուհի Կուբաբան (Կուբաբա-հայելի պատկերագրական կապը լայնորեն վկայված է մ.թ.ա. I հազարամյակում և գալիս է դեռ Միջին բրոնզի դարաշրջանից)¹⁰⁵»։

Կուբաբան՝ Կարքեմիշի թագուհին¹⁰⁶ և, ըստ Է. Լարոշի՝ Կիբելայի նախատիպը¹⁰⁷, նոր խեթական հայտնի աստվածուհին, դարձավ Փոքր Ասիայի հայտնի աստվածուհիներից մեկը խեթական տերության տրոհումից և անկումից հետո, երբ Կարքեմիշը վերածվեց նոր խեթական շրջանի կարևոր թագավորության կենտրոնի։ Կուբաբայի պաշտամունքը տարածվեց Կարքեմիշից շատ ավելի հեռու¹⁰⁸։ Նրա և Կարխուխաս աստծո (սկզբում՝ հովանավոր աստված, հետո փոխարինել է լուսնական Կուրունտաս աստծուն) միասնական պատկերագրությունը նույնպես ձևավորվում է մ.թ.ա. I հազարամյակում։ Մալաթիայի հուշակոթողում Կուբաբան նստած է դեմքով դեպի ձախ, երկար տունիկայով, բարձր գլխարկով և քողով, իսկ աջ ձեռքում պահում է հայելին։ Կարխուխասը պատկերված է աջ ձեռքում նիզակով և ձախ ձեռքում եռատամ առարկայով¹⁰⁹։ Կարքեմիշում հայտնաբերվել է Կուբաբայի պատկերով գեղեցիկ բազալտե բարձրաքանդակ. Կուբաբան պատկերված է կանգնած, բարձր գլխարկով, երկար զգեստով, մի ձեռքում՝ նուռ, մյուսում՝ հայելի¹¹⁰։

¹⁰⁴ Orthman 1971: 276.

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

¹⁰⁶ Hawkins 1981: 147.

¹⁰⁷ Ibid: 147.

¹⁰⁸ Ibid: 147.

¹⁰⁹ Bonatz 2007: 13.

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

ՆԿԱՐ 12. Կուրաբան հայելիով. բազալտե բարձրաքանդակ 82 սմ բարձրությամբ, մ.թ.ա. IX դար, Կարքեմիշ, այժմ՝ Անկարայի Անատոլիական բաղաբակրթությունների քանդարան¹¹¹:



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

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

¹¹² Пигровский 1954.

¹¹³ Ст'а Кисель. 1993: 125.

ՀԱՅԵԼԻՆԵՐԸ ՎԱՂՆՉԱՀԱՅԱՏԱՆՈՒՄ

ՀՀ տարածքում իրականացված հնագիտական ուսումնասիրությունների արդյունքում հայտնաբերված հայելիների մեծ մասը հելլենիստական և անտիկ շրջաններից է, ինչպես, օրինակ, Արտաշատի¹¹⁴, Սողի¹¹⁵ և Եղվարդի¹¹⁶ դամբարանների հայելիները: Անտիկ հայելիները մանրամասն ներկայացված են Լ. Եգանյանի հոդվածում¹¹⁷, Եղվարդի դամբարաններին վերաբերող ուսումնասիրության մեջ¹¹⁸ և այլ աշխատանքներում:

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

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

¹¹⁴ Խաչատրյան, 1977:

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

¹¹⁶ Բաղդյան, Նալբանդյան, Ալեքսանյան 2014: 152:

¹¹⁷ Եգանյան, 2003:

¹¹⁸ Բաղդյան, Նալբանդյան, Ալեքսանյան, 2014: 152.

¹¹⁹ Bobokhyan 2008: 61.

¹²⁰ Avetisyan 2000: 167.

ՆԿԱՐ 15. Շաղափի հայելին:



(Շաղափի հայելու լուսանկարների համար մեր շնորհակալությունն ենք հայտնում Միսիանի Ն. Ադոնցի անվան պատմության քանդարանի փնտրեմ Թ. Մյունուն):

Հայտնաբերված հայելիներից մշենք մաս Լճաշենի դամբարաններից մեկում պեղված հայելին (թվագրվում է մ.թ.ա. XVI-XV դդ.): Այն բրոնզե քիթեղավոր հայելի է՝ փորակավոր բռնակով¹²¹, որը մնան է դաշույնների բռնակներից¹²²: Լճաշենի դամբարանների հայելանման առարկաներին իր գեկույցում անդրադարձել է հնագետ Բ. Վարդանյանը: Ըստ նրա ուսումնասիրությունների՝ Լճաշենի դամբարանների բրոնզե հայելանման առարկաներից միայն մեկն է հայելի¹²³, մնացածը երիթակներ են, որոնք հայտնաբերվել են անվավոր փոխադրամիջոցներ պարունակող դամբանախցերում՝ յուրա-

¹²¹ Мнацаканян 1957: 148.

¹²² Мартиросян 1964: 86.

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

քանջություն մեկ-երկու հատ¹²⁴: Հավանաբար, հայելի է մաս Ներքին Նավեր հնավայրում հայտնաբերված բրոնզե առարկան¹²⁵:

ՆԿԱՐ 14. Լճաշենի հայելին:



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

Հայաստանյան բրոնզեդարյան հայելիների «իրանը բոլորածն է, պատրաստված են բարակ, միաչափ, հարթ քիթեղից (Լճաշեն, Սիսիան, Վերին Նավեր), ունեն փոքր, գամերի 1-2 անցքով պոչուկ՝ փայտե փողի մեջ ամրացնելու համար»¹²⁶:

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

¹²⁴ Վարդանյան 2019: 18-19:

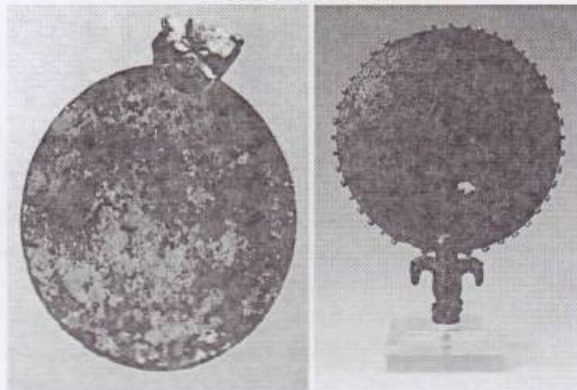
¹²⁵ Симосян 2019: 288, рисунок № 7:6 штандарт, курган №4.

¹²⁶ Բ. Վարդանյանի համակարգման համաձայն:

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

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

ՆԿԱՐ 15 ՆԿԱՐ 16



ԵԶՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

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

¹²⁷ Վերջինս նկարագրությունը տես Barnett 1963, ավելի ուշ գիտնականները կասկածի տակ առան այս հայելու ուրարտական լինելը: Այժմ առավել հակված են փորձաքննարկական ծագման տեսակետին, տես Albenda 1985: 7:

և գուշակությունների, մետաղի՝ որպես արևի և պտղաբերության հետ շողկապված սիմվոլիկայի և կանացիության խորհրդանիշի՝ թե՛ բացասական, թե՛ դրական շեշտադրմամբ: Հայելին լայնորեն ներկայացված է թե՛ առաջավորասիական պատկերագրության (մանավանդ եգիպտական և ուշ խեթական), թե՛ գրավոր աղբյուրներում, ինչն այդ շրջանի մշակութային միջավայրի վերակազմության համատեքստում թույլ է տալիս քիչ թե շատ հստակ պատկերացնել հայելու դերն ու նշանակությունը արխայիկ հասարակություններում, այդ թվում և Հայկական լեռնաշխարհի բրոնզեդարյան մշակույթում: Հայելիները թաղման ծեսի մաս են կազմում նաև հետագա դարերում, և արդեն հայկական մշակույթում նույնպես արտացոլվում են հայելուն բնորոշ վերոհիշյալ սեմանտիկ հարթությունները¹²⁸:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Բաղդյան Հ., Նալբանդյան Ա., Ալեքսանյան Տ., 2014. Նորահայտ դամբարանադաշտ Եղվարդում, Բանբեր հայագիտության, 2014, N 2-3, էջ 144-169, առցանց տարբերակը՝ <http://armstudies.asj-oa.am/47/1/144.pdf>:
 Եգանյան Լ., 2003. Հայելին Հայաստանի անտիկ թաղման ծեսում. ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. Գիտական աշխատություններ, № 6, էջ 82-87:
 Խաչատրյան Ժ., 1977. Ուշ հելլենիստական շրջանի եգպի դամբարան, Լրաբեր Հասարակական Գիտությունների, № 1, էջ.55-63:
 Խաչատրյան Ժ., 2013. Հայաստանի Սողից գավառի անտիկ դամբարանը, Բանբեր հայագիտության, 2013, № 1 (1), էջ 61-82:
 Հակոբյան Հ., 2018. Ծիսական սպանության դրսևորումները անտիկ դարաշրջանի Շիրակի հնավայրերում, Արագածի փիլոսոֆում, Հնագիտական հետազոտություններ՝ նվիրված Տելեմակ Խաչատրյանի հիշատակին, Երևան, 239-253:
 Վարդանյան Բ., 2019. Անվավոր փոխադրամիջոցին պատկանող մի առարկայի՝ բրոնզե երիթակի շուրջ, «Հնագիտություն, Ազգաբանություն, Բանագիտություն. Միջգիտակարգային մոտեցումներ» ՀԱԻ երիտասարդ գիտնականների XVI միջազգային գիտաժողովի զեկուցումների հիմնադրույթներ, Երևան, 18-20:

¹²⁸ Տես Եգանյան, 2003: 85:

- Берни Ч. Лэнг Д.** 2016. Древний Кавказ. От доисторических поселений Анатолии до христианских царств раннего Средневековья, Москва.
- Гютербок Г.Г.** 1977. Хеттская мифология в Мифологии древнего мира (Пер. с англ., Предисл. И. М. Дьяконова), Москва, 161-198.
- Ермоленко Л.Н.** 2001. Зеркало для героя, Археология, этнография и антропология Евразии, 1(5) 2001, 84-90.
- Кисель В.А.** 1993. Стилистическая и технологическая атрибуция серебряного зеркала из Келермеса, ВДИ 1993 (№1), 111-125.
- Клейн Л.С.** 2012. Коллектив Ходдера о религии в раннем неолите, Российский археологический ежегодник (№ 2, 2012), 723-728, <http://www.archeo.ru/izdaniya-1/rossiiskii-arheologicheskii-ezhegodnik/vy-puski-ezhegodnika/pdf/43aRAE2Klein.pdf/view>
- Клюева Л.Б.** 2011. К семиотике зеркала и зеркальности, Вестник ВГИК 2011, №8, 6-16.
- Коростовцев М.** 2000. Религия Древнего Египта, СПб.
- Мартиросян А.А.** 1964. Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ереван.
- Мелларт Дж.** 1982. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока, Москва.
- Мнацаканян А.О.** 1957. Раскопки курганов на побережье оз. Севан в 1956 г. (предварительное сообщение), Советская археология, 1957, № 2, 146-153.
- Пиотровский Б.** 1954. Скифы и древний Восток, Советская археология, 1954, № 11, 141-158.
- Ромаш О.В., Стерликова М.С.** 2010. Семиозис женских культов космогонического цикла в культуре Древнего Египта в сб. Аналитика культурологии, 2010, № 18, 98-105.
- Светоний** 1993. Жизнь двенадцати цезарей. Москва.
- Симонян А.** 2019. Неркин Навер – Комплекс памятников от эпохи средней бронзы до раннего средневековья, Горы Кавказа и Месопотамская степь на заре бронзового века. Сборник к 90-летию Р.М. Мунчаева (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.** 2000. The 1998 excavations campaign at the Middle Bronze Age necropolis of Sisian, Armenia, SMEA 42/2, 161-173.
- Baysal A., Wright K.I.** 2006. Cooking, Crafts and Curation: Ground-stone Artefacts from Çatalhöyük in Changing Materialities at Çatalhöyük: Reports from the 1995-99 Seasons (ed. by Ian Hodders), Published by McDonald Institute for Archaeological Research, Series: McDonald Institute Monographs.
- Barnett R.D.** 1963. A Review of Acquisitions 1955-1962 of Western Asiatic Antiquities (I), The British Museum Quarterly, Vol. 26, No.3, 92-101.
- Barnett R.D.** 1982. A Winged Goddess of Wine on an Electrum Plaque, Anatolian Studies 30, 169-178.
- Bergmann C.** 2007. We Have Seen the Enemy, and He Is Only a "She": The Portrayal of Warriors as Women in The Catholic Biblical Quarterly Vol. 69, No. 4 (October 2007), 651-672. Online https://www.jstor.org/stable/43726109?read-now=1&refreqid=excelsior%3A76c6c4f373c1bab39ffca96923-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>
- Brunton Guy O.B.E. 1928, Gertrude Caton Thompson 1928,** The Badarian Civilisation and predynastic remains near Badari, Lonof archaeology in Egypt University College and Bernard Quaritch, online <http://www.etana.org/sites/default/files/coretexts/15271.pdf>
- Carter T., Poupeau G., Bressy C., Pearce N.J.G.** 2006. From Chemistry to Consumption: Towards a History of Obsidian Use at Çatalhöyük through a Programme of Inter-laboratory Trace-elemental Characterization in Changing Materialities at Çatalhöyük: Reports from the 1995-99 Seasons (ed. by Ian Hodders), Published by McDonald Institute for Archaeological Research, Series: McDonald Institute Monographs.
- Cirlot J.E.** 2001. A Dictionary of Symbols, London.
- Enoch J.M.** 2007. Archeological optics: the very first known mirrors and lenses, Journal of Modern Optics, Vol. 54, № 9, 1221-1239.
- Friedrich J.** 1924. Der hethitische Soldateneid, Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie, 161-192.
- Garcia-Ventura A.** 2014. Constructing Masculinities through Textile Production in the Ancient Near East, in Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress. An Interdisciplinary Anthology, M. Harlow, C. Michel and M.-L. Nosch (eds.), Ancient Textiles Series 18, Oxbow Books, Oxford, 167-183.
- Hodder I.** 2004. Women and Men at Çatalhöyük, Scientific American, 290 (1), 76-83.

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

- Vit J., Rappenglück M.A. 2016.** Looking through a telescope with an obsidian mirror, Could specialists of ancient cultures have been able to view the night sky using such an instrument?, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, Vol. 16, No 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/bbb2/5fc381a5937629fb9e02c945abe15b91809c.pdf>
- Wason P.K. 2010.** The Neolithic cosmos of Çatalhöyük, in *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study* (edited by Ian Hodder), Cambridge, 268-299.

FROM THE HISTORY OF NEAR EASTERN MIRRORS

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

Abstract

Emerging from the VII-VI millennia BC - the obsidian mirrors of Chatalhöyük - 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

ԷՍԹԵՐ ԽԵՄՉՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
Էլ. փոստ՝ ekhemchyan@yandex.ru

ԽԵՆԱՅԻ ԿՆՈՋ ԹԵՄԱՆ ՀԱՅ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ՇԱՀԱՐԱՍՅԱՆ ՍՅՈՒԺԵՆԵՐՈՒՄ

Քանալի բառեր¹ բանահյուսություն, շահարասյան սյուժե, կանացի կերպար, ծալված շրջագայություն, խելացի կին, հավատալիք, փորձություն, պատում, հասարակություն, ընտանիք:

Համառոտագիր

Դարավոր շիտանների ընթացքում մերչավորարևելյան փարսաձաշրջանի բանահյուսական ավանդույթից հայ վիպական բանահյուսություն են ներթափանցել մի շարք պարսկափայլական կերպարներ (Ալեքսանդր Մակեդոնացի, Խիկար Իմաստուն, Դամանդա Բահլուլ, Սողոմոն Իմաստուն, Հարուն ալ-Ռաշիդ, Լոխման Հեթիմ և այլք): Նրանց շարքում իր ընդգրկումն քեմաներով ու կենցաղավարման փարսաձավածությանը առանցնանում է Իրանի Սեֆյան հարսության փիրակալներից մեկը՝ Շահ Աբաս Մեծը: Դեռևս իր կենդանության օրոք Շահ Աբաս Իրանում և շրջակա երկրներում դարձել է քափառիկ գրույցների հերոս: Ինչպես վկայում է Համբարձում Առաքելյանը, «արևելքում, մասնեղական ազգերի մեջ երկու քազավորներ այնքան հերոսացած են, որ նրանց հիշարակը մինչև այսօր ևս քնդում է և բոլոր հեքիաթների ու գրույցների մեջ շարունակ լավում է նրանց անունը և գրեթե առապելական քաջագործությունները»¹: Այս փողերը գրվել են ավելի քան հարյուր փարի առաջ: Խոսքը Շահ Աբասի և Հարուն ալ Ռաշիդի մասին է, որոնց անվան շուրջ հյուսված սյուժեները մինչ օրս շրջանառվում են ժողովրդական բանավոր ավանդության մեջ²:

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

¹ Առաքելյան 1911: 67-68:

² Խենյան 2008: 126:

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

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

ա) անհավատարիմ և հավատարիմ կանանց մոտիվը.

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

գ) Շահ Աբասի կանանց և աղջկա վերադաստիարակության մոտիվը.

դ) Շահ Աբասի կողմից երեք բույրերի ցանկությունների գաղտնալսման մոտիվը.

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

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

³ Uther 2011: 494.

է) Շահ Աբասը պայքարում է կանացի բամբասկոտության դեմ և այլն:

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

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

⁴ Вардиман 1990: 35.

Շահաբասյան տարածված հեքիաթային տիպերից մեկը՝ հավատարիմ և դավաճան կնոջ մոտիվով պատմմանաշարը քննության առնելիս մենք առնչվեցինք մի հետաքրքիր փաստի, որն արձանագրվել է 1895 թ.: Լենքորանում Թեյմուրբեկ Բայրամ Ալիբեկովի կողմից գրառված մի պատմում: Բանահավաքը հավաստում է, որ սույն սյուժեն տարածված է բուրբերի ու թալիշների միջավայրում: Հակադրությունների վրա կառուցված այս հանրահայտ սյուժեն տարածված է նաև ողջ մերձավորարևելյան տարածաշրջանում, ինչպես նաև հայերի մեջ⁵:

Վերոնշյալ տարբերակի առանձնահատկությունն այն է, որ բանասացը մասնավորեցնում է դավաճան կնոջ ով լինելը և բոլոր նրանց, ում վերաբերում էր Շահ Աբասի հրամանը. «Շահ Աբասը, չբավարարվելով Լեյլայի մահապատժով, իր գլխավոր վեզիր Ալահվերդի խանին պատվիրում է մահապատժի ենթարկել մայրաքաղաքում ապրող բոլոր մուսուլման կանանց, ներառյալ փոքրահասակ աղջիկներին՝ ցանկանալով նրանց փոխարինել հիանալի, բարի և գեղեցիկ վրացուհիներով»⁶:

Շահ Աբասի դաժան հրամանը պայմանավորված էր այն փաստով, որ խորամանկ ու նենգ պարսկուհիները, խախտելով իրենց փակ կյանքի և շարիաթի օրենքները, դավաճանում էին ամուսիններին⁷: Այս պատմումն Շահ Աբասի նվաճողական արշավանքը Վրաստան արդարացվում է, և նրա վարած քաղաքականությունը դիտվում է որպես բարեգործություն. «... Շահ Աբասն ազատում է պետական տուրքերի ու հարկերի վճարումից՝ անկախ ազգային պատկանելությունից ու դավանանքից, նյութական օգնություն է ցույց տալիս, մի խոսքով՝ թեթևացնում է յուրաքանչյուր հպատակի բեռը»⁸:

Շահ Աբասի ծպտված շրջագայությունները նրան հնարավորություն են տալիս շփվելու հասարակության բոլոր շերտերի հետ, տեղե-

⁵ Այս սյուժեն քննության է առնվել է. Խեմչյանի «Կանացի հավատարմության և անհավատարմության հակադրությունը հայ բանահյուսության շահաբասյան սյուժեներում» հոդվածում (հանձնված է տպագրության):

⁶ Баграти А.В. (сост.) 1930: 250.

⁷ Ibid.: 252.

⁸ Ibid.: 251.

կանալու նվաճված ազգերի վիճակի ու կենսակերպի, երկրի անցուդարձի ու խճորվող տրամադրությունների, անարդարությունների ու խնդրահարույց իրադարձությունների մասին: Ի թիվս թվարկված խնդիրների՝ Շահ Աբասն ուշադրություն է դարձնում նաև կանանց և հատկապես գեղեցիկ կանանց ու առիթը բաց չէր թողնում իր ցանկություններին հազուրդ տալու: Չաքարիա Սարկավազը նույնպես անդրադարձել է այս հարցին. «Լուարուք և գայս, զի ազգն Պարսից վասն վավաշտս և բորբորիտ ցանկութեան իրեանց՝ շնան ընդ որս որ կարողանան անխտիր. բայց եթե որ ընդ կանայս նոցա հայի, մեղք է՝ ասեն, և ամօք և նախատինք ևս: Թէ որ մեծաց զի նոցանէ գնաց ուրեք կնաւ իւրով, և հրամայէ պնդապահս առնել ՚ի ճանապարհին, այսինքն՝ գատաղայ, զի մի որ երևեսցի՝ մինչև անցանի կին իւր: Այսպէս առնէր և թագաւորն Շահ-Աբաս. զի յորժամ կամէր շրջել կանամբ և հարճի, յառաջագոյն գատաղայ առնէր՝ ոչ երևիլ որ արանց...»⁹: Չաքարիա Սարկավազն ընդգծել է այն հանգամանքը, որ Շահ Աբասը ոչ միայն ոչնչով չէր տարբերվում իր ազգակիցներից, այլև իբրև միապետ՝ ավելի հանդուգն պահվածք էր հանդես բերում: Բանահյուսական սկզբնաղբյուրներում շահի վարքագիծը մեկնաբանվում էր հետևյալ կերպ. «Բայց Շահ Աբասը շատ շռաչք էր, որտեղ մի սիրուն կին ու աղջիկ էր տեսնում, տանում էր իր հարեմը»¹⁰: Ծպտված լինելու հանգամանքը և վեզիրի զգուշացումները չեն կասեցնում նրան. «Վեզիրը ասում է. «Արքա՛, ախր մենք դերվիշ ենք, եթե էդպես բան ասեմք քեկին, քեկը մեզ կմորթի: Իսկ եթե հայտնեմ մեր ով լինելը, մեր այստեղ գալու նպատակը չենք կարող կատարել»¹¹: Եթե կինը բարձր դասի ներկայացուցիչ էր, ապա շահը ստիպված էր լինում հաշվի մատել ազդեցիկ ծնողների ու հարազատների հետ, եթե կինը ցածր դասի, ենթակա մարդու կին կամ աղջիկ էր կամ էլ որբևայրի, ապա շահը բացահայտում էր իր անձը, որ հեշտությամբ իր ցանկությունն ի կատար ածի:

⁹ Չաքարեայ Սարկավազ 1870, I: 37:

¹⁰ «Շահ Աբասի որդին», ՀԱԻԲԱ, FFX: 8373,01-8406,00, Բանահավաք՝ Ան. Հովակիմյան, Բանասաց՝ ալաշկերտցի Վ. Մանոյան, գրառվել է 1973 թ.՝ Երևանում:

¹¹ Ibid.

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

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

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

Շահ Աբասի վիպական կերպարի այս նրբերանգները ոչ միայն ժողովրդական պատումներով են ավանդվել, այլև բազմաթիվ օրի-

¹² «Շահն ու նամուսով հարսը», ՀԱԻԲԱ, Մուշեղ Հակոբյանի ֆոնդ, «Լոռվա բանահյուսություն», № 5 քրթապանակ, բանասաց՝ Սանդրո Թամազյան, Ալավերդու շրջանի Ուզունկար գյուղ, 1978 թ.:

¹³ ՀԱԻԲԱ, FFI: 5863,02-5867,00, Գրառել է Սենեքերիմ Շալջյանը 1937 թ.: Երևանում, Վանի բարբառով, բանասացն անհայտ է:

¹⁴ Ղանալանյան 1969: 292-293 (№ 760 Ա, «Շահ Աբաս»):

նակներով մուտք են գործել պատմագրության մեջ, քե՛ս պետք է նկատել, որ պատմագիրներն էլ հաճախ օգտագործել են ժողովրդի մեջ շրջանառվող պատումներ: Խելացի կնոջ պահվածքի, խոսքի, դատողությունների գնահատման յուրօրինակ դրսևորումն է ներկայացված Ջաքարիա Սարկավագի «Պատմագրության» «Աթալի տուն շահի այցելելը» գլխում. «Եւ լուա 'ի նոցանէ քան իմաստութեան և հաճելի և հաւանելի: Խօսէր երբեմն ընդ առն, և երբեմն ընդ կնոջն. և ուրոյն ուրոյն լսէր պատասխանի պատշաճաւոր և կարի խելացի»¹⁵: Հովիվ Աթան իր կնոջ ճիշտ պահվածքի, խելացի դատողությունների, անձանոթին և օտարին պատշաճ հարգանքով ու հյուրընկալության արբազան օրենքներով ընդունելու միջոցով վաստակում է Շահ Աթալի վստահությունը և մելիքություն ստանում: Միննույն ժամանակ այս պատումը ցայտուն օրինակ է հայ կնոջ ազատ ու անկաշկանդ գործելակերպի, յուրայինների և օտարների հետ շփվելու ուրոյն մշակույթի առկայության, որը բացահայտում է կնոջ վարքագծի հասարակական դրսևորումների տարատեսակներից մեկը:

բ) Շահաբասայան սյուժեներում մեծ տեղ են գրավում խնդիր-հանձնարարականները, որոնց միջոցով Շահ Աթալը փորձության է ենթարկում իր ստորադրյալներին և գնահատում նրանց մտավոր կարողությունները: Նա համոզված էր, որ խնդիր-հանձնարարական ստացողն ի գորու չէ այն վճռել: Պատումների մի խմբում խնդիր-հանձնարարականը հետևյալն է՝ առաջին տարբերակում Շահ Աթան իր վեզիրին ասում է. «... առ էս իրեք մանեք փողը, կտանես ինձ հմա մի հատ դոչ կառնես, փողն էլ ետ կբերես, դոչն էլ սաղ ետ կբերես, դոչից էլ էրկու շամփուր միս կբերես»¹⁶: Երկրորդ տարբերակում շահը հանձնարարությունը տալիս է ռանչպարին. «Վերցնես տանես իմ դոչին, մի շամփուր խրոված կպիրես, մի հատ ծիի գյարա, մի հատ խուրջին ու իմ դոչն էլ սաղ կպիրես»¹⁷:

¹⁵ Ջաքարեայ Սարկավագ 1870, I: 25:

¹⁶ «Շահողի Շահարաի», № 35, ՀԱԲ 1999, 106:

¹⁷ ՀԱԻՔԱԼ, FEI: 8987-9001, քանակավար՝ Է. Խենյան, քանասաց՝ Ավետ Մելքունյան, Շամչաղիի շրջանի Ներքին Կարմիրաղյուր գյուղ, 1985թ.:

Հանձնարարություն ստացողները դեգերումների ընթացքում հանդիպում են նախընտրյալ, սյուժեի հետագա ընթացքը կառուցված է այլաբանական հարց-հանելուկների վրա, որոնց թարգմանված իմաստը նախընտրյալ չի հասկանում և իր աղջկան պատմում է, որ ճանապարհին հանդիպել է «սարսաղ, գիժ» մարդու: Աղջիկը հորը բացատրում է այլաբանական հարցերի իմաստը: Թե՛ վեզիրը և քե՛ ռանչպարը հասկանում են, որ իրենց խնդրի լուծումը նախընտրյալ աղջիկը կարող է տալ, որովհետև նա հեշտությամբ գլուխ է հանում այլաբանական հարցերից: Եվ իսկապես, աղջկա օգնությամբ լուծված խնդրով նրանք վերադառնում են թագավորի մոտ, սակայն թագավորը հասկանում է, որ նրանք չեն լուծել խնդիրը ու պահանջում է ներկայացնել խնդիրը լուծողին: Պարզվում է, որ խնդիրը նախընտրյալ աղջիկն է լուծել: Ո՛չ աղջկա շլությունը և ո՛չ էլ սոցիալական ցածր դիրքը չեն խանգարում շահին, և նա առաջարկում է աղջկան քերել իր համար, սակայն աղջիկը պահանջում է, որ շահն անձամբ գա իր հետևից: Շահն աղջկան քերում է պալատ և ըստ պատումի՝ «... ոչ մի քնել, ոչ մի էլնել», նրան փորձության ենթարկելու համար խնդիր-հանձնարարական է տալիս. «Ես ֆրոնտ եմ գնըմ, կյամ տանամ ինձանի մի տղա, էս ծիուցն էլ մի քուռակ իմ համան ծիխ, մի քիսա ոսկի իմ փեշատը վրեն»¹⁸, մյուս տարբերակում՝ «- Աղջի, էս քեզ կտամ մի դադր շուն, մի մադեան ձի, քեզանե կուգեմ ազափ աղջիկ ըլիս, բայց մի տղա, շանիցը՝ մի ջուխտ քուլա, ձիուցը՝ մի քուռակ: Ես գընըմ եմ խրիդ՝ տասը տարով»¹⁹ (ATU 875): Անիրագործելի խնդիր-հանձնարարականը տալով՝ թագավորը հեռանում է՝ իր հետ տանելով շանը և ձիուն: Այս հանձնարարությամբ նա ցանկանում է ընդգծել տղամարդու առավելությունը կնոջ նկատմամբ, որևէ քան անելու կնոջ սահմանափակ իրավունքները: Կինը կարող է գործել իր տան սահմաններում, բացառիկ դեպքերում բնակավայրի սահմաններում: Ժամանակը, հեռավորությունը և շփման անհնարինությունը խնդիրը դարձնում են անլուծելի: Երկար խորհելուց հետո աղջիկը գտնում է խնդիրը լուծելու ձևը: Նա տղամարդու հագուստով ծպտված հետևում է շահին, հանդիպում է նրան

¹⁸ ՀԱԻՔԱԼ, FEI: 8987-9001:

¹⁹ ՀԱԲ 2000: 108:

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

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

Շահաբասյան սյուժեներում որպես օրինաչափություն խելացի աղջիկը կամ կինը նախրչու, ռանչարի, գյուղացու աղջիկ կամ կին է, ըստ որում՝ աղջկա աչքերը պարտադիր շիլ են: Կանացի խելացիության թեման անշուշտ ծագումնաբանորեն ավելի վաղ շերտերից է

²⁰ «Տրվարածեն աղիգը».- Հովսեփյան 2009: 252:

²¹ Ibid.

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

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

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

²² ՀԱՌՔԱ, FEI: 8987-9001:

²³ Ղանալանյան 1960, LXVIII:

մի շարք հնայական արգելքներ²⁴, որոնք հեռավորության վրա օգնում էին տղամարդուն իր գործունեության մեջ: Այս հնագույն սովորույթների ու հավատալիքների արձագանքը պահպանվել է շահարասյան սյուժեներում: Ծպտված Շահ Աբասն ականատես է լինում, թե ինչպես է հողագործի կինը կտորին արևի ու անձրևի տակ ճախարակ մանում ու ցանկանում է հասկանալ նման վարձուների պատճառը: Հողագործի կինը բացատրում է. «-Դուվրիշ բաբա, մենք որ օրին որ իրար հանդիպել ենք՝ տա դաշտընն ա արևըն, անձրևըն տուժվըն, ես էլ վիրերը պետք ա տուժվեմ, որ մենք գիդենանք, մենք իսկապես հնգեր ենք և իրար հետ էլ ապրիլ դենք, տնտեսության տեր տառնալ»²⁵: Շահ Աբասը հիանում է կնոջ խելացի ու անձնուրաց պահվածքով և իր երեք անպետք կանանց փոխանակում է հողագործի կնոջ հետ՝ նպատակ ունենալով փորձի միջոցով հասկանալ կնոջ վարքագծի տվյալ դրսևորման արմատներն ու պատճառները: Փորձառության մեկ այլ տարբերակ էլ ներկայացված է կինը որպես տղամարդուն գործություն ու ոգևորություն հաղորդող ուժ մոտիվի շուրջ վիպված հեքիասաշարում:

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

²⁴ Ֆրեզեր 1989: 35-36:

²⁵ «Շահ Աբասն ու յուրչին», № 90(90), ՀԱԲ 2008, 227:

²⁶ «Կնգա հունարը», ՀԱԻԲԱ, FFV: 0239,01-0241,00, բանահավաք՝ Ա. Կարապետյան, բանասաց՝ Ս. Օրդյան, Իջևանի շրջան, Թալա գյուղ, 1961 թ.: «Կնգա էշլը», № 38(38), ՀԱԲ 2000, 133-134:

Շահարասյան սյուժեներում Շահ Աբասի կերպարի առանձնահատկություններից մեկը տարբեր առիթներով փորձառություն կատարելն է, որի նպատակն է տվյալ երևույթի էությունը բացահայտելը: Այս պարագայում ևս Շահ Աբասը ցանկանում է փորձի միջոցով ստուգել կնոջ խելքի ու պահվածքի ազդեցությունը տղամարդու վրա: Միառժամանակից հետո շահն ու վեզիրը կրկին ծպտված գնում են շինարարության տեղը, աղետալի պատկեր տեսնում և մարդուն հարցնում պատճառը. «- Տղեք ջան, ի՞նչ ասեմ, թաքավորի տունը աստոծ քանդի, մի կնիկ ունի,- ասըն ա,- ես նրա էշխովը ապրի, պան անի, էն էլ էկավ տարավ, վրենչ ուտիրս եմ գիղըն, վրենչ քնիրս եմ գիղըն, վրենչ աշխատիրս եմ գիղըն, ինձ կորցրած մարթ եմ, ասըն ա,- մթան ես գիղըն ե՞մ էտ քյարփիչը դվորն եմ քցըն»²⁷:

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

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

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

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

²⁷ «Կնգա էշլը», № 38(38), ՀԱԲ 2000, 133-134:

²⁸ Ibid.

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

Կնոջ խելացիությունը, անբասիր վարքը, խնդրահարույց իրավիճակներում կողմնորոշվելը, թվացյալ անլուծելի հարցերին հավասարակշռված ու ինքնատիպ լուծումներ տալը, անձնուրաց նվիրումն ընտանիքին ու ամուսնուն նրան 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 թեմայի առկայությունը հայ քանահյուսության շահաբասյան սյուժեներում լրացնում է այն առանձնահատկությունների շարքը, որոնց միջոցով բացահայտվում է վիպական Շահ Աբասի կերպարը: Ինչպես ծպտված աշխարհատեսությունը, ի վերուստ կանխորոշված ճակատագրին ընդդիմանալը, այնպես էլ կանացի թեմայի բազմազան դրսևորումները դարձել են շահաբասյան սյուժեների անբախտելի մասը և ամբողջացնում են Շահ Աբասի կերպարը:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՅԱՆԿ

Առաքելյան Հ. 1911. Պարսկաստանի հայերը, Վիեննա:

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

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

ՀԱԲ 1999. Հայ ազգագրություն և քանահյուսություն, կազմող՝ Գևորգյան Թ., Լոռի, հ. 20, Երևան:

ՀԱԲ 2000. Հայ ազգագրություն և քանահյուսություն, հ. 21, Տավուշ, կազմող՝ Խենյան Է., Երևան:

ՀԱԲ 2008. Հայ ազգագրություն և քանահյուսություն, հ. 25, Իջևան (Ձորփոր), կազմող՝ Խենյան Է., Երևան:

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

Ղանալանյան Ա. 1960. Առածանի, Երևան:

Ղանալանյան Ա. 1969. Ավանդապատում, Երևան:

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

ԱՐԽԻՎԱՅԻՆ ՆՅՈՒԹԵՐ

ՀԱԻԲԱ, FEI: 8987-9001- Էսթեր Խենյանի ֆոնդ

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

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

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

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

ՀԱԲ – Հայ ազգագրություն և քանահյուսություն:

ՀԱԻԲԱ – Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի քանահյուսական արխիվ:

ATU – Aarne-Thompson-Uther.

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

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

Abstract

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

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

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

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

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

ԱՄՈՒՄՆԱԿԱՆ ՀԱՐԱՔԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԽԵԹԱԿԱՆ ՀՄԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ

Քանալի բառեր՝ կին, հարսանիք, ամուսնություն, ամուսնալուծություն, խեթեր, Ինանդըք, անասնապղծություն, դավաճանություն, մերձամուսնություն, խեթական օրենքներ:

Համառոտագիր

Հողվածում ներկայացված են խեթական հասարակությունում ամուսնության, հարսանիքի հետ կապված ավանդույթները և իրողությունները, ամուսնաընդհանրանական հարաբերություններում կանանց ունեցած դերն ու իրավունքները, ընդհանրական դավանանքային, անասնապղծության դեպքում կիրառվող պարիժները կանանց և փղամարդկանց համար: Չուզահեռաբար ներկայացվում են հայկական ազգագրական նյութերը, միջնադարյան հայաստանյան օրենքներն ու պարկերացումները ամուսնաընդհանրանական հարաբերությունների մասին, որոնք համախուռազրավ զուգահեռներ են հանդես բերում խեթական իրողությունների ու պարկերացումների հետ: Սա հավանաբար պայմանավորված է նաև հայ-խեթական հնարավոր վաղեմի փոխառնություններով, որոնց արչագանքը, ամենայն հավանականությամբ, ենթաշերտային կերպով պահպանվել է հայ ժողովրդի ծիսակենցաղային ավանդույթներում ու սովորույթներում:

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

խան՝ DUMU.MUNUS.GABA, ծեր կամ տարեց կինը՝ MUNUS.ŠU.GI, իսկ ստրկուհին՝ GÉME¹:

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

ա) ամուսնություններ հասարակության միևնույն սոցիալական խմբերի՝ արքայական, միջոցինաստիական և հասարակ ժողովրդի ներկայացուցիչների միջև:

բ) քրմական և սրբազան ամուսնություններ:

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

Պահպանվել են թագավորական ընտանիքների և միջոցինաստիական ամուսնությունների մասին որոշ պայմանագրեր, իսկ ստորին խավերի միջև տեղի ունեցող ամուսնությունների հարսանեկան պայմանագրեր գրեթե չեն պահպանվել կամ պահպանվել են պատահիկներ³:

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

էր⁵, որից հետո տղամարդը կնոջը «վերցնում էր» իր տուն՝ բառիս բուն իմաստով, և կինն արդեն պատկանում էր այդ տղամարդուն և չէր կարող ինքնակամ հեռանալ⁶: Հեռանալիս հայրական տանից աղջկան տալիս էին օժիտ՝ iwaru⁷: Այնուհետև տեղի էր ունենում բուն հարսանիքը, որի նկարագրությունը չի պահպանվել որևէ տեքստում:

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

Հայկական սովորույթներում, որը գրեթե նույնական է խեթականին, վերականգնվում է հետևյալ հերթականությունը.

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

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

3 Հաջորդ փուլը նշանդրեքն է:

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

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

⁵ Hoffner 2003: 95-118.

⁶ Imparati 1995: 572.

⁷ Hoffner 2003: 108.

⁸ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Ծագոյան 2011: 27-28:

⁹ Տե՛ս, օրինակ, Քենսլե 1901: 88-100: Այս գործընթացի առավել մանրամասն նկարագրությունները տե՛ս Ծագոյան 2011: 43-135:

¹ Wilhelm 2009: 227.

² Pringle 1993: 356-359.

³ Ibid.: 297.

⁴ Roth 1997: 220-21.

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

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

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

¹⁰ Wilkinson 2011: 340-341.

¹¹ Ինանդըք թեփեից գտնված սափորի նկարը տե՛ս նկ. 1:

5. ցլի զոհաբերություն Ամարոպի աստծո պատվին, որի առջև դրված է ցլի արձանը (նկ.3),

6. մասնակիցների կողմից զոհարանի բերումը,

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

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

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

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

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

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

¹³ Ibid.: 363.

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

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

Ամուսնությանը բնականաբար հաջորդում էր հղիությունը, ինչը շատ ցանկալի էր (հատկապես տղա առաջնեկի ծնունդը): Հաջող ընթացքի դեպքում հղիության յոթերորդ ամսում խեթական ընտանիքում կինը առանձնացվում էր ամուսնուց, դադարեցվում էին հարաբերությունները նրանց միջև, և կնոջ համար իրականացնում էին մաքրագործող մի քանի ծեսեր¹⁴, այդ թվում նաև նրա բերանի խոռոչն էին մաքրում հատուկ բույսերից պատրաստված թուրմերով¹⁵. այս ծեսերն ուղեկցվում էին *hurlii*-ներով՝ խոռոչներն կատարվող ծիսական երգեցողությունը¹⁶: Խեթերը կարծում էին, որ հղիությունը տևում է տասը ամիս, քանի որ հաշվում էին նաև հղիանալու և ծննդաբերելու ամիսները: Կինը ծննդաբերում էր աթոռին նստած՝ սեփական մոր կամ տատմոր օգնությամբ¹⁷: Ի դեպ, եթե դարձյալ զուգահեռ անցկացնենք հայկական միջավայրի հետ, ապա այս պրոցեսները ևս ընթացել են նույնանման: Հայ կինը, ըստ հավատալիքների, ծննդաբերել է ինը ամիս, ինը օր, ինը ժամ անց¹⁸, նրան օգնել է տատները, ծննդաբերել է ծնկած և ոչ թե պառկած¹⁹: Հետաքրքրական է, որ

¹⁴ Beckman 1983: 133-147.

¹⁵ Bachvarova 2013: 292.

¹⁶ Beckman 1983: 133-147.

¹⁷ Hoffner 2003: 112.

¹⁸ Քենսլ 1901: 117:

¹⁹ *Ibid*, 121:

ծնվելուց հետո երեխայի պորտը և ընկերքը թաղել են հողում կամ չորացրել ու գցել որևէ մանրավաճառի տոպրակի մեջ, որ փողատեր լինի, կամ թաղել տան գլխին, որի պատճառը պարզ չէ²⁰. տատները երեխային լողացրել է առաջին օրերին և որպես պատգամավոր գնացել 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 անդրադառնալով որոշ ամուսնական արգելքների, ինչպես նաև ապահարզանի և դավաճանության հարցերին:

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

Չնայած մերձավորների միջև ամուսնության արգելքներին՝ նման փաստեր հաճախակի հանդիպում են ողջ հին Առաջավոր Ասիայում, հատկապես ազնվականության շրջանում: Օրինակ՝ խեթական արքա

²⁰ *Ibid*, 122:

²¹ *Ibid*, 124-125:

²² Hoffner 1997: 154, N.195.

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

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

«Դավիթ մեռավ առանց կռիվ.
Են մեռավ, յես քեզի անուշ.
Կը պակսի քե կտրիճ Դավիթ,
Չի պակսի պարոն երիկ»²⁶:

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

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

²⁵ Hoffner 1997: 151-152, N.192-193.

²⁶ Մասունցի Դավիթ 1939: 336:

²⁷ Ադոյան 1965: 50:

երևույթը դատապարտող որևէ պատիժ չի սահմանվում: Եվ պատմիչների մոտ կան վկայություններ, որ հայոց մեծամեծները արհամարհում էին այդ հարցում Նեբուսս կաթողիկոսի արգելքները²⁸:

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

Խեթական օրենքներում պահպանվել են նաև կնոջ չբերությանը վերաբերող հոդվածներ: Եթե 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 նրան³⁰: Սա իսկապես բավականին քաղաքակիրթ մոտե-

²⁸ Ադոյան 1965: 51:

²⁹ Խեթական հեքիաթը Ապպուի և նրա որդիների մասին տե՛ս Hoffner 1998: 82-84; Иванов 1977: 160-163:

³⁰ Bryce 2002: 130.

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

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

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

³¹ Bryce 2002: 119.

³² Hoffner 1997: 41.

³³ Ադոյան 1965: 52:

³⁴ Collins 2007: 24.

³⁵ Ադոյան 1965: 52:

³⁶ Imparati 1995: 572.

տանն է լինում, ապա մեղավոր 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 ասելով՝ «Իմ կինը չպետք է մեռնի», ապա պետք է խնայի նաև կնոջ սիրելի կյանքը: Կամ եթե բերի երկուսին էլ և ասի, որ երկուսն էլ պետք է մեռնեն, թագավորը կարող է ինքը որոշել՝ խնայել, թե սպանել նրանց³⁸:

Հայկական օրենքներում ևս կարևորվում էր դավաճանության վայրը. օրինակ՝ այն դեպքում, եթե տղամարդը կնոջը տանում է ուրիշի 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 տուգանքի³⁹:

Ի դեպ, հրեական օրենքներով ևս կարևորվում էր դավաճանության վայրը: Տղամարդկային դավաճանությունը ընդհանրապես խիստ դատապարտելի չէր հին Առաջավոր Ասիայում, եթե այն տեղի էր ունեցել ազատ կնոջ հետ: Հայկական իրականության մեջ հաճախադեպ չէին ամուսնական դավաճանությունները, այսուհանդերձ, եթե նրանք տեղ էին գտնում, հաճախ պատժվում էին մահով, ինչը, սակայն, օրենքով չէր նախատեսված⁴⁰: Եթե անհավատարիմ կնոջ եղբայրը կամ ամուսինը սպանում էր կնոջը, հասարակական կարծիքը միշտ արդարացնում էր նրանց, եթե ամուսինը համակերպվում էր կնոջ դավաճանության հետ, ապա հասարակական կարծիքը պարտավոր էր նրանց՝ կոչելով կնոջ անունով, ասենք՝ «Սոնենց տները»⁴¹:

Սակայն Մսիթար Գոշի դատաստանագրքում առավել մարդասիրական մոտեցում է դրսևորվում կնոջ դավաճանության նկատմամբ:

³⁷ Hoffner 1997: 155-156, N.197.

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

³⁹ Մամյան 1967: 262:

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Նահապետյան 2009: 80:

Եթե նախորդ օրենսգրքերում և կանոններում կլինն անառակության դեպքում անմիջապես ապահարգան էր ստանում առանց որևէ պատճառաբանության, ապա Գ-ոչի դատաստանագրքում, եթե կլինը վատ վարքի տեր չէր եղել մինչ այդ և գոջում է, ապա ամուսինը կարող է նրան հետ ընդունել⁴²:

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

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

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

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

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

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

⁴² Ադոյան 1965: 56:

⁴³ Hoffner 1997: 157-159, N.199-200.

⁴⁴ Աստվածաշունչ, Ելից, 19, 22, 23:

⁴⁵ Այգեկցի 1999: 108:

⁴⁶ Մամյան 1967: 264:

⁴⁷ Խեթական Մուպպիլուլիումաս I-ի և Հայասայի արքա Խուկկանայի միջև կնքված պայմանագրի գիտական տառադարձումը և թարգմանությունը տես **Քոսյան** 2016: 20-41:

⁴⁸ Երզնի բովանդակությունը տես **Լալայան** 1911: 44, **Լեո** 1966: 269:

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

⁵⁰ **Արձուռն** 1992: 65.

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

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Աստուածաշունչ 1981.** զիբբ Հին եւ Նոր Կտակարաններու, Եբրայական եւ յունական թարգմանուած, Պէյրոս:
- Ադոյան Ա. 1965.** Հայկական ամուսնա-ընտանեկան հարաբերությունները միջնադարյան օրենքներում, ՊԲՀ, 1965/3, 49-66:
- Այգեկցի Վարդան 2008.** Խրատներ, Երևան:
- Բենեկ 1901.** Բուլանըխ կամ Հարք Գ-առառ, հավաքեց և իրատարակեց Ե. Լալայան, Թիֆլիս:
- Հմայակյան Հ. 2008.** Արևապաշտությունը Վանա լճի ավազանում, Մերձավոր Արևելք, Երևան, 93-98:
- Հմայակյան Հ. 2019.** Վանա լճի ավազանին առնչվող հիմնական առասպելները (առասպելական սյուժեների դասակարգման ու տիպաբաժանման նախնական փորձ), ՄՍԱԵԺ, XXXII (2), 87-103:
- Լալայան Ե. 1966.** Վասպուրական, Թիֆլիս:
- Լեո 1966.** Երկերի ժողովածու, հ. 1, Երևան:
- Մամյան Ս. 1967.** Կնոջ իրավական պաշտպանության հարցը միջնադարյան հայ իրավունքում, ՊԲՀ 1967/4, 258-264:
- Նահապետյան Ռ. 2009.** Կինը հայոց ավանդական ընտանիքում (ըստ սամցիների ազգագրական սովորույթների), ՊԲՀ, 2009/2, 71-87:
- Շագոյան Գ. 2011.** Երևան, «Յոթ օր յոթ գիշեր». Հայոց հարսանիքի համայնապատկեր:
- Սասունցի Գ-ավիթ 1939,** հայկական ժողովրդական եպոս, ընդհանուր խմբագրություն յեվ առաջաբան ակադեմիկ Ի. Ա. Որբելու, Յերեվան, 1939:

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

MARRIAGE AMONG THE HITTITES

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

Abstract

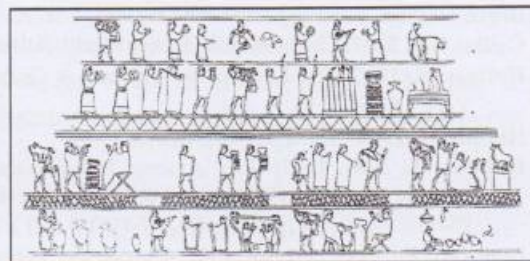
The author discusses the traditions and realities related to the marriage procedure in the Hittite society, the rights and role of women in marriage and family, punishments applied to adultery and bestiality cases both for men and women. Armenian ethnographic materials and medieval Armenian laws and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

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

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



Նկար 1-2



Նկար 1-2 զծանկար



Նկար 3

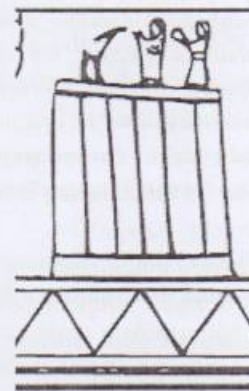
Նկար 4



Նկար 5



Նկար 5, հատված



Նկար 6

ՄԱՐԻԱՄ ՄԵԼԻՔՈՆՅԱՆ
ԵՊՀ քյուրքագիտության ամբիոն,
դասախոս, ասպիրանտ
Էլ. փոստ՝ mariam.melkonyan@ysu.am

**ԿԱՆԱՆՑ ԿԱՐԳՎՎԻՃԱԿԸ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԿԱՅՍՐՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ
ԿԻՆ ԳՐՈՂՆԵՐԻ ԿՅԱՆՔԻ ԵՎ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ՕՐԻՆԱԿՈՎ
(XV-XVI ԳԱՐԵՐ)**

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

Համառոտագիր

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

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

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

Որպես ասվածի հիմնավորում նշենք, որ թուրքական 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 ձի էր հեծնում, նետ արձակում և սուր էր օգտագործում, անգամ պատերազմում էր թշնամու դեմ:

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

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

¹ İcili 2016: 906.

² Sümer 1955: 394; Çetinkaya 2008: 280.

³ Adı geçen eser: 280.

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

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

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

⁴ *Cunbur* 1967: 6; *Çetinkaya* 2008: 280.

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

⁶ *Umay* 2000: 4.

տղամարդուն տանջող (*erkeğe cevr ve cefa eden*), սատանայի պարան (*şeytanın ipi*) և այլն⁷:

Պոետները հաճախ են նշում, որ կանայք և տղամարդիկ չեն կարող հավասար լինել: Նմանատիպ մի քեյթի ենք հանդիպում պոետ Ֆազլի մոտ.

Er olan bir ola mı kancık ile

*Andur mu keçi kivrıcık ile*⁸

Արդյո՞ք արուն է գի հեպ հավասար է,

Արդյո՞ք այծը նույնացվում է զանգուրների հեպ:

Քննարկվող ժամանակաշրջանում՝ 15-16-րդ դարերում, ոչ այնքան հանդուրժողական վերաբերմունք ենք տեսնում նաև ստեղծագործող կանանց նկատմամբ: Կին գրողները կենսագիրների ու պատմագիրների կողմից չեն համարվել գրականության հիմնական անդամներ, որակվել են որպես ստորին խավ, անգամ թերություն է համարվել նրանց պատկանելությունը իգական սեռին, նշվել է, որ կանայք կարճ խելք ունեն, այս պատճառով էլ թույլ չեն տվել, որ նրանք տեղ գրադեցնեն գրականության մեջ: Այնուամենայնիվ, կենսագիրների շնորհիվ մեզ հասել են որոշ ուշագրավ տեղեկություններ: Այսպես, կենսագրական հուշագրության հեղինակ Սեհի Բեյը ուք մասից բաղկացած իր աշխատության 7-րդ գրքում, անդրադառնալով իր ժամանակակից գրողներին, «Կին գրողների մասին» փոքրիկ ենթավերնագրի ներքո խոսում է երկու բանաստեղծուհիների՝ Ջեյնեփի և Միհրիի հաթունների մասին: Հեղինակը նշում է, որ այդ դարում (15-րդ դար – Մ. Մ.) երկու կին գրող է ապրել, այնուհետև գովաբանական խոսքեր շռայլելով նրանց հասցեին՝ փորձում է հիմնավորել այս կանանց իր աշխատանքի մեջ ներառելու հիմնական պատճառները: Նա մասնավորապես նշում է, որ վերջիններիս բանաստեղծությունները գեղեցիկ են, քեյթերն՝ ինքնատիպ, նրանց զազելներն ընդունված են ժողովրդի կողմից, իսկ իրենք մեծ փառք են վայելում⁹:

⁷ *Levend* 1984: 581-584.

⁸ *Adı geçen eser*: 584.

⁹ *ŞehiBey* 1980: 210-211.

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

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

¹⁰ Cetinkaya 2008: 282.

¹¹ Bekiroğlu 1999: 803.

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

¹³ Սուրբանի, արքայազնի կամ բարձրաստիճան պաշտոնյաների հովանավորությանը և վերջիններիս մասնակցությանը գործող խորհուրդ, որտեղ հավաքվում էին

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

Տարբեր աղբյուրներից հայտնի է այս շրջանում ապրած հետևյալ բանաստեղծուհիների անունները՝ **Չեյնեփ Հաթուն, Միհրի Հաթուն, Աֆիթաբի, Այշե Հուրբի, Թուրքի Հանըմ, Նիսսայի, Արիֆե**: Երբ առանձին առանձին ուսումնասիրում ենք դիվանի կին գրողներին, տեսնում ենք, որ նրանք բոլորը մեծացել են հասարակության վերնախավը ներկայացնող ընտանիքներում և հատուկ ձևով են կրթություն ստացել¹⁴:

Չեյնեփ (?-1474¹⁵)

Չեյնեփ Հաթունը թուրք գրականության պատմության մեջ համարվում է առաջին թուրք կին գրողը: Ժամանակակիցները նրան անվանել են Չեյնուննիսա, իսկ որոշ աղբյուրների համաձայն՝ նրա իրական անունը եղել է Չուրեյդա¹⁶: Ըստ որոշ կենսագիրների՝ նա Քասթանուռուից, ըստ ոմանց՝ Ամասիայից մի քաղիի դուստրն է եղել: Ապրել և ստեղծագործել է Մեհմեթ Ֆաթիհ սուլթանի օրոք: Սկզբնաղբյուրների հավաստմամբ՝ Չեյնեփը կազմել է սեփական ստեղծագործությունների ամբողջական ժողովածուն՝ դիվանը, և ներկայացրել է Փաղիշահին: Գրականագետ Թահա Այի պնդմամբ՝ դիվանն առկա է Այա Սոֆիա և Միլլեթ գրադարաններում¹⁷, սակայն մինչ օրս այս փաստը չի հաստատվել, և որևէ գրականագետ այն չի դրել գիտական շրջանառության մեջ¹⁸: Չեյնեփ Հաթունը տիրապետել է արաբե-

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

¹⁴ İspirli 2007: 7.

¹⁵ Adı geçen eser: 19.

¹⁶ Zihni 1294 (1877): 285-286.

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

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

բենին, պարսկերենին, ունեցել է երաժշտական գիտելիքներ: Ունի որոշ պարսկերեն բանաստեղծություններ: Բանաստեղծուհի Միհրիի հետ ունեցել է բանաստեղծական մրցակցություն և այդ առիթով միմյանց ի պատասխան գրված բանաստեղծություններ: Մահացել է 1563թ. Ամասիայում¹⁹:

*Âb-ı hayât olmayıcak kısmet ey gönül
Bin yıl gerekse Hzr ile seyr-i Skender et
Zeyneb ko meyli zînet-i dânyâya zen gibi
Merdâne vâr sâde dil ol terk-i ziver et*²⁰

**Հէ՛յ, սի՛րս, եթէ կենսաւորու ջուր չի լինելու, ուրեմն ճակատագիր է,
Հազար տարի էլ պէտք լինի՛ Մարգարէի ու Իսրէնդէրի ճանա-
պարհն անցի՛ր:**

**Ձեյնէ՛նի, դու մի կնոջ նման հակված ես դեպի այս աշխարհի
զարդերը,**

Քաջի նման մարտր սիրտ եղի՛ր, զարդն ու զարդարանքը քո՛ղ:

Միհրի Հաթուն (?-1506²¹)

Առաջին թուրք կին գրողն է: Պալատական բանաստեղծներ Ձեյ-
նեփի և Նեջաթիի ժամանակակիցն է: Հայտնի է, որ Ձեյնեփի ու Միհ-
րիի միջև շատ անգամներ բանաստեղծական մրցակցություն է տեղի
ունեցել: Որոշ պատմական աշխատություններում Միհրի Հաթունի
վերաբերյալ հանդիպում են «արկածասեր», անգամ «խելագար»
բնորոշումը, քանի որ նա էականորեն տարբերվել է իր ժամանակի
այլ կանանցից: Մասնավորապես նշվում է, որ բանաստեղծուհին
մշտապես իր տուն էր հրավիրում երիտասարդ բանաստեղծների և
նրանց հետ գրույցի բռնվում: Միհրին, որը համարձակվել է խոսել իր
զգացմունքների մասին, որպես բանաստեղծուհի ասպարեզ է մտել

Այա Մոֆիա և Մուլեյմանիե հին ձեռագրերի ձեռագրերի հավաքածու), ինչի արդյուն-
քում մեզ ևս չի հասցողվել գտնել բանաստեղծուհու ստեղծագործությունների ամբող-
ջական ժողովածուն:

¹⁹ Ay 1934: 81.

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

²¹ İspirli 2007:19.

բավական երիտասարդ տարիքում: Ժամանակի պատմագիր-կենսագիրները վկայում են, որ նա սիրահարված է եղել ժամանակի հայտնի պետներից Սլաֆա Մյունեյեթթեփին և Սինան փաշայի որդի Իս-
քենդեր Չելեփին: Վերջինիս անունը հանդիպում է նաև բանաստեղ-
ծուհու զագելներում: Միհրին ավելի հաջողակ է եղել նազիրներ գրե-
լու մեջ²²:

Օսմանյան մշակույթը ունեցել է շատ քիչ թվով կին գրողներ, ով-
քեր համարձակվել են բողոքել նահապետական ավանդույթների և
սովորույթների դեմ: Դրա վառ ասպացույցն են Միհրի Հաթունի ստեղ-
ծագործությունները: Օսմանյան մտավորական խավի ներկայացուց-
չուհին լավ կրթված էր, տիրապետում էր արաբերենին և պարսկերե-
նին և սերունդներին բողոք է քնարական բանաստեղծությունների մի
ժողովածու, որում երգել է ոչ միայն աստվածային, այլև երկրային
սիրո հիմնը: Բանաստեղծուհին համարձակորեն դուրս է եկել ընդդեմ
հասարակական կարծիքի՝ իր դեմ հանելով անգամ հոգևորականու-
թյանը²³:

Kadı müftî müderris-i zâhid u pîr u civân

*Kangisî cân vîrmedî mahbub oğlan üstüne*²⁴

**Քաղիներ, մուֆթիներ և իրավագետներ, ծերեր ու երիտասարդներ,
Նրանցից ո՞ր մեկը կյանքը չէր տա սիրեցյալ պատասխու համար:**

Մեկ այլ բեյթում նա այսպես է դիմում իրեն քննադատող մու-
սուլման իրավագետին.

Bu gün korkutma sen nasîh-i cehimin ârta nârından

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

Օ, մի վախեցրու՛ այսօր վաղվա դժոխային կրակով,

Գրություն արա՛, մի՛ հոգնեցրու ինձ, զո՞նե մի պահ հանգիստ քո՛ղ:

Ի տարբերություն այն կին գրողների, ովքեր ստեղծագործելով
նույն ժամանակաշրջանում, տուրք են տվել քարացած բանաստեղ-

²² Ay 1934: 52.

²³ Репенькова 2008: 69.

²⁴ Мухри-Хатун 1967: 34.

²⁵ Ibid.

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

Mihri dūşūden heves-i ş'şkma yâr

*Oldû rûsvay-i cihân gittî kamû şayret û ş'r*²⁷

Ընկե՛ր, այն պահից, ինչ Միհրիին համակեցին կիրքն ու սերը քո հանդես,

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

Աֆիթաբի (16-րդ դար²⁸)

Այս բանաստեղծուհու անունը հանդիպում է միայն կենսագիր Գարիբիի հուշագրական աշխատության մեջ: Հեղինակը հայտնում է, որ բանաստեղծուհին եղել է շերիֆե, այսինքն՝ սերել է Մուհամմեդ մարգարեի տոհմից: Այնուհետև Գարիբին գովաբանական խոսքեր է շոայլում Աֆիթաբիի հասցեին՝ նշելով, որ վերջինս եղել է բարեկազմ, գեղեցկադեմ, լուսերես և մաքրասիրտ, եղել է տաղանդավոր բանաստեղծություններ գրելու և գեղագրության մեջ: Գարիբիի շնորհիվ հայտնի է բանաստեղծուհու հետևյալ բեյթը.

*Hakk-ı te'âlf kûlunû teecessül ile dâîm karâmâz*²⁹.

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

²⁶ Şentürk 2012: 131.

²⁷ Михри-Хатун 1967: 29.

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

²⁹ Adı geçen eser: 19.

Թուրքի (16-րդ դար³⁰)

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

Bağteten olmuş iken Tâîf gurâba hem-nişân

*Yine şekvâyı gurâb eyler garâbet bundadın*³¹

*Հանկարծ քուրակը դարչավ ազոսալին ընկերակից,
Նորից ազոսալն է բողոքում, սա է քարոթինակ³²:*

Նիսայի (16-րդ դար³³)

Նիսայիի մասին տեղեկությունները սակավ են և ներկայացված են միայն թուրք գրականագետներ Մ. Չավուշօղլուի և Ս. Իսփիլուիի աշխատանքներում³⁴: Այս բանաստեղծուհին հայտնի է դարձել արքայազն Մուսաֆայի մահապատժից հետո վերջինիս հիշատակին գրված երկու ողբերգերի՝ մերսիեների շնորհիվ: Սա հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ Նիսային ապրել է 16-րդ դարում՝ սուլթան Սուլեյման Քանունիի օրոք: Ամենայն հավանականությամբ եղել է սուլթանի կնոջ և Մուսաֆայի մոր՝ Մահիդեվրանի³⁵ գրուցակիցներից: Իր բեյթերից մեկում նա Քանունիի կնոջը՝ Հուրեմին, ում արքայազնի մերժավորները մեղադրում էին վերջինիս մահվան մեջ, անվանում է «*Urus câdûsu*»³⁶ («ռուս կախարհ»): Նիսային զայրացած հաշիվ է պահանջում սուլթանից և կնոջից՝ դառնալով ժողովրդի տրամադրությունների արտահայտիչը, քանի որ հասարակ մարդկանց շրջանում արքայազնի մահապատիժը խիստ բացասական արձագանք էր ստացել: Այս թեմայով մերսիեներ գրած տասներեք տղամարդ պոեմներից ոչ ոք այնքան խիստ խոսքերով չի դիմել սուլթանին, որքան այս բանաստեղծուհին: Խիստ ուշագրավ է այն, որ Նիսային,

³⁰ İspirli 2007:20.

³¹ Ceyhan 2014: 319.

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

³³ Adı geçen eser: 20.

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

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

³⁶ Morkoç 2011: 228.

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

*Zulm id üp nev-cevâna eyledüm cevr-i fezâ
Boynma dakdun kemendi cânma kaldun ezâ
Şefkat îmândur bilürken kılmadım havf-i hüddâ
Merhametsüz, şâh-ı âlem n'îdi Sultan Mustafâ*

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

*Bir Urus câdûsunun sözin kulagma koyup
Mekr ü âlealdanubanolacûzeyeyuyup
Bag-ı ömrünhâsılı o serv-iâzâdakıyup
Bî-terahhumşâh-ı âlemn'îdi Sultan Mustafâ³⁷*

**Մի ուս վիռլի խոսքին սկանջ դնելով,
Խորամանկությունն ու խաբեբայությանը հավադարով
Կյանքի այգի հասած այն ազար նոճին կտրելով,
Աշխարհի անխիղճ շահն ի՞նչ արեց, Սուլթա՛ն Մուսթաֆա:**

Այշե Հուբբի (?-1589-90)³⁸

Այշե Հաթունը ամուսնացել է Շենսի Չելեբի անունով հայտնի անձի հետ, որը եղել սուլթան Սելիմ 2-րդի ուսուցիչը: Հենց այս հանգամանքի շնորհիվ էլ Այշե Հուբբին կարողանում է մուտք գործել պալատ և դառնալ սուլթանի գրուցակիցներից մեկը³⁹:

Նա զագելի, քասիդի, մեսնեվիի և մուամմայի ժանրում գրված օսմաներեն, արաբերեն և պարսկերեն չափածո ստեղծագործություն-

³⁷ Adı geçen eser: 229.
³⁸ İspirli 2007: 19.
³⁹ Sakaoğlu 2015: 270-271.

ների հեղինակ է: Բանաստեղծուհու ամենահայտնի գործը համարվում է «Խուրշուդ և Ջեմշիդ» 3 հազար բեյթ ունեցող մեսնեվին⁴⁰:

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

Արիֆե Հանըմ (? - ?)

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

*Nıyyet ü azm ü amel sabr ü sebât
Beşeri maksadma nâil eder⁴⁴.*

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

⁴⁰ Ay 1934: 8-9.
⁴¹ İspirli 2007: 49.
⁴² Uraz 1941: 26.
⁴³ Soykut 1968: 996; İspirli 2007: 227.
⁴⁴ Soykut 1968: 996; İspirli 2007: 227.

Ամփոփելով նշենք, որ հնարավոր չէ առավել մեծ քանակ և որակ պահանջել այն կանանցից, ովքեր կարողացել են կյանքի երկաթե վանդակից իրենց գլուխը մի պահ դուրս հանել և արագ մի մեղեդի հնչեցնել: Նրանք ևս մյուս բանաստեղծների նման, ժամանակի կաղապարները վերցնելով՝ գլուխկոտրուկներ են ստեղծել և դրանց հաղորդել են ոչ թե հոգի կամ բովանդակություն, այլ ընդամենը ձև⁴⁵: Այնուհանդերձ, դիվանի գրականությունն ունեցել է նաև զաղափարական առումով ինչ-որ չափով անկախ կին գրողներ, ովքեր բողբոջել են նահապետական ավանդույթների և հնացած սովորույթների դեմ, համարձակորեն պաշտպանել են տղամարդկանց հետ ունեցած իրենց իրավունքների հավասարությունը: Ասվածի վառ ապացույցն են բանաստեղծուհի Միհրի Հաթունի ստեղծագործությունները: Ի տարբերություն այն բանաստեղծուհիների, ովքեր, ստեղծագործելով նույն ժամանակաշրջանում, տուրք են տվել քարացած ձևերին՝ առանց արտահայտելու իրենց սեռի տարբերությունը, Միհրի Հաթունի ստեղծագործություններում տեղ-տեղ կարելի է հանդիպել որոշ անկեղծ արտահայտությունների, որոնք արտահայտում են իր սեռին բնորոշ զգացմունքայնություն:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՅԱՆԿ

- Ay T. 1934.** Türk Kadın Şairleri, İstanbul.
- Banarlı N. S. 2004.** Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul.
- Bekiroğlu N. 1999.** “Osmanlıda Kadın Şairler”, Osmanlı, C. 9, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 803-811.
- Bursalı Mehmed Tahir 2016.** Osmanlı Müellifleri, 2.Cilt, Ankara.
- Ceyhan A., 2014.** Ahmed Muhtar Beyin «Şâirhanımlarımız» isimli eseri, s.s. 299-350, <http://www.turkiyat.selcuk.edu.tr/pdfdergi/s8/11.pdf>(03.12.2014).
- Cunbur M. 1967.** Fuzuli'nin Eserlerinde Kadın, Türk Kadını, 2 (16) Eylül, s. 6-9.
- Çetinkaya Ü. 2008.** Divan edebiyatında kadına genel bakış, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/4 Summer 279-334. <http://turkoloji.cu.edu.tr/>

⁴⁵ Ay 1934: 3.

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

- İçli A. 2016.** Klâsik Türk Edebiyatında Aşk Konulu Anlatılarda Savaşan Kadın Kahramanlar, Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın, Samsun, 899-908, https://www.researchgate.net/profile/Senem_Guerkan/publication/318960619_WOMEN'S_EDUCATION_IN_THE_OTTOMAN_EMPIRE_19th_CENTURY_and_THEREAFTER-OSMANLI_IMPARATORLUGUNDA_KADININ_EGITIMI_19_YUZYIL_VE_SONRASI/links/59883a21aca27266ada3ebb0/WOMENS-EDUCATION-IN-THE-OTTOMAN-EMPIRE-19th-CENTURY-and-THEREAFTER-OSMANLI-IMPARATORLUGUNDA-KADININ-EGITIMI-19-YUZYIL-VE-SONRASI.pdf (29.02.2020).
- İspirli S. A. 2007.** Kadın divan şairleri ve geleneğin uzantısı, 1. Basım, Ankara.
- Koprülü M. F. 1913.** Yeni Osmanlı tarih-i edebiyatı, İstanbul.
- Küçük S. 1994.** Baki Divanı, Ankara.
- Levend A. S. 1984.** Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Meffhumlar, 4. Basım, İstanbul.
- Çavuşoğlu M. 1978.** “16. Yüzyıl’da Yaşamış Bir Kadın Şair Nisâyi”, Tarih Estittüsü Dergisi, s. 9, Sene 1978, Ayrı Basım, Edebiyat Fak. Matbaası İstanbul, 405-416.
- Morkoç Y. E. 2011.** Klasik Türk edebiyatında kadın şairlere bir bakış, Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 9, Sayı: 2, Ekim, 223-235. file:///C:/Users/HP/Downloads/KLASIK_TURK_EDEBIYATINDA_KADIN_SAIRLERE.pdf (29.02.2020).
- Sakaoğlu N. 2015.** Bu mülkün kadın sultanları, valide sultanlar, hatunlar, hasekiler, kadınefendiler, sultaneffendiler, 1. Basım, İstanbul.
- Sehi Bey 1980.** Tezkire (Hest Behişt), İstanbul.
- Soykut H. 1968.** Türk Şiirinde Tasavvuf Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mısralar, İstanbul.
- Sümer F. 1955.** “Osmanlılarda Kadın ve Aile Hayatı”, Resimli Tarih Mecmuası, Sayı 67, Temmuz, 3934-3939.
- Şentürk A. A. 2012.** Osmanlı Şiiri Antolojisi, 8. Baskı, İstanbul.
- Tezkire-i Lâtîfî 1314 (1896),** İstanbul.
- Tezkire-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rûm Garibî Tezkiresi 2010,** Dr. İsrail 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>

AR34AqdzNHQu5GYhQI3k8AqF8c_H351XOJEdSuAm6cDDX4zH9gkT
LmbGqqY(29.02.2020).

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

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

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

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

THE STATUS OF WOMEN ON THE OTTOMAN EMPIRE ON THE EXAMPLE OF THE LIFE AND WORS 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*

ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ ՔՐԻՍՏԻՆԵ

ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի
ավագ գիտաշխատող, պ. գ. թ.
Էլ. փոստ՝ chmelkonyan@orient.sci.am

ՀԱՅ ԿՆՈՋ ԿԵՐՊԱՐԸ XIX ԴԱՐԻ ԲՐԻՏԱՆԱՅԻ ՃԱՆԱԳԱՐՀՈՐԳ ՁԵՅՍՍ ՔՐԵԳԻ ՆԵՐԿԱՅԱՅՄԱՐ

Բանալի բառեր՝ Օսմանյան կայսրություն, բրիտանացի ճանապարհորդ, հայ կնոջ կերպար, իսլամական աշխարհ, քրիստոնյա հասարակություն, հայկական բնակավայրեր, ավանդույթներ, սովորույթներ:

Համառոտագիր

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

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

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

¹ Բարդակյան 2018:

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

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

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

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

² Creagh 1880: 2.

հաճախ մանրակրկիտ նկարագրում է հայկական կենցաղը, ավանդույթները՝ բավական 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՝ հիշատակելով նրանց: Սակայն ինչ վերաբերում էր հայ կնոջ կերպարին, ապա աշխատությունից պարզ է դառնում, որ այստեղ ապրելով է ձևավորվել նրա կարծիքը, քանի որ նկարագրում է իրադարձություններ, որոնց ականատես է եղել:

Ջ. Քրեյգը հայ կնոջ նկարագիրը սկսում է հետևյալ ձևակերպմամբ. «Հայերը գեղեցիկ ուսաս եւ»³: Նման գնահատականը իր հերթին վերլուծության կարիք ունի: Նախ նկատենք, որ հեղինակի կողմից աշխատանքում բավականին հաճախ օգտագործվող «ուսաս» տերմինը, այս դեպքում, երբ տրվում է մարդաբանական նկարագիրը, հետապնդում է մեկ նպատակ՝ շեշտել հայերի ծագումնաբանությունը և հայերին վեր դասել տեղի մուսուլման հասարակությունից: Բնորոշելով որպես «գեղեցիկ ուսաս»՝ նա մեկ անգամ ևս հայերին առանձնացնում է կայսրությունում ապրող ժողովուրդներից՝ մատնանշելով նրանց յուրահատկությունը: Ու քանի որ գեղեցկությունը հարաբերական 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 բուսաբան Ժոզեֆ Պիթոն դը Տուրնեֆորի «Ճանապարհորդություն դեպի Լևանտի երկրներ» աշխատությունից, որտեղ հեղինակը հայերին անվանում է «աշխարհի ամենալավ և ազնիվ մարդիկ»⁴:

Այնուհետև, անդրադառնալով հայ կնոջ արտաքին տեսքին, հեղինակը նկարագրում է նրա գրավչությունը, վարվելաձևը ու հագուստը:

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

³ Creagh 1880: 95.

⁴ Ibid.

անսովոր երկարության խիտ քարթիչներով, փալիս են յուրահասարակ հմայք նրանց բաց ձիթապտղի գույն ունեցող դեմքին: (...) Չնայած հակում ունեն ճարպակալման, նույնիսկ երիտասարդ տարիներին, սակայն նրանց մեջքը քարակ է, ուսերը՝ փխրուն, չայնը՝ քարջր»⁵: Ինչը, ըստ հեղինակի, հայերի առողջ ապրելակերպի և լեռնային միջավայրի հետևանք է: Մեկ այլ հատվածում հեղինակը նշում է, որ «Նրանց մազերը սովորաբար մեղաքսե են, խիտ և բավականին երկար, թափվում են մեջքին մեծ հյուսքով, որը վերջում կապվում է ժապավենների փունջով»⁶:

Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ Էրզրումի հայ կանանց բնորոշ էր սև աչքերը, գեղեցիկ թարթիչները, թուխ մաշկը, առողջ ու մետաքսե երկար մազերը, գեր լինելը, քարակ մեջքը, փխրուն ուսերը և բարձր ձայնը: Նկատենք, որ որոշ դեպքերում խոսելով հայ կնոջ գեր լինելու մասին, այն ոչ թե որպես թերություն է ներկայացնում, այլ ընդհակառակը, դրա մեջ հմայք է տեսնում: Մի դեպքում այն պայմանավորված էր քարակ մեջք ունենալու հատկանիշով, մյուս դեպքում՝ շարժումների թեթևությամբ, մեկ այլ դեպքում՝ մեկ այլ հատկանիշով և ի վերջո բացահայտ գրում է, որ «տղամարդը գայթակղվելու մեծ վրանգի առջև է կանգնած»⁷:

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

⁵ Ibid.

⁶ Ibid: 97.

⁷ Ibid: 98.

⁸ Ibid: 97.

⁹ Ibid.

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

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

Իր աշխատության մեջ Ձ. Քրեզը մեծ տեղ է հատկացնում հայ կնոջ հագուստին՝ մանրակրկիտ ներկայացնելով բոլոր տարրերը: Նա նկատում է, որ հայ կնոջ դրսի հագուստը տարբերվում էր տնայինից: Տան հագուստն էլ իր հերթին տարբերվում էր՝ ամենօրյա և տոնակատարությունների 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 Սրվանձտյանց 1982: 430:

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

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

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

¹⁴ Creagh 1880: 98.

¹⁵ Ibid: 99.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid: 100.

¹⁸ Վարդան 1970: 20:

Չ. Քրեզն առանձնացնում է նաև հագուստի մեջ մուգ կարմիր թավշե ասեղնագործ զոգնոցը՝ տեղեկացնելով, որ այն խորհրդանշում էր ամուսնացած կնոջ կարգավիճակը¹⁹:

Խոսելով Էրզրումի վիլայեթի հայ կնոջ էություն՝ կերպարի մասին, հեղինակը բավականին հակասական կարծիքներ է հայտնում, ինչը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ նա քննության 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՝ չամուսնացած օրիորդի կամ էլ ամուսնացած տիկնոջ, թեթևաբարո պահվածքի մասին, հրապարակայնորեն նրան պատժում են: Եվ հեղինակը չի բացառում, որ այն կանայք, ովքեր ամենաբարձրն են գոռում և վիրավորում՝ փորձելով շեշտել իրենց առաքինությունը, հաջորդ օրը նույն իրավիճակում կարող է հայտնվել²¹: «*Թուրք կամ հայ կանայք, չնայած այն հանգամանքին, որ բավականին փակ են հագնվում, ցանկության դեպքում, խաթելով ամուսնուն և հարազատներին, կարող են հանգիստ հանդիպել իրենց սիրելիաններին*»²²: Այստեղից նա եզրակացնում է, որ «*հայ կինը ոչնչով չի տարբերվում եվրոպացի իր քույրերից*»²³: Միաժամանակ նա մատնանշում է այն հանգամանքը, որ, ի տարբերություն եվրոպացի կանանց, արևելքի կանայք՝ շնորհիվ իրենց հագուստի, հեշտությամբ կարող են խաբել և մոլորեցնել շրջապատին. նրանց հագուստը այնպես է ծածկում մարմինը, որ որևէ մեկը չի կարող վստահորեն հաստատել, որ տեսել է տվյալ կնոջը²⁴:

¹⁹ Creagh 1880: 101.

²⁰ Ibid: 104.

²¹ Ibid: 112.

²² Ibid: 113.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

Հետաքրքիր է, որ հեղինակը աշխատությունում թվարկում է նույնիսկ այն արդարացումները, որոնք Էրզրումի հայ կանայք բերում են, եթե այդ գիշեր չեն վերադառնում տուն՝ «մնացել են հիվանդ ընկերուհուս մոտ»²⁵, «Ժամանակը այնպես անցավ, որ չնկատեցինք, որ մութն ընկել է և վրանգավոր էր փողոց դուրս գալ և ամենասպառնալից այնպես մնալն էր՝ մինչև լուսանար»²⁶:

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵ Ibid: 114.
²⁶ Ibid.
²⁷ Ibid: 112.
²⁸ Ibid.
²⁹ Ibid: 115.
³⁰ Ibid.
³¹ Ibid: 105.
³² Ibid: 106.

³³ Ibid: 115.
³⁴ Ibid: 116.
³⁵ Ibid.
³⁶ Ibid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁷ Ibid: 117.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid: 118.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid: 119.

⁴⁴ Նահապետյան 2017: 81:

⁴⁵ Елисева 1888: 36.

⁴⁶ Նահապետյան 2017: 81:

⁴⁷ Creagh 1880: 114.

⁴⁸ Ibid: 120.

• նրանց պահվածքը և հագուստի ընտրությունը պայմանավորված է միջավայրով.

• արևելյան կանայք, այդ թվում հայուհիները, իրենց էությանը չեն տարբերվում եվրոպացի կանանցից.

• ի տարբերություն մուսուլմանական աշխարհի՝ հայ կնոջ սոցիալական դիրքը հասարակության մեջ բավականին բարձր է.

• ընտանիքում հայ կինը սիրո և հարգանքի է արժանանում:

Ի վերջո նա նշում է, որ *«չնայած նոր ընտանիք մուտք գործած աղջիկը արհավիտ է դժվարություններ հաղթահարել, սակայն ավելի ուշ նա դառնում է փրկիչ իրական փրկուհին՝ բավականին մեծ իշխանությանը, և բոլորը նրան են ենթարկվում»⁴⁹:*

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Քարդակչյան Գ. 2018. Հայաստանը և հայերը 19-րդ դարի անգլիացի ճանապարհորդների աչքերով, 13.01.2018, <http://www.cultural.am/hy/norutyunner/hodvacner/3460-hayastany-ev-hayery-19-rd-dari-angliaci-janaparhordneri-achqerov> (19.08.2020)

Նահապետյան Ռ. 2009. Կինը հայոց ավանդական ընտանիքում, Պատմա-բանասիրական հանդես, 2009/1, 71-87:

Մրվանձոյանց Գ. 1982. Երկեր, հ. 2, Երևան:

Վարդան Լ. 1970. Խորականութիւնը Օսմանեան կայսրութեան մէջ, «Հայկազեան հայագիտական հանդէս», Պէյրոս, հ. Ա., 9-45:

Елисъва А. В. 1888. Положение женщины на Востоке, Северный вестник, Санкт-Петербург, No 10, 29-72.

Creagh J. 1880. Armenians, Koords and Turks, V. 1-2, London.

⁴⁹ Ibid: 120.

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

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

Abstract

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

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

Christine Melkonyan

PhD, Institute of Oriental Studies NAS RA,

Department of Turkish Studies, Senior Researcher,

chmelkonyan@orient.sci.am

ՆԵԼԼԻ ՄԻՆԱՅԱՆ

Խ. Աբովյանի անվան ՀՊՄՀ Համաշխարհային պարունության և նրա դասավանդման մեթոդիկայի ամբիոնի դոցենտ, պ. գ. ք.
minasyan.nelli@yahoo.com

**ԿՆՈՋ ԳԵՐԸ ՄԻՋՆԱԳԱՐՅԱՆ ՄՈՆՂՈՒԿԱՆ
ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ**

Բանալի բառեր՝ մոնղոլ կանայք, Թորեզենե, Սորխոխթանի, Օղու Գայմիշ, խնամակալ, մոնղոլական հասարակություն, Մոնղոլական տերություն:

Համառոտագիր

Միջնադարյան մոնղոլական հասարակությունը քոչվորական քաղաքակրթության ուրույն մոդել է հանդիսանում: Այդ հարացույցի հիմքում կանգնած է Չինգիզ խանը, ով կարողացավ միավորել մոնղոլական ցեղերին և հիմնադրել համամոնղոլական կայսրություն: Չինգիզ խանը համադրել էր քոչվորական քաղաքակրթության փարքեր ավանդույթներն ու ինստիտուցիաները՝ դրանց ավելացնելով փարածաշրջանի ավելի զարգացած ժողովուրդների, մասնավորապես ույղուրների ու չինացիների ձեռքբերումները:

Միջնադարյան մոնղոլական հասարակությունը, ինչպես և բոլոր միջնադարյան արևելյան հասարակությունները, կազմակերպված էր հայրիշխանության սկզբունքի հիման վրա, թեև կանայք ևս ունեին զգալի իրավունքներ¹: Ըստ էության՝ քյուրք-թաթարական հանրության մեջ կանանց դերը կարելի է բնութագրել երկակի: Մի կողմից՝ նրանք ունեին զգալի իշխանություն թե՛ ընտանիքում, թե՛ հասարակության մեջ, մյուս կողմից՝ կանանց վաճառում, գնում կամ փոխանակում էին, հաճախ նաև փախցնում: Այս վերջինը յուրահատուկ

¹ Չինգիզյանների տոհմի ծագումնաբանության ակունքներում կանգնած է կին՝ Ալան-Գուան: Նա ամուսնու մահից հետո անհասկանալի հանգամանքներում լույս աշխարհ է բերում երեք տղաների, որոնցից Բոդունչարը և նրա սերունդները համարվում են Չինգիզ խանի նախնիները: Տե՛ս Рашид-Ад-Дин 1952: 10-15; The Secret History of the Mongols 2015: 3-4.

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

Կանանց մասին Չինգիզ խանի պատգամներից մեկում ասվում է. «Տղամարդը արև չէ, որ մարդկանց երևա ամենուր: Կինը, երբ նրա ամուսինը գնում է որսի կամ պարերազմի, պետք է պահպանի փունը և հոգ փանի այն մասին, որ դեսպան կամ հյուր կանգ առնի այդ փանը, փեսնի, որ ամեն ինչ կարգին է, իսկ հետո համեղ սնունդ պատրաստի և այն, ինչ հարկավոր է հյուրի համար: Նման կինը, անշուշտ, լավ համբավ կարեղծի իր ամուսնու համար, կբարչրացնի նրա անունը, և նման ամուսինը հասարակական ժողովներում կբարչրանա ինչպես լեռը: Ամուսնու լավ հարկանիշներն ինացվում են կնոջ լավ հարկանիշներով: Եթե կինը հիմար է և անխելամիտ, փնթի է և թափթփված, ապա նրանով ամուսինն էլ է ճանաչվում»³:

Միջնադարյան մոնղոլական հասարակության մեջ որպես կանոն տղամարդը գնում էր կնոջը նրա ծնողներից բավականին թանկ գնով⁴: Մոնղոլները նաև կնության էին վերցնում նվաճված կամ իրենց ենթակա ժողովուրդների կանանց, ընդ որում՝ հաճախ մանկահասակ երեխաների հետ միասին: Այս մասին հիշատակում է միջնադարյան հայ պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցին, երբ նկարագրում է մոնղոլների կողմից հայկական ծաղկուն բնակավայրերի ավերումը. «Եւ անցաւ առ վշտին ակամայ իջուցեալ գնոսս, և անցաւ արքուցեալ ջուր, արգե-

² Տե՛ս The Secret History of the Mongols 2015: 30-32, 38-39.
³ Рашид-Ад-Дин 1952: 261.
⁴ Иоани де Плано Карпини 1911: 5; Вильгельм де Рубрук 1911: 78.

լին ի մէջ իրեանց և առին զկանայս, որոց ցանկացան, և սպանին զարս նոցա. և զկէս բողին առ արանց իրեանց»⁵:

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

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

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

⁵ Կիրակոս Գանձակեցի 1961: 255:

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

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

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

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

⁷ Nicola de Bruno 2008: 104-105.

⁸ Nicola de Bruno 2008: 105-107.

⁹ Иоани де Плано Карпини 1911: 16.

¹⁰ Peter Jackson 1999: 15-16.

¹¹ Juvaini Ata-Malik 1958: 177.

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

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

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

¹³ Nicola de Bruno 2017: 48.

¹⁴ Крадин, Скрынникова 2006: 84.

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

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

¹⁵ Ուգեդեյի մահից հետո մոնղոլական վերնախավի շրջանում քննարկումներ սկսվեցին խնամակալի ընտրության շուրջ: Այս հարցի շուրջ մոնղոլական վերնախավը բաժանվել էր երկու հատվածի: Մի հատվածը ցանկանում էր խնամակալ դարձնել Ուգեդեյի կանանցից Մոգեխաթունին, իսկ մյուսը՝ Թորեգենե խաթունին: Վերջինս կարողանում էր հասնել առավելության, քանզի հանդիսանում էր ապագա խանի մայրը: St'u Nicola de Bruno 2017: 68; Juvaini Ata-Malik 1958: 240:

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

¹⁷ Рашид-Ад-Дин 1960: 9.

¹⁸ George Lane 2006: 236.

¹⁹ Hartog de Leo 2004: 183.

այդ ժամանակ պետությունում Թորեզենեից հետո առաջին դեմքն էր Ֆաթիման, որը գերվել էր Խորասանի նվաճման ժամանակ: Ռաշիդ ադ-Դիմի բնութագրմամբ. «նա շար ճկուն էր ու հնարամիտ և իր փրոտիու վստահելի անչն էր ու գաղտնիքների պահապանը: Պետության բոլոր կարևոր հարցերը վճռվում էին նրա միջնորդությամբ»²⁰: Ինչպես վկայում է պարսիկ պատմիչ Ջուվեյնին, Ֆաթիման եզակի մարդկանցից էր, ով անարգել ելումուտ էր անում Թորեզենեի վրան, ինչպես նաև ազատ էր իր գործողություններում ու հրամաններում²¹: Այս տեղեկությունները վկայում են, որ Ֆաթիման լայնորեն մասնակցում էր պետության քաղաքական կյանքին²²:

Թորեզենեի 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 համակարգերի ձևավորման ու կայացման գործընթացներում հիմնականում ընդօրինակում կամ առաջնորդվում էր չինական կայսերական ավանդույթներով: Բացի այդ, առկա էր նաև կրոնական կողմնորոշման խնդիրը, քանզի շամանականությունը չէր կարողանում ապահովել հսկա կայսրության գաղափարական-կրոնական հիմքերը: Այս պայքարը սկիզբ է առնում Չինգիզ խանի մահից հետո, հետևաբար նրան հաջորդած խաների, ինչպես նաև խնամակալների համար առաջնային խնդիր էր տերության մոնղոլական կերպարի պահպանումը: Պատահական չէր, որ այս խնդիրը հուզում էր նաև Թորեզենեին, ուստի և նա ձեռնարկում է մի շարք բարեփոխումներ: Ըստ էության՝ Թորեզենեն իր դիվանագիտական ընդունակություններով կարողանում է վերահսկել իրավիճակը և ապահովել տերության

²⁰ Рашид-Ад-Дин 1960: 115.

²¹ Juvaini Ata-Malik 1958: 245.

²² Գույուք խանի գահ բարձրանալուց հետո Ֆաթիմայի քաղաքական հակառակորդներին հաջողվում է խանին համոզել, որ նա զբաղվում է մոզոությամբ: Խանի հրամանով նրան ձերբակալում են և ենթարկում կտտանքների, որոնց արդյունքում Ֆաթիման ընդունում է բոլոր չգործած հանցանքները և տանջամահ է արվում (Рашид-Ад-Дин 1960:117):

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

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

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

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

²⁴ Juvaini Ata-Malik 1958: 273.

հնարամիտ կին, ով աչքի էր ընկնում իր կամքով, համեստությամբ, ամոթխածությամբ և խնաստնությամբ²⁵: Ամուսնու մահից հետո նա չի ամուսնանում և խնդրում է Ուգեդեյ խանին բույլ տալ զբաղվելու իր որդիների դաստիարակությամբ, և խանը համաձայնվում է չամուսնացնել նրան²⁶: Սորխտխթանին անձամբ էր դաստիարակել ու կրթել իր չորս որդիներին, որոնք բոլորն էլ դարձան մեծ խաներ՝ Մունքեն, Արիկ Բոկեն, Խուրիլայը և Հուլադուն:

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

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

թացող պայքարին: Այսպես, երբ գահ է բարձրանում Գուլուքը, մոնղոլական ավանդույթի համաձայն՝ բոլորը պետք է այցելեին նրան, սակայն Ոսկե Հորդայի տիրակալ Բաթուն, որը մոնղոլական արքայազունների շարքում ամենամեծն էր ու պատկառելին, չի գալիս Կարակորում՝ պատճառաբանելով, Ուշիդ ադ-Դինի վկայությամբ, ոտքերի ցավը³⁰: Գուլուք խանը Բաթուի այս քայլի մեջ դավադրություն է տեսնում և որոշում պատժել նրան³¹: Այս մասին Սորխտխթանին տեղյակ է պահում Բաթուին³²: Սակայն Գուլուք խանը 1248 թ. մահանում է և, բնականաբար, չեղարկվում է Ոսկե Հորդայի դեմ նրա պատժիչ արշավանքը: Մյուս կողմից՝ նոր խան ընտրելու խնդիրն է առաջանում, ուստի և պայքար է սկսվում գահի համար: Սորխտխթանի խորհրդով նրա որդի Մունքեն այցելում է Բաթուին, որը, ինչպես վերևում նշել ենք, Չինգիզյանների տոհմի ավագ արքայազունն էր և, ըստ էության, խանի ընտրության հարցում նրա ձայնը վճռական նշանակություն ուներ: Բաթուն Մունքեին ընդունում է և ճանաչում նրա խանական իրավունքները³³: Ավելի ուշ Սորխտխթանի գործունեության արդյունքում, մասնավորապես Բաթուի աջակցությամբ, 1251 թ. հուլիսի 1-ին հրավիրվում է դուրուլթայ, որտեղ մեծ խան է ընտրվում 43-ամյա Մունքեն (1251-1259)³⁴: Մի քանի ամիս անց՝ ամենայն հավանականությամբ 1252 թ. փետրվարին, Սորխտխթանին մահանում է: Փաստորեն Մոնղոլական կայսրությունում տեղի է ունենում մի յուրահատուկ հեղաշրջում, քանզի գերագույն իշխանությունն Ուգեդեյի ժառանգներից անցնում է Թուլուի ժառանգներին:

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

²⁵ Рашид-Ад-Дин 1960: 111.

²⁶ Рашид-Ад-Дин 1960: 111-112.

²⁷ Рашид-Ад-Дин 1960: 112.

²⁸ Nicola de Bruno 2008: 106.

²⁹ Սորխտխթանին մեծ տեղ էր հատկացնում նաև կրոնին: Թեև նա նեոտորական քրիստոնյա էր, սակայն հովանավորում էր կայսրությունում դավանվող մյուս կրոնները ևս: Նա հովանավորում էր բուդդայականներին ու դաոսականներին՝ սիրաշահելով չինացի հպատակներին: Նա ողորմություն էր տալիս աղբատ մուսուլմաններին, աջակցում էր մուսուլման տեղական առաջնորդներին, ինչպես նաև ֆինանսական միջոցներ էր տրամադրում մզկիթների ու մեդրեսների կառուցման համար: Sk'v George Lane 2006: 240.

³⁰ Рашид-Ад-Дин 1960: 112.

³¹ Султанов 2006: 46.

³² Рашид-Ад-Дин 1960: 112.

³³ Рашид-Ад-Дин 1960: 113, 130-131; Тренавлов 1993: 79-80.

³⁴ Սորխտխթանին և Բաթուն համաձայնության են գալիս կայսրությունը բաժանել երկու մասի. Բաթուն և Ջուչի ժառանգները իշխելու էին տերության արևմտյան մասում, Մունքեն և Թուլուի ժառանգները դեկավարելու էին արևելքը, և կողմերը համաձայնվում են, որ Մեծ խանի տիտղոսն անցնելու է Մունքեին (Broadbridge 2018: 205):

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

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

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Վիրակոս Գանձակեցի 1961.** Պատմություն Հայոց, աշխատ. Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան:
Вильгельм де Рубрук 1911. Путешествие в восточные страны, С.-Петербург.
Иоани де Плано Карпини 1911. История монголов, СПб.
Крадин Н. Н., Скрышников Т. Д. 2006. Империя Чингиз-хана, Москва.
Рашид-Ад-Дин 1952. Сборник Летописей, том I, Книга II, Москва-Ленинград.

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

THE ROLE OF A WOMAN IN THE MEDIEVAL MONGOL SOCIETY

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

Abstract

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

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

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

ՏԻԳՐԱՆ ՄԻԲԱՅԵԼՅԱՆ
ԳԱՍ արևելագիտության
ինստիտուտի գիտաշխատող
Էլ փոստ՝ mtigran2002@yahoo.com

ԿԱՆԱՆՑ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ ԿԱՐԾՐԱՏԻՊԵՐԸ ՎԱԳՄԻՋՆԱԳԱՐՅԱՆ ԱՐԱՔԱԼԵՉՈՒ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐՈՒՄ (IX-XI Գ.Գ.)

Քանալի բառեր՝ կարծրատիպեր, կանայք, վաղմիջնադարյան, արաբալեզու աղբյուրներ, ալ-Մուկադդասի, Իբն ալ-Ֆակիհ:

Համատարագիր

Հողվածում ներկայացվում և վերլուծվում են միջնադարյան արաբալեզու հեղինակների գործերում փարբեր ռասաների և ժողովուրդների կանանց վերաբերյալ ժամանակի մուսուլման հասարակության մեջ գոյություն ունեցած կարծրատիպերը և նախապաշարմունքները:

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

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

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

Արաբ աշխարհագրագետ ալ-Մուկադդասին (կամ ալ-Մակդիսին) գրում է. «... Չկան ավելի ազաի մարդիկ, քան մեքքացիները, ավելի աղքատ, քան յասրիբցիները, ավելի կիրթ, քան հերաբցիները, ավելի ըմբռնող, քան ռեյցիները, ավելի տգետ, քան ամմանցիները, ավելի անառակ, քան սիրաֆցիները, ավելի անհնազանդ, քան սիջիստանցիները և դամասկոսցիները, ավելի տգեղ, քան խորեզմցիները, ավելի կռվարար, քան սամարղանդցիները և Շաշի բնակիչները, ավելի ցածրահասակ, քան եգիպտացիները, ավելի հիմար, քան բահրեյնցիները և հոմսեցիները, ավելի սիրալիր, քան նաբլուսցիները, ռեյցիները և բաղդադցիները, ավելի գեղեցիկ լեզու ունեցող, քան բաղդադցիները և ավելի տգեղ հնչող լեզու ունեցող, քան սալաացիներ և հերաբցիները, ավելի ճիշտ լեզվով խոսող, քան խորասանցիները և ավելի գեղեցիկ պարսկերենով խոսող, քան բալխցիները և Շաշի բնակիչները»²:

Պարսիկ հեղինակ Իբն ալ-Ֆակիհի ալ-Համադանին նույնպես գնահատականներ է տալիս տարբեր նահանգների բնակիչներին և այլ երկրների ժողովուրդներին. «Հնդկաստանի բնակիչները բարոյական են, գեղեցիկ կազմվածք ունեն, գեղեցկադեմ են և չափավոր...: Եգիպտացիները անհոգ են և խորաբափանց: Բերբերները գլխի ընկնող են, գուրկ են գոռոզությունից և սրիկայությունից: Հոռոմները (իմա՝ հույները) գոռոզամիտ են և պայմանականություններ սիրող, իսկ Սիրիայի բնակիչները անհոգ են և խաղաղասեր: Հիջազցի-

¹ Միքայելյան 2000: 188-195:

² Descriptio al-Moqaddasi: 34.

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

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

Իբն ալ-Ֆակիհը գրում է. «Եգիպտոսիներին և դպտոսիներին կարելի է հակադրել Խորասանի կանանց. նրանք տղաներ են ծնում, մինչդեռ շատ քիչ դպտոսիներ 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 ստրուկների գնման ուղեցույցներ: Այդ ուղեցույցների հեղինակները տարբեր ազգային պատկանելություն ունեցող ստրուկներին դիտարկում են այս կամ այն ոլորտում նրանց պիտանության կամ հմտությունների կիրառման տեսակետից: Այսպիսի աշխատության հեղինակներից է բաղդադցի բժիշկ, հավատքով քրիստոնյա Իբն Բուտլանը: Բացի գործնական խորհուրդներից, որ պարունակում է այս աշխատությունը, այն հաղորդում է նաև հետաքրքրական ազգագրական տեղեկություններ տարբեր ազգերի բնավորության գծերի և այլ հատկանիշների մասին: Հատկապես հետաքրքրական են կանանց վերաբերող դիտարկումները:

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

³ Ибн ал-Факих 1979: 92-93.

⁴ Ibn al-Faqih 1973: 91.

⁵ Meir 1973: 143.

աչքեր: Թախիֆի բնակչուհիները ոսկեթուխ են, սլացիկ, քեթևամիտ, կատակասեր և խաղացկուն, սակայն հակված չեն հղիանալու և մահանում են ծննդաբերելիս: Բերբերուհիները, ընդհակառակը, հաջողությամբ ծննդաբերում են, շատ հնազանդ են և ցանկացած գործում հմուտ»⁶:

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

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

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

⁶ Ibid.
⁷ Ibid.
⁸ Ibid.
⁹ Descriptio al-Moqaddasi: 436.

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

Ընդհանուր առմամբ, նախապաշարմունքները և կարծրատիպերը կարող էին նաև վերաբերվել այս կամ այն կրոնի ներկայացուցիչներին, և՛ տղամարդկանց և՛ կանանց: Այսպես, խոսում էին հրեաներից արձակվող զարշահոտի (Իբն Կուտայբա, Ադաբ ալ-Քատիբ), քրիստոնյաների հարբեցողության (Յաֆիմա), նրանց միանձնուհիների և երգչախմբերի տղաների մատչելիության, սաբեացիների՝ միմյանց նկատմամբ անգութ վերաբերմունքի մասին¹¹:

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

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

¹⁰ Gordon 2017: 34.
¹¹ Men 1973: 52.
¹² Al-Zubeidi 2017: 11.

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

Իմաստուն Խաղիջային, որ մարգարեից տասնհինգ տարով մեծ էր, կարելի է հակադրել առաջին խալիֆա Աբու Բաքրի դուստր Այշային (Այշա բինթ Աբի Բաքր)՝ մարգարեի երրորդ կնոջը, որը Մուհամմադից քառասունյոթ տարով փոքր էր: Իսլամական կենսագրական գրականության մեջ հաղորդվում է, որ Այշան սեքսեթող էր, սրամիտ, խելացի և կիրթ: Հետագայում՝ մարգարեի մահից հետո, Այշան վերածվեց ազդեցիկ քաղաքական դեմքի:

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

¹³ Ислам ЭС 1991: 262.

¹⁴ EoI NE: 329.

¹⁵ EoI NE: 330:

Իսլամում ամենամշանակալից կանանցից է Ֆաթիման (Ֆաթիմա ալ-Չահիրա, «Հիասքանչ Ֆաթիմա»)՝ Մուհամմադ մարգարեի և Խաղիջայի կրտսեր դուստրը, ով, ի հակադրություն սեքսեթող Այշայի, բարոյականության, հոգատարության և բարեպաշտության օրինակ է հանդիսանում մուսուլմանների համար, իսկ շիաների կողմից նա ուղղակի պաշտամունքի առարկա է դարձել: Մարգարեն Ֆաթիմային կնության տվեց հենց Ալի իբն Թալիբին՝ չորրորդ բարեպաշտ խալիֆային, չնայած նրան, որ Ալին մեղմ ասած հարուստ չէր: Ֆաթիման խորհրդանշում է մուսուլման կնոջ իդեալը: Լինելով մարգարեի դուստր՝ այսուհանդերձ, նա շատ համեստ կյանք էր վարում, անձամբ էր տանում տան հոգսերը, ջուր էր կրում, հաց թխում, այլ ծանր աշխատանքներ կատարում¹⁶, շատ նվիրված էր իր հորը, ամուսնուն, երեխաներին, որոնք ապագա շիա իմամներ Հասան և Հուսեյնն էին, իսկ դուստրերը՝ Չայնաբն ու Ում-Բուլսունը:

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

¹⁶ Ashraf 2005: 42-43.

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

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

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

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

Abstract

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

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

For instance Ibn al-Faqih writes:

" و نساء اهل مصر و القبط ضد نساء خراسان لان نساء خراسان يلدن اذكار و نساء القبط لا يكاد يرى منها الا امينات و تلد الاثنيو الثلثة و الاربعة "

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

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

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

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

ԱՐԱՄ ՔՈՍՅԱՆ

պ. գ. դ., պրոֆեսոր,

ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ,

Հին Արևելքի բաժնի վարիչ

էլ. փոստ՝ aramkosyan@yahoo.com

**ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՈՆԱՇԽԱՐՀԻ ԿԱՆԱՅՔ ԸՍՏ ԽԵԹԱԿԱՆ
ՍԵՊԱԳԻՐ ԱՂՔՅՈՒՐՆԵՐԻ**

Բանալի բառեր: Հայկական լեոնաշխարհ, Իսուվա, Հայասա, Խուկկա-
նա:

Համառոտագիր

Հայկական լեոնաշխարհի վաղ պեղական կազմավորումների պայ-
մությանն առնչվող խեթական սեպագիր աղբյուրներում (մ.թ.ա. II հազ.)
պահպանվել են որոշ տեղեկություններ իգական սեռի ներկայացուցիչների
վերաբերյալ: Հոդվածը ներկայացնում է ներկայացնում է մինչև օրս հայտնի
բոլոր տեղանիքների համահավաքը: Դրանց շարքում հարկապես կարևոր տեղ
ունի խեթական արքա Սուպիլուլիումաս I-ի և Հայասայի կառավարիչ
Խուկկանայի միջև կնքված պայմանագիրը, որտեղ հիշարակվում է «պալա-
տի կանանց» հետ փոխարարներվելու մասին խեթական արքունիքում ըն-
դունված պալատական էրիկերը:

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

Ներկայացվող հոդվածը նվիրված է Հայկական լեոնաշխարհի
արևմտյան շրջանների պետական կազմավորումներին առնչվող խե-
թական սեպագիր աղբյուրներում հիշատակվող կանանց՝ անկախ
նրանց էթնիկ պատկանելությունից և կարգավիճակից:

Կանանց անուններ

1. **KBo XVI 45** (մ.թ.ա. XV դարի վերջ – XIV դարի սկիզբ)¹ - այս
տեքստը իրենից ներկայացնում է Խեթական պետության և Հայա-
սայի միջև մ.թ.ա. XV դարի ինչ-որ հատվածում կնքված պայմանա-
գրի կամ հրահանգի բեկոր²: Այստեղ անվանապես հիշատակվում են
Հայասայի կառավարչի երկու դուստրերը:

Haniyatta

Hapiyanah(-)

Սրանք վերինեփրատյան ավազանի ինչ-որ քաղաքական միա-
վորի կառավարչի դուստրերն են: Ավելի քան հնարավոր է, որ խոսքը
Հայասայի մասին է, ընդ որում՝ վնասված հատվածում նշվում է ռազ-
մական գործողությունների ծավալման մասին:

2. **HT 2** («կանանց ցուցակ»)³

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

Այս տեքստի համապատասխան հատվածի՝ Հայկական լեո-
նաշխարհին առնչվելու մասին նախկինում արտահայտված տեսա-
կետը⁴ ներկայումս կարելի է միայն որոշակի վերապահությամբ ըն-
դունել: Բանն այն է, որ այս ընդարձակ տեքստը ներկայացնում է

¹ **CTH 832** (ինվենտարային համարը՝ 2678/c): Այս տեքստը խեթական տեքստերի
կատալոգում ներառված է այսպես կոչված «Անհայտ բովանդակության խեթերեն
լեզվով գրված բեկորներ» անվանումը կրող գլխաբառի տակ: Տեքստի հրատարակչի
կարծիքով՝ այն անվերապահորեն պատկանում է «Հին խեթական փուլին», այսինքն՝
կազմված է մինչև մ.թ.ա. XV դարի կեսերը ընկնող շրջանում (**KBo XVI: V**; նաև
Košak 2005.2: 166): Կարծիք կա, որ սա կարող է լինել նամակ (**Kassian 2002: 81**):
Տեքստի հրատարակությունը տես **Քոսյան և այլք 2018: 63-69**:

² **Քոսյան 2004: 128**:

³ Կրկնօրինակը **KBo II 31**:

⁴ Տես **Քոսյան 2004: 102**:

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

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

Կիլուշխեպա - Թագուհի Իսուվայի արքա Արի-Շարրումայի կինը, խեթական արքա Խաթթուսիլի III-ի և Պուդուխեպայի դուստրը կամ վերջինիս քույրը) – մ.թ.ա. XIII դարի կեսեր⁷:

Ահա սրանք են Հայկական լեռնաշխարհի՝ անվանապես հիշատակվող կանայք:

4. Պայմանագիր՝ կնքված խեթական արքա Սուպալիլուիումաս I-ի և Հայասայի արքա Խուկկանայի միջև⁸:

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

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

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

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

⁸ Հրատարակությունը՝ **Քոսյան 2016: 16-57** (նախորդ հրատարակությունների հղումներով):

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

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

Գիտական տառադարձում

§ 30

40') *nam-ma-ʿat-ta* ^dUTU^{ŠI} [k]u-in ku-u-un NIN₉-YA A-NA DAM^{U(T-TI-K)A} AD-DIN

41') *ʿnu-ʿuš-[ši]* NIN₉^{MES}-ŠU ŠA ʿMÁ.Š-ŠU ŠA ʿNUMUN-ŠU me-eq-qa-e-eš a-ša-an-zi

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

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

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

45') Ú-[U]L-at a-a-ra ku-iš-ma-at i-e-zi a-pí-ni-iš-[šu-u-w]a-an ʿut-tar

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

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

48') [DAM?- ŠU-z]a ʿNIN₉-ŠU^{MUNUS} MUNUSa-a-an-ni-in-ni-ya-mi-in da-aš-ká[n-zi(-pát)?]

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

§ 31

50') *nu-ut-ta ma-a-an ŠA DAM-KA* ku-wa-pí ʿNIN₉-ŠU ʿna-aš-ma ŠA [ŠE]Š ʿDAM-ŠU

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

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

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

§ 32

- 59') *ŠA É.GAL^{LIM}*-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^{LIM}* 'MUNUS' ma-a-na-aš *EL-LUM* ma-a-na-<aš>
MUNUS^{SUHUR.LÁ}
 61') nu-uš-ši ma-n[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 *GÉME-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[t-ti]
 65') na-aš-ta *KASKAL*-az ar-ha me-ek-ki wa-at-qa-ah-hu-ut
 66') [n]u-uš-ši *KASKAL*-an ar-ha tu-u-wa tar-na nu-za ki-i *ŠA*
É'.GAL^{LIM}
 67') [*A*]-*WA-ATMUNUS* me-ek-ki a-ru-ma uš-'ga'-ah-hu-ut

§ 33

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

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

§ 34

- 74') 'I-NA *KUR^{URU}* Ha-ya-ša-ya ku-wa-pí pa-i-ši n[u] nam-ma
MUNUS^{MES} ŠA ŠE[Š]-KA
 75') [*NIN₉-K*]*A* le-e nam-ma da-aš-ki-ši ^{URU}Ha-at-tu-ši-y[a-a]t *Ú-*
'UL' [a-a-r]a
 76') [ke-e-e]z-ma-'kán' *I-NA É.GAL^{LIM}*-ya ša-ra-a i-y[a-a]t-ta-'ti'
 77') [nu a-pa-a-a]t ut-tar *Ú-UL* a-a-ra *ŠA KUR^{URU}* 'Az' <-zi>-y[a-za
MU]NUS nam-ma *A-NA*
DAM^{UT-TIM}
 78') [I]e-e 'da-at-ti' 'a-pu-u-un-na-za'a[r-ha] d[a-a-l]i ka-ru-ú-za
 79') 'ku'-in har-ši ^{MUNUS}*NAP-'TER^S* <-TI>-ma-at-ta a-a-ra e-eš-kán-
 zi
 80') 'DAM'-an-ma-an-za le-e i-ya-ši *A-NA* ^mMa-ri-ya-ya-kán
DUMU.MUNUS-KA ar-ha da-a
 81') na-an *ŠEŠ*-ni pa-a-i

Թարգմանություն

§ 30

- 40') Այնուհետև, այս քույրս, ում Արևս քեզ կնության տվեցի,
 41') նա (իր) ընտանիքից (և) տոհմից շատ քույր(եր) ունի:
 42'): Դու նրանց որպես [քո] քույրերի վերաբերվիր:
 43') Խաթթիում կարևոր սովորույթ կա:
 44') Եղբայրը իր քրոջը (կամ) ազգականուհուն չի [վերցնում]:
 45') Դա արգելված է: Ով այդ անի, այդպիսի բան,
 46') նա Խաթթուսասուն կենդանի չի մնա, այլ կսպանվի: (Իսկ)
 47') ձեր երկիրը բարբարոսական է,
 48') եղբայրը իր քրոջը (կամ) ազգականուհուն վերց[նում է]:
 49') Խաթթուսասուն դա արգելված է:

§ 31

- 50') Եվ եթե քեզ մոտ կնոջ քույրը կամ նրա ազգականուհին
 51') գա, նրան ուտելիք

- 52') (և) խմելիք տուր: Կերեք-խմեք, զվարճացեք:
- 53') Բայց նրան վերցնել չկամենաւ. դա արգելված է: Այ[դ]
- 54') քանի պատճառով սպանվում են: [Դ-ու այդ (քանը) քո հոգում
- 55') չունենաւ: Եթե քեզ այդպիսի քանի
- 56') ուրիշ մեկը դրդի, դու նրան
- 57') չլսես և այդ (քանը) չանես:
- 58') Քեզ (այս) էլ երդման տակ թող դրվի:
- § 32**
- 59') Պալատի կնոջից էլ շատ զգուշացիր: Ինչպիսի
- 60') պալատական կին որ լինի՝ «ազատ» (կին) քե սպասուհի,
- 61') նրան մոտ չբայլես, նրան մոտ
- 62') չզնաս, նրան խոսք չասես:
- 63') Քո ստրուկը (կամ) ստրկուհին նրան թող մոտ չզնա:
- 64') Նրանից շատ զգուշացիր: Երբ պալատական կնոջ տեսն[ես],
- 65') ճանապարհիցդ շատ հեռու թռիր,
- 66') նրա համար լայն ճանապարհ թող: Այս պալատական
- 67') կանանցից (տեքստում եզ. քվով - Ա.Ք.) շատ ու շատ զգուշացիր:
- § 33**
- 68') Ով էր Մարիյասը և ինչ քանի պատճառով նա մահացավ:
- 69') Չէր գնում (արդյոք) սպասուհին, և նա նրան նայեց:
- 70') Բայց Արևիս հայրը այնուամենայնիվ լուսամտից դուրս նայեց և նրա հանցանք[ը] բռնեց:
- 71') «Դու նրա վրա ինչո՞ւ նայեցիր»:
- 72') Եվ նա այդ քանի պատճառով մահացավ: Հեռվից նայելու պատճառով]
- 73') մարդը վերացավ: Դու շատ զգուշացիր:
- § 34**
- 74') Երբ դու Հայասա գնաս, հետո [քո] եղբոր կանանց,
- 75') (և) քո [քրոջը] չվերցնես. Խաթթուսատում այդ [արգելված է]:
- 76') Իսկ եթ[ե] իմ պալատ գաս,

- 77') [այդ] քանը արգելված է: Հետո, Ազգի[ից] կնության համար կին
- 78') չվերցնես: Եվ [հեռացր]ու նրան, ում արդեն
- 79') ունես. քեզ համար նա օրինական հարձ կլինի (հոգն. քվով - Ա.Ք.),
- 80') բայց նրան կին չդարձնես: Մարիյայի մոտ (եղած) քո դստերը ետ վերցրու:
- 81') Նրան եղբորը թող տա:
- Վերը հղված ընդարձակ տեքստային նյութը հստակ պատկերացում է տալիս հայաստական և խեթական հասարակություններում, մասնավորապես վերնախավի շրջանում, երկու սեռերի միջև փոխհարաբերություններում ընդունված նորմերի մասին:
- Այսպես, խեթական արքան՝ Սուպալիուլիումաս I-ը, հիշեցնում է Հայաստայի կառավարիչ Խուկկանային, որ խեթական արքունիքում արգելված է նայել պալատական կանանց կամ նրանց հանդիպելիս անհրաժեշտ է ճանապարհը զիջել: Հակառակ դրան՝ խեթական արքան նշում է Հայաստյում նման արգելքի բացակայության մասին՝ ասելով, որ Հայաստյում քրոջ կամ ազգականուհու հետ հարաբերվելը ընդունված է (43-49): Որպես օրինակ նշվում է Հայաստայի նախկին կառավարիչ Մարիյասի հետ Խաթթուսասի արքունիքում պատահած դեպքը: Ըստ դրա՝ խեթական արքայի հայրը՝ Թուդխալիյաս III-ը, լուսամտից տեսել էր, քե ինչպես է Մարիյասը նայում սպասուհուն, որի պատճառով Մարիյասը մահապատժի էր ենթարկվել: Հետաքրքիր է, որ այդ արգելքը խեթական արքունիքում տարածվում էր նաև սպասուհիների հետ հարաբերությունների վրա:
- Արդյո՞ք Սուպալիուլիումաս I-ը իսկապես ներկայացնում էր Խաթթիում գոյություն ունեցող սովորույթը: Խնդիրն այն է, որ խեթական օրենքներում նման սովորույթի մասին որևէ ակնարկ չկա: Այստեղ որևէ հողվածում չի քննարկվում արքունիքի կանանց հետ հարաբերությունների խնդիրը: Իհարկե, սա չի նշանակում, որ այդպիսի օրենք չէր կարող լինել: Խեթական օրենքները ընդհանրապես չեն

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

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

Այդ խնդրին առաջինը անդրադարձած՝ տեքստի հրատարակիչ Յ. Ֆրիդրիխը հակված էր հավատ ընծայելու ման հանցանքի՝ իրականությանը համապատասխանելուն, ինչպես դա ներկայացված է պայմանագրում (պալատական կնոջ վրա նայելը): Նա նույնիսկ օրինակներ է բերում պատմական ավելի ուշ շրջաններում վկայված ազգագրական նյութերից, որպես ասվածի ապացույց հղելով ակնատեսի մի վկայություն, որը վերաբերում է Արևմտյան Աֆրիկայի ցեղապետություններից մեկին: Ըստ դրա՝ երբ Աշանտիի թագավորի 3000 կանայք անցնում էին փողոցով, բոլորը դեմքերը շրջում էին կամ փոխում իրենց ճանապարհը, որպեսզի չտեսնեն նրանց: Նույնպիսի սովորույթ է արձանագրված «Հագար ու մի գիշեր» շարքի պատմվածքներից մեկում. քաղաքի փողոցներով արքայադուստրների անցնելու պահին բոլոր քաղաքացիները ծնկի էին իջնում և զլուխները հպում գետնին՝ նրանց չտեսնելու համար¹¹:

Սակայն հետագայում, ինչպես նաև ներկայումս մասնագետները թերահավատորեն են վերաբերվում այս պայմանագրի քննարկվող հատվածին: Մարիյասի սպանության պատմության հետ կապ-

⁹ Խեթական օրենքները վերաբերում է առօրյա կյանքի ամենատարբեր ոլորտներին՝ կենցաղային բնույթի հանցանքներ, ժառանգորդության խնդիրը և այլն (տես **Hoffner 1997**):

¹⁰ **Hoffner 1997**, հողվածներ 189, 190, 193, 195: Ըստ դրանց՝ արգելվում էր հարաբերվել մոր, դստեր, քրոջ, հորաքրոջ, մորաքրոջ, խորք մոր, խորք դստեր, կնոջ քրոջ: Այս խնդրի մասին տես **Pringle 1993: 200ff.**

¹¹ **Friedrich 1930: 159.**

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

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

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

Խուկկանայի պայմանագրի՝ Հայաստանի կառավարիչ Մարիյասի սպանության իրական պատճառի կապակցությամբ առանձնակի հետաքրքրություն են ներկայացնում միջինաստրեստանյան փուլի արքաներից երկուսի՝ պալատական էթիկետին նվիրված տեքստերը:

¹² **CTH 8.**

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

¹⁴ **Christiansen 2007.**

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

1. Աշտուր-ռեշա-իշի (մ.թ.ա. 1232-1215)

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

Թիզարպալասար I (մ.թ.ա. 1114-1076)

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

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

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

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

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

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Քոսյան Ա. Վ. 2002. Իսուվայի կրոնական կենտրոնները խեթական դարաշրջանում, ՄՄԱԵԺ XXI, 315-331:

Քոսյան Ա. 2004. Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական սեպագիր աղբյուրների), Երևան:

Քոսյան Ա. Վ., Ռ. Ղազարյան, Մ. Խանգաղյան, Ս. Մարտիրոսյան 2018. Մ.թ.ա. XV դարի խեթական սեպագրական աղբյուրները Հայկական լեռնաշխարհի մասին, Երևան:

Christiansen B. 2007. Der Blick aus dem Fenster. Bemerkungen zu einem literarischen Motiv in einigen Texten des hethitischen Schrifttums und des Alten Testaments, in Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag (Hrsg. D.Grodeek und M.Zorman), Wiesbaden (= Dresdner Beiträge zur Hethitologie, Bd.25), 143-152.

De Martino S. 2012. Il banchetto nell'Anatolia ittita, in Mangiare divinamente. Pratiche e Simbologie alimentare nell'antico Oriente (ed. L.Milano), Firenze, 133-151.

De Roos J. 1987. Who was Kilišhepa?, Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux“ 29, 74-83.

De Roos J. 2005. DUMU.MUNUS GAL Reconsidered, Anatolica 31, 211-215.

Kassian A. 2002. Glossary of Verbal Forms and Derivatives from Published Old Hittite Texts, in Anatolian Languages (eds. V.Shevoroshkin and P.Sidwell), Canberra, 72-136.

Dardano P. 1997. L'aneddoto e il racconto in età antico-hittita: la cosiddetta „Cronaca di Palazzo“, Roma.

Friedrich J. 1930. Staatsverträge der Hatti-Reiches in hethitischen Sprache, Leipzig, Bd.2 (= MVAG 34).

Gilan A. 2007. Bread, Wine and Partridges – a Note on the Palace Anecdotes (CTH 8), in einigen Texten des hethitischen Schrifttums und des Alten Testaments, in Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag (Hrsg. D.Grodeek und M.Zorman), Wiesbaden (= Dresdner Beiträge zur Hethitologie, Bd.25), 299-304.

¹⁵ Roth 1995: 204f.

¹⁶ Roth 1995: 206f.

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

Համառոտագրություններ

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

WOMEN OF THE ARMENIAN HIGHLAND IN THE HITTITE CUNEIFORM SOURCES

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

Abstract

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

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

ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԿԻՆԸ ԱՐԵՎԵԼՔՈՒՄ

Համակարգչային էջադրումը՝ Կարինե Չալաբյանի

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

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