

ՀԱՅ ԿԻՆԸ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ՍԻՐԻԱՅՈՒՄ (XVI-XIX ԴԴ.)

Բանալի բառեր – հայ կին, հայ ընտանիք, իրավունք, ոչ մուսուլմաններ, Օսմանյան կայսրություն, Սիրիա, ավանդույթներ, դավանափոխություն, Շարիա դատարան

Օսմանյան կայսրության ոչ մուսուլման բնակչությունը որպես հպատակ ժողովուրդ (զիմմի) պարտավոր էր հետևել և ենթարկվել մուսուլման նվաճողների կողմից դեռևս «Օմարի դաշինք»¹-ով սահմանված և օսմանյան պետության՝ իր հպատակների համար մշակված կանոններին և պահանջներին:

Սիրիահայ կնոջ կարգավիճակի առանձին ուսումնասիրությունն ունի հիմնավոր պատճառ: Սիրիան ուներ կառավարման հատուկ համակարգ. դեյուրե մաս կազմելով Օսմանյան կայսրության վարչահամակարգի՝ միննույն ժամանակ նրա առանձին շրջաններ որոշակի ինքնավարություն ունեին՝ տեղական արաբ կառավարիչների կամ էմիրների գլխավորությամբ: Վերջիններս տեղի մուսուլման և ոչ մուսուլման բնակչության նկատմամբ ճկուն քաղաքականություն էին վարում՝ կախված իրենց հանդուրժողականության աստիճանից և շահերից՝ երբեմն անգամ շեղվելով կայսրության կառավարման ընդհանուր ուղղությունից:

Ստեղծված իրավիճակում սիրիահայ կինը խնդիր ուներ պահպանելու իր ազգային սովորույթները, միաժամանակ հետևելու տեղի վարք ու բարքերին և ենթարկվելու օսմանյան օրենքներին: Քրիստոնյա կանանց համար սահմանված հիմնական արգելքները վերաբերում էին նրանց արտաքինին:

Առհասարակ, Օսմանյան կայսրության բնակչության արտաքինին վերաբերող արգելքներն այնքան հանգամանորեն էին մտածված, որ անգամ նրանց գլխաշորի գույնից և ձևից պարզ լինեք, թե ով որ կրոնն է դավանում և ինչ դիրքի է պատկանում²: 1568 թ. օգոստոսի 1-ի (Հիջրայի 7 սաֆեր, 976) սուլթան Սելիմ II-ի (1566-1574)՝ հրեաների մասին հրամանում նշվում է, որ «հրեա կանայք չպետք է ֆերաջե³ հագնեն: Իրենց հին սովորության համա-

¹ Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Masters B.**, Christians and Jews in the Ottoman Arab World, Cambridge University Press, 2001, p. 21-23, **Մկրտումյան Գ.**, Հրովարտակ-պայմանագրերը որպես հայ-արաբական հարաբերությունների աղբյուր (VII-XII դդ.), Երևան, 2007, էջ 153-163:

² Տե՛ս **Փափազյան Ա.**, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), Երևան, 1999, էջ 48:

³ Լայն թևերով, ծածկոցանման հագուստ, որի մեջ փաթաթվում էին մուսուլման կանայք: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 277:

ձայն՝ թող ֆահիր¹ հագնեն և Բրուսայի քութնու², իսկ չաքժիրները³ թող երկնագույն լինեն, այլ ոչ թե սև: Կանայք չպետք է մաշիկ հագնեն, այլ հին սովորության համաձայն՝ կոշիկ և շիրվանի: Մահմեդական կանանց նման լայն օձիքներ և թասակներ չկրեն: Հայ կանայք ևս ֆերաջե չեն հագնելու: Ֆերաջեի փոխարեն թող ֆահիր հագնեն, իսկ ոտքերին էլ բաթիկներ, ներսից՝ սև գույնի Բուրսայի քաթնու, ոտքերին՝ կապույտ չաքժիր, մեշինե հողաթափ և շիրվանի մաշիկներ: Հրեաները և այլ անհավատները երիզավոր աստառով սև ֆերաջեներ թող հագնեն: Ներսից հագած դուլաման⁴ թող սև գույն լինի, այն էլ Բուրսայի քութնուից: Թող հարթ և արդուկված չլինի, այլ պարզ և հասարակ: Ֆահիր հագնելու դեպքում միայն սև գույնի լինի: Փաթթոցները, երիզները, ոտնամանները պետք է վերևում նշվածի պես լինեն»⁵:

Մելիմ II-ի մի քանի նման հրամաններին հետևում է նաև նրա հաջորդի՝ Մուրադ III-ի (1574-1595) հրամանը (1577 թ.) Ստամբուլի քաղաքին, ըստ որի՝ «այսուհետև հրեաների և քրիստոնյաների հագած չուխաները, իջքարլատները⁶, խալաթները չպետք է պատրաստված լինեն ատլասից, կամկայից և այլ մետաքսյա գործվածքներից: Ֆերաջեները նույնպես չպետք է մետաքսից լինեն, այլ աստառացու կտորից: Դյուլբենուր (շղարշ) նույնպես բարակ և նուրբ տեսակի չի լինելու և իրենց գլխի փաթթոցներն էլ ոչ այնքան շքեղ: Մի խոսքով, չպետք է իրենց արտաքինով և շարժումներով նմանվեն մահմեդականներին... Նրանք, ովքեր չեն հնազանդվի և կվարվեն հակառակ իմ հրամանին, ենթարկվելու են պատժի: Անհնազանդներին կալանքի տակ առնելով՝ կբանտարկես և կտեղեկացնես»⁷:

Իրավիճակը նույնպիսին էր նաև կայսրության սահմաններից դուրս. Պարսկաստանում, օրինակ, XVII դարավերջին տեղի հայերին հրամայված էր պարսիկներից տարբերվելու համար իրենց հագուստի վրա հին կտավ գցել, գլխներին մաշված գլխարկ դնել, որպեսզի դրանով տարբերվեն պարսիկներից, անձրևոտ օրերին շուկա չմտնել վերջիններիս չղիպչելու և չկեղտոտելու համար⁸:

¹ Բաձրորակ, թանկարժեք հագուստ: Նույն տեղում, էջ 277:

² Բամբակյա (բամբակ՝ արաբերեն قطن):

³ Վարտիքի տեսակ: Կանանց չաքժիրները զարդարված էին լինում սըրմայի (արծաթյա կամ ոսկյա) թելերով: Տե՛ս **Փափագյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 275:

⁴ Դուլամաք (փաթաթել) բառից: Արտահագուստ: Այդպես է կոչվել, որովհետև փեշի ծայրերը փաթաթվելով մտցվել է գոտու մեջ: Հագուստի վերին մասը կոճկվել է մինչև գոտկատեղը: Թևքերը լայն էին, բազուկների մոտ՝ նեղ: Նույն տեղում, էջ 270:

⁵ Նույն տեղում, էջ 214-215:

⁶ Կարմրագույն վենետիկյան չուխա: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 272:

⁷ Նույն տեղում, էջ 48: Տե՛ս նաև **Refik A.**, On altinci asirda İstanbul hayati, (1553-1591), 2-ci basım, İstanbul, 1935, s. 51: Մանր ժամանակագրություններ XIII-XVIII դարերի, կազմեց Հակոբյան Վ. Ա., հ. 2, Երևան, 1956, էջ 516:

⁸ Տե՛ս **Մկրտումյան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 162, Պատմություն Նոր Ջուղայու որ յԱսպահան: Աշխատասիրեալ ի Պ. Յարութինէ Թ. Տէր Յովնանեանց, հ. I, Նոր Ջուղա, 1880, էջ 207-208:

Փաստորեն, ինչպես Լևոն Վարդանն է նշում կիներուն զգեստաւորումը պէտք էր որ հետեւէր թրքական ձեւին, եւ հայ ու քրիստոնէայ կիներ ստիպուած էին պահել իրենց դէմքը, ձեռքերը, ոտքերը եւ մազը: Լաչակի գործածութիւնը դարձաւ ստիպողական»¹:

Սակայն պէտք է նշել, որ ստեղծված արգելքներն ու սահմանափակումները այնքան էլ խորթ չէին մասնավորապէս հայ կանանց համար: Այսպէս, օրինակ. գլխաշոր կրելու, թաշկինակով (կամ քողով) դէմքը ծածկելու կամ հագուստի վրայից գցվող, ամբողջ մարմինը ծածկող քող կրելու սովորույթները հայության շրջանում գոյություն ունէին դեռևս վաղ ժամանակներից և տարածված էին նաև Օսմանյան կայսրության սահմաններից դուրս ապրող հայության շրջանում:

Հայ կնոջ՝ դէմքը ծածկելու պարտադրանքի մասին հիշատակում է անգամ Ղազար Փարպեցին. կինը ամուսնանալուց հետո պարտավոր էր ծածկել իր դէմքը, այսպէս ասած՝ պահպանել «հարսնության ամոթը», չխոսել ոչ ոքի հետ, նույնիսկ ընտանիքի կանանց և շատ դէպքերում՝ անգամ ամուսնու հետ²: Այդ սովորույթը հայերը բացատրում են նրանով, որ նորահարսը պէտք է պատկանի իր ամուսնուն ոչ միայն մարմնով, այլև հոգով և մտածումներով, ուստի պէտք է բացառապէս նրա հետ շփվի³: Այն ծառայում էր անաղարտ ժառանգ ունենալու նպատակին և հայերի շրջանում գոնէ ժամանակավոր բնույթ էր կրում. հիմնականում տևում էր մինչև առաջնեկի ծնունդը, իսկ երբեմն՝ 15 օրից մինչև 7 տարի: Այս արգելքը պահպանվել է մինչև XX դարի սկիզբը՝ առավելապէս սովորութեան իրավունքի ուժով⁴:

Սակայն օտար, մասնավորապէս ռուս և արևմտյան հեղինակները համարում են, որ Արևելքի կանանց տիպական այս երևույթը փաստորեն նշանակում էր՝ կինն ամուսնու ստրուկն է, և նրա ամբողջ ներաշխարհը պէտք է կենտրոնացած լինի միայն ամուսնու վրա:

Քողարկվելու հանգամանքը քրիստոնյա կանանց համար ինչ-որ չափով նաև անվտանգության երաշխիք էր: Օրինակ՝ Գ. Սրվանձտյանցի հավաստմամբ՝ Տիգրանակերտում հայ կանայք և աղջիկները փողոց դուրս գալիս ծածկվում էին սպիտակ կամ կապույտ ծածկոցներով, մինչդէռ գյուղերում դրա կարիքը չէր զգացվում, քանի որ այնտեղ նրանք հայերի միջավայրում էին⁵: Քրդերի և թուրքերի բռնություններից խույս տալու նպատակով քաղա-

¹ Տե՛ս **Վարդան Լ.**, Խորականութիւնը Օսմանեան կայսրութեան մէջ // «Հայկազեան հայագիտական հանդէս», հ. Ա., 1970, էջ 20:

² Տե՛ս **Նահապետյան Ռ.**, Կինը հայոց ավանդական ընտանիքում // [http://hpj.asj-oa.am/2621/1/2009-1\(71\).pdf/08.25](http://hpj.asj-oa.am/2621/1/2009-1(71).pdf/08.25). 2017/, pdf. էջ 81, հղ. 23: Տե՛ս նաև Ղազար Փարպեցույ Պատմութիւն Հայոց և թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, Թիֆլիս, 1907, էջ 117-118, 240:

³ Տե՛ս **Елисъва А. В.**, Положение женщины на Востоке // «Северный вестник», 1888, № 10 (окт.), с. 36:

⁴ Տե՛ս **Նահապետյան Ռ.**, նշվ. աշխ., էջ 81:

⁵ Տե՛ս **Սրվանձտյանց Գ.**, Թորոս Աղբար, հ. Բ. – Երկեր, հ. 2, Երևան, 1982, էջ 430:

քաբնակ հայ կինը չէր կարող տնից դուրս գալ առանց ուղեկցության կամ առանց ծածկոցի: Հայ կանայք թուրքական թաղամասերով ազատ անցնել չէին կարող: Նրանք եկեղեցի, շուկա գնալիս կամ առհասարակ փողոցով քայլելիս ստիպված էին մինչև աչքերը քողարկվել, որպեսզի չնկատվեր նրանց գեղեցկությունը: Իսկ օրինակ Սասունի լեռնային շրջաններում կանայք հատուկ եղանակով փաթաթում և ծածկում էին գլուխն ու դեմքը՝ բաց թողնելով միայն աչքերը և քիթը¹:

Սակայն, ի տարբերություն Արևմտյան Հայաստանի, ինչպես նաև արաբական մյուս երկրների, Սիրիայի կանայք ավելի բարենպաստ վիճակում էին և ավելի ազատ էին: Արաբ պատմիչ Խուրի Սիխայիլ Բարիք պլ-Դիմաշքիի հաղորդմամբ՝ Ազրմների տոհմից Ասադ փաշայի կառավարման տարիներին (1744-1758, իսկ ընդ.՝ 1724-1783) Դամասկոսի քրիստոնյաներն ազատ էին իրենց հագ ու կապի մեջ: Կանայք կրում էին անգամ կանաչ գույնի շուբա (վերնահագուստ), իսկ, ինչպես գիտենք, կանաչը հատուկ էր մուսուլմաններին, և կանայք մինչ այդ միայն ծածկոցի տակից էին հագնում այդ գույնի հագուստ²:

Տեղի քրիստոնյա, նաև հայ կանանց տրված որոշ ազատությունները պայմանավորված էին նաև Սիրիայում առհասարակ բոլոր, այդ թվում նաև մուսուլման կանանց հարաբերական ազատությամբ: Ռուս հայտնի ճանապարհորդ, բժշկապետ Ա. Ելիսվան, որը 1860-ական թվականներին շրջել է Փոքր Ասիայի տարբեր երկրներում, այդ թվում նաև Արևմտյան Հայաստանում, նշում է, որ Սիրիայի և Պաղեստինի արաբ խանումների կյանքը բարվոք էր. նրանք ավելի գնահատված էին իրենց ամուսինների կողմից, ավելի խելացի էին և բանիմաց, քան «օսմանցի» (իմա՝ թուրք) կանայք, կարող էին ազատ զբոսնել, անգամ զրուցել տղամարդկանց հետ: Հեղինակը նշում է նաև, որ շատ դեպքերում անգամ արաբուհին չէր քողարկվում, ինչը պարտադիր էր հիմնականում բարձր դասի և հարեմի կանանց համար, ապա ավելացնում, որ ճիշտ է՝ Բաղդադում, Հալեպում և Դամասկոսում, Կահիրեում տեսնում ենք ոտքից գլուխ փաթաթված արաբուհիների, սակայն Սիրիայում նրանք թրքուհիներից շուտ սկսեցին կրել լրիվ թափանցիկ քողեր, այն դեպքում, երբ Եզիպոսում նրանց դեմքն ամբողջովին փակ էր³: Սակայն, ըստ հեղինակի, արևելյան կնոջ, նրա ընտանեկան կարգավիճակի մասին պատկերացում կազմելու համար բավական է օրվա շոգ ժամերին շրջել, օրինակ, Դամասկոսի թուրքական կամ հայկական (անգամ՝ հրեական) թաղամասերի ներքին անկյուններում՝ արևելյան ընտանիքի առօրյայի

¹ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 81-82:

² خوري مخايل بريك الدمشقي. تاريخ الشام (1782-1720). وثائق تاريخية للكرسي الملكي الانطاكي. ص. 53-54
<http://www.kadl.sa/pdfviewer.aspx?filename=5f0gxojo0kqsfm2fhp7pzs2ejzdfwcthuoxigtlfswlyap1.pdf>. pp. 63-64. cxhfbzm34yw2xno8,

³ Տե՛ս Елисъва А. В., նշվ. աշխ. // «Северный вестник», 1888, № 8 (авг.), с. 88:

շատ հետաքրքրաշարժ տեսարանների ականատես լինելու, արևելյան կնոջով հիանալու և նրան տեսնելու այնպիսի հագուստով, որով նա երբեք դուրս չի գա փողոց: Ապա նա հորդորում է այդ շրջայցերը կատարել գաղտնի, տղամարդկանց աչքից հեռու¹:

Արաբ պատմիչ ալ-Ղազին նույնպես նշում է, որ Հալեպի կանայք հագնվելիս հետևում էին եվրոպական նորաձևությանը: Ըստ պատմիչի՝ քրիստոնյա և հրեա կանայք, ինչպես մուսուլմանները, օգտագործում էին քող, որը, սակայն, վերջիններիս քողից կարճ էր: Հագնում էին միայն փակ կոշիկ (քունդուրիա) և սովորություն չունեին թաշկինակով ծածկելու իրենց դեմքը²:

Շուտլանդացի ֆիզիկոս և բնագետ Ալք. Ռուսսելը նույնպես բավականին տեղեկություններ է հաղորդում Հալեպի քրիստոնյա կանանց մասին. «Քրիստոնյա կանայք ավելի շոայլ էին իրենց զգեստների հարցում, որոնք մի փոքր տարբերվում էին մուսուլման կանանց շորերից: Եվ նրանց չէր թույլատրվում ծածկել իրենց դեմքը, ինչպես անում էին մուսուլման կանայք, և հրապարակայնորեն օգտագործել հատուկ գույներ, հատկապես կանաչը»³:

Շարունակելով քողի թեման՝ նշենք, որ Սիրիայի հյուսիսային մյուս շրջանների հայ և ընդհանրապես քրիստոնյա կանայք նույնպես իրենց դեմքը չէին ծածկում: Այնթափցի հայ կանանց օրինակի հիման վրա կարող ենք փաստել, որ նրանք դրսում օգտագործում էին սև, մուգ կարմիր կամ սպիտակ բամբակյա լայն շալ՝ գլուխը և մարմնի բարեմասնությունները ծածկելու համար՝ բաց թողնելով միայն դեմքը: Իսկ ամուսնացած բարեկեցիկ կանայք, հատկապես նորապսակները սովորաբար օգտագործում էին «իզար», որը մեկ կտորից բաղկացած, ամբողջ մարմինը ծածկող քող էր և ծալվում ու կապվում էր իրանի մոտ՝ ներքևի մասը ձևավորելով փեշը, իսկ վերևինը՝ գլխի ծածկոցը: Տանն օգտագործում էին շատ բարակ բեհեզից գլխաշոր, որը կոչվում էր «յագմա», տարեց կանայք օգտագործում էին ավելի մուգ գույները, իսկ երիտասարդները՝ բաց⁴: Ավելի ուշ շրջանում օգտագործում էին «ֆիշո» ժանեականման փոքր գլխաշոր, որը ծածկում էր միայն մազերը և մարմնի վերին մասերը: Ժամանակի ընթացքում վերափոխվեց նաև երկար քողը՝ դառնալով ավելի ու ավելի թափանցիկ և նմանվելով եվրոպական կնոջ բաճկոնի կամ վերարկուի⁵:

Օսմանյան հասարակության շրջանում տունը հաճախ փորձադաշտ էր սոցիալական նորարությունների համար: Որևէ նոր հանդերձանք կինն

¹ «Северный вестник», 1888, № 7 (июл.), с. 99.

² كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي الشهير بالقرزي. نهر الذهب في تاريخ حلب, الجزء الاول, طبع في المطبعة المرونية بحلب, 1923, ص. 290.

³ ا. وب. راسل, تاريخ حلب الطبيعي, ترجمة خالد الجبيلي, المجلد الثاني, 1997, ص. 241.

⁴ St' u Sarafian K., A Brief History of Aintab, Printed in the USA, 1957, p. 188:

⁵ St' u Quataert D., The Ottoman Empire, 1700-1922, Second Edition, Cambridge University Press, 2005, p. 152:

առաջին անգամ փորձում էր առանձին, տանը, ապա դրանով ներկայանում հանրային միջավայր: Իսկ տանն ընդհանրապես հագնում էին հնամաշ լայն տաբատ և լայն, երեքփեշանի կիսաշրջագգեստ¹:

Հագուստի օրենքը, նշված արգելքները մնացին անփոփոխ ավելի քան 150 տարի՝ մինչև XVIII դարի առաջին կեսը²: «Կակաչների» ժամանակաշրջանից սկսած (1718-1730 թթ.)՝ ավելի ազատություն տրվեց կայսրության բնակչությանը և՛ կենցաղում, և՛ սոցիալական հարաբերություններում: Այդ շրջանում որպես կանանց ազատության չափորոշիչ նշվում են նրանց պահանջկոտությունը և դա բարձրաձայնելու իրավունքը, երբ, օրինակ, կինը կարող էր գումար խնդրել ամուսնուց, իսկ մերժվելու դեպքում՝ բաժանվել³:

Արաբական աղբյուրները նշում են XVIII դարի Սիրիայի երկու կարևորագույն քաղաքների՝ Հալեպի և հատկապես Դամասկոսի բարոյական շատ ցածր մակարդակի մասին, որը պայմանավորված էր ոչ միայն ամբողջ կայսրությունում արևմտականացում տանող առաջին դրսևորումներով, այլև այդ քաղաքներում կենտրոնական և տեղական վարչական թույլ համակարգերով: Դրանց նպաստում էր նաև այդ քաղաքներում և առհասարակ ամբողջ կայսրությունում մեծաթիվ եվրոպացիների առկայությունը: Վերջիններս, այս կամ այն պատճառով հաստատվելով գլխավոր առևտրային քաղաքներում, իրենց հյուպատոսների բարձր հովանու ներքո, որպես «արտոնյալ հպատակներ», շարունակում էին հավատարիմ մնալ իրենց կենցաղին, սովորություններին՝ անտեսելով կայսրության համընդհանուր օրենքները: Բնականաբար նրանց վարքն ու բարքն աստիճանաբար սովորական և ընդօրինակելի էին դառնում նաև քրիստոնեական մյուս համայնքներում:

XVIII դարի արաբ պատմիչ ալ-Բուդայրին, օրինակ, բողոքում է, որ կինը տղամարդկանցից հաճախ էր նստում գետի ափին, ուտում էր, սուճ խմում, ծխախոտ ծխում տղարմարդու պես, մի երևույթ, որը, ըստ պատմիչի, նախկինում չէն տեսել ու չէն լսել⁴:

Գրեթե նույնը հաղորդում է ալ-Բուդայրիի ժամանակակից, հույն օրթոդոքս քահանա Խուրի Միխայիլ Բարիք ալ-Դիմաշքին. «Քրիստոնյա կանայք հավաքվում էին տներում, բաղնիքներում, այգիներում՝ հատկապես ծխելու և

¹ Նույն տեղում, էջ 151:

² Նույն տեղում, էջ 148:

³ St' u **Elbirlik K.**, Leyla, *Negotiating Matrimony: Marriage, Divorce, and Property Allocation Practices in Istanbul, 1755-1840*. Doctoral dissertation, Harvard University, 2013, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:11125998/8.30.2017/>, **Zilfi M.**, *Women and Society in the Tulip Era, 1718-1730 // Women, the Family, and Divorce Laws*, by Sonbol, Amira El Azhary, Syracuse University Press, 1996, p. 292-293, *Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleymân Efendi Târihi Mür'î't-tevârih*, ed. Münir Aktepe (İstanbul: 1976), p. 3-4:

⁴ St' u **Rafeq A. K.**, *Public Morality in the 18th Century ottoman Damascus*, In: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 55-56, 1990, p. 180-196. at 189: St' u նաև

البيديري الحلاق، حوادث دمشق اليومية،

www.jouhinabooks.com/get_file.php?id=628/8.30.2017/, pdf. p. 51:

միասին ժամանակ անցկացնելու: Անթաքույց խմում էին օղի և գինի»¹:

Ստեղծված իրավիճակը շտկելու համար ամբողջ XVIII դարում բազում օրենքներ ընդունվեցին կայսրության կանանց և տղամարդկանց բարոյակա-նության, սոցիալական կարգապահության և չափազանց քիպ, անպարկեշտ, ճոխ, էքստրավագանտ և սխալ գույնի հագուստների վերաբերյալ²:

Իսկ մինչ այդ՝ XVIII դարի այդ համեմատական ազատության շրջանը, սիրիահայ կնոջ նկարագիրն ընտանիքում և հասարակության մեջ այլ էր: Ժամանակի աղբյուրների հաղորդմամբ՝ ինչպես միջնադարյան ավանդա-կան հայ ընտանիքներում, այնպես էլ առհասարակ արևելյան միջավայրում կանայք իրենց ամուսինների հետ միասին սեղան չէին նստում, հյուրերին չէին ներկայանում: Սակայն քրիստոնյա կանայք համեմատաբար ավելի հա-ճախ էին հայտնվում ամուսնու հյուրերի առջև, քան մուսուլման կանայք³: Սա թերևս պայմանավորված էր նաև այն հանգամանքով, որ քրիստոնյա կանայք տանը չունեին հատուկ իրենց համար նախատեսված բաժանմունք (հարեմլիք), ինչպես մուսուլմանները: Քրիստոնյաների տներն ընդհանրա-պես չունեին բակ կամ հարեմլիք՝ բացառությամբ նախկինում մուսուլմանին պատկանող տների⁴:

Ինչպես մուսուլմանների, այնպես էլ հայության շրջանում հարազատ-ներին, ընկերներին ամուսնու հետ կնոջ այցելությունները չէին խրախուս-

¹ الخوري محامل بريك الدمشقي. նշվ. աշխ., էջ 63-64 (pdf. p. 73-74).

Սուրճը և սրճարանները Ստամբուլում տարածում գտան 1555 թ., Հալեպ և Դամասկոս ներթափանցեցին Արաբիայից, իսկ ծխախոտը՝ 1609 թ.: Տե՛ս **Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 160, **Bodman H. L.**, *The Political Factions in Aleppo 1760-1826*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1963, p. 42: Սուրճի օգտագործումն Օսմանյան կայսրությունում օրինականաց-վեց XVI դարի վերջերին, իսկ ծխելը՝ XVIII դարի առաջին քառորդում: Ափիոնի օգտագոր-ծումը տարածված էր և թույլատրելի դեռևս ծխախոտից շատ առաջ: Այն մեծ պահանջարկ ուներ հատկապես Դամասկոսի «Ուլեմա»-ի (մուսուլման աստվածաբաններ) շրջանում: Տե՛ս **Rafeq A. K.**, նշվ. աշխ., էջ 181: Ինչ վերաբերում է ակոնիոյի օգտագործմանը, ապա պետք է նշել, որ այն ապօրինաբար թույլատրելի էր քրիստոնյաների շրջանում հատկապես XVIII դարում: Հալեպում Ֆրանսիայի հյուպատոս Լ. դ'Արվիոն նշում է, որ քրիստոնյաները, հրեաները և մեծ թվով թուրքեր գաղտնի գինի էին խմում: Դրա պատրաստման համար ամեն տարի գնում էին 14 հազար ցենտներ խաղող, որն ամբողջությամբ Հալեպի տարածքից էր ստացվում, գլխավորապես Հալեպ քաղաքից մոտավորապես 10 կմ հեռավորության վրա գտնվող Գաիսսի (Caissy) գյուղից: Տե՛ս **D'Arvieux L.**, *Mémoires du chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire à la Porte, Consul d'Alep, d'Alger, de Tripoli et autres Échelles du Levant*, edit. Delespine C.-J.-B., t. sixième, Paris, 1735, p. 456-457, 459: Ըստ Շարիա դատարանների արձանագրություն-ների՝ ակոնիոյի բացահայտ օգտագործման մեջ մեղադրվողները հիմնականում ոչ մուսուլ-մաններ էին, սակայն դա չէր նշանակում, որ մուսուլմանները գաղտնի ակոնիոլ չէին օգտա-գործում: Տե՛ս **Semerdjian E.**, *Sinful Professions: Illegal Occupations of Women in Ottoman Aleppo*, Syria, Koninklijke Brill-Leiden, 2003, p. 67:

² Տե՛ս **Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 148:

³ .أ. وب. راسل, նշվ. աշխ., էջ 241:

⁴ Նույն տեղում, էջ 40:

վում¹: Սակայն արդեն XIX դարում իզական և արական առանձին շփումների կարծրատիպը նույնպես կոտրվեց²:

Ըստ Ալք. Ռուսսելի տեղեկությունների՝ ի տարբերություն մուսուլման կանանց, քրիստոնյա կանայք երկար ժամանակ էին անցկացնում տանը, քանի որ նրանց չափ հաճախ չէին գնում բաղնիք (համամ) և հազվադեպ էին զբոսնում պարտեզներում: Նրանք այցելում էին եկեղեցի շաբաթը երեք կամ չորս անգամ, իսկ համամ՝ 10 օրը մեկ³:

Նկարագրելով միջնադարյան արևելյան կնոջ կենցաղը՝ անկարելի է չանդրադառնալ նրանց՝ համամ գնալու պատրաստությունը, այնտեղի ժամանցին և արարողակարգերին: Հասարակության մեծամասնությունը, տանը լողանալու հարմարություններ չունենալով, ստիպված էր օգտվել հասարակական բաղնիքներից, հետևաբար դրանց առկայությունը օսմանյան մեծ թեփոքր քաղաքներում սովորական երևույթ էր: Որոշ համամներ նախատեսված էին կանանց կամ տղամարդկանց համար: Գործում էին նաև ընդհանուր համամներ՝ տղամարդկանց համար առավտից մինչ կեսօր, կանանց համար՝ կեսօրից մինչև մայրամուտ⁴:

Համամ գնալու օրը տանտիրուհիները ջանում էին մինչ կեսօր ավարտել տան գործերը, ապա պատրաստում էին իրենց «համամ բոխչասու»-ները (հատուկ բաղնիք գնալու համար նախատեսված պղնձե տարրա), որի մեջ դրված էին լոզանքի համար անհրաժեշտ պարագաները (օճառ, սպիտակեղեն և այլն) և ուտելիքը⁵: Ընտանիքի մոր հետ բաղնիք էին գնում ընտանիքի բոլոր մյուս կանայք և մինչև ութ տարեկան տղաները⁶:

Համամում անցկացվող ժամանակը բաղկացած էր չորս մասից՝ քրտնելու և քիսայի արարողություն, առաջին ջուր, ուտելու ընդմիջում և երկրորդ ջուր⁷: Ընդմիջման ժամանակ ծանոթ, խնամի, բարեկամ միմյանց հրավիրում էին հյուրասիրության: Օրինակ, Այնթափում այդ օրվա համար հատուկ ուտելիք էր պատրաստվում, որը կոչվում էր «լողլազ փեյազու» (թրք.՝ Loğlaz Piyazi) (սև հատիկ լոբուց, թարմ մաղադանոսից, սոխից և կանաչ պղպեղից աղցան), նախընտրելի էր նաև ձմերուկը, անպակաս էին տարբեր տեսակի մրգերն ու քաղցրավենիքը⁸:

Համամները կանանց համար տնից դուրս հասարակական շփման լա-

¹ Տե՛ս **Նահապետյան Ռ.**, նշվ. աշխ., էջ 82:

² Տե՛ս **Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 152:

³ Տե՛ս **أ. و. ب. راسل**, նշվ. աշխ., էջ 241:

⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 98, **Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 160:

⁵ Տե՛ս **Sarafian K.**, նշվ. աշխ., էջ 181, **أ. و. ب. راسل**, նշվ. աշխ., էջ 99: Բարձր դասի քրիստոնյա կանայք ամսվա մեջ մեկ կամ երկու անգամ էին գնում բաղնիք, իսկ ցածր դասի կանայք և տղամարդկանց մեծամասնությունը՝ մի քանի ամիսը մեկ: Տե՛ս **Sarafian K.**, նշվ. աշխ., էջ 180:

⁶ **Sarafian K.**, նշվ. աշխ., էջ 181:

⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 181-183:

⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 183:

վագույն վայրն էին, որտեղ նրանք հանդիպում էին ընկերուհիներին, լավ ժամանակ էին անցկացնում և մինչև անգամ խնամիական կապեր հաստատում¹: Այստեղ նրանք հնարավորություն էին ունենում ցուցադրելու իրենց հագուստները, զարդերը, փոխանակել նորություններ և գրուցել կենցաղային ցանկացած թեմայի շուրջ, եղեգ ծխել, ձեռքերն ու ոտքերը հինայով պատել և այլն²:

Ականատեսների հաղորդմամբ՝ համամի այդ բոլոր արարողակարգերից, աղմուկից, երեխաների լացից, կանանց խոսակցություններից հետո երբ դուրս ես գալիս փողոց, քեզ թվում է, թե վանքում ես: Այս երևույթը այնթափցիների մոտ անգամ ասույթի է վերածվել. երբ միևնույն ժամանակ մի քանի մարդ է խոսում, ասում են. «Մա ի՞նչ է, կարծում ես՝ այստեղ կանանց բաղնիք է»³:

Բացի տան հոգսերից, հայուհիները զբաղվում էին տարբեր արհեստներով՝ կար, ձեռագործություն, ասեղնագործություն և այլն: Կայսրության մի շարք քաղաքներում և գյուղերում կանայք այդ աշխատանքի դիմաց անգամ կայուն աշխատավարձ էին ստանում առևտրականներից⁴: Նրանց աշխատանքները երբեմն և՛ որակով, և՛ մատչելիությամբ ավելի պահանջված էին, քան եվրոպական արտադրանքը⁵: Կանայք տան պայմաններում նաև պատրաստում և վաճառում էին տարբեր ուտելիքներ, երաժտության դասեր էին տալիս և այլն⁶:

Այս ամենը հանգեցրեց նրան, որ XVIII և XIX դդ. մուսուլման, քրիստոնյա ու հրեա կանանց և աղջիկների դերը որպես աշխատուժ մեծացավ⁷: Օսմանյան արդյունաբերական կենտրոնների (հիմնականում տեքստիլի) կենսական մասը և քաղաքային համքարությունները տղամարդկանցից անցում կատարեցին դեպի կանանց քաղաքային և գյուղական աշխատանքի կազմակերպումը⁸: Այս փոփոխության հիմնարար պատճառներից մեկը նույն աշխատանքի դիմաց կանանց ավելի քիչ վարձատրությունն էր:

¹ Տե՛ս **Quataert D.**, նշվ.աշխ., էջ 160-161:

² Տե՛ս **أ. وب. راسل**, նշվ. աշխ., էջ 99-100:

³ Տե՛ս **Sarafian K.**, նշվ. աշխ., էջ 183:

⁴ Տե՛ս **Ebeling J. R., Garland L., Nashat G., Dursteler E. R.**, “West Asia”, The Oxford Encyclopedia of Women in World History. Ed Bonnie G. Smith. Oxford University Press, 2008. Brigham Young University (BYU), 2010 // <http://www.oxfordreference.com.eri.lib.byu.edu/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t248.e1144-s4>, pdf. p. 2, The Cambridge History of Turkey, vol. 3, The Later Ottoman Empire, 1603- 1839, ed. **By S. Faroqhi**, Cambridge University Press, 2006, p. 343:

⁵ Տե՛ս **Елисъва А. В.**, նշվ. աշխ. // «Северный вестник», 1888, № 10 (окт.), с. 32:

⁶ Տե՛ս **Ebeling J. R., Garland L., Nashat G., Dursteler E. R.**, նշվ. աշխ., էջ 2:

⁷ Տե՛ս The Cambridge History of Turkey, p. 343:

⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 343, **Gerber H.**, Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa 1600-1700 // “International Journal of Middle East Studies”, 12 (1980), p. 231-244: Օրինակ Մոսուլում բամբակյա թելերի արտադրությունն ամբողջությամբ դարձել էր կանանց մենաշնորհը, այն դեպքում, երբ բամբակագործական համքարությունները (որոնց կանայք հազվադեպ էին անդամագրվում) պետական միջամտություն էին փնտրում: Տե՛ս **Ebeling J. R., Garland L., Nashat G., Dursteler E. R.**, նշվ. աշխ., էջ 2:

Ա. Ելիսվան, բնութագրելով Արևելքի տարբեր ազգերի կանանց, հայուհուն առանձնացնում է որպես ամենաաշխատասերը և նշում, որ շնորհիվ այդ հատկանիշի հայ կինը, ի տարբերություն մուսուլման թուրք, արաբ և պարսիկ կանանց, որոնք իրենց ամուսինների հարեմից դուրս կամ նրանց մահից հետո միայնակ ոչինչ չէին կարողանում անել, կարող էր ոտքի կանգնեցնել մի ամբողջ որբացած ընտանիք¹: Հայուհու աշխատասիրության մասին անգամ թուրքական հայտնի մի ասույթ է շրջանառվել, ըստ որի՝ «Հայուհին նման է անընդհատ պտտվող անիվի»²: Ըստ մեկ այլ ասույթի՝ «համարենք, որ հայուհուն ինչ-որ գործով դատարան են կանչում, իմանալով, որ այնտեղ պետք է շատ ժամանակ անցկացնի, հայուհին իր հետ վերցնում է բրդի կամ բամբակի մի խուրձ: Մինչև նրան կկանչեն (թուրքական սովորության համաձայն՝ գործընթացը սովորաբար դանդաղ էր ընթանում), նա մանում է և գործում»³: Հայուհուն աշխատասիրությամբ համեմատելով Եգիպտոսի ֆելահ կնոջ հետ՝ Ա. Ելիսվան որպես տարբերակիչ փաստ նշում է այն, որ վերջինս ամբողջ ընտանիքի հոգսը քաշող միակ էակն էր, որին ամուսինը վերաբերվում էր որպես բանող անասունի: Իսկ հայ ընտանիքում ամուսինը կիսում էր կնոջ հոգսը՝ իր ընտանիքի բարեկեցության համար օրն ի բուն աշխատելով⁴:

Ըստ Ելիսվայի՝ Արևելքի բոլոր ժողովուրդներից հայ ընտանիքն ամենակազմակերպվածն էր, որտեղ կինն իր կայուն դիրքում էր և՛ որպես կին, և՛ որպես մայր⁵: Իսկ հայ տղամարդուն հեղինակը բնութագրում է որպես ամենաքնքուշ ամուսնու, որի ուշադրությունն իր կնոջը հասնում էր բժախանդության: Իսկ նրա՝ կնոջ նկատմամբ որոշակի սահմանափակումները, օրինակ՝ միայնակ տանից դուրս չբողոնել և այլն, պայմանավորված էին կնոջ անվտանգության նկատառումներով, այլ ոչ թե խանդի⁶:

Ի հեճուկս արևելյան այն կարծրատիպի, որ «տան գործերով պետք է զբաղվեն կանայք, իսկ կարդալ՝ շեյխերը կամ մուլլաները», սիրիահայ կանայք այցի էին ընկնում նաև իրենց գիտելիքներով և տիրապետում էին մի քանի լեզուների: Ալք. Ռուսսելը, Հալեպի կանանց մասին նշում է, որ «հիմնականում տեղի կանայք, արաբերենից բացի, ուրիշ լեզվով չեն խոսում՝ բացառու-

¹ Տե՛ս **Елисъва А. В.**, նշվ. աշխ. // «Северный вестник», 1888, № 10 (окт.), с. 33:

² Տե՛ս նույն տեղում:

³ Տե՛ս նույն տեղում:

⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 32:

⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 34: Առհասարակ, Արևելքի կանանց միջև համեմատականներ անցկացնելով, Ելիսվան որպես առավել ազատ կին նշում է բերբեր, հայ և դրուզ կանանց՝ վերջիններիս առանձնացնելով որպես իրենց ամուսիններին իրավահավասար: Տե՛ս **Елисъва А. В.**, նշվ. աշխ. // «Северный вестник», 1888, № 10 (окт.), с. 72, 51:

⁶ Նույն տեղում, էջ 34: Կանանց միայնակ, այն էլ մթին փողոց դուրս գալը, համաձայն իսլամական օրենքի, «հարամ» էր համարվում, անգամ ընտանիքով զբոսանքները պետք է ավարտվեին մինչև մայրամուտ: Տե՛ս **و.ب. راسل**, նշվ. աշխ., էջ 102:

թյամբ հայուհիների, որոնք խոսում են հայերեն, թուրքերեն և արաբերեն»¹: Նա նաև նշում է, որ ընդհանրապես կանայք շատ հազվադեպ էին զբաղվում ընթերցանությամբ, թեև նրանցից շատերն էին կարողանում կարդալ և գրել²: Այս երևույթը կարծես համատարած էր այդ ժամանակաշրջանում, քանի որ համանման կարծիք կա նաև Պոլսի բարձր դասի հայ կանանց վերաբերյալ, որոնք տիրապետում էին առաջնային գիտելիքների՝ թվաբանություն, աշխարհագրություն, ասեղնագործություն, կնոջ շնորհքի հետ կապված հասարակ գիտելիքներ և այլն: Իսկ որպես ավելի կիրթ խավ նշվում է պոլսահայության միջին դասը³:

Ժամանակաշրջանի սիրիահայ կանանց մասին պատկերացում կարելի է կազմել նաև օսմանյան Շարիա դատարանների արձանագրություններից, որոնք հիմնականում լույս են սփռում այնպիսի հարցերի վրա, ինչպիսիք են կրոնափոխությունը, խառնամուսնությունները և ժառանգությունը:

Սիրիահայության շրջանում դավանափոխության դեպքեր շատ հազվադեպ են եղել: Քրիստոնյա կանանց՝ որպես ինքնակամ դավանափոխության հիմնական պատճառ նշվում է սեփական կրոնով և սովորույթներով նրանց իրավունքների սահմանափակումը, երբ, օրինակ, ամուսնալուծության արգելքի դեպքում դավանափոխությունը անցանկալի ամուսնությունից ազատվելու միակ ելքն էր⁴:

Իսկ ինչ վերաբերում է կանանց բռնի դավանափոխությանը, ապա, ըստ իսլամի՝ «չկա կրոնի պարտադրանք» (*la ikraha fi'd din*: 2:256) հայեցակարգի, մուսուլման ամուսինները չէին կարող ստիպողաբար դավանափոխել իրենց ոչ մուսուլման կանանց⁵:

Մուսուլմանի հետ ամուսնանալուց և իսլամ ընդունելուց հետո կինն ինքնըստիներքյան կտրվում էր իր համայնքից և ամուսնու մահից հետո, համաձայն իսլամական օրենսդրության, նորից չէր կարող ամուսնանալ քրիս-

¹ Տե՛ս *رأسل و.ب. أ.*, նշվ. աշխ., էջ 241, հմմտ. **Մյուրմեյան Ա. Արք.**, Պատմություն Հալեպի հայոց, հ. Բ., Պեյրուս, 1946, էջ 436:

² *رأسل و.ب. أ.*, նշվ. աշխ., էջ 241:

³ Տե՛ս **Madden R. R.**, *The Turkish Empire // Its Relations with Christianity and Civilization*, vol. II, London, 1862, p. 129-130:

⁴ Տե՛ս **Ebeling J. R., Garland L., Nashat G., Dursteler E. R.**, նշվ. աշխ., էջ 5: Մեկ այլ դեպքում հայ զույգը Շարիա դատարանով ամուսնալուծության հայտ է ներկայացրել, քանի որ, ի տարբերություն հայ եկեղեցու, որտեղ նրանք պսակադրվել էին և ոչ մի փաստաթուղթ չէին ստացել, Շարիա դատարանը նրանց տալիս էր հավաստագիր, ըստ որի ամուսնալուծությունից հետո կողմերը միմյանց նկատմամբ ֆինանսական որևէ պարտավորություններ չունեին: Տե՛ս **Laiou S.**, *Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought Before the Sharia Courts During the Seventeenth and Eighteenth Centuries* // A. Buturovich – I. Schick (eds.), *Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History*, London 2007, p. 243-271, at 249-250:

⁵ **Semerdjian E.**, *Armenian Women, Legal Bargaining, and Gendered Politics of Conversion in Seventeenth and Eighteenth Century Aleppo* // “*Journal of Middle East Women’s Studies*”, 2016, March, p. 18.

տոնյայի հետ¹: Սակայն եթե կինը մուսուլմանի հետ ամուսնանալով կամ քրիստոնյա ամուսնու դավանափոխության դեպքում անգամ պահպանում էր իր կրոնը, ապա երկու դեպքում էլ ամուսնու մահից հետո, համաձայն իսլամական իրավական հայեցակարգի, իրավունք ուներ երկրորդ անգամ ամուսին ընտրել իր համայնքից: Գործընթացն ավելի դյուրին էր, եթե կինը երեխա չէր ունենում, քանի որ այդ դեպքում մուսուլման անչափահաս երեխան (երեխան ինքնըստինքյան մուսուլման էր համարվում ծնողներից որևէ մեկի դավանափոխության դեպքում անգամ), որն ապրում էր երկու ոչ մուսուլման ծնողների հետ, կրախվեր սոցիալական և իրավական մեծ դժվարությունների²:

Շարիա դատարանների³ արձանագրություններում մեծամասամբ քրիստոնյա, այդ թվում նաև հայ կանայք նշվում են դավանափոխ ամուսնու կողքին՝ որպես քրիստոնեական արարողակարգով թաղում անցկացնելու հայցվոր, ինչն իր հերթին վկայում է, որ ամուսնու դավանափոխության դեպքում անգամ կինը պահպանել է իր կրոնը⁴: Միևնույն ժամանակ այս երևույթը փաստում է նաև, որ ամուսինը դավանափոխ է եղել ընտանիքի սոցիալական վիճակը բարելավելու պատճառով. չէ՞ որ մուսուլման դառնալով՝ նա իր ընտանիքին ազատում էր քրիստոնյայի համար պատուհաս մի շարք կարևոր խնդիրներից, ինչպիսիք էին գլխահարկը, մանկահավաքը և այլն, և հնարավորություն ստանում ներգրավվելու օսմանյան հասարակության բարձր օղակներում:

Շեյբերգերը, հիշատակելով դավանափոխվածների կյանքի դրվագներ, հայտնում է, որ XVII դարի օսմանյան Տրիպոլիի միսիոներական զեկույցներում նշվում է, որ հայերը շարունակում էին պահպանել քրիստոնեական ավանդույթները անգամ իսլամն ընդունելուց հետո⁵: Կրոնի և ազգային սովորույթների պահպանման հարցում ևս կարևորագույն դերը բաժին էր հասնում հայ կնոջը, որն իր զավակներին ուսուցանում էր մայրենի լեզուն,

¹ Նույն տեղում, էջ 4:

² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 20: Ամուսնալուծությունից հետո զիմմի կանանց՝ իրենց երեխաների նկատմամբ ունեցած խնամակալական իրավունքների մասին տե՛ս **Laiou S.**, նշվ. աշխ., էջ 252:

³ Տե՛ս **Մակարյան Վ., Խեչո Մ.**, Շարիա դատարանների արձանագրությունները հալեպահայության կարգավիճակի վերաբերյալ (17-19-րդ դդ.) (ըստ Մաշտոցյան Մատենադարանի արաբերեն վավերագրերի տվյալների) // «Բանբեր Մատենադարանի», 2016, թիվ 23, էջ 194-207:

⁴ Տե՛ս **Semerdjian E.**, նշվ. աշխ., էջ 18-19:

⁵ Նույն տեղում, էջ 19, **Heyberger B.**, *Se convertir à l'islam chez chrétiens de Syrie, XVII^e-XVIII^e siècles* // *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2: 1996, p. 133-152, at 149. Շարիա դատարաններում մոր՝ երեխաների նկատմամբ ունեցած իրավունքների, երեխաների իրավունքների մասին մանրամասն տե՛ս **Meriwether M. L.**, *The Rights of Children and the Responsibilities of Women* // *Women and Society*, p. 219-235:

Աստվածաշունչ էր կարդում և գաղտնի մկրտում¹:

Դավանափոխված հայերը, որոնք միաժամանակ հետևել են երկու կրոնի և մշակույթի, ժամանակին համապատասխան անուն են ստացել՝ «Կես-կես» (արաբ.՝ «Նիսֆ ուա նիսֆ», թուրք.՝ «Քիզ ուա քիզ»): Այս մասին առաջինը հիշատակում է դ'Արվիոն՝ նշելով. «Կեսկեսները հավատուրաց քրիստոնյաների երեխաներն են կամ նույն քրիստոնյաները, որոնց պարտադրել են թլփատել, և որոնք, սակայն, գաղտնի պահպանում էին քրիստոնեությունը, իրենց օրենքներն ու սովորությունները՝ հնավորինս ձեռնպահ մնալով մզկիթ մտնելուց և առհասարակ այն ամենից, ինչը դժբախտաբար կապված էր այն կրոնի հետ, որը նրանք ընդունել էին»²:

Իսկ ալ-Ղազին նշում է հենց Այնթափի «Քիզ ուա քիզ» համայնքի մասին. «Մեր ժամանակներում Այնթափում ապրում են հայեր, որոնք քիզ ու քիզ են՝ նիսֆ ուա նիսֆ, կոչվում են այդպես, քանի որ նրանց կրոնը և՛ իսլամ է, և՛ քրիստոնեություն: Նրանք կարդում են Ղուրան և սովորեցնում են այն իրենց զավակներին, մտնում են մզկիթ և աղոթում են այնտեղ բոլորի հետ, կատարում են իսլամով ցուցված անհրաժեշտ կարգերը, սակայն նաև իրենց զավակներին մկրտում են և խաչ են պաշտում, նշում են քրիստոնեական տոները, կատարում են մեղքերի թողություն և քրիստոնեությամբ ցուցված բոլոր կարգերը»³:

Պատկերը, սակայն, բոլորովին այլ էր կայսրության մյուս շրջաններում, մասնավորապես Արևմտյան Հայաստանի քաղաքներում և գյուղերում, որտեղ հայերի, հատկապես կանանց իսլամացումը ոչ միայն պետական քաղաքականություն էր, այլև մուսուլմանական հասարակության լայն խավերի պարտադրանք: Այն արտոցոված է նաև թուրքական վաղ շրջանի բանահյուսության մեջ: Այսպես, Արդահանի Փոսով (հայկական աղբյուրներում՝ Փոցխով) զավառի Մոյութվերեն գյուղում տեղի բարբառով գրի է առնվել «Հայ աղջիկ» երգ-խաղիկը, որի բովանդակությունը այն է, թե ինչպես մուսուլման տղան՝ Ալին, համոզում է հայ աղջկան իսլամ ընդունել.

Հայ աղջիկը

Ստամբուլից ելա ճամփա
Հանդիպեցի մի հայ աղջկա
Չուտես չխմես նայես զեղեցկուհու դեմքին

¹ Sté u Semerdjian E., նշվ. աշխ., էջ 19, Krstic T., *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford, 2011, p. 66:

² Sté u D'Arvieux L., նշվ. աշխ., էջ 419-420, հմմտ. Սյուրմեյան Ա. Արք., նշվ. աշխ., էջ 424:

³ كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي الشهير بالغزي, նշվ. աշխ., էջ 222: Այս մասին տե՛ս նաև Մարաֆեան Գ., Պատմութիւն Այնթափի հայոց, Ա հատոր, Լոս Անճելըս, Գալիֆորնիա, 1953, էջ 604:

Չե՞ս ընդունի իմ կրոնը, սևաչյա:
Եթե հարցնես, անունս Ալի է,
Մեր կրոնն էլ բոլոր կրոններից մեծ է,
Արի աղջիկ, մուսուլման դարձիր, հայ մի մնա,
Չե՞ս ընդունի իմ կրոնը, սևաչյա¹:

Ինչպես տեսանք, Օսմանյան Միրիայի հայության շրջանում դավանական, ազգային, մշակութային արժեքների պահպանության բարձր մակարդակ է դիտվում: Այս մասին վկայում են հենց ժամանակի արաբ պատմիչներն ու տեղական պաշտոնյանների հուշագրությունները: Նրանք մանրամասնորեն նկարագրում են հայերի ազգային ավանդույթները՝ եկեղեցական տոները, հատկապես Մեծ պահքի շրջանը, Բարեկենդանը, դրանց ժամանակ պատրաստված ուտելիքները և այլն²: Ալք. Ռուսսելը հայտնում է, որ «ի տարբերություն տղամարդկանց՝ շատ քիչ թվով կանայք էին ուխտագնացություն կատարում դեպի Երուսաղեմ և հավատում դրա գործությանը, ընդ որում այդ կանանց մեծ մասը հալեպցի հայուհիներն էին»³:

Փաստորեն, պետականության բացակայության և օտար տիրապետության շրջանում անգամ հայ կինը, սովորութային, ինչպես նաև իսլամով պայմանավորված մի շարք ազգային արգելքներ հաղթահարելով, հետագա սերունդներին հայապահպանության լավագույն օրինակ է ծառայել: Այդ կարծիքին են նաև այլազգի հեղինակները. Ելիսվան հետևյալ բնորոշումն է տվել հայ կնոջը. «Հայ կինը, կարելի է ասել, այն շաղախն է, որը միավորում, ամրացնում է հայ ընտանիքը, դրա հետ նաև՝ ամբողջ հայկյան ազգը»⁴:

Սակայն պետք է նշել, որ, արդեն XIX դարից սկսած, Հալեպի, Դամասկոսի, Լաթաքիայի և Բեյրութի հայ առևտրականների և արհեստավորների՝ Արևմուտքի հետ բազմակողմանի շփումները, ինչպես նաև նշված քաղաքներում մեծ թվով օտարեկրացիների ներկայությունն իրենց ազդեցությունն ունեցան տեղի հայ համայնքների հասարակական կյանքում՝ խթանելով նահապետական բարքերի քայքայումը⁵:

¹ Տե՛ս **Մելքոնյան Ռ.**, Հայոց ցեղասպանության թեման արդի թուրքական գրականության մեջ, Երևան, 2010, էջ 81, **Caferoglu A.**, Dogu illerimiz agizlarindan toplamalar, Ankara, 1995, s. 113:

² Մանրամասն տե՛ս **و.ب. راسل**, նշվ. աշխ., էջ 236-237:

³ Նույն տեղում, էջ 238:

⁴ Տե՛ս **Елисъва А. В.**, նշվ. աշխ. // «Северный вестник», 1888, № 10 (окт.), с. 30.

⁵ Տե՛ս **Միքայելյան Վ.**, Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, հ. 2, Երևան, 2003, էջ 327:

**Венера Макарян – О положении армянской женщины
в Османской Сирии в XVI-XIX вв.**

Немусульманские народы Османской империи должны были соблюдать правила в рамках «традиции зимми», а также требования, тщательно продуманные правящими властями. Для женщин были разработаны более суровые законы, что обусловлено также положением женщин в исламе. Для изучения положения армянской женщины в Османской Сирии отдельно от женщин из других областей Империи есть основная причина: некоторые области Сирии, де юре находящиеся под влиянием османских властей, в то же время де факто были автономными во главе с арабским правителем или эмиром. Следовательно, было особое положение мусульманского и немусульманского населения страны, и курс управления ими часто отклонялся от курса общего управления покоренными народами. Во многом действовала только воля правителя, чьи решения зависели от собственного интереса и выгоды. В создавшейся ситуации перед армянской женщиной, живущей в Османской Сирии, стояли задачи сохранения и соблюдения своих национальных традиций, а также традиций страны и покорного соблюдения османских законов. Традиции и сведения о семейной жизни армянских женщин Западной Армении сохранились прежними, чего нельзя сказать о женщинах Османской Сирии. Роль в семье, права и запреты сирийской армянки часто рассматриваются в общем контексте остальных христианских женщин Сирии. Составить общее представление об армянках Сирии в те века можно также из документов шариатских судов, где они часто появляются в случаях перехода в ислам, смешанных браков или наследства, ссор между членами разных общин и т.д.

Venera Makaryan – Armenian Women in Ottoman Syria (XVI-XIX)

The non-Muslim population of the Ottoman Empire was forced to follow *the Zimmi* tradition and obey the requirements established by the Ottoman conquerors. The rules concerning women were more detailed and strict, which was conditioned by the position of women in Islam. The study of the position of the Armenian women in Syria separately from other parts of the Empire is reasoned by the fact that the latter is a subdivision of the Ottoman Empire. Syria had a unique system of governance and its separate regions enjoyed certain autonomy under the domination of a local Arab ruler or Emir. Therefore, the status of the local Muslim and non-Muslim population was very specific, which did not directly concern the standards, laws and generally accepted policies of Ottoman subjects, but rather the degree of tolerance of the local governor and his interests, etc. In the current situation, the Syrian-Armenian woman had a problem with keeping her national customs, following the local behavior and morals and, at the same time, obeying the Ottoman laws. There are sufficient data on Armenian women in different regions of Western Armenia, the traditions of the Armenian family, the relations and the role of Armenian women in the family. But there is not enough information about Armenian women in Syria both in Armenian and foreign historiography. For this reason, often the description of the Syrian-Armenian woman, her role, rights and restrictions in the family are presented in a general context along with Christian women in Syria. Ottoman court decisions, which mainly focus on issues such as conversion to Islam, mixed marriages or inheritance, disputes between neighbors from different communities serve as an important source for studying and understanding particularly the position and role of Syrian-Armenian women in those centuries.