ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՒ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԻ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

4

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES, RA
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

PROCEEDINGS OF THE INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

НАІА-4

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК, РА
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

ТРУДЫ ИНСТИТУТА АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

ХАИА-4

YEREVAN
IAE PUBLICATION 2021
ЕРЕВАН
ИЗДАТЕЛЬСТВО ИАЭ 2021

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՒ ԱՂԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՀԱԻԱ – 4

ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՒ ԱՂԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԻ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

4

ԵՐԵՒԱՆ
ՀԱԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2021

ՀՏԴ 902:39
ԳՄԴ 63.4+63.5
Հ 720

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Published by decision of the Scientific Council of the Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA

Խմբագրական խորհուրդ
Պավել Ավետիսյան (գլխավոր խմբագիր), Լևոն Աբրահամյան, Ռուբեն Բադալյան, Միհրան Գալստյան, Տորք Դալալյան, Ջուստո Թրաինա, Թեո վան Լինթ, Լորի Խաչատուրեան, Թամար Հայրապետյան, Հարություն Մարության, Համլետ Պետրոսյան, Գագիկ Սարգսյան, Ադամ Սմիթ, Պատրիկ Տօնապետեան, Պիտեր Քաուի

Editorial Board
Pavel Avetisyan (editor-in-chief), Levon Abrahamyan, Ruben Badalyan, Peter Cowe, Tork Dalalyan, Patrick Donabédian, Mihran Galstyan, Tamar Hayrapetyan, Lori Khatchadourian, Theo van Lint, Harutyun Marutyan, Hamlet Petrosyan, Gagik Sargsyan, Adam Smith, Giusto Traina

Համարի խմբագիրներ՝
Սուրեն Հոբոսյան, Հարություն Մարության, Թամար Հայրապետյան, Տորք Դալալյան

Հ 720 Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի աշխատություններ – 4 / ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտ. և ազգագր. ինստ.: – Եր., ՀԱԻ հրատ., 2021. – 272 էջ:

ՀԱԻԱ մատենաշարի հերթական՝ 4-րդ հատորն ընդգրկում է Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի և Երևանի պետական համալսարանի հետազոտողների գիտական հոդվածներ, որոնք գրվել են միջգիտակարգային, դաշտային և տեքստաբանական ուսումնասիրությունների հիման վրա, իսկ վերջին բաժնի հոդվածները նվիրված են բանագիտության և ազգագրության պատմությանը:ւ

ՀՏԴ 902:39
ԳՄԴ 63.4+63.5

ISBN 978-9939-886-13-8

© ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, 2021

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

I. ՄԻՋԳԻՏԱԿԱՐԳԱՅԻՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ 7

Լևոն Աբրահամյան
Թամանյանի ժողտունը. առասպելաբանություն,
գաղափարախոսություն, ճարտարապետություն 8

Արևեն Բոբոխյան
Կաթքար-վիշապաքար. Երվանդ Լալայանից հարյուր տարի անց 20

Լիլիթ Սիմոնյան
Արևելյան Հայաստանի սրբավայրերը 17-րդ դ. վերջին.
ըստ Երեմիա Քյոմյուրճյանի քարտեզի և Թովմա Վանանդեցու
«Բան չափեալ ՚ի սրբազան տեղիս աշխարհին հայոց»-ի 36

Տորք Դալալյան
Նվագարանների առաջացումն ու գործառնությունը
ըստ Վարդան Այգեկցու և Հովհաննես Պլուզի հաղորդած ավանդազրույցի 48

II. ԴԱՇՏԱՅԻՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ 61

Յակոբ Զոլաքեան
Անտիոքի հայաբնակ շրջաններու տոհմիկ նուագարանները 62

Հարություն Մարության
Արհեստագործական որոշ ավանդույթների վերափոխումը Տավուշում
(ըստ Իջևան և Դիլիջան քաղաքների նյութերի) 75

Արգամ Երանոսյան
Հայոց տոհմածառերի ազգագրական ուսումնասիրություն.
հիշողություն և սերունդների տեսողական խոսույթ 85

Հասմիկ Հարությունյան
Կաթը և կաթնամթերքը հայ ժողովրդական բժշկության մեջ 93

Անժելա Ամիրխանյան
Վայրի բույսերի թթունները Լոռիում և Տավուշում
(ըստ դաշտային ազգագրական նյութերի) 104

Գարեգին Գրիգորյան
Փոխօգնության տարրերը Տավուշի սահմանամերձ գյուղերում 114

Թորգոմ Աղանյան
Մշակութային ավանդույթների պահպանման և մշակութային էկոլոգիայի
խնդիրները ետաղետյան Գյումրիում 123

Գոհար Սրեփանյան
Բացառապես կրծքով կերակրման վեցամսյակը՝ որպես
մոր և մանկան կյանքի անցումային փուլ 131

Յուլիա Մնացականյան
«Հայաստանում խաչքավորների պակաս չկա».
խաչքավորի ինստիտուտը ժամանակակից Հայաստանում 142

Լուսինե Ղուկյան
Սևանի ավազանի բանահյուսական և ազգագրական մշակույթի
արդի վիճակը ըստ 2008–2015 թթ. դաշտային դիտարկումների 154

III. ՏԵՔՍՏԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ 165

Սիրանույշ Առաքելյան
Անեծքը և օրհնանքը Ստեփանոս Օրբելյանի
«Պատմութիւն նահանգին Սիսական» երկում 166

Արմեն Ծ. Սարգսյան
Թաղման ժողովրդական ծիսակարգային տարրերի
արտացոլումը հայկական անեկդոտներում 177

Մարինե Խեմչյան
Աստծո միջամտության դրվագը հայ ժողովրդական հեքիաթների սյուժեներում 187

Гоар Меликян
Феминный аспект сказок цикла «Умная дочь крестьянина» 199

IV. ԲԱՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՒ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ 209

Սերգեյ Վարդանյան
Կրոնափոխ համշենահայերի բարբառի և բանահյուսության
ուսումնասիրության պատմությունից 210

Թամար Հայրապետյան
Հովսեփ Օրբելու բանահավաքչական և բանագիտական գործունեությունը 229

Վարդիթեր Մադաթյան
«Ազգ» հասկացությունը հանրային մարմինների շարքում.
«ազգի», ազգակցական կապերի դրսևորումներ Տավուշում (19–20-րդ դդ.) 241

ԱՂԲՅՈՒՍԱԿՆԵՐ 257

ՏԵՂԵԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ 265

I

ՄԻՋԳԻՏԱԿԱՐԳԱՅԻՆ ՀԵՏԱՁՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Լևոն Աբրահամյան
ՀՀ ԳԱԱ թղթակից-անդամ
ՀԱԻ

ԹԱՄԱՆՅԱՆԻ ԺՈՂՏՈՒՆԸ. ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ, ԳԱՂԱՓԱՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ, ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ

Թամանյանի Ժողտան՝ ապագա Օպերայի և բալետի թատրոնի շինության օրինակով հոդվածում ցույց են տրվում ճարտարապետի պատկերացումները տարածքի և դրա պատմամշակութային արմատների միստիկ աղերսների մասին: Թամանյանի Ժողտունը, ինչպես և իր ընդդիմախոսների՝ երիտասարդ պրոլետար ճարտարապետների կոնստրուկտիվիստական պատկերացումները դիտարկվում են Վլադիմիր Պապեռնիի առաջարկած «Մշակույթ Մեկ» և «Մշակույթ Երկու» մոդելների շրջանակում: Բացահայտվում է Թամանյանի ստեղծած յուրահատուկ «Մշակույթ Երկուս»-ը, որը միավորում է կլասիցիզմը և միջնադարյան հայկական ճարտարապետությունը: Ցույց է տրվում նաև Թամանյանի երևակայած տաճարի բազմաշերտ առասպելաբանական և արխետիպային համատեքստը:

Հիմնաբառեր՝ Թամանյան, Ժողտուն, կոնստրուկտիվիզմ, Մշակույթ Մեկ, Մշակույթ Երկու, ստալինյան ճարտարապետություն, ազգային ճարտարապետություն, տոնական շքերթ:

Հղացման նախապատմություն

Ալեքսանդր Թամանյանի Ժողովրդական տունը՝ *Ժողտունը*, որն այսօր կերպարավորվել է Օպերայի և բալետի թատրոնի տեսքով, չափազանց խոսուն օրինակ է ճարտարապետական շինության՝ ոչ միայն բուն ճարտարապետական, այլև գաղափարախոսական և, ինչն ավելի հազվադեպ է, նաև առասպելաբանական համատեքստերի ուսումնասիրման համար:

Առհասարակ, Օպերայի և բալետի թատրոնը Թամանյանի ամենաառեղծվածային շինությունն է: Այն մարմնավորում է ճարտարապետի պատկերացումները տարածքի և դրա պատմամշակութային արմատների *միստիկ* աղերսների մասին: Թամանյանը համոզված էր, որ այնտեղ, ուր ինքը մտադիր է իրագործել իր վիթխարի հղացումը, երկու հազար տարի առաջ գործել է երգի՝ Վահեվահյան հեթանոսական տաճար: Այս համոզմունքը նա հայտնել էր Մարտիրոս Սարյանին, երբ նոր էր սկսում իրագործել *Ժողտան*՝ ապագա թատրոնի կառուցումը: Այդ մասին իմանում ենք վիպագիր Հայկ Խաչատրյանից, ում համար Սարյանը վերարտադրել էր նշված զրույցը: Ընդ որում, Սարյանն, իբրև թե, թերահավատությամբ է ընդունել Թամանյանի միտքը՝ առանձնապես այն պատճառով, որ ճարտարապետը մտադրվում էր քանդել նույն տարածքում գտնվող միջնադարյան Գեթսեմանի մատուռը[1], բայց 1963-ին, երբ վիպագրին պատմում

1 Գեթսեմանի մատուռը տեղակայված էր հենց այսօրվա Օպերայի և բալետի թատրոնի

էր իրենց զրույցի մասին, արդեն համոզված էր, որ Թամանյանն այն ժամանակ «կատակ չէր անում»[2]: Երևի Թամանյանի՝ դարեր թափանցող այդ տեսիլքն է ոգեշնչել վիպագրին իր «Արտավազդ» վեպի գլուխներից մեկի գործողությունները ծավալելու հենց այդ երևակայական Վահեվահյան տաճարում[3]:

Մեզ համար հետաքրքիր է, որ Թամանյանը երգի տաճարը, որն ուղղակիորեն աղերսվում էր իր նախատեսած Օպերայի թատրոնին, պատկերացնում էր որպես Վահեվահյան՝ նվիրված ռազմի աստված Վահագնին և, ինչպես իր կողմից ավելացնում է Հայկ Խաչատրյանը, Վահագնի տարփածու սիրո դիցուհի Աստղիկին: Այսինքն՝ երգի տաճարն առնչվում էր նաև սիրո և ռազմի գործառույթներին, ինչը կարծես թե պարտադիր չպետք է լիներ երգի ապագա տաճարի համար: Մենք դեռ կվերադառնանք Թամանյանի երևակայած տաճարի այդ «հավելյալ» հատկանիշներին:

Հնագիտական նախաշերտեր

Պարզ չէ, թե որտեղից էր գալիս ճարտարապետի համոզմունքը Վահեվահյան տաճարի վերաբերյալ[4]: Համենայն դեպս, մինչ օրս այդ իրողությունը հաստատող որևէ հավաստի վկայություն չկա: Շենքի հիմքերը փորելիս՝ ի հայտ եկավ մ.թ. 1-ին կամ 2-րդ դարերի կարասային թաղում[5], կան նաև չվավերացված և չստուգված տվյալներ նույն ժամանակաշրջանին վերաբերող դրամների և արձանիկների մասին, որոնք իբրև թե հայտնաբերել էին շինարարական աշխատանքներ իրականացնողները:

Զարմանալի է, որ Թամանյանը 1930-ին չփորձեց ստուգել իր համոզմունքը՝ շենքի հիմքի համար փոսը փորելու ժամանակ հնագիտական հետազոտական աշխատանքներ իրականացնելու միջոցով, թեև այդ տարիներին (1923–1933 թթ.) ղեկավարում էր Հնությունների պահպանության պետական կոմիտեն: Հետազոտվել է միայն մեկ պատահական գտածո՝ վերոհիշյալ կարասային թաղումը: Տարածքի համակարգային հետազոտման մասին հազիվ թե կարող էր խոսք լինել, քանի որ հողային աշխատանքները հեշտացնելու համար Թամանյանն անգամ պայթեցումների էր դիմում[6]:

Համոզմունքն, ըստ երևույթին, այնքան խորն էր, որ Թամանյանը քանդում է 12–13-րդ դդ. կառուցված Գեթսեմանի մատուռը[7]: Ճիշտ է, այն՝ անշուք

տեղում [տե՛ս Ղաֆադարյան 1975, 45]:

2 Տե՛ս Խաչատրյան 1975, 270–271, ծան. 76:

3 Տե՛ս Խաչատրյան 1975, 77 և հաջորդ էջերը:

4 Թամանյանի այդ համոզմունքի մասին գիտեին նաև ճարտարապետի ընտանիքում, ինչպես 1988 թ. ինձ ասաց նրա թոռը՝ Ալեքսանդր Թամանյան-կրտսերը:

5 Ղաֆադարյան 1975, 16:

6 Տե՛ս Թամանյան 2000, 529 (№ 379): Ի դեպ, 2008 թ. Օպերայի և բալետի թատրոնի հրապարակի ողջ տարածքը փորվեց՝ ստորգետնյա ավտոկայան կառուցելու նպատակով. շինարարական աշխատանքներն այս անգամ էլ կատարվեցին առանց հնագիտական հսկողության:

7 Թամանյան 2000, 502 (№ 375.I):

ձևով վերակառուցվել էր 1679 թ. ավերիչ երկրաշարժից հետո[8], բայց Թամանյանը կարծես թե գեղագիտական կամ հակակրոնական նպատակներ չէր հետապնդում: Առաջին հայացքից՝ Թամանյանի այդ եկեղեցավեր գործողության մեջ նկատվում է եկեղեցիների դեմ ընդհանուր խորհրդային արշավը: Սակայն, ելնելով Երևանի տարածքում կրոնական շինությունների հանդեպ նրա ընդհանուր մոտեցումից[9], կարելի է ասել, որ Թամանյանն ընդհանրապես հակված չէր վերացնելու եկեղեցական կառույցները (եթե, իհարկե, դրանք չէին խանգարում Երևանի իր տեսլականին):

Ինչպես և Գեթսեմանիի դեպքում՝ «Մոսկվա» կինոթատրոնի տեղում գտնվող Պողոս-Պետրոս եկեղեցու քանդման ժամանակ՝ 1931-ին, նույնպես չեն ձեռնարկվել հնագիտական հետազոտական աշխատանքներ և վերահսկողություն[10], չնայած որ Պողոս-Պետրոսի տակից հարուստ հնագիտական նյութեր էին դուրս գալիս և անփութորեն ոչնչացվում աշխատանքների ժամանակ. հնագետ Աշխարհբեկ Քալանթարն իրավացիորեն ենթադրում է, որ դրանք վաղ՝ հավանաբար Վանի թագավորության ժամանակաշրջանի տաճարային շինության հետքեր են[11]:

Թամանյանն, ի դեպ, Պողոս-Պետրոս եկեղեցին անփույթ քանդելու մասին տեղեկությունը ստանալուն պես՝ արագ արձագանքում է, բայց նորից հարց է ծագում, թե ինչու նրա երևակայած տաճարից ոչ շատ հեռու գտնվող վայրը նրան կարծես զուտ պաշտոնական պարտականությունների համատեքստում էր միայն հետաքրքրում: Դեռ կվերադառնանք կոնկրետ անցյալի հանդեպ Թամանյանի այդ «անտարբերությանը», երբ անդրադառնանք դեպի երևակայական, վերացական անցյալը նրա ետադարձ հայացքին:

Գաղափարախոսական «մեղադրանքներ»

Թամանյանը անցյալը մանրակրկիտ հնագիտական և ճարտարապետական տվյալների հիման վրա վերակառուցելուց ավելի գերադասում էր ոճավորված ստեղծագործությունը: Նրա նպատակն էր նոր՝ խորհրդային երգի և պարի տաճարը կառուցել իր ենթադրած հեթանոսական նախատիպ տաճարին համահունչ տեսքով և ճիշտ նույն տեղում: Այնպես որ, կարելի է ասել՝ Գեթսեմանի մատուռի «բախտը չբերեց», որ գտնվում էր այդ վայրում (միգուցե հենց այդ պատճառով էլ գտնվում էր այդտեղ. հիշենք Պողոս-Պետրոսի ոչ թե երևակայական, այլ իրական՝ թեպետ և չբացահայտված վաղնջական նախորդներին):

Կարող է տպավորություն ստեղծվել, թե Թամանյանը նախապատվությունը տվել է հեթանոսական, ոչ թե քրիստոնեական ժամանակների ճարտարապետությանն ու իրողություններին, մինչդեռ իրեն մեղադրում էին, որ ոչ թե

8 Ղաֆադարյան 1975, 45–46:

9 Տես, օրինակ՝ Марутян 2014, 69:

10 Հնությունների պահպանության կոմիտեն Պողոս-Պետրոս եկեղեցին քանդելուց առաջ նույնիսկ չի չափագրել այն [Ղաֆադարյան 1975, 33, ծան. 2]:

11 Քալանթար Ա., Երևանը՝ հնագույն քաղաք // «*Խորհրդային Հայաստան*», 1933, №232 [ըստ՝ Քալանթար 2007, 274]:

քաղաքացիական շինարարությամբ է զբաղվում, այլ՝ եկեղեցաշինությամբ[12], այդ թվում և Օպերայի շենքի կապակցությամբ: Ի դեպ, Օպերայի շենքում, իրոք, նկատվում են Զվարթնոց տաճարի հետ մի շարք ակնհայտ մանրամասներ և կառուցվածքային նմանություններ: Այսօր այդ նմանությունը բազմիցս քննարկվում է թե՛ մասնագիտական և թե՛ լրագրական հրապարակումներում: Թամանյանն ինքն էլ չէր թաքցնում *Ժողտան* ճարտարապետական աղերսները Զվարթնոցի հետ[13], իսկ պաշտոնական եզրակացություններում ուղղակիորեն նշվում էր հայկական ազգային՝ եկեղեցական կառույցների հետ *Ժողտան* արտաքին տեսքի նմանությունը[14]:

Թեև եկեղեցաշինության մեղադրանքն, անշուշտ, վերաբերում է գաղափարախոսությանը՝ մեր հոդվածի վերնագրի երկրորդ բաղադրիչին, այդուհանդերձ այստեղ դրան հատուկ չենք անդրադառնա: Թամանյանի ընդդիմախոսները՝ երիտասարդ պրոլետարական ճարտարապետները, նրան մեղադրում էին այդ ժամանակների համար ոչ-պակաս ծանր գաղափարախոսական սխալ գործելու մեջ՝ *Ժողտունը* հայտարարվում էր ժամանակավրեպ՝ *պրոլետարիատի* արդի պահանջներին չհամապատասխանող:

«Ժողովրդական» ընկալման տարընթերցումները

Այս հակադրությունը և, առհասարակ, Թամանյանի ստեղծագործությունն ու ժառանգությունը լավ հասկանալու համար՝ հարկ է նրա, ինչպես և իր հակառակորդների ստեղծագործությունն ու գործունեությունը դիտարկել ընդհանուր խորհրդայինի և մասնավորապես՝ հայաստանյան խորհրդայինի համատեքստում: Չնայած այն հանգամանքին, որ Թամանյանը 1919-ին Ռուսաստանից գալիս է Հայաստան արդեն ակադեմիկոսի կոչումով և իր ուրույն *կլասիցիստ*ական ոճով, որն անդադար քննադատում էին ընդդիմախոսները, այնուամենայնիվ նա իր դարաշրջանի մարդ էր, ով զգում էր ժամանակի պահանջները և անգամ, ինչպես կտեսնենք, մեկ քայլ առաջ էր ընդհանուր խորհրդային միտումներից: Փորձենք դա ցույց տալ նրա՝ Օպերայի և բալետի թատրոնի շենքի՝ հեթանոսական երգի և պարի տաճարի նորովի արտահայտման օրինակով:

Թամանյանն Օպերայի և բալետի թատրոնի շենքը տեսնում էր Ժողովրդական տան կերպարով, որի անվանումն իսկ ցույց է տալիս այդ նոր «տաճարի» մասին ճարտարապետի պատկերացումը: Հատկանշական է, որ նրա նախագծի հակառակորդները՝ երիտասարդ պրոլետարական ճարտարապետները, քննադատում էին հատկապես «ժողովրդական» անվանումը[15]: «Ժողովրդական» եզրույթը նրանք հասկանում էին բանվորական՝ *պրոլետար* համատեքս-

12 Դրա մասին տես, օրինակ, Ս. Գեխտի 1934-ի ակնարկում վերատպումը՝ «*Չհուսաթափվեք, ես ձեզ համար պայքարելու եմ մինչև վերջ…*» [հմմտ. Երզնկյան 2012, 44–46, 236–237]:

13 Օրինակ՝ նա ապագա Ժողտունը պատկերացնում էր որպես Զվարթնոցի և Կոլիզեումի համաձուլում. այս մասին տես Մարկ Գրիգորյանի՝ շուտով հրատարակվելիք հուշերում (շնորհակալություն եմ հայտնում Մարկ Գրիգորյան-կրտսերին՝ այս տեղեկությունը տրամադրելու համար):

14 Թամանյան 2000, 462–463 (№ 358), հմմտ. նաև 448–450 (№ 349):

15 Микаэлян 2016.

տում: Մինչդեռ Թամանյանն իր ժողովրդական տունը նախատեսում էր ավելի լայն առումով՝ «ժողովրդի» համար՝ առանց դասակարգային տարբերակման:

Ժողտունը պիտի բաղկացած լիներ երկու մասից՝ ձմեռային (փակ) և ամառային (բաց), որոնք պիտի ունենային ընդհանուր բեմահարթակ և առանձնանային կամ միանային միջնորմով՝ երկաթե բարձացող վարագույրով[16]: Կամերային տիպի ներկայացումները (օպերա, բալետ ևն) տեղի էին ունենալու փակ տարածքում՝ ներկայիս օպերայի և բալետի դահլիճում, իսկ զանգվածային տոնախմբությունների ժամանակ միջնորմը բարձրանալու էր (դրա *կոնստրուկտիվ* հետքերից է՝ այսօրվա շենքի աչքի ընկնող զանգվածեղ և բարձր վերնամասը), և երկու տարածքները միանալու էին (նախատեսված էին նաև շարժական *պարտեր* և այլ անսովոր լուծումներ, որոնք արդեն իսկ քննադատում էին վերադաս մարմինները՝ կոնստրուկտիվ և ֆինանսական տեսանկյունից[17]):

*Պրոլետարա*կան ճարտարապետների՝ Ժողտան քննադատությունը ոչ միայն պատկերացում է տալիս, թե ինչ գաղափարախոսական մթնոլորտում էր իրականացվում Թամանյանի երևակայած Երևանը, այլև քննադատության տեքստից բացահայտվում են մի քանի կարևոր՝ ժամանակին հատուկ իրողություններ, առանց որոնց՝ Թամանյան-ստեղծագործողին և նրա ստեղծած շենքն ու հրապարակը դժվար կլիներ հասկանալ: Հատկանշական է, որ ընդդիմախոսները ժողովրդական *տունին* հակադրում են ժողովրդի (*պրոլետարիատի*) նոր *առօրյան*:

Մի կողմ թողնելով նամակում բերված ճարտարապետական անհամաձայնություններն ու քննադատությունը, որոնք ուղղված էին Ժողտան էկլեկտիկ և ազգային ոճով լուծման դեմ[18]՝ շեշտենք այն մեղադրանքը, թե Թամանյանի Ժողտունն իբր գալիս է *անցյալից*, մինչդեռ պրոլետարական ճարտարապետների մշակույթի դարբնոցները, որոնք առաջարկվում էին կառուցել Ժողտան փոխարեն, միտված էին լինելու *ապագային*: Պրոլետարական ճարտարապետների՝ ապագայամետ ուղղվածությունը պայմանավորված էր իրենց հեղափոխական դիրքորոշմամբ, որը չէր ճանաչում անցյալը, հակված էր ոչնչացնելու այն՝ հանուն ապագայի կառուցման: Արվեստագիտական դաշտում հեղափոխական այս մոտեցումն առանձնապես հարազատ էր *ֆուտուրիստ*ներին, ինչը երևում է հենց իրենց «ապագամետ» անվանումից: Եւ ուստի զարմանալի չէ, որ Թամանյանին ընդդիմադիր պրոլետարական ճարտարապետներից ոմանք, օրինակ՝ Միքայել Մազմանյանը և Կարո Հալաբյանը, հարում էին *ֆուտուրիստ*ական ուղղությանը[19]:

16 Նման վարագույրի առավելությունների և թերությունների մասին տե՛ս Թամանյան 2000, 468 (№ 360.10), 472 (№ 361.1):

17 Թամանյան 2000, 486–90 (№ 365):

18 Տե՛ս Микаэлян 2016:

19 Հմմտ. Պըլտեան 2009, գլ. Ժ:

«Մշակույթ մեկ» և «Մշակույթ երկու»

Պրոլետարական ճարտարապետների ստեղծագործական գործունեությունը ծավալվում էր գաղափարախոսական մի շրջանակում, որը Վլադիմիր Պապեռնին պայմանականորեն անվանում է «Մշակույթ Մեկ»[20]: Այդ մշակույթին բնորոշ է հենց հեղափոխական՝ անցյալը հերքող սկզբունքը, մյուս կարևոր բնորոշիչը նույնպես հեղափոխական ծագում ունի. դա *էգալիտար*ության՝ հավասարարության սկզբունքն է: Այս երկու գլխավոր սկզբունքներն են պայմանավորում Մշակույթ Մեկի ճարտարապետական արտահայտությունները՝ տարածվածությունը՝ տարածվելու ունակությունը, հորիզոնականությունը և հավասարապաշտությունը: Նամակում նշված «պրոլետարական մշակույթի դարբնոցներն», իրոք, ետհեղափոխական 1920-ականներին ստեղծվում էին ամենուրեք Խորհրդային Միությունում:

Ուշագրավ է, որ Ժողտունը նույնպես կրում էր Մշակույթ Մեկի հատկանիշները՝ սակայն տոնի, այլ ոչ թե առօրյայի պարագայում, և շինության հորիզոնական կտրվածքում: Կարելի է ասել, որ թամանյանական Մշակույթ Մեկը իրականանալու էր բախտինյան տիպի համաժողովրդական տոնում[21]: Չիրականացված կոնստրուկտիվ՝ Մշակույթ Մեկին բնորոշ լուծումները լրացվում են նաև այլ կոնստրուկտիվ մտահղացումներով և հնարքներով, որոնց անդրադարձել եմ մեկ ուրիշ առիթով[22]: Սակայն ուղղաձիգ կտրվածքում՝ նույն շինությունը ներկայացնում էր լրիվ այլ՝ հակառակ միտում, որը Պապեռնին անվանում է Մշակույթ Երկու:

1930-ականների սկզբին *էգալիտար* Մշակույթ Մեկին փոխարինելու է գալիս *հիերարխիկ* Մշակույթ Երկուսը: Դա չի նշանակում, թե նախորդ շրջանի *էգալիտար* գաղափարախոսությունը, որն ուներ հստակ հեղափոխական հենք, վերանայվում է. չէ՞ որ այդ սկզբունքով էր պատկերացվում կոմունիստական ապագան: Մշակույթ Մեկի իդեալն ուղղակի տեղաշարժվում է դեպի անորոշ ապագա[23]: Մշակույթ Երկուսն, ի հակադրություն Մշակույթ Մեկի հորիզոնականության, համաչափության, ընդարձակման ունակության ու ընդհանրապես՝ շարժունակության, իրեն դրսևորում է որպես ուղղաձիգ, հիերարխիկ, կարծրացած և անշարժ[24]:

Գաղափարախոսական և գեղագիտական այս նոր միտումի հաղթանակը նախկինի հանդեպ լավ երևում է 1931-ին հայտարարված՝ Մոսկվայում կառուցվելիք Խորհուրդների պալատի՝ շուրջ 160 նախագծերի տարապատկերում և Բ.Իոֆանի հաղթած նախագծում, որը նախատեսում էր *մոնումենտալ* շինություն՝ պսակված Լենինի հսկայական արձանով:

20 Паперный 2006, 407.

21 Հմմտ. Бахтин 1965:

22 Աբրահամյան 2016:

23 Паперный 2006, 146:

24 Паперный 2006, 41–142:

Ի տարբերություն Մշակույթ Մեկի, որը հեղափոխական սկզբունքով ժխտում է անցյալը՝ Մշակույթ Երկուսին հատուկ է հայացքը դեպի անցյալ: Դա նույնպես լավ երևում է Խորհուրդների պալատի մրցույթին ներկայացված նախագծերի տարապատկերից[25]: Բայց եթե ստալինյան Մշակույթ Երկուսը հայացք էր դեպի վերացական՝ կայսերական տիպի անցյալը, ապա Թամանյանի հայացքը դեպի անցյալ միավորում էր կլասիցիզմը և միջնադարյան հայկական ճարտարապետությունը:

Ժողտունն ի ցույց է դնում հայաստանյան՝ թամանյանական Մշակույթ Երկուսի թե՛ նմանությունը և թե՛ հիմնովին տարբերությունը ստալինյան Մշակույթ Երկուսից: Եւ, ինչն առանձնապես կարևոր է, Թամանյանի Մշակույթ Երկուսը ձևավորվում է 1920-ականների վերջին՝ նախքան ստալինյան Մշակույթ Երկուսի ծնունդը: Մինչդեռ, հաճախ Թամանյանի և իր հետևորդների ճարտարապետության վերաբերյալ կարելի է լսել «ստալինյան» որակավորումը: Ճիշտ է, 1934-ին՝ Թամանյանի վերջին նախագիծ-էսքիզը լիովին հետևում է ստալինյան Խորհուրդների Պալատին՝ նույն տրամաբանությամբ պսակվելով Լենինի հսկա արձանով[26], սակայն այդ նախագիծը չի իրականացվում, ու Օպերայի և բալետի թատրոնի կառուցումն ավարտվում է՝ արդեն առանց ճարտարապետի, տիպիկ թամանյանական Մշակույթ Երկուսի ձևով:

Առասպելաբանական սխեմաներ

Վերջապես, վերադառնանք վերնագրում ամրագրած *առասպելաբանականին*: Մենք դեռ ոչինչ չենք ասել Թամանյանի երևակայած տաճարի «վահեվահյան» որոշչի մասին: Թե՛ *Ժողտանը*, թե՛ նրա խմբագրված ներկայիս տարբերակին կարծես հատուկ չէ Վահագն աստծո որևիցե հատկանիշ: Ճիշտ է, 1934թ. Մոսկվայի Խորհուրդների պալատին հարող տարբերակում կարելի է տեսնել Վիշապաքաղի աղերսներ, եթե օգտվենք Պալատի հաղթած նախագծի մասին Ֆ.Լ.Ռայտի դիպուկ դիտարկումից, թե այն ավելի կապզեր վիշապասպան Սուրբ Գևորգի ժամանակակից դրսևորմանը[27]: Բարեբախտաբար, Ժողտան այդ վերջին տարբերակը միայն ժամանակավոր արտաքին ազդեցություն էր, որը շտկվեց հետագայում: Սակայն, կարծում եմ, որ Թամանյանի «տաճարն», այնուամենայնիվ, ունի վիշապաքաղային աղերսներ՝ միայն թե շատ խորքային առասպելաբանական մակարդակում:

Դա կապ ունի շինարարական զոհի հետ. ցանկացած տուն, առանձնապես տաճար, բարձրանում էր շինարարական զոհից[28], ինչպես որ Վեդաների առաջին զոհ Պուրուշայի մարմնից ծավալվում է Տիեզերքը [Ռիգվեդա, X. 90][29]:

25 Хан-Магомедов 2016.

26 Խորհուրդների Պալատի տեսքով Ժողտան ձևափոխման գաղափարը պատկանում էր, ըստ երևույթին, Ս.Տեր-Գաբրիելյանին [տե՛ս Մազմանյան 1960, 179–185]:

27 Паперный 2006, 35.

28 Байбурин 1983, 60–61, 187.

29 Տարբեր ժողովուրդների մեջ նույն տիեզերածին մոտիվի մասին տե՛ս Мелетинский 1976, 202–204:

Կարելի է ցույց տալ, որ այդ մոդելը սկիզբ է առնում արխաիկ մենամարտի մոտիվի զարգացումներից[30]: Ամպրոպային աստվածը սպանում է իր վիշապակերպ հակառակորդին[31], որի մարմնից (հետագայում զոհաբերածի մարմնից) որևիցե ուղղաձիգ կառույց է աճում (հիշենք Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը երկնային տաճարի մասին[32]): Նման աճի սխեման ընդհանրապես սնում է ուղղաձիգի սկզբի մասին պատումները[33]:

Թամանյանի զվարթնոցատիպ տաճարի, ինչպես և Մշակույթ Երկուսի ցանկացած, առանձնապես՝ արխաիկ շինության ուղղաձիգությունը, կարծում եմ, պետք է որ կապ ունենա վերը համառոտ ուրվագծված առասպելաբանական սխեմայի հետ: Այս առումով, Ռայտի նշած դիտողությունը Խորհուրդների պալատի մասին, բացի սրամիտ *վիզուալ* համադրումից, ստանում է նաև առասպելաբանական համատեքստ, եթե հիշենք, որ պալատը, որպես նոր գաղափարախոսության (կրոնի) մարմնավորում՝ իր ստեղծողի արձանը գագաթին, քանդում, ոչնչացնում է իր «հրեշային» հակառակորդ քրիստոնեական եկեղեցին, որի Քրիստոս Փրկիչ անունը փաստորեն ցույց է տալիս գագաթի «աստծո» իսկական հակառակորդին:

Նորից հիշենք Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը՝ այս անգամ այն դրվագը, որտեղ ամպրոպային աստծո կերպարով Քրիստոսը ոսկե մեծ կռանով (ամպրոպային աստծո տիպիկ զենքով) հարվածում է դժոխքի մեհյանին և նրա հրեշ տիրոջը, մշակութաբանական-հնագիտական մեկնաբանությամբ՝ քանդում, ոչնչացնում է հեթանոսական սրբավայրը, որի տեղը բարձրանում-կառուցվում է Էջմիածնի Մայր տաճարը[34]:

Թամանյանն, ինչպես տեսանք, Գեթսեմանի մատուռի և ընդհանրապես քրիստոնեության դեմ չէր պայքարում, բայց իր կառուցած թատրոնի նախակարապետ Վահեվահյան տաճարն արդեն իր «տիրոջ» Վիշապաքաղ անվամբ հուշում է, թե ինչ պայքարի և հաղթանակի հետ պետք է որ առնչություն ունենար: Հետաքրքիր է, որ խորհրդային 1930-ականներին, երբ կրոնականը և միստիկ առասպելաբանականը չէին կարող հանդես գալ ուղիղ տեքստով, ի հայտ էին գալիս երգիծական կամ զուտ հումորիստական ձևով՝ երբեմն (եթե ոչ մեծ մասամբ) հեղինակից իսկ չգիտակցված: Այսպես, Վահրամ Ալազանը Թամանյանի Ժողտան մասին 1932-ին գրել էր հետևյալ բանաստեղծությունը.

Յերկներ յերկիր (ոչ յերկինք),
Յերկներ քաղաքն Յերևան…

Ընդ յերկունքի՝ դրամ ու թիվ յելաներ,
Ընդ յերկունքի նախահաշիվ յելաներ,

30 Абрамян, Демирханян 1985.

31 Այս տարածված սյուժեի մասին տե՛ս Иванов, Топоров 1975, 51–76:

32 Ագաթանգեղոս 1983, 414–417 (§ 735–738):

33 Աբրահամյան 2001; Абрамян 2015.

34 Աբրահամյան 2001:

Ընդ յերկունքի՝ խոստում անթիվ յելևներ,
Գիշեր ու տիվ յելևներ։
Ընդ յերկունքի՝ Ժողտուն բնավ յելևներ[35]։

Ալազանը բնավ չէր կարող իմանալ իր՝ Վահագնի երգի *պարոդիայի արխետիպային* համատեքստը, երբ արխաիկ տիեզերածնական այս հիմնում չեզոքացնում էր երկնքի դերը (երևի աթեիստական նկատառումներով)։ Նա, փաստորեն, հիմնի արխետիպային սխեման (երկինքն ու երկիրը միանում են ուղղաձիգ կառույցով, այստեղ՝ եղեգնով) մոտեցնում է մեկ այլ տիպի (ուղղաձիգ կառույցը բարձրանում է վիշապի սպանության հետևանքով), որին հարում է Վահագնի անվան «վիշապասպան» ստուգաբանությունը և Վիշապաքաղ մակդիրը[36]։

Այսպիսով, երևակայված տաճարի *Վահեվահյան* որակումն ունի բազմաշերտ առասպելաբանական-արխետիպային համատեքստ, որի մասին Թամանյանը եթե չուներ էլ հստակ պատկերացում, ապա ուներ որոշակի կանխազգացում։ Միգուցե իր ստեղծած տաճարի *վահեվահյան* հատկությունները դեռ կդրսևորվեն ապագայում՝ անսպասելի ձևով, ինչպես որ դրսևորվեցին տաճարի «երգի և սիրո» հատկությունները[37]։

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Սկզբնաղբյուրներ

ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍ 1983
Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն (աշխատասիրությամբ Ա. Ն. Տեր-Ղևոնդյանի), Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1983։

Ուսումնասիրություններ

ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ 1990ա
Աբրահամյան Լ. Հ., Քառոսը և կոսմոսը ժողովրդական ելույթների կառուցվածքում. Ղարաբաղյան շարժումը ազգագրագետի հայացքով // Մշակույթ, 1990, № 2–3, 14–21։

ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ 1990բ
Աբրահամյան Լ. Հ., Ծեսը, նախաթատրոնը և Թատերական հրապարակը // Բեմ, 1990, № 1, 7–19։

ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ 2001
Աբրահամյան Լ. Հ., Ջոհի մարմնից աճող երկնային տաճարը. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը ազգաբանական տեսանկյունից // Հայոց սրբերը և սրբավայրերը. ակունքները, տիպերը, պաշտամունքը (խմբ. Ս. Բ. Հարությունյան, Ա. Ա. Քալանթարյան), Երևան, «Հայաստան», 2001, 361–367։

ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ 2016
Աբրահանյան Լ. Հ., Ազգայինի և ստալինյանի միջև. Թամանյանի Երևանը մշակութաբանի տեսակետից // Գիտական հոդվածների ժողովածու, Երևան, Երևան քաղաքի պատմության թանգարան, 2016, 5–11։

35 Վահրամ Ալազան, «Պարոդիա» [տես Երզնկյան 2012, 117]։

36 Абрамян 2015, 122–123։

37 Այս մասին տես Աբրահամյան 1990ա; 1990բ։

ԵՐՋՆԿՅԱՆ 2012
Երզնկյան Ա. Լ., Արամայիս Երզնկյան. դեմք՝ լեգենդ (2-րդ հրատ.), Երևան, «Ոսկան Երևանցի», 2012:

ԹԱՄԱՆՅԱՆ 2000
Թամանյան Ա. Հ., Փաստաթղթերի և նյութերի ժողովածու, Երևան, «Գիտություն», 2000:

ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ 1975
Խաչատրյան Հ. Հ., Արտավազդ, Երևան, «Հայաստան», 1975, 284 էջ:

ՂԱՖԱԴԱՐՅԱՆ 1975
Ղաֆադարյան Կ. Գ., Երևան. միջնադարյան հուշարձանները և վիմական արձանագրությունները, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1975, 252 էջ:

ՄԱԶՄԱՆՅԱՆ 1960
Մազմանյան Մ. Դ., Մեծ արվեստագետը // Ալեքսանդր Թամանյան: Հոդվածներ, փաստաթղթեր, ժամանակակիցները նրա մասին (խմբ. Հ. Ս. Մազմանյան, Մ. Դ. Մազմանյան), Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1960, 179–185:

ՊՐԼՏԵԱՆ 2009
Պրլտեան Գ. Յ., Հայկական ֆուտուրիզմ, Երևան, «Սարգիս Խաչենց», 2009:

ՔԱԼԱՆԹԱՐ 2007
Քալանթար Ա. Ա., Հայաստան. քարե դարից միջնադար // Երկերի ժողովածու, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ, Գիտական ժառանգություն-4, Երևան, «Գիտություն», 2007, 273–279:

АБРАМЯН 2015
Абрамян Л. А., Архетип вертикали и каменные вишапы // Վիշապ քարակոթողները (խմբ. Ա. Ե. Պետրոսյան, Ա. Ա. Բոբոխյան), ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ, Երևան, «Գիտություն», 2015, 121–135:

АБРАМЯН, ДЕМИРХАНЯН 1985
Абрамян Л. А., Демирханян А. Р., Мифологема близнецов и мировое дерево // Պատմա-բանասիրական հանդես, 1985, № 4 (111), 66–84:

БАЙБУРИН 1983
Байбурин А. К., Жилище в обрядах и представлениях восточных славян, Ленинград, «Наука», 1983.

БАХТИН 1965
Бахтин М. М., Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса, Москва, «Художественная литература», 1965.

ИВАНОВ, ТОПОРОВ 1975
Иванов В. В., Топоров В. Н., Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору, Москва, «Наука», 1975, 44–76.

МЕЛЕТИНСКИЙ 1967
Мелетинский Е. М., Поэтика мифа, Москва, «Наука», 1976.

МАРУТЯН 2014
Марутян А. Т., Из истории сохранения и застройки исторического центра Еревана (XIX – начало XXI века // Պատմամշակութային ժառանգություն, Գիտատեղեկատվական հոդվածների ժողովածու, պրակ 1, Երևան, «Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայություն» ՊՈԱԿ, 2014, 60–91:

ПАПЕРНЫЙ 2006
Паперный В. З., Культура Два, 2-е изд., Москва, «Новое лит. обозрение», 2006.

Էլեկտրոնային հղումներ

МИКАЭЛЯН 2016
Микаэлян К., Мы призываем не допустить постройку “Народного дома” по проекту академика Таманова // Новое время, 24 марта 2016: http://www.nv.am/kultura/49596-2016-03-24-06-19-24 (24.03.2016).

ХАН-МАГОМЕДОВ 2016
Хан-Магомедов С., Архитектура советского авангарда, кн. 2, гл. 4.5 // Конкурс на проект Дворца Советов (1931–1933): http://www.alyoshin.ru/Files/publika/khan_archi/khan_archi_2_085.html (27.06.2016).

Левон Амаякович Абрамян, *член-корр. НАН РА*
Институт археологии и этнографии

НАРОДНЫЙ ДОМ ТАМАНЯНА: МИФОЛОГИЯ, ИДЕОЛОГИЯ, АРХИТЕКТУРА

Ключевые слова: Таманян, Нардом, конструктивизм, «Культура Один», «Культура Два», сталинская архитектура, национальная архитектура, праздничный парад.

На примере Нардома (Народного дома) Таманяна, в будущем Театра оперы и балета, обсуждаются представления архитектора о мистической связи места с его историко-культурными корнями. Таманян был убежден, что там, где он намеревался построить Нардом, две тысячи лет назад «действовал» языческий храм песни. Его целью было построить советский храм песни и танца (оперы и балета), созвучный с предполагаемым языческим прототипом, точно на том же месте. Причем он представлял свой Нардом как сплав средневекового армянского храма Звартноц и древнеримского Колизея. Нардом должен был состоять из двух частей – зимней (закрытой) и летней (открытой), которые должны были иметь общую сцену и разделяться или соединяться перегородкой – поднимающимся и опускающимся железным занавесом. Оппоненты Таманяна, молодые пролетарские архитекторы, считали Нардом анахронизмом, не отвечающим современным требованиям пролетариата. Нардом Таманяна, как и конструктивистские представления его оппонентов обсуждаются в рамках моделей «Культура Один» и «Культура Два», предложенных Владимиром Паперным. В отличие от отрицавшей прошлое постреволюционной «Культуры Один», «Культуре Два», сменившей ее в начале 1930-х, была свойственна именно оглядка на прошлое в поисках имперских образцов. В статье выявляется своеобразная «Культура Два», созданная Таманяном, которая соединяла классицизм со средневековой армянской церковной архитектурой. Обсуждается также многослойный мифологический и архетипический контекст воображаемого Таманяном храма.

Dr. ***Levon H. Abrahamian****, Corresponding Member of NAS RA*
Institute of Archaeology and Ethnography

TAMANYAN'S PEOPLE'S HOUSE: MYTHOLOGY, IDEOLOGY, AND ARCHITECTURE

Keywords: Tamanyan, People's House, constructivism, Culture One, Culture Two, Stalin-epoch architecture, national architecture, festival parades.

Using the case of Tamanyan's People's House, the future Theater of Opera and Ballet, the article presents the architect's perception of a mystic link between a place and its historical and cultural roots. Tamanyan was convinced that at the spot where he planned to build his People's House, a pagan temple of song was located. He aimed at constructing a Soviet temple of song and dance (opera and ballet) which would correlate with the supposed pagan prototype and would be built at the very same spot. The People's House he envisioned as a combination of the Armenian medieval temple Zvartnots and the Roman Coliseum. The People's House was planned to consist of two sections, the winter (closed) and summer (open) ones, which would have a common stage and would be separated or united by a partition – the rising and dropping iron curtain. Tamanyan's opponents – the Young Proletarian Architects, considered his People's House an anachronism which did not face the current demands of the proletariat. Tamanyan's People's House, as well as the constructivist concepts of his opponents are discussed in the frames of the Culture One and Culture Two models proposed by Vladimir Papernyi. In contrast to the post-revolutionary Culture One which denied the past, the Culture Two that replaced it in the beginning of the 1930s, was characteristic for its looking back into the past for imperial patterns. In the article, the specific Culture Two is discussed created by Tamanyan. It combined classicism with the medieval Armenian church architecture. The article discusses also the multilayer mythological and archetypal context of the temple imagined by Tamanyan.

Արսեն Բոբոխյան, *պ.գ.թ.*
ՀԱԻ

ԿԱԹՔԱՐ-ՎԻՇԱՊԱՔԱՐ. ԵՐՎԱՆԴ ԼԱԼԱՅԱՆԻՑ ՀԱՐՅՈՒՐ ՏԱՐԻ ԱՆՑ

Նշանավոր ազգագրագետ և հնագետ Երվանդ Լալայանը 1892 թ. լույս տեսած «Ջավախքի բուրմունք» իր հայտնի գրքում առաջին անգամ շրջանառության մեջ դրեց Մուրջախեթ գյուղում գտնվող «Կաթքարի» մասին ավանդազրույցը և դրա հետ կապված պատկերացումները: Հետագայում այլ հեղինակներ ևս գրանցեցին այդ նույն ավանդազրույցի տարբերակները: Ուշագրավն այն է, որ Կաթքարն իրականում վիշապաքար է՝ հնագույն Հայաստանի կոթողային արվեստի կարևոր հուշարձան, ինչն այդ նվիրական քարը դարձնում է միաժամանակ ազգագրական և հնագիտական հետազոտության առարկա: Այս հոդվածում փորձ է կատարվում ընդհանուր գծերով ներկայացնելու Կաթքարի մասին առկա տվյալները՝ շրջանառության մեջ դնելով ավանդազրույցի մի նոր տարբերակ և երևույթը քննարկելով վիշապաքարերի ուսումնասիրության համատեքստում[1]:

Հիմնաբառեր՝ Ջավախք, Մուրջախեթ, Կաթքար, վիշապաքար, ազգագրական և հնագիտական ուսումնասիրության առարկայի համընկնում:

Ջավախքի վիշապաքարերի առանձնահատկությունները

Վիշապաքարերի տարածման կարևոր շրջաններից են Ջավախքը, ինչպես նաև Թոռեղքը: Ի մի բերելով նախորդ հեղինակների[2] և մեր հետազոտությունների տվյալները՝ կարող ենք փաստել, որ այս տարածաշրջանում հայտնի են մոտ 30 գլակերպ և ձկնակերպ բազալտե վիշապաքարեր: Իրենց բազմաթիվ առանձնահատկություններով (ձև, պատկերագրություն, լանդշաֆտ) դրանք նմանվում են Հայկական լեռնաշխարհի այլ շրջաններից հայտնի օրինակներին[3], սակայն ունեն մի քանի առանձնահատկություններ, որոնցից ամենակարևորները հետևյալն են.

1. ձևի տեսանկյունից դրանք ավելի ծավալուն են (հատկապես՝ լայնության առումով);
2. ի հայտ են գալիս միջին և ցածր գոտիներում (ծ.մ. մինչ մոտ 2000 մ բարձրության վրա, այսինքն՝ բարձրալեռնային վիշապաքարեր գոյություն չունեն);

1 Հոդվածը հիմնված է 2017 թ. ամռանը և աշնանը Ջավախքում և Թոռեղքում իրականացված երկու գիտարշավների արդյունքների վրա: Խորին շնորհակալություն ենք հայտնում Ջավախքի ու Թոռեղքի հուշարձանների պատասխանատու, հնագետ Դիմիտրի Նարիմանիշվիլուն՝ ուղեկցելության և օգտակար քննարկումների համար:

2 Меликсет-Беков 1938, 140; 1947, 27–37; Սանոյան 1989ա; Karapetian 2011, 591; Нариманишвили и др. 2015, 176–189.

3 Տես Բոբոխյան և այլք 2015, 269–396; հմմտ. Gilibert et al. 2012, 93–132:

3. հիմնականում հայտնվում են եզակի և ոչ խմբով;
4. շատ հաճախ դամբանաթմբերի/կրոմլեխների մոտ/վրա կամ դրանց համատեքստում են;
5. տեղացիներն այս վիշապաքարերի զգալի մասը հատուկ վերաբերմունքի են արժանացրել՝ կապելով որոշակի ուղենիշերի կամ սրբերի հետ. այսպես, Թռեղքը Ձավախքին միացնող լեռնանցքը (բարձրագույն կետը ծ.մ. 2180 մ) կոչվում է *Թիքքար/Թիքմաթաշ*՝ այնտեղ կանգնած սահմանաքար-վիշապաքարի անունով[4]: Վիշապաքարերը կոչվում են Ս. Սարգիս (Գանձա 1, Մերենիա 1, Վլադիմիրովկա 1), Ս. Գևորգ (Սափիրթախչի 2), դրանք գտնվում են եկեղեցի-մատուռի մեջ կամ մոտ (Ս. Հովհաննես՝ Փոկա 1, Ս. Աստվածածին՝ Սամշվիլդե 1, Բարալեթի 1, Ս. Կոնստանտին՝ Թեջիսի 1, հին մատուռներ՝ Խորենիա 1, Գումբատի 1):

Ստորև կներկայացնենք Ձավախքի վիշապաքարերի այս վերջին առանձնահատկությունը՝ որպես օրինակ ունենալով Կաթքարը:

Կաթքարի մասին ավանդազրույցը

«Հայոց լեզվի բարբառային բառարան»-ում «Կաթքար» բառահոդվածում կարդում ենք. «*Ախալցխա՝ իբր առյբ, ավիրական քար, որ ըստ ժողովրդական հավատալիքի՝ մայրերի կաթն ավելացնելու զորություն ունի*»[5]: Բառարանը ճիշտ է արձանագրում, որ «Կաթքար» (վրաց. *ձուձուս-քվա*, կրճատ՝ *ձիքվա/ ռձիսքվա* = ծիծքար, կուրծքքար, պտկաքար) եզրույթը բնորոշ է վրացահայությանը, սակայն՝ առավելապես Ախալքալաքի շրջանում: Մասնավորապես, Կաթքարի մասին ավանդազրույցի կենտրոնը Մուրջախեթ գյուղն է, ավելի ճիշտ՝ այդ գյուղում գտնվող երկու քարերը, որոնք իրականում վիշապաքարեր են՝ Մուրջախեթ 1-ը և 2-ը[6] [աղ. 1, էջ 258]: Մուրջախեթում կա նաև երրորդ վիշապաքար՝ Մուջախեթ 3-ը, որը, սակայն, հայտնաբերվել է 1990-ականների սկզբին[7] և Կաթքարին վերաբերող պատմությունների շղթայից դուրս է մնացել:

Կաթքարի մասին ավանդազրույցը գրանցել են չորս հեղինակներ 19-րդ դ. վերջին և 20-րդ դ. առաջին կեսին. 2017 թ. մեզ հաջողվեց գրանցել ևս մեկ տարբերակ: Ըստ ժամանակագրական կարգի՝ ավանդազրույցի առաջին գրա-

4 Ավետյան 2011, 14:

5 Գասպարյան և այլք 2004, 10:

6 Իրարից մոտ 150 մ հեռավորությամբ, ցլապատկերով և ձկնակերպությամբ բնորոշվող այդ քարերը որպես վիշապաքարեր են նկարագրել՝ Марр 1922, 335; Марр, Орбели 1922, 41; Марр, Смирнов 1931, 64; Меликсет-Беков 1938, 98–103, таб. XLVII–XLVIII, XLIX; Меликсет-Беков 1947, 30–34, рис. 6–9; Սանոյան 1989ա, 97–98; Karapetian 2011, 405–408; Нариманишвили и др. 2015, 176–178, рис. 2/5-6:

7 Гамбашидзе и др. 1991, 22–34, 33–34, таб. 75/1-3; Karapetian 2011, 45, 408.

ռողը Ե. Լալայանն է[8], երկրորդը՝ Ի. Ռոստոմիշվիլին[9], երրորդը՝ Ե. Թաղաիշվիլին[10], չորրորդը Վ. Բդոյանն է[11]:

Դժբախտաբար, առաջին երեք հեղինակները տեղեկություններ չեն հաղորդում գրանցման մանրամասնությունների մասին: Միայն Վ. Բդոյանի հաղորդումից գիտենք, որ երկու ավանդազրույցներից առաջինը («Կաթքար») գրանցվել է 1940 թ. Փոքր Խանչալեցի Անուշ Բդոյանից (ծնվ. Զիգրաշենում 1880 թ.), իսկ երկրորդը («Մուրճախեթի կաթքար»)՝ 1940 թ. Փոքր Խանչալեցի Վարվառե Բդոյանից (ծնվ. Նարդիվան գյուղում, 1870 թ.): Մեր տարբերակը գրանցել ենք 08.10.2017 թ.՝ Մուրջախեթցի Մարգարիտ Բաբաջանյանից (ծնվ. 1938 թ. Մուրջախեթում)՝ այն տանտիրուհուց, ում տան ետևում՝ արտի մեջ, ընկած է Մուրջախեթ 2-ը [աղ. 1/2, էջ 258]:

Ստորև ներկայացնենք հիշյալ գրանցումներն՝ իրենց տարբերակներով:

1. Ե. Լալայան. Մուրջախեթում մի հարս չցանկանալով ընկնել լազերի ձեռքը՝ խնդրում է Աստծուն իրեն քարի վերածել: Աստված կատարում է հարսի խնդրանքը: Կես քար դառնալիս՝ նա նաև խնդրում է, որ Աստված իրեն կաթնատուի զորություն տա: Ահա կաթ չունեցող կանայք գնում են սուրբ քարի մոտ ուխտի և կաթ խնդրում: Այս ավանդազրույցը պատմվում է Մուրջախեթի գերեզմանոցում կանգնած մի քարի մասին, որ 5 արշին երկարություն, 1,5 արշին լայնություն և 1 արշին հաստություն ունի, իսկ արևմտյան երեսին կնոջ պատկեր է: Կաթ չունեցող կանայք այստեղ ուխտի են գալիս, երեխան դնում Կաթքարի առջև, քարե պատկերի վրա քսում են կարագ յուղ, և քարի առաջ չոքած աղոթում, որ սուրբը երեխայի լացից գալով՝ շատացնի մոր կաթը: Ուխտը ընդունելի է լինում, երբ «սուրբի քրտինքը»՝ կարագը, հալվում է:

2. Ի. Ռոստոմիշվիլի. Ֆալլիկ պատկերով և 4 արշին բարձրությամբ քարը պաշտում են տեղացի կանայք՝ վրան ճարպ կամ յուղ քսելով: Բնակիչներն այն կոչում են «*ձուձուս քվա*» (ծիծքար, պտկաքար)՝ դրան վերագրելով հրաշալի հատկություն, այն է՝ վերադարձնել կաթը դրա պակասն ունեցող մայրերին՝ իրենց երեխաներին կերակրելու համար: Մուրջախեթում կա մեկ այլ նման կոթող ևս, որը պիտի ունենար նույն գործառույթն, ինչ առաջինը: Այս կոթողը ժողովուրդը համարում է առաջինի եղբայրը: Այդ երկուսի մասին պահպանվել է

8 Լալայան 1892, 53; 1931, 203; 1983, 399–400; տե՛ս նաև Նոր Դար 1895, 3; Սամուէլեան 1927; 1931, 319–320; Ղանալանյան 1969, 65, 429–430 (որոնցում վերարտադրված է Ե. Լալայանի տարբերակը): «Զավախքի բուրմունք»-ի նյութերը հավաքվել են 1885 թ. հետո, երբ Ե. Լալայանը, Ներսիսյան դպրոցն ավարտելուց հետո, գալիս է Զավախք և ուսուցչությամբ զբաղվում Ախալքալաքում ու Ախալցխայում [տե՛ս Լալայան 1983, 19; հմմտ. Վարդանյան 2014, 46–54]: Ավելի կոնկրետ՝ հեղինակը նշում է. «Մենք Զաւախքի մասին նիւթերը հաւաքել ենք 1889 թ.՝ ամբողջ գաւառը շրջելով, գրի առնելով միայն մեր տեսածն ու լսածը» [Լալայեան 1895, 117–380, 379]:

9 Ростомов 1898, 93–94; 1901, 31–33. նույնը, մասնակի լրացումներով, հմմտ.՝ Меликсет-Беков 1938, 98–99; 1947, 32:

10 Токайшвили 1909, 28 (ով, անշուշտ, օգտվել է Ի. Ռոստոմիշվիլու աշխատանքից):

11 Բդոյան 2014, 15, 262–263, 707:

ավանդազրույց, ըստ որի՝ մի անգամ գյուղի վրա հարձակվում են թշնամիները, որոնք գերի են տանում երիտասարդ տղայի: Վերջինիս քույրը, վազելով այնտեղ, ուր այժմ կանգուն է առաջին քարը, նայում է եղբոր ետևից և, գերեվարությունը տեսնելով, Աստծուն խնդրում է, որ իրեն քարի վերածի նույն տեղում, իսկ եղբորը՝ այն տեղում, ուր այժմ քարն է ընկած: Աստված կատարում է աղջկա խնդրանքը:

3. Ե. Թաղաիշվիլի. 4 արշին բարձրությամբ և ֆալլիկ պատկերով քարին տեղացի կանայք ամեն օր խունկ են ծխում, մոմ վառում և յուղ քսում՝ երեխաներին կերակրելու համար կաթ խնդրելով:

4. Վ. Բդոյան. Առաջին տարբերակ – Քույր և եղբայր փախչում են կռապաշտի հետապնդումից: Նրանք Աստծուն խնդրում են, որ իրենց քար դարձնի՝ կռապաշտից փրկվելու համար: Աստված խնդիրքը կատարում է և քրոջն ու եղբորը, ինչպես նաև վերջինիս ոչխարներին, քար է դարձնում: Այդ քարերը հատուկ շնորհ են ստանում, որ կաթ չունեցող կանայք իրենց բարուրով տղային վերցնեն, փոքր տղային էլ հետը բերեն քարերի մոտ, երեխային դնեն դրանց առաջ, մատաղ անեն, կովի կարագը քսեն քարի կրծքին, ապա այդ նույն կարագը՝ իրենց կրծքին, որից հետո կաթ կստանան:

Երկրորդ տարբերակ – Քույր և եղբայր ճամփա են գնում: Քույրը եղբորն ասում է՝ «ետ չնայես, քար կդառնաս»: Փոքր լինելով՝ եղբայրը մոռանում է քրոջ ասածը, ետ նայում ու քարանում: Քույրը, եղբորը փնտրելիս, նույնպես ետ է նայում, և նա էլ քար է դառնում քիչ ավելի հեռու: Եղբայրը հիմա Մուրջախեթի արտում երևում է՝ մեջքը կուզ գցած: Իսկ քրոջ քարը մի երկար քար է, որի մոտ գնում են կաթ չունեցող կանայք, փոքր տղային բարուրով դնում քարի տակ, օրորում, լացում, ապա քարի վրա յուղ են քսում, մոմ վառում, քարը քրտնում է, որից կանայք կաթ են ստանում:

5. Ա. Բոբոխյան. Մուրջախեթում երկու սուրբ քար կա, որոնց առաջ մատաղ են անում, մոմ վառում. երկուսն էլ կաթքար են: Երկու ավանդազրույց կա դրանց մասին: Ըստ առաջինի՝ դրանք քույր և եղբայր են եղել (առաջինը քույրն է, երկրորդը՝ եղբայրը): Եղբայրը հովիվ է եղել և այստեղ գառ արածեցրել. թուրքերը որ հարձակվում են՝ եղբայրն ասում է քրոջը՝ «փախիր». փախչելիս՝ վախից քույրը քար է դառնում ու կաթնատուի զորություն ձեռք բերում: Երկրորդ քարի տեղը, որ գառների արածատեղի է եղել, ուզեցին հերկել, բայց չթողեցին, քանի որ այն սուրբ տեղ է եղել: Ըստ երկրորդ ավանդազրույցի՝ Մուրջախեթի երկրորդ քարը՝ եղբայրը, ճրագ է դառնում. մարդիկ ձիթայուղը լցնում են նրա փորված վերնամասի մեջ և վառում, որպեսզի ձմռանն այստեղով անցնող-դարձողները ճանապարհը չկորցնեն:

Կաթքարի մասին վերոհիշյալ ավանդազրույցի տարբերակներում նկատվում է երկու հիմնական սյուժե՝ ա. հարսի, քրոջ, քրոջ-եղբոր քարացումը՝ որպես փրկություն թշնամու հետապնդումից, վախից, կամ պատժից, բ. քարացմամբ զորության ձեռքբերումը՝ որպես կաթնատու և ճրագ [աղ. Ա, էջ 24]:

Աղյուսակ Ա.
«Կաթքար»-ի ավանդազրույցի սյուժետային տարբերակները

	սյուժեն	Լալայան 1892	Ռոստոմիշվիլի 1898	Թաղաիշվիլի 1909	Բդոյան 1940	Բոբոխյան 2017
1	**Քարացումը որպես փրկություն**					
	Թշնամին հետապնդում է հարսին,	+				
	տղային,		+			
	քրոջն ու եղբորը				+	+
	Կինը/քույրը,	+	+			
	քույրն ու եղբայրը խնդրում են Աստծուն իրենց քարի վերածել				+	
	Հովիվ եղբոր ոչխարները ևս քարանում են				+	
	Քարացումը վախի արդյունքում					
	Եղբայրը կոչ է անում քրոջը փախչել, վախից քույրը քարանում է					+
	Քարացումը որպես պատիժ					
	Քույր ու եղբայր ճամփա գնալիս ետ են նայում և քարա-նում				+	
2	**Քարացմամբ՝ զորության ձեռքբերումը որպես կաթնատու**					
	(Կես քար դառնալիս) հարսը խնդրում է Աստծուն, որ իրեն կաթնատուի զորություն տա, կամ	+				
	քարը շնորհ է ստանում առանց խնդրելու				+	
	կաթ չունեցող կանայք սուրբ քարին ուխտի են գնում	+	+	+	+	+
	(բարուրով) երեխան դնում քարի առջև/տակ	+			+	
	հետը բերում նաև փոքր տղային				+	
	օրորում և լացում				+	
	քարի առաջ չոքած աղոթում	+	+			
	խունկ ծխում			+		
	մոմ վառում			+	+	+
	մատաղ անում				+	+
	քարե պատկերի վրա, կամ	+				
	քարի կրծքին քսում				+	
	կարագ յուղ	+				
	կովի կարագ				+	
	յուղ			+	+	
	ճարպ կամ յուղ, ապա		+			
	նույն կարագը քսում իրենց կրծքին				+	
	որպեսզի սուրբը (երեխայի լացը լսի) և շատացնի կաթը	+	+	+	+	+
	ուխտն ընդունելի է լինում, երբ քարը քրտնում է, այսինքն «սուրբի քրտինքը»՝ կարագը հալվում է	+			+	
	Քարացմամբ՝ զորության ձեռքբերումը որպես ճրագ					
	Եղբայրը ճրագ է դառնում. ձիթայուղով այն վառում են, որպեսզի անցորդները ճանապարհը չկորցնեն					+

Ընդհանուր առմամբ, սյուժեների մանրամասները համընկնում են. մասնակի տարբերությունները ցույց են տրված աղյուսակ Ա-ում: Այլ տարբերություններից հիշատակելի է այն, որ որպես հետապնդող են հանդես գալիս՝ մի պարագայում լազերը (Ե. Լալայան), մյուս պարագայում՝ թշնամիները (Ի. Ռոստոմիշվիլի, կամ լեզգիները՝ Լ. Մելիքսեթ-Բեկ), կռապաշտները (Վ. Բդոյան) կամ թուրքերը (Ա. Բոբոխյան). սրանով ավանդազրույցը կարծես արտացոլում է «առասպելական ժամանակը»՝ կոնկրետացվելով հնում (կռապաշտները), վերջերս (լազերը, լեզգիները, թուրքերը) կամ թողնվելով անորոշ (թշնամիները): Մի տարբերակում Կաթքարի զորություն է ստանում միայն հարսը՝ «Մուրջախեթ 1»-ը (Ե. Լալայան), այլ տարբերակներում՝ քույրը և եղբայրը՝ «Մուրջախեթ 1»-ը և «Մուրջախեթ 2»-ը (Ի. Ռոստոմիշվիլի, Վ. Բդոյան, Ա. Բոբոխյան), մինչդեռ երրորդ տարբերակում քույրը՝ «Մուրջախեթ 1-ը» դառնում է կաթքար, իսկ եղբայրը՝ «Մուրջախեթ 2-ը», բացի կաթքարից, նաև փարոս/ուղեցույց քար է (Ա. Բոբոխյան):

Հիշյալ տարբերակներից պարզ է դառնում միայն եղբոր մասնագիտությունը. նա հովիվ է (Վ. Բդոյան, Ա. Բոբոխյան): Ավանդազրույցի՝ Լ. Մելիքսեթ-Բեկի վերաշարադրումից իմանում ենք նաև աղջկա՝ Մարինե և եղբոր՝ Լալիո անունները[12]:

Հատկապես ուշագրավ է, որ եղբայրը, ով հիմա երևում է Մուրջախեթի արտում «մեջքը կուզ գցած» (Վ. Բդոյան), ընկած է մի վայրում, որ նախկինում նրա գառների արածատեղին է եղել, ապա վերածվել է սրբավայրի, որտեղ հերկելու արգելք է դրված (Ա. Բոբոխյան):

Կաթքարի ավանդազրույցն իր տարբերակներով և սյուժետային առանձնահատկություններով կարելի է դասել «պատմական»[13], «ստուգաբանական-բացատրական»[14] կամ «կերպարանափոխումների»[15] շարքին՝ դրանք դիտարկելով հայերի մեջ քարի պաշտամունքի վերաբերյալ ընդհանուր պատկերացումների համատեքստում[16]: Ինչ վերաբերում է Հայաստանից դուրս նկատվող զուգահեռ սյուժեներին, դրանք առկա են հատկապես հնդիրանական աշխարհում (տե՛ս ստորև), ինչպես նաև տարբեր մշակույթների՝ մարդու քարացման, քարից ծնվելու, քարե հսկաների, քարի աճման, մայրական կաթնատվությունն ապահովելու մասին առասպելներում, որոնք կամ թափառող սյուժեներ են, կամ *կոնվերգենտ* պատկերացումների արդյունք, և այս հետազոտությանը միայն անուղղակիորեն են վերաբերում[17]:

Ավանդազրույցի էթիոլոգիան և «վիշապային կողը»

Կաթքարի ավանդազրույցի ծագումնաբանական-պատճառաբանական խնդիրները քննարկելիս՝ երկու կարևոր հարց է մեզ հետաքրքրում. որտե՞ղ և

12 Меликсет-Беков 1947, 32.

13 Լալայեան 1892, 52–53; հմմտ. Վարդանյան 2014, 51, 53:

14 Ղանալանյան 1969, 51–77 (նշանավոր քարերի մասին):

15 Հարությունյան 2000, 191–257 («հովվի և հոտի», «վիշապի քարացման», «կերպարանափոխման՝ իբրև փրկության» մասին), 251–252 (Կաթքարի համար):

16 Հմմտ. Սամուէլեան 1927:

17 Առաջավորասիական և կովկասյան տարածաշրջանի համար հմմտ. Müller 1966, 481–515;

ճրը է առաջացել այն, և ինչ իրական կապ կարող է գոյություն ունենալ վիշապաքար հնագիտական հուշարձանի հետ:

Թեև քննարկվող երկու քարերն էլ (Ե. Լալայանն ու Ե. Թաղաիշվիլին խոսում են՝ մեկ[18], Ի. Ռոստոմովն ու Վ. Բդոյանը՝ երկու քարի մասին) վիշապաքարեր են, սակայն ավանդազրույցը գրանցող հեղինակները չեն նշում այդ մասին. Մուրջախեթ 1-ը Ե. Լալայանը բնորոշում է որպես կնոջ, իսկ Ե. Ռոստոմիշվիլին և Ե. Թաղաիշվիլին՝ ֆալլիկ[19] պատկեր ունեցող քար (Ե. Լալայանի մոտ՝ 5, Ի. Ռոստոմիշվիլու և Ե. Թաղաիշվիլու մոտ՝ 4 արշին երկարությամբ): Սա նշանակում է, որ տեղի բնակչությունն այդ քարերը չի կոչել վիշապաքար: Բայց ուշագրավն այն է, որ դրանց վերագրվող երկու գործառույթներն էլ (պտղաբերություն, ուղեցույց քար/սահմանաքար) համընկնում են վիշապաքարերի համար ենթադրվող գործառույթներին:

Այն հանգամանքը, որ Կաթքարի ավանդազրույցը պատմել են նաև Մուրջախեթից դուրս (Վ. Բդոյան), խոսում է պատկերացման համաջավախքյան լինելու մասին: Այդ տեսակետի օգտին է խոսում նաև այն, որ Գանձայի վիշապաքարը ևս ժողովուրդը կոչում է Կաթքար/Կաթնաքար, որին նույնպես, առանց ազգային խտրության, ուխտի էին գալիս ամուլ և սակավակաթ կանայք, զոհ մատուցում, մոմ վառում, արարողություններ կատարում[20]: Ուշագրավ է, որ Թռեղքի Սափիրթախչի 1 և 2 վիշապաքարերի մասին ևս կա ավանդազրույց, ըստ որի՝ դրանք քույր ու եղբայր են եղել, երկրորդին էլ Ս. Գևորգ են կոչել[21]: Այստեղ նորից հարց է առաջանում՝ գործ չունենք արդյոք երևույթի և անվան տեղական վերարտադրության հետ:

Այս հարցի պատասխանին մոտենալու համար անհրաժեշտ է նախ անդրադառնալ Մուրջախեթի էթնիկ իրավիճակի պատմությանը: Գյուղը բնակեցված է գլխավորապես հայերով, ավելի քիչ՝ վրացիներով: Ինչպես հայտնի է, Մուրջախեթի հայերի հիմնական հատվածը ներկայիս գյուղի տարածք գաղթել է 1829 թ. Արդահանի և 1918 թ.՝ Կարսի գավառներից[22]: Սակայն եթե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ Մուրջախեթի հայ բնակչության մի մասը բնիկներ են, ապրել են այստեղ մինչ 19-րդ դարասկզբի ներգաղթը[23], ապա կարելի է ենթադրել, որ քննարկվող ավանդազրույցը կարող էր ունենալ բավական հին տեղական

Haas 1982, 258; Gadjimuradov 2004, 340–357: Լոթի կնոջ ետ դառնալու պատճառով՝ վերջինիս աղե սյան վերածվելու պատմությունը [Ծննդ. ԺԹ: 26] Կաթքարի համատեքստում արդեն դիտարկել է Լ. Մելիքսեթ-Բեկը [Меликсет-Беков 1947, 32]:

18 Ավելի ուշ Ե. Լալայանը հիշում է նաև երկրորդ քարի մասին («Մի այսպիսի կոթող էլ այդտեղից մոտ 150 մետր հեռու է ընկած» [Լալայան 1931, 203])՝ առանց դրա մասին որևէ ավանդազրույց բերելու:

19 Հետագայում Լալայանը ևս Մուրջախեթի առաջին և Գանձայի վիշապաքարերի վրա ֆալլիկ պատկեր է տեսնում [Լալայան 1931, 203]:

20 Լալայան 1931, 203; Սանոսյան 1989բ, 99:

21 Меликсет-Беков 1938, 89.

22 Karapetian 2011, 404.

23 Այս մասին վկայում են առկա խաչքարերը և հնաժողովրդագրական տվյալները՝ Սանոսյան 1992, 112; Կարապետյան 1995, 6, նկ. 39; Մելքոնյան 1999, 13; 2001, 31; 2003, 58, 80, 83; Karapetian 2011, 404–409:

արմատներ: Եթե նույնիսկ ավանդազրույցը «ներգաղթել է» արդահանցիների ու կարսեցիների հետ, ապա այս դեպքում կարող էր տեղի ունենալ դրա փոխակերպում (*տրանսֆորմացիա*), քանի որ նման ավանդազրույցներ հայտնի են նաև Արդահանի ու Կարսի շրջանում, որը եղել է, ի դեպ, վիշապաքարերի տարածման հաջորդ էպիկենտրոնը[24]: Համենայն դեպս, հավանաբար ճիշտ է Ե. Ռոստոմիշվիլին, երբ ենթադրում է, թե քանի որ Մուրջախեթ 2-ը գտնվում է հին գյուղի տարածքում, ապա հենց այստեղ էլ պիտի ծնված լիներ ավանդազրույցը[25]:

Այս տեսանկյունից կարևոր է շեշտել, որ Ջավախքում՝ իր պատմական ու թերևս ոչ պատահականորեն Քաջատուն (= դևերի/հսկաների տուն) կոչված կենտրոնով[26], նկատվում է ոչ միայն հնագիտական հուշարձան վիշապաքարի, այլև համապատասխան ազգագրական տվյալների (վիշապային ավանդազրույցներ, առասպելաբանական պատկերացումներ, դրանց հետ կապված սրբավայրեր, ծեսեր) կենտրոնացում, որոնցից մի քանիսը հիշատակենք ստորև:

Դրանցից հնագույնը, թերևս, Ս. Նունեի պատմությունն է, ով իր գործունեությունը սկսելով Ջավախքում՝ մասնավորապես Փարվանա լճի մոտ, հանդիպում է ձկնորսների, որոնք երդվում էին Արամազդով ու Ջաղենով, ինչից ենթադրելի է, թե մոտակայքում կար մեհյան: Նունեի անունը կապվում է սեմական *nunu* «ձուկ» բառի հետ, որի կերպարում արտահայտված են ձկան մասին՝ մի կողմից արխաիկ պտղաբերության պաշտամունքի և Աստղիկ-Դերկետոյի ու ձկնային այլ կերպարների հետ կապված պատկերացումները, մյուս կողմից էլ՝ քրիստոնեական ընկալումները[27]: Կաթքարի համատեքստում կարևոր է նշել, որ ձկան կերպարը որպես բեղմնավորման խորհրդանիշ ընկալվում էր նաև Թռեղքում, ուր անզավակ կանանց պահպանում էր Թռեղքի սրբազան լճակներում ապրող կենաց ձուկը (իշխանը): Ըստ Գ. Չիտայայի՝ այս ամենը տանում է դեպի վիշապների պաշտամունք, որոնք հայտնի են խուռիներից սկսած. փաստորեն վիշապները կապվում են կենաց ծառի պաշտամունքին և արտացոլվում են իշխան ձկան կերպարում, ով հսկա Ամիրանիի հայրն էր[28]:

Ջավախքում տարածված են եղել վիշապների մասին այն նույն պատկերացումները, ինչ Հայկական լեռնաշխարհի այլ շրջաններում: Դրանցից երկուսը գրանցել է Երվանդ Լալայանը: Ըստ առաջինի՝ փոքրիկ թաթառները, որ գոյանում են Ախալքալաքի լճերի վրա, կոչվում են *ուշապ*: Սա մի սարսափելի վիշապ է, որ շղթաներով կապված է երկնքից, գլուխը՝ վեր, պոչը՝ վար, և ծնվում է եղնիկից[29]: Ըստ երկրորդի՝ Լեկեռն ձուկն ապրում է օվկիանոսում և պտտվում է *Ղաֆպր ղոճա* սարի բոլորտիքը: Նրա շունչն արտահայտվում է քամու միջոցով: Լեկեռնը շատ մեծ է, երբ իր պոչը բռնի՝ աշխարհը կկործանվի[30]:

24 Բոբոխյան 2015, 380:

25 Ростомов 1898, 94.

26 Բդոյան 2014, 37:

27 Սահակյան 2014, 162–182:

28 Читая 1948, 186.

29 Լալայան 1983, 241:

30 Լալայեան 1892, 45–46; 1983, 392; հմմտ. Ղանալանյան 1969, 129–130; Հարությունյան 2001, 10:

Վիշապային ընկալումները Ջավախքում արտահայտված են նաև տոնե-րի, ուխտագնացությունների և համապատասխան ծիսակատարությունների համատեքստում: Սրբատեղիներ են եղել աղբյուրների ակունքները, ճանա-պարհից դուրս աճող հեռավոր ու մենավոր ծառերը, գերեզմանները, եկեղեցի-ների ավերակները, կիսականգուն պատերն ու մատուռները, խաչքարերն ու այլ քարեր (դրանցից մեկը կոչվում էր «Կարծախի օձաքար»): Այնտեղ իրականաց-վող տոները ուղեկցվել են զոհաբերություններով, պարերով, մրցումներով, խա-ղերով ու թատերական ներկայացումներով:

Վարդավառի հաջորդ կիրակի օրը Աստվածածնա տոնն էր, երբ ուխտի էին գնում Մայր աստծո անունը կրող սրբավայրերը: Այդ տոնին երիտասարդ տղաներն ու աղջիկները հաճախ հավաքվում էին յայլաներում ու նրանց մոտ գտնվող սրբատեղիներում, որտեղ և կատարվում էր Աստվածածնա պարը: Այլ պարերից Ժ.Խաչատրյանը քննարկում է ջավախքյան ձկնապարը (դոն-դոն), պարույր-կիսաշրջան պարերը, որոնք ուղղակի կապ ունեին հարության, Արայի պաշտամունքի և վիշապաքարերի հետ[31]: Մեր հարցադրման տեսանկյունից հատկապես կարևոր է Ատրպետի տեղեկությունն առ այն, որ Փարվանայի (Թիքքար) վիշապի մոտ գտնվող Թալին դաղի սուրբ այցելելիս՝ ուխտավորնե-րը նույնպես զոհեր էին մատուցում, նվագարաններով երգեր ու տաղեր ասում[32]: Ուշագրավ է նաև, որ Ջավախքի կենտրոնական լեռան՝ Մեծ Աբուլի գագաթին տեղացի հայերը պաշտել են մեկ *սաժեն* երկարության մի քար, որի տակ սրբի թաղում է եղել, իսկ վրաց մի հեղինակ պնդում է, թե Աբուլի վրա գտնվել է Ապո-լոնի կուռքը, որի անունից էլ առաջացել է սարի անունը[33]:

Կաթքար-վիշապաքար համադրությունն ունի առասպելաբանական զու-գահեռներ ևս: Արդեն Մ.Աբեղյանը շեշտում է, որ «միջնադարում վիշապների մասին ասում էին, թե նրանք կովերի կաթն են ծծում», անձրևաբեր ամպերի վերաբերյալ էլ պատկերացում կար, թե այն ցուլ կամ կով է եղել, իսկ անձրևը և կարկուտը՝ այդ կովի կիթը[34]: Ըստ այդմ, վիշապաքարերը (հատկապես Մուրջա-խեթ 1, Գանձա 1, Իմիրզեկ 3-ի օրինակները. վերջինիս վրա ենթադրվում է երկ-նային կովի պտուկների պատկերը) նվիրված են եղել երկնային կովով խորհրդա-նշվող դիցուհու պաշտամունքին: Կաթքար և կուրծք-քար անվանումները կապ-ված են երկնային կովի (= անձրևաբեր ամպի) անձնավորման և նրա կաթնային հոսքի (= անձրևի) հետ: Այս տեսանկյունից ենթադրվում է որոշակի կապ՝ մի կողմից կաթքար-վիշապաքարերի, մյուս կողմից՝ Կաթնաղբյուրների, Համ-բարձման տոնի և դրա ծիսական կերակուր Կաթնովի ու Կաթնովի տիկնիկի միջև: Փաստորեն, «հնարավոր է, որ Կաթքար կոչվող վիշապաքարերը պահ-պանած լինեն իրենց նախնական անունն ու այս կոթողների իմաստաբանու-

31 Խաչատրյան 1975, 17, 49; հմմտ. Զաքարյան 1988, 4:

32 Ատրպետ 1928, 138:

33 Ростомов 1898, 23–24; Էփրիկեան 1902, 234; Լալայան 1983, 46:

34 Աբեղյան 1975, 65–67, 118:

թյան կարևորագույն գործառույթներից մեկը»[35]: Եթե հաշվի առնենք այն, որ իր բնույթով վիշապաքարին մոտ կանգնած խեթական «խուվաշի» ծիսական կոթողներից մեկը կոչվել է «Մայրը և նրա ծծկեր մանուկը»[36], իսկ մոր և մանկան պատկերն արտացոլված է վիշապային պատկերագրությամբ և խուռիական մշակութային ոլորտին պատկանող Հասանլուի հայտնի գավաթի վրա[37], ապա մասամբ կհաստատվի երևույթի արխաիկության հանգամանքը:

Եզրակացություն

Ձավախքի լանդշաֆտը (լեռներով շրջապատված սարահարթ-մարգագետիններ, որոնց ներքո՝ լիճ-լճակներ), բնական հարստությունները (հատկապես վանակատի հանքերը)՝ Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ այն բնապատմական միջավայրն է, որում զարգացել են այդ լեռնաշխարհի համար «էնդեմիկ» համարվող վիշապաքարերը: Ինչպես ցույց են տալիս վերջին հետազոտությունները, վիշապաքարերն էապես կողմնորոշվում են լճակների շուրջ դասավորված մարգագետինների ուղղությամբ: Ձավախքի, ինչպես նաև Թռեղքի աշխարհագրական առանձնահատկությունն այն է, որ մարգագետինները միջին բարձրության վրա են (ծ.մ. մինչ մոտ 2000 մ), բայց իրենց պիտանիությամբ նույն կշիռն ունեն, ինչ ներկայիս Հայաստանի բարձրալեռնային (ծ.մ. մոտ 2400–3000 մ վրա գտնվող) մարգագետինները: Թերևս սա է պատճառը, որ Ձավախքում և Թռեղքում մարդկային բնակության գոտուց անդին գտնվող՝ բարձրադիր վիշապաքարեր գոյություն չունեն:

Այս տեսանկյունից, լինելով բնույթով կոթողային արվեստի միավորներ, վիշապաքարերը Ձավախքում (ինչպես նաև Թռեղքում) մշտապես գտնվել են մարդկային համայնքների ուշադրության կենտրոնում և դրանցից առնվազն մի քանիսը (օր.՝ Գանձա 1-ը և Մուրջախեթ 1-ը) հողի տակ հավանաբար այդպես էլ չեն անցել՝ դրանով իսկ մնալով որպես «ազգագրական արժեք». դրանք թերևս ի սզբանե կանգնած են եղել, կամ ընկնելուց հետո անմիջապես վերականգնվել են: Դրանցից մի քանիսի վրա միջնադարում կամ նոր շրջանում կառուցվել են շինություններ (մատուռներ)՝ երևույթն օժտելով սրբության նոր հատկանիշներով:

Այսպիսով, անկախ քաղաքական և կրոնական զարգացումներից, դրանք «կենդանի» են մնացել, դրանց մասին պատմվել են ավանդազրույցներ, որոնք մշտապես թարմացվել են՝ պահպանելով իրենց արխաիկ ատաղձը. այս իմաստով, հիշյալ պատկերացումներն ունեն իրենց շերտագրությունը, որին բնորոշ են ինչպես շարունակականության, այնպես էլ՝ *հիատուսի* տարրեր: Սա է այն բացառիկ հատկանիշը, որ առանձնացնում է Ձավախքի (և Թռեղքի) վիշապաքարերը՝ դրանք դարձնելով հատուկ մեթոդաբանական հարցադրման առար-

35 Մարտիրոսյան 2015, 138:

36 Հմմտ. Մարտիրոսյան 2015, 157:

37 Ա. Մռավյանին ուղղած իր նամակում Ե. Լալայանը գրում է. «հնագիտությունը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ նախապատմական ազգագրություն, ազգագրությունն իր բոլոր խնդիրների սկիզբը որոնում է հնագիտության մեջ» [Լալայան 1983, 28–29]:

կա: Այդ հարցադրման համատեքստում ազգագրությունն ու հնագիտությունը կարծես հայտնվում են նույն տարածական և ժամանակային ոլորտում, իսկ նրանց հետազոտման առարկան, փաստորեն, համընկնում է:

Այս հոդվածում քննեցինք միայն Կաթքար երևույթը՝ նվիրական մի քար, որի մասին պատկերացումները գոյություն ունեն միայն Ջավախքում և որի նյութական արտացոլումը Մուրջախեթ գյուղում գտնվող վիշապաքարն է (որին առնչվում է նաև երկրորդը): Այն, որ համապատասխան ավանդազրույցի տարբերակները գրանցվել են նաև Մուրջախեթից անդին, ու, բացի այդ, Կաթքար է կոչվում Գանձայի վիշապաքարը ևս, վկայում են այն մասին, որ Կաթքարի վերաբերյալ պատկերացումները լայն տարածում են ունեցել ընդհանրապես Ջավախքում: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ 19-րդ դարավերջի և 20-րդ դ. առաջին կեսի հետազոտողները Կաթքարի ավանդազրույցի մեջ չեն արձանագրել վիշապաքար անունը, կարելի է ենթադրել, որ ջավախցիները կարող էին վիշապաքարը (նաև) Կաթքար անվանել:

Ավանդազրույցը, հավանաբար, ունի տեղական հենք, թեև չի բացառվում, որ լրամշակվել/ձևափոխվել է Արդահանի, Կարսի և Կարինի (որտեղից Գանձայի հայերն են) շրջաններից եկած հայ գաղթականների համանման պատմություններով: Հիշյալ շրջաններն իրենց աշխարհագրական ու մշակութային լանդշաֆտով գրեթե նույնանում են Ջավախքին: Այս համատեքստում արդիական է դառնում մեկ այլ տեսական հարցադրում՝ այս անգամ կապված ինքնության խնդրին. փաստորեն, աշխարհագրական լանդշաֆտի ընտրությունն անպայմանորեն լրացվում է այդ ընտրությունը արդարացնող պատումով, որը դառնում է ինքնությունը հիմնավորող կարևորագույն գործոն:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Սկզբնաղբյուրներ և բառարաններ

ԳԱՍՊԱՐՅԱՆ և այլք 2004
Գասպարյան Գ. Կ., Գրիգորյան Ա. Վ., Հակոբյան Ա., Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. 3, Երևան, «Նաիրի», 2004, 425 էջ:

ԷՓՐԻԿԵԱՆ 1902
Էփրիկեան Հ. Ս., Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան, հ. I, Վենետիկ, «Ս. Ղազար», 1902, 806 էջ:

ԼԱԼԱՅԵԱՆ 1895
Լալայեան Ե. Ա., Ջաւախք // Ազգագրական հանդէս, գիրք Ա, Շուշի, 1895, 117–380:

ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ 1975
Խաչատրյան Ժ. Կ., Ջավախքի հայ ժողովրդական պարերը (ազգագրական ուսումնասիրություն) // Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 7, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 5–104:

Ուսումնասիրություններ

ԱԲԵՂՅԱՆ 1975
Աբեղյան Մ. Խ., Երկեր, հ. Է, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1975, 603 էջ:

ԱՎԵՏՅԱՆ 2011
Ավետյան Ռ. Ե., Իմ Ծալկան, Երևան, «Էդիթ Պրինտ», 2011, 465 էջ:

ԱՏՐՊԵՏ 1928
Ատրպետ, Եօթը տաճար // Հայաստանի կոչնակ, 1928, № 5, Նիւ-Յեորք, 138–139:

ԲԴՈՅԱՆ 2014
Բդոյան Վ. Հ., Ձավախքի հայոց ազգագրությունը և ժողովրդական բանարվեստը, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2014, 748 էջ:

ԲՈԲՈԽՅԱՆ և այլք 2015
Բոբոխյան Ա. Ա., Ջիլիբերտ Ա., Հնիլա Պ., Վիշապաքարերի հնագիտություն // Վիշապ քարակոթողները (խմբ. Ա. Ե. Պետրոսյան, Ա. Ա. Բոբոխյան), Երևան, «Գիտություն», 2015, 269–396.

ՋԱՔԱՐՅԱՆ 1988
Ջաքարյան Վ., Էջմիածնի նորագյուտ վիշապաքարի և նմանատիպ կոթողների հարյուրամյա առեղծվածի շուրջը // «Կոմունիզմի ուղիով», Էջմիածին, 1988, №121, 3–4:

ԼԱԼԱՅԵԱՆ 1892
Լալայեան Ե. Ա., Ձաւախքի բուրմունք, Թիֆլիս, «Արօր», 1892, 71 էջ:

ԼԱԼԱՅԱՆ 1931
Լալայան Ե. Ա., Դամբանների պեղումներ Խորհրդային Հայաստանում, Երևան, «Պետհրատ», 1931, 239 էջ:

ԼԱԼԱՅԱՆ 1983
Լալայան Ե. Ա., Երկեր, հ. 1, Երևան, ՀԽՍՀ ԳԱ հրատ., 1983, 455 էջ:

ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ 1995
Կարապետյան Ս. Գ., Ձավախքի խաչքարերը, Հայկական ճարտարապետությունն ուսումնասիրող կազմակերպություն, Երևան, 1995:

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ 2000
Հարությունյան Ս. Բ., Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, «Համազգային Վահէ Սէթեան», 2000, 527 էջ:

ՂԱՆԱԼԱՆՅԱՆ 1969
Ղանալանյան Ա. Տ., Ավանդապատում, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1969, 530 էջ:

ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ 2015
Մարտիրոսյան Հ. Կ., Լեռնային ակունքի ֆառնը, Արշալույսի դիցուհին և գլխի ու մորթու զոհածեսը վիշապակոթողների իմաստաբանական հենքում // Վիշապ քարակոթողները (խմբ. Ա. Ե. Պետրոսյան, Ա. Ա. Բոբոխյան), Երևան, «Գիտություն», 2015, 136–170:

ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ 1999
Մելքոնյան Ա. Ա., Ձավախք. պատմության ուրվագծեր, Երևան, «Գիտություն», 1999, 104 էջ:

ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ 2001
Մելքոնյան Ա. Ա., Ախալցխայի նահանգի վարչաժողովրդական պատկերը ըստ թուրքական հարկացուցակների (16-րդ դ. վերջ–18-րդ դ. սկիզբ) // Հայոց պատմության հարցեր, 2001, № 2, 26–40:

ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ 2003
Մելքոնյան Ա. Ա., Ձավախքը XIX դարում և XX դարի առաջին քառորդին, Երևան, «Զանգակ», 2003, 543 էջ:

ՆՈՐ ԴԱՐ 1895
Անանուն, Մուրճախէթ // Նոր Դար, №108, Թիֆլիս, 1895, 3:

ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ 2015
Պետրոսյան Ա. Ե., Երեսուն տարի անց. վիշապ քարակոթողները և վիշապամարտի առապելը // Վիշապ քարակոթողները (խմբ. Ա. Ե. Պետրոսյան, Ա. Ա. Բոբոխյան) Երևան, «Գիտություն», 2015, 13–52:

ՍԱՀԱԿՅԱՆ 2014
Սահակյան Ա. Ս., Ժողովրդական քրիստոնեությունը միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2014, 360 էջ:

ՍԱՄՈՒԵԼԵԱՆ 1927
Սամուէլեան Խ. Ս., Քարի պաշտամունքը հայերի մէջ // Հանդէս ամսօրեայ, Վիեննա, 1927, № 8, 435–442; № 9, 521–525; № 10, 583–588:

ՍԱՄՈՒԵԼՅԱՆ 1931
Սամուելյան Խ. Ս., Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 1, Երևան, «Պետհրատ», 1931, 381 էջ:

ՍԱՆՈՍՅԱՆ 1992
Սանոսյան Ա., Ախալցխայի և Ախալքալաքի գավառների 1918-ի ինքնապաշտպանությունը, Երևան, «Հայաստան», 1992, 207 էջ:

ՍԱՆՈՍՅԱՆ 1989ա
Սանոսյան Ա. Ս., Ձավախքի «վիշապ» քարակոթողները // Բանբեր Երևանի համալսարանի, 1989, № 2, 97–102.

ՍԱՆՈՍՅԱՆ 1989բ
Սանոսյան Ա. Ս., Վիշապաքարերը Մուրջախեթում // Փարոս, 1989, № 93, Ախալքալաք, 99:

ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ 2014
Վարդանյան Ս. Ա., Ձավախքի բանահյուսական մշակույթը Երվանդ Լալայանի գրառումներում (ծննդյան 150-ամյակի առթիվ) // Պատմաբանասիրական հանդես, 2014, № 2 (196), 46–54:

ГАМБАШИДЗЕ и др. 1991
Гамбашидзе О. С., Квижинадзе К. Д., Гамбашидзе И. О., Основные результаты работ месхет-джавахетской экспедиции в 1985–1986 гг., Полевые археологические исследования в 1986 г.,Тбилиси, «Мецниереба», 1991.

МЕЛИКСЕТ-БЕКОВ 1938
Меликсет-Беков Л. М., Мегалитическая культура Грузии, Тбилиси, «Федерация», 1938, 140 с. (на груз. яз.).

МЕЛИКСЕТ-БЕКОВ 1947
Меликсет-Беков Л. М., Вишапы и вишапоиды Грузии // Краткие сообщения Института истории материальной культуры, 1947, №15, Ленинград, 27–37.

МАРР 1922
Марр Н. Я., Памяти И. А. и Д. А. Кипшидзе и С. Ломия // Христианский Восток 6, Петроград, 1922, 334–340.

МАРР, ОРБЕЛИ 1922
Марр Н. Я., Орбели И. А., Археологическая экспедиция 1916 года в Ван, Петербург, «Академическая тип.», 1922, 67 с.

МАРР, СМИРНОВ 1938
Марр Н. Я., Смирнов Я. И., Вишапы, Ленинград, «Тип. Ив. Федорова», 1931, 105 с.

НАРИМАНИШВИЛИ и др. 2015
Нариманишвили Г., Шаншашвили Н., Нариманишвили Д., Новые данные о

менгирах южной Грузии // Վիշապ քարակոթողները (խմբ. Ա. Ե. Պետրոսյան, Ա. Ա. Բորոխյան), Երևան, «Գիտություն», 2015, 176–189.

РОСТОМОВ 1898
Ростомов И. П., Ахалкалакский уезд в археологическом отношении // Сборник материалов по описанию местностей и племён Кавказа, № 25, Тифлис, 1898, 1–133.

РОСТОМОВ 1901
Ростомов И. П., Murǯaxetisa da ganǯis svet'ebi (Столбы Мурджахети и Гандза) // Могазури, 1901, № 1, Тифлис, 31–33 (на груз. яз.).

ТОКАЙШВИЛИ 1909
Токайшвили Е. С., Христианские памятники: экскурсия Е. Токайшвили в 1902 г. // Материалы по археологии Кавказа XII, Москва, «Тип. А. И. Мамонтова и К′ (9)», 1909, 1–164.

ЧИТАЯ 1948
Читая Г. С., Этнографические исследования в Грузинской ССР // Советская этнография (Москва), 1948, № 4, 176–188.

GADJIMURADOV 2004
Gadjimuradov I., Die vulkanische Urheimat der altanatolischen Sukzessions- und Steingeburtsmythen // Altorientalische Forschungen, 2004, № 31/2, Berlin-Munich-Boston, „Walter de Gruyter GmbH", 340–357.

GILIBERT et al. 2012
Gilibert A., Bobokhyan A., Hnila P., Dragon Stones in Context: The Discovery of High-Altitude Burial Grounds with Sculpted Stelae in the Armenian Mountains // Mitteilungen der Deutschen Orient-Geselschaft, 2012, № 144, Berlin, 93–132.

HAAS 1982
Haas V., Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen, Darmstadt, „Philipp von Zabern", 1982, 258 S.

KARAPETIAN 2011
Karapetian S. G., Javakhk, Scientific Research Series of Research on Armenian Architecture (RAA) Foundation, vol. 9, Yerevan, "Tigran Metz", 2011, 591 p.

MÜLLER 1966
Müller K. E., Zur Problematik der kaukasischen Steingeburt-Mythen // Anthropos, 1966, № 61, Fribourg, „Nomos Verlagsgesellschaft", 481–515.

WINTER 1989
Winter I. J., The Hasanlu Golden Bowl. Thirty Years Later // Expedition, 1989, 31/2-3, New York, 87–106.

Арсен Александрович Бобохян, *к.и.н.*

Институт археологии и этнографии
Ереванский государственный университет

КАТКАР-ВИШАПАКАР: СПУСТЯ СТО ЛЕТ ПОСЛЕ ЕРВАНДА ЛАЛАЯНА

Ключевые слова: Джавахк, Мурджахет, Каткар, вишапакар, совпадение предмета этнографического и археологического исследования.

Предание о «Каткаре» (Молочный камень), который находится в деревне Мурджахет (Джавахк), было записано четырьмя авторами: Е. Лалаяном (1892 г.),

И. Ростомишвили (1898 г.), Е. Токайшвили (1909 г.), В. Бдояном (1940 г.). В 2017 г. нами была записана еще одна версия. В этих версиях предания выделяются два основных сюжета: 1. окаменение невесты, сестры, сестры-брата (как спасение от преследований врага, от страха или от наказания) и 2. обретение специального дара (давать молоко матерям и свет путешественникам) посредством метаморфозы.

Примечательно, что два вышеупомянутых камня – сестра и брат, в действительности являются археологическими памятниками-вишапакарами. То обстоятельство, что помимо Мурджахета версии предания были записаны и в других селах и что вишапакар в Гандза также называется Каткар, свидетельствует о том, что соответствующие представления являлись общими в регионе. А тот факт, что исследователям, записавшим предание, название вишапакара не известно, пожалуй, говорит о том, что жители Джавахка могли называть вишапакар Каткаром.

Вишапакары, как единицы монументального искусства, всегда были в центре внимания населения Джавахка, и некоторые из них, возможно, так и не оказались под землей, таким образом оставаясь «этнографической ценностью». О них повествуют непрерывно обновляющиеся истории. Это тот отличительный признак, который выделяет вишапакары Джавахка и требует специального методологического подхода. В контексте этого подхода этнография и археология оказываются в одной и той же пространственно-временной сфере, а предмет их исследования совпадает.

Dr. ***Arsen A. Bobokhyan***
Institute of Archaeology and Ethnography
Yerevan State University

KATKAR-VISHAPAKAR: ONE HUNDRED YEARS AFTER YERVAND LALAYAN

Keywords: Javakhq, Murjakhet, Katkar, vishapakar, coincidence of the subject of ethnographical and archaeological research.

The legend regarding “Katkar” (Milk-stone) situated in the village Murjakhet of Javakhq was recorded by four authors: Y. Lalayan (1892), I. Rostomishvili (1898), E. Taghaishvili (1909), V. Bdoyan (1940). In 2017 one more version was recorded by us. Two main plots are evident in variants of the legend: 1. The bride’s, sister’s, sister’s and brother’s stone metamorphosis (as saving from the pursuit of the enemy, of fear or of punishment), and 2. acquisition of special gift (of giving milk to mothers and light to travelers) through stone metamorphosis.

It is remarkable that the above mentioned two stones – the sister and the brother, are in fact archaeological monuments – vishapakars. The circumstance that the versions of the tradition were recorded also beyond Murjakhet and the fact that the vishapakar of Gandza is called also Katkar, attests that the corresponding imaginations were common in the region. Whereas, the fact that the recorders of the legend did not encounter the name vishapakar, speaks for the opinion that vishapakars should be called Katkar by the people of Javakhq.

Vishapakars, as units of monumental art, were always the centre of attention of the people in Javakhq and at least some of them probably did not appear under the earth and keeping on to be an “ethnographical value”. Regularly renovated traditions were told regarding them. This is an exceptional feature which distinguishes the vishapakars of Javakhq by making them a subject of special methodological issue. In context of that issue, ethnography and archaeology appear in the same spatial and temporal sphere and the subject of their research practically coincides.

Լիլիթ Սիմոնյան, *պ.գ.թ.*
ՀԱԻ

ԱՐԵՒԵԼՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՍՐԲԱՎԱՅՐԵՐԸ 17-ՐԴ Դ. ՎԵՐՋԻՆ. ԸՍՏ ԵՐԵՄԻԱ ՔՅՈՄՅՈՒՐՃՅԱՆԻ ՔԱՐՏԵԶԻ ԵՒ ԹՈՎՄԱ ՎԱՆԱՆԴԵՑՈՒ «ԲԱՆ ՉԱՓԵԱԼ ՚Ի ՍՐԲԱՁԱՆ ՏԵՂԻՍ ԱՇԽԱՐՀԻՆ ՀԱՅՈՑ»-Ի

Երեմիա Չելեպի Քյոմյուրճյանի քարտեզը, որում նշված են պատմական Հայաստանում և դրա սահմաններից դուրս գտնվող մեծ քանակությամբ ուխտավայրեր, համադրված Թովմա Վանանդեցու՝ Սահակ և Ասլան եղբայրների համալիր ուխտագնացության չափածո նկարագրության հետ, հարուստ նյութ են տրամադրում 17-րդ դ. երկրորդ կեսին հայոց սրբավայրերի և դրանցում պահվող սրբությունների մասին: Լոռու, Կոտայքի և Արագածոտնի նյութերը բացահայտում են Երեմիայի քարտեզի և Թովմայի փոքր պոեմի ստեղծման ժամանակից մինչև մեր օրերը տեղի ունեցած փոփոխությունների ընթացքը: Այդ փոփոխությունները վերաբերում են ոչ միայն որոշ սրբավայրերի մարմանը, մոռացմանը կամ վերածմանը զուտ պատմական հուշարձանների, այլև ուխտագնացության դրդապատճառներին և դրանց հետ կապված՝ սրբավայրի մասին ավանդազրույցներին, ինչպես նաև ժողովրդական պաշտամունքի ձևերին:

Այդ և ազգագրական գիտարշավների տվյալների համեմատությունը երևան է հանում սրբավայրերի մի մասի զարմանալի կենսունակությունը և մյուսների՝ հիմնովին մոռացված լինելը, ընդ որում չկա ուղիղ հարաբերակցություն շինությունների պահպանվածության և ուխտագնացության ավանդույթի ու պատումների պահպանման միջև: Որոշ դեպքերում (Սաղմոսավանք, Տեղերի վանք, Վարդաբլուրի Ս.Սարգիս, Արայի լեռ, Փարպիի Ս.Գրիգոր) ուխտագնացության ավանդույթը պահպանվել է մինչև մեր օրերը՝ տոնակատարության ժամկետներով հանդերձ, մյուս դեպքերում (Արշակունյաց վանք, Գառնի վանք, Բաշգոփարան–Ստեփանոսի ուխտ) դժվարությամբ են նույնականացվում ինքնին սրբավայրերը, իսկ ուխտը կամ բոլորովին մարել է, կամ ետադիմել է մինչև պատահական այցելություններ: Հատուկ դեպք է սրբավայրի անվանափոխությունը և պաշտամունքի ձևերի փոփոխությունը:

Կարևորագույն փոփոխությունը, որ ակնառու է համեմատության դեպքում, սրբավայրի այցելության պատճառաբանությունն է: Եթե 17-րդ դարում ուխտավայրեր այցելում էին մասունքներին հարգանք մատուցելու նպատակով, ապա ետխորհրդային շրջանում գլխավորապես այցելում են սուրբ տեղը: Մյուս կողմից, երբեմնի ճանապարհների մոտ կառուցված սրբավայրերը հետագայում հայտնվել են հաղորդակցման նոր ուղիներից հեռու, իսկ հնում բնակավայրերից որոշակի հեռավորության վրա գտնվող սրբավայրերը՝ նոր ճանապարհների և բնակավայրերի տարածքներում:

17-րդ և 21-րդ դդ. նյութերի համեմատական ուսումնասիրությունն, այսպիսով, ավելի արդյունավետ է դարձնում սրբավայրի ընկալման փոփոխությունների դինամիկայի հետազոտությունը:

Հիմնաբառեր՝ Թովմա Վանանդեցի, Երեմիա Քյոմյուրճյան, ուխտատեղի, սրբավայր, մասունք, եկեղեցի:

19–21-րդ դդ. հայկական սրբավայրերն ուսումնասիրելիս՝ միշտ առաջանում է սկզբնակետի խնդիրը, այսինքն՝ այն հարցը, թե ո՞ր ժամանակաշրջանը վերցնել իբրև մշակութային որոշակի երևույթի ուրվագծման սահման, որից ի վեր կարելի է խոսել ինչ-որ օրինաչափությունների մասին: Բանն այն է, որ սրբավայրի և դրա հետ կապված ուխտագնացության մշակույթը չափազանց հոսուն և դինամիկ երևույթ է, շեշտակիորեն կախված պաշտամունքի սուբյեկտի՝ այս կամ այն վայրի հայ բնակչության տեղաշարժերից, կանոնավոր կամ կտրուկ պատմաքաղաքական հեղաշրջումներից, կենսաձևի ու կյանքի պայմանների, տիրող գաղափարախոսության փոփոխություններից: Այս և մի շարք այլ գործոններ իրենց ներքին տրամաբանությամբ ներազդում են սրբավայրի հանդեպ վերաբերմունքի վրա՝ նպաստելով կամ խաթարելով կանոնավոր ուխտագնացությանը: Ուրեմն և արդյունքում որոշ ուխտավայրեր իրենց ուխտավորն ունեն դարեր շարունակ, մյուսներն առաջանում են որոշակի պայմաններում, իսկ պայմանների փոփոխության դեպքում՝ մարում, երրորդները տեղափոխվում են տեղից-տեղ և նույնիսկ «կրկնօրինակներ» կամ «դուստր-սրբավայրեր» են ձևավորում, չորրորդները պահպանվում են որպես սրբավայր, բայց փոխվում է պաշտամունքի բնույթը և դրանց առնչվող առասպելաբանությունը, ևն:

Բարեբախտաբար, 19-րդ դ. Հայաստանի սրբավայրերի աշխարհագրությունը մասամբ ներկայացնող մի քանի աշխատությունների առկայությունը[1] թույլ է տալիս ունենալ բավական լայն համաժամանակյա ուրվագիծ՝ Հայաստանի տարբեր վայրերում տվյալ ժամանակաշրջանում գործող գոնե առավել անվանի ուխտատեղիների պատմական ճակատագիրը դիտարկելու համար: Այդուհանդերձ, միանգամայն օգտակար է պատկերացնել, թե ինչպիսի տեսք է ունեցել հայոց սրբավայրերի ընդհանուր պատկերը մինչ այդ աշխատությունների ստեղծումը: Եւ հենց այդպիսի նախահիմք են ծառայում Երեմիա Չելեպի Քյոմյուրճյանի քարտեզը[2] և Թովմա Վանանդեցու՝ մեկ համալիր ուխտագնացության[3] չափածո նկարագրությունը[4]:

Քանի որ Քյոմյուրճյանի քարտեզն ընդգրկում է բավական մեծ տարածք, իսկ Թովմա Վանանդեցու չափածոն ներկայացնում է միայն Արևելյան Հայաստանի տարածքը, հետաքրքիր է դիտարկել նյութը՝ աշխարհագրական միևնույն ընդգրկումով, հաշվի առնելով միևնույն սրբավայրերին վերաբերող այլ աղբյուրներից ստացված տեղեկությունները: Այդպիսի հիմնական աղբյուրներ են

1 Օրինակ՝ Ղ. Ինճիճյանի, Բ. Սարգիսյանի, Մ. Սմբատյանցի, Հ. Շահխաթունյանի, Գ. Սրվանձտյանցի, Մ. Բարխուդարյանցի, Մ. Միրախորյանի և այլոց ճանապարհորդական-աշխարհագրական և ազգագրական տեղեկագրությունները:

2 Երեմիա Չելեպի Քյոմուրճյանի քարտեզի տվյալները բերված են ըստ՝ Ulukhogian 2000, 200:

3 Այստեղ և հետագայում «համալիր» անվանում ենք այնպիսի ուխտագնացությունը, որի ընթացքում ուխտավորներն այցելում են մեկից ավելի սրբավայրեր: Որպես օրենք, մի քանի սրբավայրեր այցելելն ի սկզբանե մտնում է ուխտավորների ծրագրի մեջ:

4 Ճռաքաղ 1860, Ը, 121–122; Թ, 135–137:

Վարդան Աշխարհագրի տրամադրած նյութը[5] և սրբավայրերի, մասնավորապես՝ Ս. Նշանների այն ցանկերը, որոնք առկա են մի շարք ձեռագիր և տպագիր հմայիլների և Հակոբ Մեղապարտի տպագրած Ուրբաթագրքի մեջ: Այն մասին՝ գործո՞ղ են եղել արդյոք հիշատակվող վանքերը 18-րդ դարից ի վեր և արդյոք հայտնի՞ են երկու հեղինակների հիշատակած հին սրբավայրերը մեր օրերում, հարկ է ստուգել առանձին հետազոտության միջոցով, որն ընդգրկում է ինչպես աղբյուրների ուսումնասիրությունը, այնպես էլ դաշտային հետազոտությունը: Սույն փոքր ուսումնասիրությունը առաջին քայլն է այդ ուղղությամբ:

Թովմա Վանանդեցին իր «Բան չափեալ»-ի մեջ նկարագրում է Սահակ և Ասլան եղբայրների համալիր ուխտագնացությունը: Եղբայրները ելնում են Շամախիից և այցելում հետևյալ սրբավայրերը.

Լոռի	Կոտայք	Երևան	Արագածոտն
Հաղպատ	Կեչառիս	Անապատ	Մուղնու Ս. Գևորգ
Սանահին	Բջնիի վանք	Կաթուղիկե	Ուշիի Ս. Սարգիս
Հոռոմայր		Կոզեռնիարույց	Հովհաննավանք
Արդվիի Ս. Հովհաննես			Օշականի Ս. Մեսրոպ
Կապի Ս. Սարգիս			Կողովանք

Այնուհետև նրանք այցելում են Ս. Էջմիածինը, որից հետո ուղևորվում են դեպի Նախիջևան (Գողթն)՝ այցելելով հետևյալ վանքերը.

Աստապատի Ս. Հովհաննես	Մցգունի Ս. Ստեփաննոս
Ս. Ստեփաննոս Նախավկայի մենաստան	Ագուլիսի Ս. Թումայի վանք
Երնջակի Ս. Կարապետ	Արունյաց ձորի Ս. Խաչ

Վերջապես, նրանց ճանապարհն ընկնում է դեպի Սյունիք, որտեղ նրանք այցելում են Տաթևի վանքը և Ծիծեռնավանքը:

Տեղի սղության պատճառով մեր դիտարկման մեջ կանդրադառնանք միայն Լոռու, Կոտայքի, Երևանի և Արագածոտնի սրբավայրերին:

Երկու երևույթ միանգամից գրավում է ժամանակակից հետազոտողի ուշադրությունը.

ա. ուխտագնացության ճանապարհները, որոնք անցնում են Լոռիից դեպի Կոտայք, Երևան, Արագածոտն, Արարատյան դաշտ, Պարսկահայք, Նախիջևան և Սյունիք,

բ. սրբություններն ու հիշատակները, որոնք ձգում են ուխտավորներին և, հավանաբար, հենց դրանց այցելությունն է ուխտագնացության նպատակը:

Այսպես, Սահակն ու Ասլանը, այցելելով Լոռու այն տարածքները, որոնք ընկնում են Օձունի և Վարդաբլուրի ու Կուրթանի միջև, մի հին ճանապարհով հայտնվում են ներկայիս Ծաղկաձորում և, հասնելով Երևան, այցելում են Աշտարակի մերձակայքի սրբավայրերը: Օշականից հասնում են Էջմիածին, որտեղից էլ նրանց ճանապարհորդությունը ձգվում է դեպի Աստապատ:

5 Տես Վարդան 1728:

Գրեթե բոլոր այն վանքերում, որոնք այցելում են ուխտավորները, Թովմա Վանանդեցին հիշատակում է անվանի անձանց գերեզմաններ և մասունքներ՝ ակնարկելով դրանց հետ կապված ինչ-որ սյուժեներ, որոնք միանգամայն ծանոթ են եղել Սահակին ու Ասլանին, բայց երբեմն անհայտ են նորօրյա ընթերցողին: Մինչդեռ հենց այդ մասունքների պատմությունները և դրանց գտնվելու վայրերն են այն կարևորագույն փաստերը, որոնք բացատրում են սրբավայրերի և ուխտագնացությունների պատմական դինամիկայի բազմաթիվ հարցեր: Այդ հարցերից մեկն է՝ սրբավայրի անվանումը և դրա փոփոխությունը դարերի ընթացքում, ինչը հաճախ դժվարացնում է այս կամ այն վանքի նույնականացումը: Այսպես, մերօրյա հետազոտողի համար միանշանակ չէ Կողովանքի և Կապի Ս.Սարգսի նույնականացումը: Որպես նախնական վարկած ընդունում ենք Կողովանքը որպես Կողես գյուղի Վանք փլատակ-սրբավայրը և Կապի Ս.Սարգիսը՝ որպես Վարդաբլուրի անվանի Ս.Սարգիսը, որն այսօր էլ Վարդավառի սիրված ուխտավայր է:

Նախքան մասունքների խնդրին անցնելը, փորձենք դիտարկել՝ արդյոք Երեմիա Քյոմյուրճյանը, ով իր քարտեզը ստեղծել է Թովմա Վանանդեցու «Բան չափեալ»-ից 30 տարի անց, աշխարհագրական միևնույն տարածքներում հիշատակե՞լ է այն նույն սրբավայրերն, ինչ Վանանդեցին, և եթե ոչ՝ ինչպիսի՞ն է եղել կոնստանդնուպոլսեցի քարտեզագրի պատկերացումը այդ վայրերի մասին:

Հասկանալի է, որ եթե Վանանդեցին անդրադառնում է որոշակի մարդկանց ուխտագնացությանը, ապա նա կարող էր բաց թողել նույն տարածքներում եղած այն սրբավայրերը, որոնք Սահակն ու Ասլանը չեն այցելել: Ուստիև Երեմիա Չելեպիի քարտեզն ավելի հարուստ է: Մյուս կողմից, սակայն, այդ քարտեզով միշտ չէ, որ հնարավոր է դատել այն մասին, որքան հեռու կամ մոտիկ են միմյանցից գտնվում առանձին սրբավայրերը, առավել ևս՝ ուրվագծել իր ժամանակ եղած այն ճանապարհները, որոնցով դրանք կապվում էին միմյանց:

Երեմիա Չելեպիի քարտեզի [աղ. 2/1, էջ 259] վերևի մասում դրված է Շամախին՝ Սահակի ու Ասլանի ճանապարհորդության սկզբնակետը, և մի փոքր ցած՝ Սաղյանի վանքը: Քարտեզի վրա Լոռի-Տաշիրի տարածքում հիշատակվում են հետևյալ վանքերը և ուխտատեղիները.

1. Ամենափրկիչ վանք (եպկս), Խօսրօվի գերեզման,
2. Մրգաձոր ուխտատեղ (՞)
3. Օձուն, ուխտ օձից և խոցուածոց,
4. Վանք Հոռոմայրի՝ սուրբ Խաչ ի կենաց փայտէն: Եւ սքանչելագործ սուրբ հայրապետին Ոհաննու գերեզման:
5. Սանահին վանք,
6. Հաղբատ վանք,
7. Կուսանաց անապատ,
8. Պաշգօփարան. Ստեփաննոսի ուխտ (՞)
9. Տաշրոց Բամբկի ձոր, Որդարձորու Ս.Նշան[6]:

6 Uluhogian 2000, 68, քարտեզ թ. IV (հարցական նշաններ են դրված անորոշ սրբավայրերի վրա):

Այն խառնաշփոթը, որ առաջացնում են Լոռու այս վանքերի կողքին հիշատակվող՝ Վայոց-ձորի Հերմոնի վանքը կամ Ապանա ուխտատեղը, Տավուշի Հաղարծինը (Ըղարձին), Դովեղի Ս.Սարգիսը (ուխտատեղ Ս.Սարգիս տըլըղայ) և Նոր Վարագավանքը (Սնաջո՛ւր վանք Վարագ) և նույնիսկ Սյունիքում գտնվող Ս.Հռիփսիմեի ուխտատեղը, միայն ավելանում է, երբ քարտեզի միևնույն բաժնում հիշատակվում են նաև անորոշ անուններով սրբավայրեր՝ ինչպես Ս.Խաչ (այստեղ կարող է լինել Արկազի Ս.Խաչը), Ս.Աստվածածին, տարբեր վայրերի Կարմիր վանքերը կամ Ամենափրկիչ ուխտատեղերը: Այդուհանդերձ, Երեմիա Չելեպին հաստատում է, որ նշված սրբավայրերը ոչ միայն այցելուներ ունեին իր օրոք, այլև հայտնի էին Արևելյան Հայաստանից դուրս:

Անհրաժեշտ է, սակայն, որոշ ճշտումներ մտցնել այս տեղեկույթն օգտագործելու համար: Այսպես, թեև քարտեզի վրա Հաղպատը և Ամենափրկիչ վանքը նշված են առանձին և իրարից միանգամայն հեռու, խոսքը միևնույն վանքի մասին է: Հաղպատի զանգակատնից ոչ հեռու մի տապանաքարի վրա Երվանդ Լալայանը կարդացել է «*Խոսրովի… տապան*»[7]: Հաղպատից ոչ հեռու գտնվող Կուսանաց անապատը Քյոմյուրճյանը պատկերել է՝ մի կողմից ներկայիս Վրաստանի սահմաններում գտնվող Մցխեթի, մյուս կողմից՝ ներկայիս Ադրբեջանի սահմաններում գտնվող Գագա վանքի միջև: Օձունը, որ, հարկավ, Օձունի Ս.Աստվածածին հռչակավոր վանքն է, որևէ այլ աղբյուրում չի հիշատակվում որպես օձահարներին կամ խոցվածներին բուժող ուխտավայր: Կարելի է կասկածել այս տվյալին, քանի որ հայտնի չէ, թե որտեղի՛ց Երեմիա Քյոմյուրճյանին այսպիսի տեղեկություն, որը կարող է և ուղղակի գյուղի անվան ժողովրդական ստուգաբանության հետևանքը լինել:

Ամենայն հավանականությամբ, Պաշգօփարան անվան տակ հարկ է հասկանալ Քոբայրավանքը կամ, ավելի շուտ, ներկայիս Թումանյան (Զաղիձոր) քաղաքը: Այդուհանդերձ, այլուր Քոբայրի այս անվանումը մեզ չի հանդիպել[8], և դեռևս ստուգման կարիք ունի Ստեփանոսի ուխտի էությունը:

Որդաձորի Ս.Նշանի վերաբերյալ գրում է նաև Ղ.Ինճիճյանը՝ որպես «*Մենաստան, որ ըստ ընդարձակողին Վարդանայ դնի ՚ի Տաշիր…*»[9]: Խոսքը Վարդան Աշխարհագրի հետևյալ հիշատակության մասին է. «*Տաշիր գաւառն բազկի* (հավանաբար, Բամբկի կամ Փամբակի տարընթերցում է – Լ.Ս.) *ձորն է, ուր կայ Որդաձորոյ սբ. Նշան*»[10]: Անվանումը հուշում է, որ խոսքը ինչ-որ մասունքի, հնարավոր է՝ հրաշագործ խաչի մասին է, և Ինճիճյանի ենթադրությունը, թե Որդաձոր կոչվող վայրը մենաստան է եղել, բավարար հիմնավորում չու-

7 Լալայեան 1901, 409; Արձագանք 1884, 631; ԴՀՎ-9 2012, 222: Խոսրովի տապանի վրա պատկերված է Արցախի տարազը հիշեցնող հագուստով կին, որը ձախ ձեռքը մեկնել է դեպի խաղողի որթից կախված ողկույզը: Ներկայումս տապանը հատուկ պաշտամունքի առարկա չէ:

8 Վարդան Աշխարհագրի մոտ գտնում ենք *Քոպար* անվանաձևը [Բառգիրք 1728, 512]:

9 Ինճիճեան 1822, 364:

10 Բառգիրք 1728, 511–512:

նի, քանի որ այդպիսի անունով սրբությունը կարող էր պահվել նաև որևէ եկեղեցում կամ ուխտավայր-վանքում:

Հնարավոր է, սակայն, որ Որդաձորի Ս. Նշանն ի սկզբանե պահվել է հենց Հաղպատում: Այսպես, Հաղպատի անվանի Ամենափրկիչ խաչքարի ետևի մասի արձանագրության մեջ հանդիպում է. «*...ես՝ փէր Յովանէս... եւրու կազմել զմեծածախ պահարանն Ուրդաձորո սուրբ Նշանիս*»[11]: Մինչ Քյոմյուրճյանը Որդաձորու Ս. Նշանի մասին կարող էր տեղեկանալ հենց Վարդան Աշխարհագրի տեքստից, Թովմա Վանանդեցու հրատարակիչը փորձում է դրանով բացատրել կամ դրա հետ նույնականացնել Ուրդաց սուրբ Նշան անվանումը, որը հիշատակվում է «Բան չափեալ»-ում Հաղպատի վանքի Ս. Հակոբ (՞) եկեղեցում պահվող մասունքների շարքում՝ հետևյալ տողերով.

Եւ սուրբ Յակոբն ընդ նշանաց.
Նախ՝ 'ի մասնէ կենաց փայտին,
Զկնի Ուրդաց սուրբ նշանին,
Եւ Խարիթայն ընդ Կախմախու (՞),
Օձահալած բարձող մահու,
Գոռոզ նշանըն հրաշագործ,
Ախթամարայն թշնամակործ,
Ապարանիցն ամենագով,
Աւրամն Սարգսի հանդերձ այլով[12]:

Այսպիսով, գոնե 19-րդ դ. դրությամբ այդ մասունքի վերաբերյալ գիտելիքն արդեն կորած է, և նույնքան մշուշոտ է նույն վայրում երբեմնի պահվող մյուս մասունքների հարցը, այդ թվում՝ Գոռոզ (Գոռու), Ախթամարա և Ապարանից Ս. Նշանների, որոնք հետևողականորեն հիշատակվում են նաև հմայիլների մեջ [աղ. 2/2, էջ 259]: Այս առումով հատկանշանական է նաև Ս. Սարգսի ատամի հիշատակությունը, որի վրա ժամանակին կառուցված է եղել ոչ թե Հաղպատ, այլ Գագա Ս. Սարգիս վանքը[13]: Ամեն դեպքում, ըստ Թովմա Վանանդեցու՝ դրանք բոլորը իր ժամանակ գտնվել են Հաղպատում:

Երեմիա Չելեպիի քարտեզում Երևանը ներկայացված է միայն մեկ սրբավայրով, այն է՝ Հովսեփ նոր նահատակ: Կարելի է կարծել, որ խոսքը Հովսեփ Դվնեցու մասին է, որի նահատակությունը եղել է 1170 թ.[14]: Ամեն դեպքում, Երևանում նահատակված կամ թաղված որևէ Հովսեփի, նրա երկրպագության մասին ինձ հայտնի աղբյուրները լռում են: Ըստ Հովսեփ Դվնեցու վկայաբանությունների՝ նրա մարմինն ամփոփվել է կամ Հավուց թառում, կամ Գառնու տա-

11 ԴՎՀ-9 2012, 180, 202:

12 Ճոպաքաղ-Ը 1860, 122:

13 «*Եւ յետոյ եկեալ մեծ վարդապետն հայոց սուրբն Մեսրոպ... Եւ առեալ ապրամն մի յաւրամանց սրբոյն Սարգսի. և տարեալ 'ի վրաց տոն 'ի դաշտն Գագայ. եդ 'ի մէջ փայտեայ խաչի. և օծեալ զխաչն՝ կանգնեաց 'ի վերայ գագաթան բլրին Գագայ...*» [Յայսմաւուրք 1706, գճծը (358)]:

14 Մանանդեան, Աճառեան 1903, 46:

ճարում[15], հետևաբար Երեմիա Չելեպին կարող էր սխալվել՝ նշելով Երևանը: Միանգամայն արժանահավատ են, սակայն, Թովմա վարդապետի տվյալները, ով հիշատակում է ներկայիս Ս. Ջորավոր եկեղեցու բակում գտնվող Ս. Անանիայի վկայարանը և երկու սրբավայրեր՝ ավերված խորհրդային շրջանում՝ Ս. Կաթողիկեն և Հովհաննես Տարոնացի Կոզեռնի մատուռը. վերջինիս բակում, իսկապես, ամփոփված է եղել Մովսես Տաթևացի (Խոտանանցի) կաթողիկոսի աճյունը[16]:

Կոտայքի վերաբերյալ նույնպես երկու աղբյուրների տվյալները հակասական են: Թովմա Վանանդեցին հիշատակում է Գետարգելի Ս. Նշանը, որն ուխտավորները համբուրում են Բջնիի վանքում.

Անտի ի վանս Բջնու եկեալ
Եւ զԳետարգելըն համբուրեալ[17]:

Սրան հակառակ, Քյոմյուրճյանը ոչ միայն առանձին նշում է Ձագավանքը, այլև թվում է այդտեղ պահվող սրբությունները. Գետարգել Ս. Նշան, Ս. Սարգսի և Ս. Կիրակոսի աջերը: Հիշատակում է նաև Արախուսի (Արամուսի) Ս. Սարգիսը, Թեղենիս (Թեղենյաց) վանքը և Բջնիի (Ս. Աստվածածին) վանքը: Սակայն առավել կարևոր է Գառնիի վանքին կցված նրա ծանոթագրությունը: Այդտեղ, նրա վկայությամբ, պահվել են Փրկչական պատկեր, Ս. Թադեոսի աջը և Ս. Կարապետի ճկույթը, և այդտեղ են Գևորգ և Մաշտոց վարդապետների գերեզմանները: Վերջին տվյալը թույլ է տալիս ենթադրել, որ խոսքը ներկայումս կանգուն Ս. Մաշտոց հայրապետ եկեղեցու մասին է: Մաշտոց հայրապետի վերաբերյալ Երեմիա Չելեպին տվյալներ է հաղորդում նաև Եղվարդի վանքի կապակցությամբ. «*Եղիվարդ վանք. ուսրի էր Մաշտոց վարդապետ*»: Խոսքն, անկասկած, Եղվարդի Ս. Ջորավար, կամ Ս. Թեոդորոսի վանքի մասին է, որտեղ գտնվել է Մաշտոց Ա. կաթողիկոսի հոր գերեզմանը[18]: Այլ հարց է՝ գործո՞ղ է եղել այն Քյոմյուրճյանի օրոք, թե՞ ոչ: Եթե այն այրվել է 1638 թ.՝ 1628-ի վերանորոգումից 10 տարի անց[19], ապա Երեմիայի տեղեկությունը կարող է վերաբերել միայն ավերակ վանքին: Սակայն չի բացառվում, որ երբեմնի մենաստան-անապատն իր օրոք վերածված լիներ ժողովրդական ուխտավայրի կամ նույնիսկ վերականգնված լիներ, և այդ դեպքում Երեմիա Չելեպիի եզակի նշումը առավել քան կարևոր է:

Վերջապես, Քյոմյուրճյանը հիշատակում է Աղջոց վանքը, ուր Ս. Ստեփանոսի և Ս. Ռստակեսի (Արիստակեսի) աջերն են[20], և որտեղ Հռիփսիմյաց ընկերների և նրանց հետ նահատակված Ստեփանոս քահանայի գերեզմաններն են: Երեմիա Չելեպիի քարտեզում նշված է նաև Այրիվանքը, որտեղ պահ-

15 Մանանդեան, Աճառեան 1903, 59, 70:

16 Դավրիժեցի 1988, 502:

17 Ճռաքաղ 1860, Թ, 136:

18 Մաթևոսյան 1983, 50:

19 Հասրաթյան 2002, 313:

20 Հմմտ. «*Եւ Աղջոց վանք, ուր կայ սուրբ աջն Ստեփանոս քահանային և սուրբ աջն Արիստակէսի՝ որդւոյն Գրիգորի սուրբ Լուսաւորչին*» [Վարդան 1728, 509]:

վում էին Ս. Գեղարդը և «տախտակ 'ի տապանէ»[21]: Կոտայքին վերաբերող տվյալները, հնարավոր է, քաղված են Վարդան Աշխարհագրից:

Ուշագրավ է նաև Արագածոտնի սրբավայրերի ցանկի դիտարկումը՝ ըստ երկու հեղինակների: Բանն այն է, որ Երեմիա Քյոմյուրճյանը համեմատաբար լավ գիտեր Արագածոտնը, քանի որ այցելել էր այն 1685 թ.[22]: Համապատասխանաբար, մեծ է Արագածոտնի սրբավայրերի նրա ցանկը և հարուստ են հարակից տեղեկությունները:

Այսպես, Արայի լեռան մասին նա գրում է. «*...լեառն Արայի, ուր սպան Շամիրամ կին թագաւոր զԱրայն Գեղեցիկ և է ուխտատեղ յաւուր Համբարձմանն Քրիստոսի*»: Ինչպես տեսնում ենք, 17-րդ դ. վերջից մինչև մեր օրերը Արայի լեռան ուխտագնացության ժամկետը չի փոխվել: Քյոմյուրճյանը հիշատակում է այնպիսի հայտնի վանքեր, ինչպիսիք են Տեղավանքը (Տեղերի, կամ Դղերի Ս. Աստվածածին վանք)՝ իր Լրջակապույտ Ս. Նշանով[23], Կոշայ վանքը (Կոշի Ս. Ստեփանոս Նախավկայի վանք), Խաչի վանքը (հավանաբար՝ Ապարանի Ս. Խաչը), Եղիպատրոշ վանքը (Եղիպատրուշի Ս. Աստվածածին եկեղեցին), որոնցից առաջին երեքը այսօր էլ սիրված ուխտավայրեր են: Տարօրինակ տեղեկություն է Արշակունեաց վանքի տեղադրումը Արագած լեռան պատկերից վերևի աջ կողմում, որը կարող է մատնանշել Աղձքի եկեղեցու՝ Երեմիայի օրերում կենդանի սրբավայր լինելը, և կողքին՝ «սուրբ արձան սրբոյն Մեսրոպայ»: Վերջին տեղեկությունը քննելի է:

Երեմիա Չելեպին անդրադառնում է նաև Անապատ ձորին, Աստվածընկալ Ս. Նշանին՝ Սաղմոսավանքի հետ համատեղ, թվում է Հովհաննավանքը (Յոհաննայ վանք), Մուղնու Ս. Գևորգը, Օշականի Ս. Մեսրոպը (Մէսրօպ վարդապետի գերեզման ուխտատեղ), Փարպիի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը (Սուրբ Գրիգորի Ելն ի Վիրապին ուխտ) և Աշտարակի Կարմրավորը (Կարմիր անապատ կուսանաց), նշում է ինչպես կուսանաց Անապատը, որտեղ ինքը հանգրվանել էր, այնպես էլ Քարական Աստուածածին ուխտատեղ և Երրորդութիւն Լազրվանք վանքը, որոնք այսօր դժվար է նույնականացնել: Եթե Փարպիի Ս. Գրիգոր Լուսավորչի ուխտագնացության ժամկետը՝ Ելն ի Վիրապ տոնին, այսինքն՝ Հոգեգալուստի տոնից հետո երկրորդ շաբաթ օրը նշվող Ս. Լուսաւորչի Ելմանն ի Վիրապէն[24] տոնին մեր օրերում պահպանվում է[25], ապա Երեմիայի մեկ այլ տեղեկություն կարևոր է Փարպիի սրբավայրերի պատմության տեսանկյունից. նա հիշատակում է «Թարգմանչաց լեառն է (7) աղբյուր ուխտատեղ»: Խոսքն, անկասկած, այն բլուրի մասին է, որտեղ ներկայումս վերականգնված է Ս. Թարգ-

21 Հմմտ. Բառգիրք 1728, 509:

22 Ակինեան, Քէօմիւրճեան 1933, 55–56:

23 Հմմտ. «շրջակապոյտ ակն սբ. նշանն» [Վարդան 1728, 506]: Մինաս Համդեցին, որ մեր հեղինակների ժամանակակիցն է, նշում է, որ Աշոտ Երկաթի եղբայր Աբաս Բագրատունու օրոք «...հաստատեցան ուխտք սրբութեանց Մարմնջաձոր, և կապուտ քար յարշակունիս» [Համդեցի 1735, 38]:

24 Տօնացոյց 1828, 180–181:

25 Հմմտ. Պոոշյան 1962, 162:

մանչաց եկեղեցին: Մեր այցելության պահին այդ վայրում Յոթ աղբյուր ուխտատեղի հայտնի չէր[26], իսկ Երեմիա Չելեպիի օրոք դեռևս փլատակ պիտի լիներ եկեղեցին: Հարցի վրա որոշակի լույս է սփռում Հ. Շահխաթունյանցի տեղեկությունը Փարպի և Ղազարավան գյուղերի միջև գտնվող *Օխնակայ* կամ *Յոթ ականց ջուր* աղբյուրի մասին, որը գտնվում է երբեմնի Ղազարի վանք կոչվող եկեղեցուց և դրա մոտ գտնվող Ղազար Փարպեցու գերեզմանից ոչ հեռու[27]՝ ներկայիս Բազմաղբյուր գյուղի տարածքում:

Պերճ Պռոշյանի «Սոս և Վարդիթեր» վեպում հիշատակվում է մի արարողություն Փարպիի Ս. Գրիգոր Լուսավորչի ուխտագնացության համալիրում: Երեկոյան հարսներն ու աղջիկները բարձրանում էին «Թարգմանչի գերեզմանը, որ դարիդուսի գլխին էր»[28]: Սակայն Երեմիա Չելեպին առանձին նշում է նաև «*Եւ Ղազար թարգմանիչ էր*»՝ ակներևորեն նկատի ունենալով Ղազար Փարպեցու վերոհիշյալ գերեզմանը: Վերջապես, Երեմիայի քարտեզում նշված է Ախուսի վանք Ս. Գէորգ, որը կարող է լինել Աղկունի՝ ներկայումս ավերակ, ժողովրդական լեզվում Թալալոց կոչվող եկեղեցին՝ Հովհաննավան գյուղից ոչ հեռու[29]:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Սկզբնաղբյուրներ և բառարաններ

ԱՐՁԱԳԱՆՔ 1884
Ճանապարհորդական յիշատակարան // Արձագանք, 1884, № 43:

ԲԱՌԳԻՐՔ 1728
Բառգիրք Հայոց, արարեալ ի Ս. Էջմիածին Երեմիա Վարդապետէ, տպեցաւ ի հայրապետութեամբ տ. Կարապետի սրբազան Կաթուղիկոսի, Կ. Պոլիս, տպ. Մարտիրոս Սարգսյանի, ՌՃՀԷ 1728, 576:

ԴԱՎՐԻԺԵՑԻ 1860
Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն, Երևան, «Սովետական գրող», 1988:

ԴՀՎ-9 2012
Դիվան հայ վիմագրության, պր. IX, Կազմեցին՝ Ս. Գ. Բարխուդարյան, Կ. Գ. Ղաֆադարյան, Ս. Տ. Սաղումյան, Երևան, «Գիտություն», 2012:

ԻՆՃԻՃԵԱՆ 1822
Ինճիճեան Ղ., Ստորագրութիւն Հին Հայաստանեայց, Վէնէտիկ, Ս. Ղազար, 1822:

ԼԱԼԱՅԵԱՆ 1901
Լալայեան Ե. Ա., Բորչալուի գաւառ // Ազգագրական հանդէս, գիրք VII–VIII, 1901, 373–427:

ՀԱՍՐԱԹՅԱՆ 2002
Հասրաթյան Մ. Մ., Եղվարդի Ս. Թեոդորոս վանք // Քրիստոնյա Հայաստան հանրագիտարան (խմբ. Ֆ. Տ. Սարգսյան և այլք), Երևան, Հայկական հանրագիտարանի գլխավոր խմբագրություն, 2002, 312–313:

26 Փարպի 2013:

27 Շահխաթունեանց 2014, 255:

28 Պռոշյան 1962, 169:

29 Հայտնել է Գոհարիկ Ղազարյանը (Հովհաննավան գյուղում, 2017թ.):

ՀԱՄԴԵՑԻ 1735
Մինաս Համդեցի, Ազգաբանութիւն թագաւորացն Հայոց, Կ. Պոլիս, 1735:

ՃՌԱՔԱՂ 1860
Թովմայի վարդապետի Վանանդեցւոյ ՙի խնդրոյ Սահակայ և Ասլանի Բան Չափեալ ՙի սրբազան տեղիս աշխարհին Հայոց // Ճռաքաղ Ը, 1860:

ՄԱՆԱՆԴՅԱՆ, ԱՃԱՌՅԱՆ 1903
Մանանդեան Յ. Հ., Աճառեան Հ. Յ., Հայոց նոր վկաները, Հատոր Ա, Վաղարշապատ, Մայր Աթոռ, 1903:

ՅԱՅՍՄԱՒՈՒՐՔ 1706
Յայսմաւուրք, Կ. Պոլիս, տպ. Գրիգոր Մարգուանեցու, 1706:

ՎԱՐԴԱՆ 1728
Վարդան Աշխարհագիր, Արարեալ է աշխարհացոյց նորոգ թարգմանչին և երկրորդ Լուսաւորչին Վարդանայ Վարդապետին պարզ և համառօտ տեսութեամբ // Բառգիրք, 1728, 497–535:

ՏՕՆԱՑՈՑՑ 1828
Տօնացոյց (1–2), Կ. Պօլիս, Պօղոս Արապեանի Ապուչեխցու տպ., 1828:

Ուսումնասիրություններ

ԱԿԻՆԵԱՆ, ՔԷՕՄԻՒՐՃԵԱՆ 1933
Ակինեան Հ. Ն., Քէօմիւրճեան Երեմիա Չէլէպի. կեանքն և գրական գործունէութիւնը. մատենագրական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, 1933:

ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ 1983
Մաթևոսյան Կ. Ա., Եղվարդի Ս. Ջորավար եկեղեցին և մենաստանը // Էջմիածին, 1983, Է, 49–52:

ՇԱՀԽԱԹՈՒՆԵԱՆՑ 2014
Յովհաննէս եպս. Շահխաթունեանց, Ստորագրութիւն կաթուղիկէ Էջմիածնի և հինգ գաւառացն Արարատայ, Էջմիածին, Մայր Աթոռ, 2014:

ULUHOGIAN 2000
Uluhogian G., Un' Antica Mappa dell'Armenia. Monasteri e sanctuari dal I al XVII secolo, Ravenna, Longo editore, 2000.

ՊՌՈՇՅԱՆ 1962
Պռոշյան Պ., Երկերի ժողովածու յոթ հատորով, հ. 1, Երևան, «Հայպետհրատ», 1962:

Лилит Димитриевна Симонян, *к.и.н.*
Институт археологии и этнографии

СВЯТИЛИЩА ВОСТОЧНОЙ АРМЕНИИ В КОНЦЕ 17-ГО В. ПО КАРТЕ ЕРЕМИИ КЁМЮРЧЯНА И ПОЭМЕ ТОВМЫ ВАНАНДЕЦИ «ПОЭТИЧЕСКОЕ СЛОВО О СВЯТЫХ МЕСТАХ ЗЕМЛИ АРМЯНСКОЙ»

***Ключевые слова*:** Товма Ванандеци, Еремия Кёмюрчян, паломное место, святилище, мощи, церковь.

Карта Еремии Челепи Кёмюрчяна, на которой указано большое число паломных мест на территории исторической Армении и за ее пределами, вкупе со стихотворным описанием комплексного паломничества братьев Саака и Ас-

лана у Товмы Ванандеци дают богатый материал для изучения армянских святилищ второй половины 17-го века и хранящихся в них святынь. Материал, касающийся Лори, Котайка и Арагацотна, выявляет процесс перемен, имевших место со времени создания карты Еремии и небольшой поэмы Товмы вплоть до наших дней. Эти перемены касаются не только «угасания» некоторых святилищ и их забвения либо превращения в сугубо исторические памятники, но и мотивов для паломничества и связанных со святилищами легенд, а также изменения форм народного культа.

Сравнение этих данных с данными этнографических экспедиций явствует об удивительной «живучести» одних и полном забвении других святынь, причем нет прямого соотношения между сохранностью строений и сохранением традиции паломничества и легенд. В одних случаях (Сахмосаванк, монастырь Техера, Св. Саргис Вардаблура, гора Ара, Св. Григорий с. Парпи) традиция паломничества сохраняется до наших дней вкупе с датой праздника, в других (монастырь Аршакуняц, Гарни ванк, Башгопаран – паломничество Степаноса) – с трудом выявляются сами святилища, а паломничество либо вовсе прекратилось, либо деградировало до случайных посещений. Особый случай – изменение названия святилища и характера культа.

Важнейшая перемена, очевидная при сравнении – это изменения в цели паломничества. Если в 17-ом в. паломные места посещали для поклонения святым мощам, то в постсоветский период паломничество преследует лишь цель посещения святого места. С другой стороны, святилища, некогда находившиеся у дорог, оказываются вдали от новых путей сообщения, а удаленные от поселений – в пределах новых дорог и новостроек.

Сравнительное изучение материалов 17-го и 21-го вв. делает более эффективным исследование динамики перемен в вопросе восприятии святилищ.

Dr. ***Lilit D. Simonyan***
Institute of Archaeology and Ethnography

SANCTUARIES OF EASTERN ARMENIA AT THE END OF THE 17TH CENTURY ACCORDING TO THE MAP BY YEREMIA KYOMYURCHIAN AND TOVMA VANANDETSI'S "A POETRY ON THE SACRAL SITES OF THE LAND OF ARMENIANS"

Keywords: Tovma Vanandetsi, Yeremia Kyomyurjian, pilgrimage site, sacral place, relics.

The map of Yeremia Chelepi Kyomyurjian with depiction of multiple pilgrimage places all around the historical Armenia and abroad and the poetic description of the complex pilgrimage of the brothers Sahak and Aslan by Tovma Vanandetsi give a rich material for the investigation of Armenian sanctuaries and sacral objects stored at them in the second half of the 17th century. Data relating Lori, Kotayk and Aragatsotn reveal the process of shifts occurred since the times of Yeremia's map and Tovma's short poem creation until our days. Those shifts not only concern extinction of some sanctuaries and putting them out of minds or turning into ordinary historical memorials, but also motives for pilgrimage and corresponding legends around the sanctuaries as well as changes in the shapes of popular worshipping.

Comparison of those data with those of ethnographic expeditions exposes wonderful vitality of some and full oblivion of other sanctuaries. There is no direct connection between the maintenance of architectural constructions and preservation of the pilgrimage or legendary tradition. In one case (Saghmosavank, Tegher monastery, St. Sargis of Vardablur, Ara mountain, St. Gregory of Parpi) the pilgrimage tradition survived until our days together with the dates of the monastery feasts. In other cases (Arshakunyats monastery, Garni monastery, Bashgiparan – pilgrimage of Stephanos) even the places and objects can be hardly identified, and the pilgrimage either ceased at all, or reduced to occasional visits. A special case is the changed name of the sacral place and different character of cult.

The most important shift is obvious during comparison – that is the goal of the pilgrimage. While in the 17th century people visited sanctuaries to worship sacral relics, in the post-Soviet period the purpose of the pilgrimage is rather to visit the sacral place. On the other hand, sanctuaries, once situated near pathways may nowadays appear far from roads, and those formerly situated away from settlements may appear within new roads and buildings spaces.

Thus, comparative investigation of the materials of the 17th and 21st centuries makes research of the change dynamics in the apprehension of sanctuaries more effective.

Տորք Դալալյան, *բ.գ.թ.*
ՀԱԻ

ՆՎԱԳԱՐԱՆՆԵՐԻ ԱՌԱՋԱՑՈՒՄՆ ՈՒ ԳՈՐԾԱՌՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԸՍՏ ՎԱՐԴԱՆ ԱՅԳԵԿՑՈՒ ԵՒ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՊԼՈՒԶԻ ՀԱՂՈՐԴԱԾ ԱՎԱՆԴԱԶՐՈՒՅՑԻ

Հայ միջնադարյան բանահյուսական ստեղծագործությունները ցիրուցան կերպով պահպանվել են տարբեր ժանրերի գրական հուշարձաններում: Ներկա հոդվածն անդրադառնում է միջնադարյան մի ավանդազրույցի, որը վկայված է երկու մատենագիրների՝ ընդհանուր առմամբ բարոյախրատական բովանդակության երկերում: Խնդրո առարկա ավանդազրույցը բացատրում է նվագարանների ծագումը և մեկնաբանում դրանց էությունը: Հոդվածում հընթացս արծարծվում են նաև նվագարանների վերաբերյալ միջնադարում գերիշխող հոգևոր-եկեղեցական մտայնության որոշ դրսևորումներ: Այդ մտայնությունը տարբեր ձևափոխումներով հասել է մինչև մեր օրերը և արտացոլվել սրբավայրը «երկու մշակութային տարածքների» սահմանազատելու մշակութաբանական երևույթի մեջ: Բացի այդ, քննարկվող ավանդազրույցը վերիմաստավորվել և ձեռք է բերել ծննդաբանական առասպելի հատկանիշներ՝ կապվելով հայերի ենթաէթնիկ խմբերից մեկի մտահայեցողական ծագմանը:

Հիմնաբառեր՝ միջնադարյան բանահյուսություն, նվագարան, երաժշտագիտություն, ավանդազրույց, կայենականներ, սեթյաններ, բոշաներ, հոգևոր և աշխարհիկ:

Իբրև ներածական

Միջնադարյան Հայաստանում բավական զարգացած էր երաժշտագիտական միտքը[1]: Երաժշտության ծագման և զարգացման, դրա բնույթի վերաբերյալ տեսական վերլուծությունների հանդիպում ենք ոչ միայն առանձին երաժշտագիտական աշխատություններում, այլև փիլիսոփայական (իմաստասիրական), քերականական ուղղվածություն ունեցող երկերում: Դրանցում փորձ է արվում տվյալ ժամանակաշրջանի գիտական ընկալումներից ելնելով՝ բացատրել այս կամ այն երևույթի էությունը: Սակայն հաճախ հեղինակները դիմում են ժողովրդական առասպելներին և ավանդազրույցներին՝ առավել պատկերավոր ձևով համեմելու համար իրենց նկարագրություններն ու բացատրությունները: Բնականաբար, այդ վերլուծություններն անխուսափելիորեն կրել են նաև ժամանակի կրոնական-հոգևոր պատկերացումների կնիքը:

Այսպես, 13-րդ դարում «Հարցմունք և պատասխանիք Վարդանայ վարդապետի» աշխատության մեջ հեղինակը հարցնում է. «*ինչու՞ Դավիթ մարգարեն երգն ու նվագը խառնեց հոգու [փրկության] հարցերի հետ*»: Այնուհետև ինքն էլ պատասխանում է՝ «*որովհետև տավիղն ու քնարը սպրանայի գյուտն*

1 Այս մասին տե՛ս Кушнарев 1958; Тагмизян 1977; Թահմիզյան 1961; 1982; Քոչարյան 2008; Գյոդակյան 2009; Պիկիչյան 2012; Արևշատյան 2013, ևն:

են… և մարդիկ, երաժշտական գործիքների քաղցրաձայնությունից ազդվելով, ընկնում են մեղկ հեշտանքի մեջ»[2]: Այս աշխատության հեղինակը հանրահայտ Վարդան Արևելցին է (մոտ 1200–1271), որը ծնվել է Գանձակում և մահացել Խոր Վիրապում:

Նվագարանների մեղսահարույց էության մասին քրիստոնեական պատկերացումը շատ տարածված էր միջնադարյան Հայաստանում: Նույն գաղափարաբանությամբ ներծծված են նաև բանահյուսական այն նմուշները, որոնք պահպանվել են տարբեր հեղինակների երկերում: Սրանցից ամենանշանավորը, թերևս, Վարդան Այգեկցին է (12–13 դդ.), որը գլխավորապես հայտնի է իբրև աստվածաբան և առակագիր: Սակայն նրան վերագրվող ժողովածուներում ընդգրկված են նաև մեծ թվով կրոնա-վարքաբանական ավանդազրույցներ, որոնք նա օգտագործում էր իր ճառերն ու քարոզները ավելի մատչելի և ազդեցիկ դարձնելու համար[3]: Նման զրույցներից մեկում, օրինակ, «քաղցրալուր» նվագարանների ստեղծումը կապվում է դևերի խորհրդատվության հետ[4]:

«Թէ որպէս երևեցաւ ախտ շնութեանն»

Այս ավանդազրույցը, թեև ունի ժողովրդական ակունքներ, սակայն գործող անձինք Հին Կտակարանի հայտնի դեմքերի՝ Կայենի և Սեթի հետնորդներն են: Ինչպես հայտնի է Աստվածաշնչից՝ Կայենի սերունդներն անիծված էին Աստծո կողմից, մինչդեռ Սեթի զավակները՝ օրհնված: Ուստի պատահական չէ, որ եկեղեցու կողմից պախարակելի երևույթների առաջացումը կապվում էր Կայենի զարմերի հետ: Տվյալ դեպքում՝ խոսքը անառակության մասին է: Զրույցում ասվում է, որ «*Ախտ և ցաւ շնութեան յառաջագոյն սկսաւ յորդոց Կայենի՝ այս պատճառաւ քան զի որդիքն Սեթայ նախատէին զորդիքն և զազգն Կայենի: Իսկ ևոքա չար խորհուրդ արարին. զի կորուսցեն զորդիքն Սեթայ, զի մի այլ ևս նախատեսցեն զնոսա*»[5]: Այստեղ *նախատել* բայը գործածված է հին՝ գրաբարյան իմաստով, այսինքն՝ «անարգել, արհամարհել, անպատվել» և ոչ թե սոսկ «կշտամբել»:

Եւ այսպես, քանի որ Սեթի ցեղն արհամարհում էր Կայենականներին, վերջիններս խորհեցին չար խորամանկությամբ կործանել Սեթյաններին: Այդ նպատակով Կայենի զարմից մի կին ստեղծեց զարդարանքի ու պճնանքի միջոցները. «*և ահա՝ յարեաւ կին մի՝ յազգէն Կայենի. և խորհրդակցութեամբ պիղծ դիւացն՝ արուեստաւորեալ կազմեաց՝ զարդարանս դստերացն Կայենի և զհիւ-*

2 Քոչարյան 2008, 12. «Հարցմունք և պատասխանիք Վարդանայ վարդապետի», Երևանի Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռագիր № 2599, թարգմանություն՝ Լ. Խաչիկյանի:

3 Այդպիսով, Մ. Աբեղյանի բնորոշմամբ՝ Այգեկցին «ստեղծել է մի նոր ձև, «մի առանձին գրական տեսակ», առակավոր ճառեր, խրատներ» [Աբեղյան 1946, 164]: Որոշ դեպքերում ինքը առակներ հեղինակելով հանդերձ, Այգեկցին այնուամենայնիվ իր գրվածքների նյութը հաճախ քաղում էր ժողովրդական բանահյուսությունից [տես Աբեղյան 1946, 167–169]:

4 Նվագարաններին վերաբերող աշխատանքների մեջ այս հարցին ուշադրություն է դարձրել՝ Петросян 2014, 23–24:

5 Мapp 1894–1899, 80–81.

սակս գլխոցն և զգեղ երեսացն և զանկոյրս աչացն և զայլն ամենայն և յայն ժամ պճնեզարդեաց և դևանման խենեշացոյց զնոսա»[6]: Մնկոյրը՝ միջին հայերեն գրությամբ, կամ սնգոյրը կանանց դեմքին քսելու համար հատուկ կարմիր ներկ էր՝ շպար[7]: Ուրեմն, դեմքի շպարների, աչքերի սուրմաների, հյուսակների՝ այսինքն վարսերի հատուկ հարդարանքի և սանրվածքի շնորհիվ Կայենյան ցեղի դուստրերը դևերի նման խենեշացան, այն է՝ դարձան գայթակղիչ ու վավաշոտ[8]:

Այնուհետև գործի է անցնում Կայենի զարմից մի տղամարդ, որը ստեղծում է նվագարանները. «*և դարձեալ յարեաւ այր մի 'ի նոյն ազգէ և դիւացն աւգնականութեամբ արուեստեալ կազմեաց զամենայն երգարանս քաղցրաձայնս. զփառնաղիս՛ և զփող՛ս. զքնարս և զծընծղայս. զթըմբուկս և զջնա՛րս. որ ասի չանկ. և զայլ երգարանս*»[9]: Հետաքրքրական է այստեղ *երգարան* բառի գործածությունը՝ որպես նվագարանի համանիշ[10]: Ջրույցի մեջ նշվում են հետևյալ 6 երաժշտական գործիքները՝ տասնաղիներ, որոնք հավանաբար տասլարանի տավիղներ կամ սաղմոսարաններ էին, ապա փողեր, այսինքն՝ շեփորներ և զանազան եղջերափողեր, ապա քնարներ և ծնծղաներ, այնուհետև հարվածային նվագարաններ (թմբուկներ) և ջնարներ. վերջիններս երբեմն նույնացվում են քնարատիպ անկոթ նվագարաններին, սակայն այստեղ հեղինակը միանգամից նշում է՝ «*զջնա՛րս. որ ասի չանկ*», իսկ չանգը, ինչպես հայտնի է, լարային կոթավոր նվագարան էր՝ վինի նմանությամբ[11]: Ուշագրավ է, որ նվագարանները հիշատակվում են զույգերով, ամեն զույգի մեջ՝ մեկ լարային և մեկ հարվածային (կամ փողային) նվագարան. այսպես՝ տասնաղի և փող, քնար և ծնծղա, թմբուկ և ջնար: Նշված նվագարանների պատկերները բազմիցս հանդիպում են հայ միջնադարյան մանրանկարներում, սակայն փոքր-ինչ ավելի ուշ՝ հիմնականում 15-րդ դարից սկսած[12]:

Վարդան Այգեկցու ավանդազրույցի շարունակության մեջ, ըստ տրամաբանության, Կայենի ցեղի կանայք ու աղջիկները պճնվելով և «զինվելով» նվագարաններով՝ անցնում են «գործի», որպեսզի գայթակղեն Սեթի ցեղի

6 Մapp 1894–1899, 81.

7 Մալխասեանց 1945, 235:

8 Մ.Աբեղյանն, անդրադառնալով Վարդան Այգեկցու քարոզներին, գրում է. «*Նույնպես սովորական է հանդիմանել կանանց, նրա համար որ զարդարվում ու պճնվում են, երեսները շպարում, ունքերին դեղ դնում, որպեսզի գեղեցկանան ի գայթակղություն երիտասարդների, կամ դեղերով իրենց զրկում են երեխա բերելու ընդունակությունից, և նույնը սովորեցնում որդիներին*» [Աբեղյան 1946,160]:

9 Մapp 1894–1899, 81.

10 Այս բառի կազմության մասին մանրամասն տես Դալալյան 2017, 40:

11 Ն.Մառը հայերեն տեքստի *ջնար* բառը թարգմանում է *лютня*, իսկ Ա.Կոանյանի բառարանը «վին»-ի դիմաց նշում է «ուդ»: Միջին հայերենի բառարանում՝ Այգեկցու նշված հատվածի *չանկ* բառը բացատրվում է «տավիղ» [Ղազարյան, Ավետիսյան 2009, 625], Թիֆլիսի բարբառում նույնպես *չանգ* նշանակում է «տավիղ» [ՀԼԲԲ-4, 379]:

12 Գևորգյան 1962, 340 (թմբուկ), 341 (ծնծղա), 343 (փողեր), 344–345 (սազատիպ լարային գործիքներ), 346 (սաղմոսարան, քնար): Տես նաև Թահմիզյան 1991, 187, ծան. 31:

տղամարդկանց. «*ժողովեալ 'ի մի վայր. և սկսան հարկանել զամենայն երգարանան և զարդարել զդպրերսն. ուրել և յրմբել և սկսան ծափս տալ. կայթել և ցնծալ. խայտալ և խաղալ. և զայս առնէին 'ի տես որդոցն Սեթայ. զի պատր(ատ) եացեն զնոսա*»[13]: Հետաքրքրական է այստեղ պարելու և երգելու զանազան տեսակների հիշատակությունը՝ *կայթել, խայտալ և ցնծալ, խաղալ*[14]:

Բնականաբար, Սեթյանները չեն դիմանում գայթակղությանը. «*և զայն տեսեալ որդոցն Սեթայ՝ և փոքր փոքր եռաց և շարժեցաւ ցանկութիւն նոցա՝ պիղծ դիւացն խորհրդակցութեամբն. և արդ ոմ կարողանայր համբերել այնպիսի՝ սաստիկ և ընտանի պատերազմին*»[15]: Չդիմանալով, պիղծ դևերի դրդմամբ, Սեթյանները կենակցում են Կայենի զարմի կանանց հետ. «*և յայն ժամ որդիքն սպրոնոյ՝ որք էին որդիքն Սեթայ՝ մատեան առ ազգն Կայենի. և խառնակեցան ընդ դստերս նոցա՝ որպէս և ասէ սպրոնածային գիրն. թէ խառնեցան որդիքն Ասպրոնոյ ընդ դստերս մարդկան և աւրարացան յԱսպրոնոյ…*»: Այս խառնակության արդյունքում Աստծո սիրելի որդիներն օտարանում են Աստծուց:

Հայ-բոշաները՝ որպես Կայենի զարմեր

Հենց առաջին հայացքից՝ Կայենյանների վերոնշյալ երկու բնորոշ գծերը՝ պճնասիրությունն ու նվագածությունը, հիշեցնում են գնչուներին[16]: Միջնադարյան մեր հեղինակներն այդ առնչությամբ ոչինչ չեն գրում, սակայն 19-րդ դարում, օրինակ, հայ-բոշաներն ուղղակիորեն կապվում էին նշված ավանդազրույցներին: Այսպես, Քերովբե Պատկանյանը հայ բոշաներին նվիրված իր աշխատության մեջ նշում է, որ շրջակա հայերը բոշաներին համարում էին Կայենի զարմեր[17]: Ըստ երևույթին, շրջակա բնակչության մեջ արմատացած այդ կարծրատիպը ժամանակի ընթացքում ընդունել են նաև բոշաները: Ք. Պատկանյանից մի քանի տարի անց բոշաներ–Կայենի զարմեր ծննդաբանական կապին անդրադառնում են նաև Գրիգոր Վանցյանը և Վրթանես Փափազյանը:

Գ. Վանցյանն, ի տարբերություն Պատկանյանի, գրում է, որ բոշաներն իրենք են իրենց ներկայացնում որպես Կայենի զարմեր: Ըստ Վանցյանի՝ «*բոշաները ոչինչ չգիտեն իրենց ծագման մասին, նոքա մոռացել են այդ. մի աւանդութեամբ միայն, որ անպարակոյս քրիստոնէութիւն ընդունելուց յետոյ է կազմուել, նոքա իրենց Կայէնի սերունդ են համարում: Նոքա սովորաբար իրենց հայ են անւանում և համարում են սերնդակից հայերին*»[18]: Այս մտքից անմիջապես հետո հեղինակը հավելում է, որ «*Հայերն ևս նոցա* [= բոշաների] *ծագման մասին ոչինչ չգիտեն*»:

13 Мapp 1894–1899, 81.

14 Նման բառեզրերը որոշ չափով քննարկվում են՝ Հացունի 1912, 211, ինչպես նաև տես Лисициан 1958:

15 Мapp 1894–1899, 81.

16 Այս փաստի վրա ուշադրություն է դարձնում Վարդան Այգեկցու առակների հրատարակիչ և խմբագիր Ն. Մառը [Мapp 1894–1899, 81]:

17 Патканов 1887, 80.

18 Վանցեան 1894, 1069:

Ակնհայտորեն, վերջին նախադասությունը չի հակասում այն փաստին, որ հայերը նույնպես բոշաներին կապում էին Կայենի հետ: Չորս տարի անց Վ. Փափազյանը կրկնում է Ք. Պատկանյանի միտքը. «*Բոշաների մասին հայերը ասում են, որ Կայէնի ցեղից են, և այդ կարծիքը անշուշտ բխղել է նրանից, որ գնչուները միշտ թափառական կեանք են վարում: Չէ՞ որ Աստուած անիծեց Կայէնին միշտ թափառելու, և բոշան էլ միշտ թափառում է*»[19]: Բացի թափառելու հանգամանքից, այստեղ պարզորոշ երևում է հայերի կողմից բոշաներին վերագրվող դիվական, սատանայական բնույթը, ինչը կարող է բացատրվել ոչ միայն նրանց թուխ արտաքինով, այլև նվագածության և դրա հետ կապվող ցոփության հանդեպ՝ մոլության հասնող հակումով:

Այսպիսով, դիցաբանական արխետիպը, որը նկարագրված է Կայենյանների և Սեթյանների զրույցում, հարատևել է մինչև 20-րդ դար՝ ի դեմս բոշաների, որոնք իրենց գործունեությամբ շարունակում են մարդկանց գայթակղել ու շեղել ճիշտ ուղուց: Արխետիպի հարատև կրկնության երևույթը կարող ենք արձանագրել Վարդան Այգեկցու ժամանակաշրջանի վերաբերյալ ևս: Վերջինս, եզրափակելով իր ավանդազրույցը, նշում է, որ դևերը կամ սատանաները, կամ ինչպես ինքն է այստեղ կոչում՝ «չար վիշապ Սատայելը», շարունակում են մարդկանց մոլորեցնելու սև գործը. «*...և այսու ամենայնիւ ոչ յագեցաւ չար վիշապն Սատայէլ, այլ դարձեալ 'ի նոյն ցաւս ցանկութեան չերմացուցանէ զամենայն մարդ՝ և կորուսանէ մինչև յաւրն վերջին*»[20]:

Արտաքինի և ձայնի պճնազարդում

Քրիստոնեական բարոյախոսության համաձայն՝ Արարչի ստեղծած բնական պատկերից բոլոր շեղումները, արտաքինի արհեստական պաճուճանքները համարվում էին դիվական հնարանքներ: Ինչպես բացատրում է Վարդան Այգեկցին՝ «*պճնաւղ և զարդասէր կինն բնակարան է գարշելի դիւացն. նման դպրերին Հերոդիադայ՝ որ դիւանման պճնեալ իւենեշացաւ՝ և կաքաւելովքն եւր հաւրանել զգլուխ երանահրաշ մեծ մարգարէին Յովանու. զի կինն, որ հանէ 'ի բնական կերպէն, զոր ստեղծ արարիչն, զպաւրկերս իւր և շինէ դեղօք զպաւրկերն և զաչան՝ նա ոչ տեսանէ զլոյս խաչին՝ յաւրն մեծ. և ոչ համբուրի 'ի Քրիստոսէ ընդ դասս արդարոցն*»[21]: Ուրեմն, եթե կինը զանազան դեղերով (այսինքն՝ բույսերով) պճնազարդում է իր դեմքն ու աչքերը, ապա Ահեղ Դատաստանի օրը նա այլևս չի տեսնի խաչի լույսը և չի դասվի արդարների շարքը, քանի որ արդեն իսկ ինքնահաճորեն աղճատել է իր աստվածային (աստծուց ստեղծված) կերպարանքը:

Դիմահարդարման արհեստական պճնանքի զարդերի մեկ այլ՝ վերացական տարատեսակ էր համարվում նվագարանային երաժշտությունը, որը նույն

19 Փափազեան 1898, 207:

20 Мар 1894–1899, 81.

21 Мар 1894–1899, 81.

կերպ պճնազարդում էր մարդկային ձայնի բնական հնչողությունը[22]: Այս պատճառով Վարդան Այգեկցին իր հաղորդած ավանդազրույցը եզրափակում է այսպես. «*գուսանն կոչնական է սպրանայի և դիւաց նորա. զի քաղցրահնչաւղ երգարանաւքն յորդորեալ շարժէ զցանկութիւն շնութեան՝ և մարմաջեալ հեշտացուցանէ զմարդն*»[23]: Գուսանական արվեստի հանդեպ նման բացասական վերաբերմունքը պատահական չէ եկեղեցու կողմից, եթե հաշվի առնենք, որ հենց գուսաններն էին հեթանոսական վիպասքերի կրողներն ու փոխանցողները:

Հովհաննես Պլուզի տարբերակը և մոտեցումները

Այգեկցու մեջբերած նույն հինկտակարանյան զրույցը, բայց ավելի համառոտ տարբերակով, հաղորդում է Հովհաննես Երզնկացի Պլուզը (13-րդ դ.), ով եղել է մեր ներածականում հիշված Վարդան Արևելցու աշակերտը[24]: Հովհաննես Պլուզն իր «Խրատ հասարակաց քրիստոնէից՝ քահանայից ու ժողովըրդոց…» աշխատության մեջ, «Յաղագս շնութեան» գլխում գրում է. «*և թէ ուսո՞ւմ սկսաւ այս մեղքս և չարիք: Յորդոցն Սեթայ և ի դստերացն Կայենի սկսաւ: Զի Սէթ և Կայէն որդիք էին Ադամայ: ՁԿայէն անիծեաց Աստուած՝ վասն իւր չարութեանն, և զՍէթ աւրհնեաց. և ուիպ եղ Աստուած Սեթայ ի ծնունդոց իւրոց՝ ոչ խառնիլ խնամութեամբ յազգն Կայէնի*»[25]: Ուրեմն, Աստված պատվիրել էր Սեթի զարմերին՝ չխառնվել Կայենյանների հետ, սակայն վերջիններս հորինում են գուսանական արվեստը, որի միջոցով կարողանում են խաբել Սեթյաններին. «*Իսկ յետ բազում ժամանակաց ի չար հնարիցն սպրանայի թոռունքն Կայենի գտին արքն՝ զգուսանութեան արուեստն, և կանայքն՝ զնգոյրն և զծարոյրն և զայլ պճնողութեան հնարսն, և խաբեցին զսուրբ ծնունդսն Սեթայ և խառնակեցան ընդ միմեանս խնամութեամբ, և այնպէս յաճախեաց և բազմացաւ շնութիւն և պոռնկութիւն ի վերայ երկրի: Վասն որոյ բարկացաւ Աստուած և էած զջուր ջրհեղեղին և ջնջեաց և կորոյս զամենայն երկիր, զմարդ և զանասուն, բայց ի Նոյէ և յորդոց իւրոց, որ մնացին վասն սրբութեանն*»[26]: Այս հեղինակն էլ, ինչպես տեսնում ենք, հավասար նժարի վրա է դնում գուսանությունը և կանանց դիմահարդարման մեջ սնգույր (շպար) ու ծարիր (սուրմա) գործածելու սովորույթը, որոնք ի վերջո պատճառ են դառնում համաշխարհային ջրհեղեղի:

Թվում է, սակայն, որ Հովհաննես Երզնկացին այնքան էլ չի հավատում իր հաղորդած ավանդազրույցին. մեկ այլ աշխատանքում՝ «Քերականական

22 Ընդհանրապես, երաժշտության ծագման և ձևավորման տեսություններից մեկի համաձայն՝ նվագարանային հնչողությունը, դեռևս երաժշտության սկզբնավորման ժամանակներում, ընկալվում էր իբր և կենդանի մարդկային ձայնի հակակշիռ. ֆիզիկական և հոգևոր առումով՝ այն, իբր, համարվում էր մարդկային խոսքից ու երգից տարբեր, գերբնական ու առեղծվածային՝ այլ աշխարհ [Мациевский 1987, 10]:

23 Մapp 1894–1899, 81.

24 Ն. Մառը նշում է, որ նա Վարդանի աշակերտն էր, ավելացնելով՝ թե գուցե նույն Վարդանի [Այգեկցու], որը հաղորդում է քիչ առաջ բերված ավանդազրույցը [Մapp 1894–1899, т. 1, с. 346]:

25 Բաղդասարյան 1977, 158:

26 Բաղդասարյան 1977, 158:

մեկնության» մեջ, նա գրում է, որ «*առաջին իմաստունները հայտնագործեցին երաժշտական գործիքները, քանի որ երաժշտությունը հոգին զվարճացնողն է*»[27]: Այստեղ թվացյալ հակասության բացատրությունը կարող է լինել այն, որ Երզնկացին տարբերություն էր դնում «հոգին զվարճացնող» նվագարանային երաժշտության և «մարմինը զվարճացնող» գուսանական արվեստի միջև[28]: Մանավանդ եթե հաշվի առնենք, որ գուսանական արվեստն անքակտելիորեն կապված էր նախաքրիստոնեական հեթանոսական մշակույթին, հասկանալի է դառնում նման բացասական վերաբերմունքի պատճառը[29]: Մյուս կողմից, Երզնկացու դրական վերաբերմունքը նվագարանների և աշխարհիկ երաժշտության հանդեպ հարկ է դիտարկել տվյալ ժամանակաշրջանի ընդհանուր գեղագիտական հայացքների համապատկերում, և այս առումով Երզնկացին միակը չէ, որ նման մոտեցում է որդեգրում[30]:

Բնականաբար, Հովհաննես Պլուզը մեղք է համարում հոգևորականների սանձարձակ վարքը Պահքի օրերին, մանավանդ՝ գինարբուքով խրախճանքները գուսանական երգերով, պարերով ու վարձակներով: Ինչպես գրում է Պլուզը «Խրատ հասարակաց…» աշխատության մեջ որոշ հոգևորականների մասին՝ «*անպարկեշտաբար նստին ի ժողովս և խրախնաւան գուսանական երգովք ի կաքաւս լկտի խաղուց և այլ վասն պէսպէս իրաց և անաւանաբարոյ մարդոց: Այլ և վասն ագահութեան զբոզսն, որք ի տունս պոռնկութեան և զկանայս այլազգեաց մեծարէին ընդ քրիստոնեայս՝ տալով նոցա զմարմինն տէրունական*»[31]: Ուրեմն, գուսանական երգերով այս խրախճանքները համարվում էին անբարոյականության և մարմնական ախտերի աղբյուր:

Հատկանշական է, սակայն, որ Հովհաննես Երզնկացի Պլուզը սահամանազատում է գուսանական արվեստը վիպասանական արվեստից: Խոսելով նախամաշտոցյան «գրականության» մասին՝ նա բարձր է գնահատում վիպասանական արվեստի նշանակությունը. «*Այլև վասն այն յիշէ զվիպասանական պատմութիւնս, զի յայտ արասցէ, թէ զոր քերդողքն միով կամ երկու տաղիւք յիշեցին և զանց արարին, հարկաւորք են մեզ և պիտանիք զբնաւսն ի դէպ բացատրութեամբ համարձակ ասել*»[32]: Սա մեկ անգամ ևս ցույց է տալիս, որ նշված

27 Ցիցիկյան 2011, 41. հղում է Музыкальная эстетика стран Востока, Москва, 1967, с. 363.

28 Ինչպես որ Դավիթ Քերականը (5–6-րդ դդ.) երաժշտությունը բաժանում էր «առաքինի» (հոգևոր երգեր) և «չար» (հեթանոսական ու նախապաշարումներ արտահայտող երգեր) տեսակների [տես Թահմիզյան 1961, 51–53], կամ էլ նոր ժամանակներում սրբավայրն ազգագրական տեսանկյունից բաժանվում էր հոգևոր և աշխարհիկ երաժշտական-մշակութային տարածքների [Պիկիչյան 2001, 408; 2012, 121, 125]:

29 Նույնպիսի բացասական վերաբերմունք տեսնում ենք 5-րդ դ. պատմագիր Եղիշեի երկում, որն այս բառերով է նկարագրում Վասակ Սյունու ապարանքում գուսանական խնջույքները. «*և յերկարէր զնուագսն ուրախութեան, մաշելով զերկայնութիւն գիշերացն յերգս արբեցութեան և ի կաքաւս լկտութեան, քաղցրացուցանէր ոմանց զկարգս երաժշտական և զերգս հեթանոսականս…*» [Եղիշէ 1989, III, 126, 128–129]:

30 Թահմիզյան 1961, 60:

31 Բաղդասարյան 1977, 194–195:

32 Սրապյան-Երզնկացի 1993, 102:

քրիստոնեական ավանդազրույցները հայ իրականության մեջ ներթափանցել էին դրսից և կրում էին Արևելքի կրոնական գաղափարախոսության՝ այն ժամանակվա կնիքը: Նման զրույցների ակունքը, ինչպես նշում է Մառը, գտնվում էր կրոնական ոչ-պաշտոնական (այսպես կոչված՝ *ապոկրիֆիկ*) գրվածքներում, որոնք տարածված էին թե՛ քրիստոնյաների, թե՛ հուդայականների և մուսուլմանների մեջ[33]:

Վերապատմելով հանդերձ Վարդան Այգեկցու հաղորդած ավանդազրույցը Կայենյանների ու Սեթյանների մասին և գուսանական արվեստի ծագումը կապելով սատանաների հնարքների հետ՝ Հովհաննես Պլուզն, այդուհանդերձ, վիպասանական արվեստը համարում էր անհրաժեշտ մի շրջափուլ՝ մարդկության պատմության մեջ: Ըստ Պլուզի՝ վիպասանությունը բանավոր վարժություն էր՝ նախքան չափածո և արձակ գրականության զարգացումը. «*զի մի նիւթ բանաւորական վարժիցն զվիպասանական պաւրմութիւնս ունէին, այսինքն զշարագրացն, վասն որոյ ասէ՝ որք ի քերդողացն և ի շարագրացն, իբրու բազում անգամ ասացելոցն, այսինքն՝ զգրելոցն ի նոցանէ և ճառելոցն զնոցունց բանասւրեղծութիւնքն և առասպութիւնք և առասպելավարժութիւնք, այսոքիւկ հմտրանալ՝ յոգնաբեղուն տրոհմամբք և յեղանակաւք և ներկուռ կրթութեամբք*»[34]: Ասել է թե՝ նույն նյութը բանավոր կերպով բազմաթիվ անգամներ կրկնելով և վիպասելով, մարդն իր միտքը և ուղեղը հմտացնում էր գեղարվեստական ստեղծագործ ինքնակրթությամբ:

Իբրև ամփոփում

Հարկ է նշել, որ միևնույն զրույցի՝ Վարդան Այգեկցու («*Թէ որպէս երևեցաւ սիպտ շնութեանն*») և Հովհաննես Երզնկացի Պլուզի («*Յաղագս շնութեան*» գլխում) ավանդած տարբերակները հայ միջնադարյան բանահյուսության գեղեցիկ նմուշներից են: Գաղտնիք չէ, որ Այգեկցին իր զրույցներից ու առակներից շատերը քաղել է ժողովրդական բանավոր շտեմարանից: Ժողովրդի մեջ այս ավանդազրույցի տարածվածության մասին է վկայում այն փաստը, որ բոշաների ծագումը ուշ ժամանակներում կապվել է դրան: Միևնույն ժամանակ, պետք է հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ նշված զրույցները ստեղծվել են կոնստակտային մի գոտում, ուր վաղ միջնադարում սերտ շփման մեջ են եղել տարբեր կրոնների պատկանող գաղափարախոսական ուղղությունները: Դրանք իրենց արտացոլումն են գտել նաև ոչ-պաշտոնական կրոնական գրվածքներում, ուստի նշված ավանդազրույցները կարելի է համարել բանահյուսական և հոգևոր տեքստերի յուրօրինակ միաձուլվածք:

33 Марр 1894–1899, т. 1, с. 347.

34 Սրապյան-Երզնկացի 1993, 104:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Սկզբնաղբյուրներ և բառարաններ

ԵՂԻՇԵ 1989
Եղիշէ 1989, Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին (թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Ե. Տեր-Մինասյանի), Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1989:

ՀԼԲԲ-4
Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, Հ. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, հ. 4, Երևան, «Գիտություն», 2004:

MAPP 1894–1899
Марр Н. Я. 1894–1899, Сборники притчъ Вардана. Матеріалы для исторіи средневѣковой армянской литературы (I–III).

Ուսումնասիրություններ

ԱԲԵՂՅԱՆ 1946
Աբեղյան Մ. Խ., Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Բ (XI–XIX դարի 30-ական թթ.), Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1946:

ԱՐԵՎՇԱՏՅԱՆ 2013
Արևշատյան Ա., Զայնեղանակների ուսմունքը միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, «Գիտություն», 2013:

ԲԱՂԴԱՍԱՐՅԱՆ 1977
Բաղդասարյան Է. Մ., Հովհաննես Երզնկացին և նրա խրատական արձակը, [Մասն Ա. Պատմա-բանասիրական քննություն, Մասն Բ. Բնագրեր], Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1977:

ԳՅՈՂԱԿՅԱՆ 2009
Գյոդակյան Գ. Շ., Էջեր հայ երաժշտության պատմությունից, Երևան, «Գիտություն», 2009:

ԳԵՒՈՐԳՅԱՆ 1962
Գևորգյան Ա. 1962, Միջնադարյան երաժշտական գործիքները հայ մանրանկարչության մեջ // Բանբեր Մատենադարանի, Երևան, 1962, № 6, 337–352:

ԴԱԼԱԼՅԱՆ 2017
Դալալյան Տ. Ս., Վիպասանական արուեստը, երաժիշտ-կատարողները և նուագարանները վաղմիջնադարեան Հայաստանում. լեզուա-մշակութաբանական ակնարկ // Հնչյուն և լռություն. երաժիշտը և նվագարանը դարերի հոլովույթում (խմբ. Հ. Վ. Պիկիչյան), Երևան, Կոմիտասի թանգարան-ինստիտուտի հրատ., 2017, 38–53:

ԹԱՀՄԻԶՅԱՆ 1961
Թահմիզյան Ն. Կ., Էջեր հայկական վաղ-միջնադարյան երաժշտական գեղագիտությունից // Հայկական ՍՍՌ գիտությունների ակադեմիայի տեղեկագիր, № 2, 1961, 49–60:

ԹԱՀՄԻԶՅԱՆ 1982
Թահմիզյան Ն. Կ., Երաժշտությունը հին և միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, «Սովետական գրող», 1982:

ԹԱՀՄԻԶՅԱՆ 1991
Թահմիզյան Ն. Կ., Նիւթեր հայկական միջնադարեան երաժշտական գործիքագիտութեան // Բազմավէպ, ՃԽԹ տարի, 1991, № 1–2, 175–205:

ՀԱՑՈՒՆԻ 1912
Հացունի Վ. (Հայր Վարդան Վարդապետ), Ճաշեր և խնճոյք հին Հայաստանի մէջ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1912:

ՂԱԶԱՐՅԱՆ 2009
Ղազարյան Ռ. Ս., Ավետիսյան Հ. Մ., Միջին հայերենի բառարան, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2009:

ՄԱԼԽԱՍԵԱՆՑ 1945
Մալխասեանց Ս. Ս., Հայերէն բացատրական բառարան, հ. 4, Երևան, Հայկ. ՍՍՌ պետհրատ, 1945:

ՊԻԿԻՉՅԱՆ 2001
Պիկիչյան Հ. Վ., Սրբավայրի տարածքի երաժշտական և վարքագծային ծածկագրերը // Հայոց սրբերը և սրբավայրեր. ակունքները, տիպերը, պաշտամունքը (խմբ. Ս. Բ. Հարությունյան, Ա. Ա. Քալանթարյան), Երևան, «Հայաստան», 2001, 405–413:

ՊԻԿԻՉՅԱՆ 2012
Պիկիչյան Հ. Վ., Երաժշտությունը հայոց ավանդական առտնին և տոնածիսական կյանքում, Երևան, «Ամրոց Գրուպ», 2012:

ՍՐԱՊՅԱՆ-ԵՐԶՆԿԱՑԻ 1993
Սրապյան-Երզնկացի Ա. 1993, Հովհաննես Երզնկացի Պլուզ. կյանքը և գործը, Երևան, «Նաիրի», 1993:

ՎԱՆՑԵԱՆ 1894
Վանցեան Գ., Պատմական ակնարկ բոշաների անցեալից // «Մուրճ» (քաղաքական, հասարակական, գրական ամսագիր), 6-րդ տարի, 1894, յուլիս–օգոստոս, №7–8, 1066–1088:

ՑԻՑԻԿՅԱՆ 2011
Ցիցիկյան Ա., Հայկական աղեղնային արվեստը, Երևան, «Մուղնի», 2011:

ՓԱՓԱԶԵԱՆ 1898
Փափազեան Վ., Հայ-բոշաներ (Ազգագրական ուսումնասիրութիւն) // Ազգագրական հանդէս, 3-րդ տարի, Գ գիրք, 1898, №1, 72–90; Դ գիրք, 1898, №2, 203–275:

ՔՈՉԱՐՅԱՆ 2008
Քոչարյան Ա. Կ., Երաժշտական գործիքները Հայաստանում, ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտ (խմբ. Կ. Խուդաբաշյան-Սարգսյան, Հ. Պիկիչյան, Ժ. Մեհրաբյան, Ա. Բաղդասարյան), Երևան, «Ամրոց գրուպ», 2008:

КУШНАРЕВ 1958
Кушнарев Х. С., Вопросы истории и теории армянской монодической музыки, Ленинград, «Музыка», 1958.

ЛИСИЦИАН 1958
Лисициан С., Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. 1, Ереван, изд-во АН Арм. ССР, 1958.

МАЦИЕВСКИЙ 1987
Мациевский И., Основные проблемы и аспекты изучения народных музыкальных инструментов и инструментальной музыки // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка (сборник статей и материалов в двух частях), ред. Е.В. Гиппиус, ред.-составитель И. В. Мациевский, ч. 1, Москва, «Советский композитор», 1987, 6–38.

ПАТКАНОВ 1887
Патканов К. П., Цыганы: Несколько слов о наречиях закавказских цыган: боша и карачи, Санктпетербургъ, Типографія императорской академіи наукъ, 1887.

ПЕТРОСЯН 2014
Петросян Э. Х., Театр в средневековых армянских миниатюрах, НАН РА, Институт археологии и этнографии, Ереван, «Тигран Мец», 2014.

ТАГМИЗЯН 1977
Тагмизян Н. К.,Теория музыки в древней Армении, Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1977.

Торк Самвелович Далалян, *к.ф.н.*
Институт археологии и этнографии

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ИСПОЛЬЗОВАНИЕ МУЗЫКАЛЬНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ СОГЛАСНО ЛЕГЕНДЕ, ПЕРЕДАННОЙ ВАРДАНОМ АЙГЕКЦИ И ОВАНЕСОМ ПЛУЗОМ

Ключевые слова: средневековый фольклор, музыкальный инструмент, музыкология, легенда, каиниды, сифиды, армянские цыгане (боша), духовный и светский.

Армянские средневековые фольклорные произведения разбросаны по литературным памятникам разных жанров. В данной статье обсуждаются вопросы, связанные с одной средневековой легендой, которая засвидетельствована в двух произведениях, имеющих в целом морально-духовно-контекстуальное содержание. Легенда с апокрифическими истоками и ветхозаветным содержанием объясняет происхождение музыкальных инструментов и комментирует их сущность. В статье рассматриваются также некоторые проявления духовно-церковного менталитета относительно музыкальных инструментов, преобладающего в Средневековье. Этот менталитет, с различными изменениями, дошел до наших дней и нашел отражение в культурологическом феномене разделения территории святилища на «два культурных пространства». Полную версию легенды приводит Вардан Айгекци, а краткая версия содержится в произведении Ованеса Ерзнкаци Плуза. Не секрет, что многие притчи и легенды, вошедшие в сборники Вардана Айгекци, были извлечены им из сокровищницы народного фольклора. О популярности данной устной традиции свидетельствует и тот факт, что в более поздние времена она обрела черты генеалогического мифа, объясняющего происхождение одной из субэтнических групп армян. Так, происхождение армянских цыган – боша было увязано с ней. В то же время следует учитывать то обстоятельство, что указанные легенды были созданы в контактной зоне, где еще в раннем средневековье идеологические течения, характерные для разных религий, были взаимосвязаны. Они также были отражены в неофициальных религиозных писаниях (апокрифах). Именно поэтому упомянутые легенды можно рассматривать как уникальное слияние фольклорных и духовных текстов.

Dr. ***Tork S. Dalalyan***
Institute of Archaeology and Ethnography

ORIGIN AND USE OF MUSICAL INSTRUMENTS ACCORDING TO THE LEGEND TRANSMITTED BY VARDAN AYGEKTSI AND HOVHANNES PLUZ

Keywords: medieval folklore, musical instrument, musicology, legend, Cain's springs, Seth springs, Seth's springs, Armenian Gypsies (Bosha), spiritual and secular.

Armenian medieval folklore works are scattered in literary monuments of different genres. This article focuses on issues related to one medieval legend, which is attested in two works, in general having a moral-spiritual-contextual content. This legend, which has apocryphal sources and content derived from the Old Testament content, explains the origin of musical instruments and comments on

their essence. The article also examines some manifestations of the spiritual and ecclesiastical mentality concerning the musical instruments which dominated in the Middle Ages. This mentality, with various changes, has come down to our days and reflected in the cultural phenomenon of dividing the territory of sanctuary into "two cultural spaces". The full version of the legend is told by Vardan Aygektsi, while the short version is contained in the work by Hovhannes Yerznkatsi Pluz. It is not secret that many of the parables and legends transmitted by Vardan Aygektsi were extracted from the folk treasury. The popularity of this oral tradition is assumed by the fact that in later times it acquired some features of a genealogical myth explaining the origin of one of the sub-ethnic groups of Armenians. Thus, the origin of Armenian Gypsies – Bosha, was confined to it. At the same time, it should be borne in mind that these legends were created in the contact zone, where even in the early Middle Ages the ideological currents belonging to different religions had close contacts between themselves. They were also reflected in apocryphal writings (apocrypha). That is why the mentioned legends can be regarded as a unique merger of folkloric and spiritual texts.

II

ԴԱԾՏԱՅԻՆ ՀԵՏԱՁՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Յակոբ Զոլաբեան, *բ.գ.դ.*
ՀԱԻ

ԱՆՏԻՈՔԻ ՀԱՅԱԲՆԱԿ ԾՐՋԱՆՆԵՐՈՒ ՏՈՀՄԻԿ ՆՈՒԱԳԱՐԱՆՆԵՐԸ

Անտիոքի շրջանի հայաբնակ գիւղական վայրերուն (Սուէտիոյ, Քեսապի, Ռուճի հովիտի, Քիւրտ տաղի եւ Լաթաքիոյ մերձակայ գիւղեր) մէջ ամենատարածուած երաժշտական գործիքները փողայիններն էին՝ *զուռնա*, *գաւալ*, *արղուր* ու *շուպապի*, իսկ հարուածայիններէն՝ մեծ թմբուկը, որ կը գործածուէր զուռնայի նուագակցութեամբ, եւ փոքր թմբուկը՝ *տըմպալաք*: Ասոնք հասարակաց էին շրջակայ արաբ, քիւրտ ու թուրքմէն ժողովուրդներու համար եւս, թէպէտեւ պարեղանակներն ու խաղեղանակները մեծապէս կը տարբերէին՝ ունենալով ծիսակարգային իւրայատկութիւններ: Այժմ այդ նուագարաններէն որոշ կենդանութիւն ունին թմբուկն ու զուռնան եւ մասամբ գաւալը:

Հիմնաբառեր՝ փողային նուագարաններ (զուռնա, գաւալ, արղուր, շուպապի), հարուածային նուագարաններ, մեծ թմբուկ, փոքր թմբուկ (տըմպալաք):

Ներածութիւն

Պատմական Անտիոքի շրջանին մէջ հայաբնակ գաւառակներ էին Սուէտիան կամ Մուսա լեռը եւ Քեսապը, հայաբնակ գիւղեր կային Ռուճի հովիտին մէջ՝ ինչպէս Գնիէն եւ Եագուպիէն, Պոտամայի սարահարթի եւ Քիւրտ տաղի մէջ՝ Պսապըթը, Գումղայան, Այն ըլ-Հորը, Արֆալին, Վերին Թընզըրին, Կոչչիւն, Եամատին, ինչպէս նաեւ Լաթաքիայէն ոչ հեռու՝ Ղնեմիէն եւ Արամոն:

1909-ի կոտորածներուն, Մեծ Եղեռնի եւ ապա 1939-ին Աղեքսանդրէթի սանճագի պարպումի հետեւանքով այս շրջաններէն շատերը հայաթափուեցան: Մուսալեռցիները մեծ մասով անցան Լիբանան ու հաստատուեցան Այնճար հայաւանին մէջ: Թուրքիոյ կողմը՝ Մուսա լեռան վրայ, տակաւին կը գոյատեւէ Վագըֆ զուտ հայաբնակ գիւղը միայն: 1947-ին հայրենադարձութեան հետեւանքով գրեթէ հայաթափուեցան Սուրիոյ կողմը գտնուող Արամոն եւ Ղնեմիէն: Կը գոյատեւէ Քեսապի շրջանը իր տասնեակ մը հայաբնակ գիւղերով, նաեւ պատմական Շուղր ու Բագաս բերդերու կողքին գտնուող Գնիէն ու Եագուպիէն:

Մինչեւ 1940-ականները այս շրջանակի բոլոր գիւղերը ունէին գերազանցապէս փակ տնտեսութիւն: Գիւղացիներու գլխաւոր զբաղումներն էին՝ հացաբոյսերու ցանքերը, պարտիզամշակութիւնը, անտառային տնտեսութիւնը, անասնապահութիւնը, մանր առեւտուրը եւ տնայնագործական արհեստները: Այս հայերը Անտիոքի շրջանի Թ.–ԺԱ. դարերու հայ հոծ գաղթականութեան յետնորդները ըլլալով՝ մինչեւ վերջ, որպէս ամենամօտիկ ազգակիցներ ու կրօնակիցներ, սերտ կապերու մէջ գտնուած են միշտ՝ ու կենցաղով, նիստ ու կացով

հասարակաց շատ բան ունեցած են, հաստատած են ազգակցական-խնամիական յարաբերութիւններ: Ասոնք լրիւ հայախօս էին. կը գործածէին իրարու մօտիկ բարբառներ, կը հասկնային զիրար առանց դժուարութեան: 19-րդ դարու երկրորդ կիսուն արդէն արաբախօս էին միայն Գնիէ եւ Եագուպիէ գիւղերը: Արաբերէն ու թրքերէն կը հասկնային ու կը խօսէին շրջանի բոլոր բնակիչները: Իրենց բանահիւսութիւնը նոյն ակունքները ունէր, նոյն երգերը կը լսուէին, նոյն պարերը գրեթէ:

Պարերգեր

Խմբային երգի ամէնէն տարածուած տեսակը եղած է պարերգը: Պարերգերը կատարուած են թեւանցուկ եւ բոլորակի, առանց նուագակցութեան: Տարբեր շրջաններու խաղասացները միեւնոյն պարերգին մէջ խաղիկներ կը հիւսէին իրենց խօսուածքով ու անոնց բարբառային իւրայատկութիւնը տեղացիներուն համար կը դառնար կատակ ու բերնէ բերան անցընելով կը պահէին: Օրինակ՝ մուսալեռցին Քեսապ գալով կ'երգէր.

Նըռնիւէքը նայո չիկաք,	Նռնենիներուն վրայ նուռ չկայ,
Պութուն Քասուպ ջայր չիկաք:	Ամբողջ Քեսապ ջուր չկայ:

Քեսապցին ալ կը պատասխանէր.

Եասմէն[1] ի դան Սիվիրէն[2],	Որոնդէսէն անդին՝ Սուէտիան,
Կիրուն ըզմի մուճուքնէն:	Մժեղները մեզ կերան:

Շրջանի հայերը նաեւ սերտ յարաբերութիւններ ունէին զիրենք շրջապատող ու իրարմէ բաժնող արաբ ու թուրքմէն գիւղերու բնակչութեան հետ: Հարսանիքներուն, ուխտագնացութիւններուն միշտ փոխադարձ ներկայութիւններ կ'ըլլային ու բնականաբար՝ հիւրերը ուրախութեան մասնակից դարձնելու համար՝ կարեւոր տեղ կու տային պարեղանակներուն:

Անտիոքի շրջանի գիւղական այս շրջանակներուն մէջ՝ թէ՛ հայ եւ թէ՛ այլազգի, տարածուած երաժշտական գործիքները եղած են միայն փողայինները՝ *զուռնա*, *գաւալ*, *արղուր* եւ *շուպապի*, իսկ հարուածայիններէն՝ թմբուկը[3]:

Թմբուկ

Զուռնան առանց թմբուկ չէր ըլլար: Հայերէնի մէջ տարածուած *դհոլ-զուռնա* արտայայտութեան դիմաց թուրքերէնի մէջ կայ *դաւուլ-զուռնան*: Անտիոքի շրջանի հայերը ասոր համար կը գործածեն միայն *թմբուկ* բառը: Հրաւէրի մը առթիւ կը հարցնեն «թընպօկ կո՞ւ» (թմբուկ կայ) կամ կ'ըսեն «առանց թընպօկ

1 *Ասի* – Որոնդէս գետն է:

2 *Սուէտիա* – շրջան, ուր կը գտնուին Մուսա լեռան գիւղերը:

3 Բաւական լայն բանահաւաքչական աշխատանք կատարուած է Մուսա լեռան եւ Քեսապի բանահիւսութենէն [Զէյթլեան 1975; Սվազլյան 1984; Հապէշեան 1986; Չոլաքեան 1998], բայց քիչ նիւթեր հաւաքագրուած են Անտիոքի շրջանի միւս բնակավայրերէն:

հարսնէք չըննուօր» (առանց թմբուկ՝ հարսանիք չ'ըլլար): Քեսապի բարբառին մէջ (Ք.) բառը ունի *թընպօլ*, իսկ Սուէտիոյ բարբառին մէջ (Ս.)՝ *թըմպալ* ձեւերը:

Շրջանին մէջ տարածուած թմբուկը արտակարգ մեծ է. թմբկահարը (*թընպօլ քիշփող*) զայն արասանով մը կը կախէ պարանոցէն՝ ծունկերուն վրայ: Թմբուկը կ'ունենայ հարուածող երկու ճիղ՝ բարձր երեսին համար կը գործածուի շերեփի մեծութեամբ փայտը, որ *ճուկլուն* կը կոչուի, իսկ ստորին երեսին համար ձախ ձեռքով կառավարուող ցպիկ մը, Ք.՝ *շուպուօթ*, Ս.՝ *չուպութըկ*, երկուքն ալ առաջացած են *ճիպուխ* բառէն:

Բոլոր հրապարակային խնճոյքները կը սկսին թմբուկի հարուածներով: Եթէ եկեղեցւոյ կոչնակին երեք հարուածները մահ մը կը գուժեն, թմբուկի հարուածները՝ ուրախութիւն. «*Իշեցէք օ՛մ խընփօմնի*» (Նայեցէ՛ք, որո՛ւ ուրախութիւնն է) կը հարցնէին: Թմբկահարը միշտ ոտքի վրայ էր, հրապարակին մէջտեղը, պարբերաբար վազելով ու դառնալով հրապարակին մէջ, շուրջպար ընողներու ամբողջ շարքով, մենապարողի կողքին կամ անոր գլխավերեւը: Թմբկահարի այս ճարտարութենէն ու հարուածներու ներդաշնակութենէն շատ բան կախեալ էր:

Արաբները թմբուկին համար ունին *դապըլ*, իսկ թուրքերը՝ *դավուլ* բառը: Անոնց համար թմբուկը նաեւ գործածուած է արշաւանքներու ժամանակ: Այսպէս, 1915-ի Մուսա լեռան հերոսամարտին՝ Որոնդէսի հովիտի այլազգիները Շէյխի Մաարուֆի առաջնորդութեամբ կը բարձրանան լեռ: Սարգիս Գապագեան[4] կը պատմէ.

> *Հիմա նորէն արշաւեցին մեր վրայ: Ինչ պաշըպօզուք[5] կայ՝ շէխ Մաարուֆը ժողվեր բերեր է մեր վրայ: Ելան եկան: Բոլորը զէնքով եկան:*
>
> *– Հայրէ՛, հայ աղջիկ պիտի առնենք, հայ կիներ պիտի ունենանք…*
>
> *Հայ-հայ կանչելէն եկան հիմա: Ասպուած ցոյց չփայ, թմբուկով եկան ելան, պուրո՛ւմ-պուրո՛ւմ, պուրո՛ւմ-պուրո՛ւմ, պուրո՛ւմ-պուրո՛ւմ՝ թմբուկի ձայնը: Եկան միան լեռը:*
>
> *– Մի՛ վախնաք, ղղաք, պաշըպօզուք են, զօրք չեն, օրէնքով բան չունին, – սիրտ փուինք իրարու:*
>
> *Սկսանք: Լաւ խնճոյք մը ըրինք: Կէսէն աւելի սպրկան: Մնացեալները փախան: Թմբուկները գլորուեցան բարձունքներէն, պայթեցան:*

Թմբուկը մեծ խանդավառութիւն ստեղծելու միջոց էր: Ատիկա կ'օգտագործուէր ժողովուրդը խրախուսելու եւ ոգեւորելու համար: Այսպէս, 1939-ի ամռան մուսալեռցիները իրենց առջեւ ձգած ընտանի անասունները՝ այծ, ոչխար, կով, ձի, գրաստ՝ Կասիոսի լեռնաշղթան կտրելով կը հասնին ու 40 օր կը մնան Պասիթ[6]: Ժողովուրդին մեծ մասը կը տառապէր մալարիայէ եւ ուրիշ հիւանդու-

4 Մուսա լեռան հերոսամարտին հայերը հետապնդող զօրքին վրայ առաջին փամփուշտը արձակողն է. պատումը կատարուած է Սուէտիոյ բարբառով: Այստեղ կը մէջբերենք արեւմտահայերէնի վերածումը [Չոլաքեան 1984, 43]:

5 Աւազակներէ, ոճրագործներէ եւ անօրէններէ կազմուած անկանոն զօրք:

6 Հրուանդան՝ Միջերկրականի վրայ, Քեսապի շրջանի հարաւը: Հոն կը գտնուին ծովու աստուած Պոսէյդոնի տաճարին աւերակները: Անունը անկէ կը ծագի, սակայն պատահական

թիւններէ: Օգոստոսի գիշեր մը անօրինակ կերպով սաստիկ կ'անձրեւէ, վրանները կը չոքին, հիւղակները կը փլին: Ժողովուրդը կը մնայ ջուրերուն մէջ: Քեսապէն օգնութեան հասած երիտասարդներէն մէկը՝ Յովհաննէս Պաճագեան, հետեւեալը կը պատմէ.

> *5000 հոգի հաշուող ժողովուրդ մը հաւաքուած էր բաց դաշտին մէջ: Հեղեղանման անձրեւ մը սկսաւ տեղալ: Մինչեւ ոսկորները թրջած եւ սառած ժողովուրդը մարմինները տաքցնելու համար ուժ տուաւ տաւուլ-զուռնային: Ասոնց դղրդացնող եւ ոգեւորող հարուածներուն տակ սկսաւ շուրջպարը: Պարեցինք գրեթէ մոլեգնած, վայրագ: Խարոյկը երկինք հասած բոցերով կը լուսաւորէր պարողները եւ շրջապատը: Պէտք է պարէինք մինչեւ առաւօտ, որ մեր մարմինները չսառէին: Եւ ժողովուրդը պարեց անդադար, խումբ-խումբ երիտասարդներ, ծերեր, պարման-պարմանուհիներ, խառնեւրամ շարքերով պարեցին առանց նկատելու անձրեւի սաստկութիւնը:*
>
> *Առտու կանուխ՝ արեւածագին, ամպերը չքացան: Օգոստոսեան տաք արեւը նորէն սկսաւ փայլիլ՝ չորցնելով հրապարակը, մարդոց թրջուած մարմինները եւ... աչքերէն հոսած աղի արցունքները: Ժողովուրդին կորովը բարձր էր*[7]:

Զուռնա

Զուռնա բառը ընդհանուր է բոլորին համար: Զուռնան քիչ անգամ կը գործածուէր առանց թմբուկ: Ան մեծ հանդիսութիւններու նուագարան էր: *Զուռնաճի*ն եւ թմբկահարը միշտ միասին կ'ըլլային, յաճախ միեւնոյն ընտանիքի անդամներ: Զուռնաճին թմբկահարին պէս միշտ ոտքի վրայ էր, հրապարակին մէջտեղը, քիչ անգամ տեղ կը փոխէր: *Սապաշ կանչել*ու իրաւունքը միշտ զուռնաճիին կը պատկանէր: Բոլոր լեզուներով ալ *սապաշ* կամ *սուպաշ* կը կոչուին զուռնաճիներուն տրուած դրամական նուէրն ու կանչը, զոր զուռնաճին կը կրկնէ ամէն պարեղանակէ ետք: Ըստ երեւոյթին, եղած են արհեստով զուռնաճիներ ու թմբկահարներ, որոնք ապրած են *սապաշ*ով հաւաքուած եկամուտով:

Կ'ըսուի, որ հայոց թմբուկն ու զուռնան կը տարբերին այլազգիներու ունեցածէն: Այլազգիները՝ յատկապէս գնչուները, զուռնայի ձագարաձեւ ծայրին կը կախէին տարբեր հլուններ ու շղթաներ, որոնցմէ զերծ էր հայոց զուռնան: Կ'ըսեն նաեւ, որ հայոց թմբուկի ձայնը աւելի թաւ է եւ ուժեղ:

Նուագածութեան առիթները

Զուռնա-թմբուկի յատուկ առիթները երեքն էին.

ա) Հարսանիքի շաբթուն, երբ զուռնաճին եւ թմբկահարը յատուկ կը հրաւիրուէին ու կը մնային փեսայի տունը: Անոնց նուագակցութեամբ կը կա-

---

նմանութիւն ունի արաբերէն *պասիթ* բառին հետ, որ կը նշանակէ «*անարժէք, ոչինչ*»: Հոն կայք հաստատած մուսալեռցիներուն համար բառը չարագուշակ կը թուի: 40 օր ետք կը տեղափոխուին Լիբանան, Այնճար:

7 Պաճագեան 1986: Այդ ատեն 12 տարեկան, սփիւռքահայ յայտնի արձակագիր Պօղոս Մնապեան, նոյն դէպքի տպաւորութեան տակ յետագային գրած է «Պարը» գեղարուեստական տպաւորապաշտ ակնարկը (իր կատարմամբ լսել YouTube, «Պարը» – Պ. Մնապեան):

տարուէին Հինգշաբթի օր աղբիւրը ցորեն լուալու եւ իրիկունը ցորեն ծեծելու արարողութիւնները, Ուրբաթ իրիկուան մսացու կենդանիներու զենումն ու հարսանեաց ճաշի կաթսաներու տեղադրումն ու բուն հարսանեաց գիշերը, երբ մինչեւ լոյս կերուխում, երգ ու պար կ'ըլլար տղուն տունը, Շաբաթ կէսօրին հարսանեաց ճաշէն ետքը հարսնառի երթալը, հարսը եկեղեցի տանիլը, ապա տուն բերելը: Հոն կը վերջանար հարսանեաց շաբաթը: Երեք օր զուռնան չէր լռեր:

Քեսապի մէջ զուռնայով կատարուող յատուկ հանդիսաւոր պարեղանակ էր *հարսնառը*՝ հարսը տունէն առնելու ու ձիով եկեղեցի տանելու եղանակը: Կը կոչուէր *հարսէն հավան* (հարսի եղանակը): Ասիկա շուրջպար չէր, այլ խառն պար մը. ոմանք թեւերը իրարու ուսին դրած հարսին նայելով դէպի ետեւ կ'երթային՝ միջոց մը ձգելով իրենց եւ հարսին միջեւ, ուր կարգով կը նետուէին ոմանք, ձեռքերը թափահարելով մենապար կ'ընէին՝ գլխաւորաբար դէպի ետեւ շարժելով, դէմքը՝ հարսին ուղղած: Շարքին առջեւէն կ'երթային զուռնաճին ու թմբկահարը: Մուսալեռցիք նոյն եղանակը կը փչէին հինայի իրիկունը:

բ) Բարեկենդանի մէկ շաբթուան վրայ երկարող բոլոր հաւաքներուն գիւղէ գիւղ, թաղէ թաղ կը հասնէին զուռնաճիները. շուրջպարերն ու զանազան խաղերը կը կատարուէին զուռնայի եւ թմբուկի միջոցով:

գ) Մեծ ուխտագնացութիւնները չէին ըլլար առանց թմբուկ: Շրջանին մէջ կային յայտնի ուխտավայրեր, ուր կը կատարուէին համաժողովրդական ուխտագնացութիւններ: Հոն ներկայ կ'ըլլային Անտիոքի շրջանի բոլոր հայկական բնակավայրերէն մեծ թիւով ուխտաւոր ընտանիքներ:

Այդպիսին էր Քեսապի համաժողովրդական ուխտագնացութիւնը Պալլումի ուխտավայր՝ Կասիոս լեռան լանջին, Վարդավառի տօնին, Շաբաթ կէսօրէն մինչեւ Կիրակի երեկոյ: 1939-ին Պալլումի ուխտավայրը մնաց Թուրքիոյ կողմը: Ս. Աստուածածնայ Վերափոխման տօնը դարձաւ համաժողովրդական ուխտագնացութեան առիթ, որ առ այսօր տեղի կ'ունենայ Ներքի գիւղի *կիղիճիկ*ին (= մատուռ) քով, աղբիւրին առջեւ, վիթխարի սօսիին տակ[8]:

Նոյնպիսի ուխտավայր մըն էր Մուսա Լեռան Սուրբ Թովմասի աւերակ վանքը՝ Եողուն Օլուքի եւ Հաճի Հապիպլի գիւղերուն միջեւ: Հոս ուխտագնացութեան կ'երթային Խաչվերացի տօնին[9]:

Մեծ ու յայտնի ուխտավայր էր Ս. Աննայի տօնակատարութիւնը Գնիէ եւ Եագուպիէ գիւղերու մերձակայքին, Եագուպիէի կից: Հոս ուխտագնացութիւնը կը կատարուէր Ս. Աննայի տօնին առթիւ, Օգոստոսին[10]:

Համաժողովրդական ուխտագնացութեան վայր էր Արամո գիւղը՝ ժայռափոր Ս. Գէորգ եւ անոր կից Ս. Աստուածածին եկեղեցիներուն առջեւ[11]: Այս ուխտագնացութիւնը կը կատարուէր Ս. Աստուածածնայ Վերափոխման տօնին առթիւ:

8 Չոլաքեան 1995, 230–233, 340–342:

9 Գյոզալյան 2001, 261:

10 Թաթարեան 1963; Չոլաքեան 2006, 191–196:

11 Զաքարիա վարդապետ 1866, 99–100:

Այս բոլոր ուխտագնացութիւնները կը տեւէին երկու-երեք օր: Թեմի առաջնորդ հոգեւորականը կը պատարագէր, իսկ կը սպասարկէին տուեալ շրջանի քահանայ հայրերը: Կազմակերպիչները կ'ըլլային տուեալ շրջանի գիւղի մեծաւորները, որոնք կը հսկէին կարգապահութեան, խաղի հրապարակներուն եւ ուխտավայրի խոհանոցին: Կը հրամցուէր ուխտի կերակուրը, որ անպայման խոյի միսով հերիսան էր:

Շուրջպարեր եւ մենապարեր

Զուռնայով կը կատարուէին գլխաւորաբար շուրջպարերը: Քեսապցին պարերգային շուրջպարը *վուօզ* (վազ-ք) կը կոչէ, իսկ սովորական վազքը՝ *շուփտէն, շուփտիլ*: Նոյնը նաեւ արամոցիք եւ ղնեմիէցիք: Քեսապի պարեղանակներու շարքը կը կոչուի *փիլանի*, իսկ շուրջպար ընելը՝ *փիլանի քիշել* (տիլանի քաշել): Երկու շարք պարերէ բաղկացած է. առաջին շարքը կը կոչուի *Քեսպու հավա* եւ ունի երեք պար՝ *զուօյգ* (զոյգ), *թաք* (կենտ), կրկին՝ *զուօյգ՝ եիփ-եառանջ* (զոյգ՝ ետեւ-առջեւ): Երկրորդ շարքը կը կոչուի *Հալապի* եւ ունի երեք պար՝ *զունտր* (ծանր)՝ ունի նախանուագ, *թիթիվ* (թեթեւ), *զուօյգ ապի* (զոյգ՝ սովորական): Դժբախտաբար մեզի յայտնի չէ, թէ *փիլանի* կոչուող այս պարախումբին ո՛ր մէկը ի՛նչ յատուկ առիթի կը կատարուէր եւ ի՛նչ հերթով:

Յայտնենք, որ *Հալապի* անուանումը երկընտրանք կ'առաջացնէ՝ մտածել տալով, թէ արդեօք պարն ու պարեղանակը կրնայ Հալէպի կամ անոր շրջակայքի որեւէ մէկ բնակավայրի յատուկ ըլլալ: Մեր պրպտումները ցոյց տուած են, որ առհասարակ նման բան գոյութիւն չունի. այդ կողմի պարերը էապէս տարբեր են իրենց եղանակներով ու պարաձեւերով: Բացի անկէ՝ *Հալապի* կը կոչուի նաեւ Տիգրանակերտի հայոց պարերէն մէկը: Ըսենք նաեւ, որ Քեսապի շրջանը կը գտնուէր Հալէպի վիլայէթի սահմաններէն ներս:

Մուսալեռցիք եւ արաբախօս հայերը շուրջպարերը կը կոչեն *տապքի*. արաբերէն է, կը նշանակէ *ուրքի հարուած*: Մուսալեռցիք այս պարերէն ոմանք տակաւին կը կատարեն տարբեր անուններով, անոնցմէ մէկը ծանօթ է «Այնճարցիներու պար» անունով: Արաբախօսները կը կատարեն այս պարերէն ոմանք ու զանազանելու համար արաբականներէն կը գործածեն *տապքըթնա* բառը՝ մեր շուրջպարը: Շարք մը պարեղանակներ կու գային հայկական ժողովրդական երգերէ՝ «*Լորկէ*», «*Այ Ֆորկա*», «*Սոնա եար*», «*Իմ չինար եարը*», իսկ ուրիշներ այս շրջանակին մէջ հանրածանօթ պարերգերէն՝ «*Կէրմէր ֆըստան*» (կարմիր ֆստան), «*Աման իշգէն*» (աման աղջիկ), «*Մագարոնի*» (Մագարոն է), «*Իշգէն իէնկիէն անցօ զէս*» (Աղջի՛կ, գետէն անցո՛ւր զիս):

Շուրջպարերը պարբերաբար կ'ընդհատուէին մենապարերով կամ խաղերով: Որեւէ պարի կամ խաղի նուագը Քեսապի բարբառով կը կոչուի *հավա* (արաբ. «*եղանակ*», «*հով*», «*մեղեդի*»), իսկ մուսալեռցիք կը գործածեն *չալմը՝ չալել* «նուագել» բառը: Մենապարի եղանակը զուռնաճին կը փչէր շուրջպարի եղանակէն անմիջապէս ետք: Կը կոչուէր *ծէփկէն* (*ծէփկիլ*՝ ծափահարել, *ծուօփ*՝ ծափ): Շուրջպարը կը դադրէր, թեւերը կը քակուէին, կը սկսէր ծափը: Պարա-

Քեսապցիներ շարջպարի մէջ

գլուխը հրապարակ կը նետուէր, քիչ ետք քանի մը ուրիշներ եւս՝ ծերեր, մանուկներ, կիներ, մարդիկ, բոլորը: Մենապարի ատեն թմբուկը կը լռէր:

Մենապարը երբեմն կը վերածուէր *ճամպազի*, երբ պարողը պարային շարժումներուն կողքին խաղեր կը կատարէր, ինչպէս օղիին շիշը գլուխը՝ գաւաթն ալ վրան դրած պարել, պարային շարժումներով գլուխը ետին տանելով գետին դպցնել, ձեռքերը կռնակին կապելով պարային շարժումներով առջեւ ծռիլ ու բերանով գետնէն թաշկինակ առնել, պարային շարժումներու ընթացքին քանի մը անգամ թաւալիլ, գլուխկոնծի տալ, գլխու վրայ կենալ, ձեռքերու վրայ քալել եւն: 1950–1960 թուականներուն Քեսապի մէջ այսպիսի մենապարի վարպետներ էին քեսապցի հայր ու որդի Նշան եւ Սիմոն Տէր-Սահակեանները:

Թրախաղ, դաշունախաղ եւ ըմբշամարտ

Դարձեալ տաւուլ-զուռնայի ընկերակցութեամբ կը կատարուէին թրախաղ ու դաշունախաղ: Ասոնք հինները լաւ գիտէին ու անպայման երկու կամ աւելի զոյգեր այդ խաղերը կը կատարէին: Մուսալեռցիք դաշունախաղի եղանակին կ'ըսեն *դէնակի չալմէն* (դանակի նուագ): Պարարուեստի բեմին պարը հանրածանօթ դարձաւ Գագիկ Գինոսեանի կատարումով: Թրախաղը շատ տարածուած է արաբներու մօտիկ շրջանակներու՝ յատկապէս Շուղուրի շրջանի հայոց մէջ:

Ըմբշամարտի ազատ ոճը (*թէրվէն* «ընդհարուիլ» բայէն) անպայման կը կատարուէր հին հարսանիքներուն: Զուռնան կը փչէր յատուկ եղանակ՝ *թէրվէն*: Երիտասարդները հրապարակ կը հրէին յայտնի ըմբիշները: Մրցումը կը կատարուէր բացականչութիւններով, քաջալերանքի խօսքերով, ծաղր ու կատակով: Յաղթողին դիմաց կ'իջնէր մէկ ուրիշը: Մէյտանպաշին կը հսկէր նաեւ այս

Գնիէ, շուջպար գիւղի եկեղեցւոյ շրջափակին մէջ

մրցումներուն: Յաղթողը կը պատուէին, տեղ կը հրամցնէին աւագներու սեղանին վրայ ու տէր կը կանգնէին, եթէ թշնամանք մը ծայր առնէր անոր նկատմամբ: Հարսանիքներուն, օրէնք էր, ամէն ազգի ըմբիշներ ներկայ կ'ըլլային, հրաւէր կը տրուէր[12]:

Ջուռնաճիներ եւ թմբկահարներ

Քեսապի մէջ դեռ 19-րդ դարէն յայտնի էին Ջուռնաճեան ընտանիքի ջուռնաճիներն ու թմբկահարները: Իրենք կը շինէին իրենց գործածած գործիքները: Ջուռնան կը շինէին ընկուզենիի ու *գասլապի* կոչուող անտառային ծառի փայտէն, որ կարմրաւուն կ'ըլլար [տե՛ս աղ. 3/2, էջ 260]:

Յետ 1947-ի հայրենադարձութեան՝ այսպիսի առիթներու կը հրաւիրուէին *գուրպուօթ* (գնչու) նուագածուներ: Անոնք գիտէին հայոց սիրելի պարեղանակները, գիտէին ո՛ւր եւ ի՛նչ նուագել, *սապաշը* տեղին կանչել: Չգիտցողները կը սորվէին տեղւոյն վրայ, *սէյմանպաշի*ն կու տար եղանակը, կը հետեւէր, սրբագրել կու տար ու յաջողելէ ետք միայն շարքի կը հրաւիրէր պարողները:

12 Երբեմն, ինչ խօսք, զուռնան եւ թմբուկը նաեւ կռիւներու ալ պատճառ եղած են: Հարսանեաց գիշերներուն, երբեմն կարելի չէր ըլլար կարգը պահպանել: Միջկուսակցական պայքարի տաք շրջանին՝ 1928-ին, Գարատուրան գիւղին մէջ, այդպիսի հարսանեաց գիշեր մը՝ մութին մէջէն կրակոցներ կը լսուին, կ'ըլլան զոհեր ու վիրաւորներ. Անտիոքի բանտ կը տարուին ոմանք ու հոն կը մնան մինչեւ Աղեքսանդրէթի սանճաքին Թուրքիոյ յանձնումը՝ 1939 թուական: Յաջորդ օր պսակը կը կատարուի, բայց ժողովուրդը նորահարսը կը կոչէր *Գանլը կէլըն* (թրք. «Արիւնոտ հարս»): Այդ թուականէն ի վեր Քեսապի հարսանիքներէն շատ յաճախ բացակայեցան զուռնան ու թմբուկը: Տեղացի զուռնաճիները չէին մասնակցեր այդպիսի առիթներու, եթէ մօտիկ կամ հարազատ շրջանակ մը չ'ըլլար:

Գնիէ, թրախաղ

1950-ական թուականներէն ետք Քեսապի մէջ երկու զուռնաճի կար. Սիվտիցի Կերպօն (ընիկ սուէտիացի Կարապետ Չէրչիկեան) եւ Սաղտըճեան Վահանը, որ Զուռնաճի անունով ալ կը ճանչցուէր:

Այնճար տեղափոխուած մուսալեռցիները պահեցին զուռնան ու թմբուկը: Յիշուող առաջին թմբկահարը Տավաճի պապուկն է (Յակոբ Թոսունեան), որուն շինած երկու թմբուկները տակաւին կը պահուին. մէկը կը կրէ 1885 մակագրութիւնը [աղ. 3/1, էջ 260], կը գտնուի Մուսալեռ յուշարձան-թանգարանին մէջ (Մուսալեռ գիւղ, ՀՀ): Այնճարի թմբկահարներէն կը յիշուին նաեւ Անդրանիկ Շաննագեանը, Ծերոն Քըպրըլեանը, Քրիստափոր Գազանճեանը, Պըզտակ Քեշիշեանը, իսկ զուռնաճիներէն՝ Յովհաննէս Քըպրըլեանը, Խաչիկ Շաննագեանը, Պետրոս Տուտագլեանը, Պետրոս Անտոնեանը, Յովհաննէս Գապագեանը: Ասոնք միշտ ներկայ եղած են գիւղի հարսանիքներուն, տօնախմբութիւններուն եւ հիւրերու դիմաւորութեան ատեն [հմմտ աղ. 3/5, էջ 260]:

Գաւալ

Գիւղական շրջաններու մէջ ամենատարածուած փողային գործիքը գաւալն էր, բարբառով՝ *գավալա* կամ *գավալու*, որ կ'ըլլար եղէգէ կամ պղինձեայ: Եղէգէ գաւալները կը շինէին իրենք՝ նուագողները, կ'ըսէին՝ երկու բթամատի հաստութեամբ, երեք թիզ պէտք է ըլլայ: Ան աւելի երկար է, քան սովորական սրինգը, խողովակի վերի կողմը՝ վեց, իսկ հակառակ կողմը՝ մէկ բացուածքով: Կը փչեն շրթունքին թեք դրած դիրքով: Պղինձէ գաւալը կը շինէին արհեստաւորները՝ գլխաւորաբար զինագործները: Ընտիր կը համարուէին ընկոյզի (դեղնաւուն) կամ *գասլապա* կոչուող վայրի ծառի փայտով (կարմրաւուն) գաւալները:

Եագուպիէ, մենապար

Գաւալը շատ տարածուած նուագարան էր Քեսապի շրջանի գիւղերուն մէջ, նոյնպէս Արամո եւ Ղնեմիէ: Ամէն գիւղակի կամ գիւղի տարբեր թաղերու մէջ անպայման կը գտնուէր գաւալ նուագող մը կամ քանի մը նուագողներ: Հովիւները ամենէն յայտնի նուագածուներն էին, որովհետեւ անոնք ամէն օր՝ թէ՛ մենիկ պահերու եւ թէ՛ հաւաքներու ընթացքին կը նուագէին եւ իրարու փորձ կը հաղորդէին: Նոյնիսկ ասացուածք կար՝ *ինչ հովիւ, որ գաւալ նուագել չի գիտեր*:

Հովիւներու ամառնային *ուպան* կամ *ալաչօխը* (=կեցավայր) կ'ըլլար բարձր լեռներու վրայ ու կը տեւէր մէկ ամիս, երբ խումբ մը հովիւներ կը խառնէին իրենց հօտերը: Գիշերը, վրաններու (*չերդիկ*) առջեւ վառած խարոյկին շուրջ կը նուագէին ոչ-պարային եղանակներ եւ մէկ-երկու *փիլանի*: Ոչ-պարային հովուական եղանակներուն մէջ շատ յայտնի էին երկուքը՝ այծերը ջուրը իջեցնելու ու պառկեցնելու եղանակները: Անոնք այծերը կ'իջեցնէին ձորի *սուլախ*ները (անասուններուն ջրտուքի տեղը) ջրտուքի ու կը նուագէին գլգլուն եղանակ մը. կէսօրուայ տօթին այծերը կը մակաղէին հսկայ սօսիներու շուքին, իսկ հովիւը կը փչէր մեղմ ու ձիգ եղանակ մը:

Ամռան գիշերներուն սրինգի ձայն կը լսուէր թաղերուն մէջ, ուր տանիքներու վրայ հաւաքուած կ'ըլլային այր մարդիկ: Հանդարտ *հաւա*ներ փչելէ ետք անպայման կարգը կու գար պարային եղանակներու. մարդիկ շուրջպար կը բռնէին. կը մասնակցէին երբեմն կանայք եւ փոքրիկներ: Գաւալ փչող մը կ'ըլլար հաւաքական աշխատանքներէ ետք՝ մէկու մը նոր տան տանիքը թափելու, այսինքն՝ ծածկելու, հորի մը շինարարութիւնը աւարտելու աշխատանքներէն ետք, երբ անպայման արիւն կը հանէին, ցորեն կամ ձաւար ծեծելու երեկոյեան աշխատանքէն ետք, երբ տնեցին անպայման սեղան կը դնէր, եւն: Այսպիսի

առիթներու գաւալ փչողները իրենք կու գային առանց հրաւէր՝ գաւալը գօտիին մէջ խրած:

Կ'ըլլային նաեւ ընտանեկան առիթներ՝ մկրտութիւն, խօսկապ, բարի գալուստի կամ ողջերթի հաւաք, առաջին ածիլունք, անուանակոչութիւն: Սեղան կը բացուէր, ու անպայման գաւալի ձայն կը լսուէր:

Յայտնի *գավալաճի*ներու կ'ընկերանային *փըմպալաքճի*ները: *Տըմպալաքը* փոքր չափի թմբուկ էր, սովորաբար՝ ձագարաձեւ կաւէ ամանով, զոր ափով կը դափէին անութի տակ կամ ծունկերուն վրայ թեք դրած, կամ ոտքերուն միջեւ սեղմած: Գաւալին հետ, եթէ փոքր թմբուկ չգտնուէր, պղինձէ մեծ ամանները՝ տաշտ, սինի, տապակ, թիթեղէ տուփերը կը դափէին ափով կամ փայտէ շերեփով:

Այնքան սիրելի ու ընդհանրացած գաւալը այսօր գործածող չկայ: Քեսապցի հայրենադարձներէն շատեր հայրենիք եկան իրենց գաւալներով: Յայտնի էր Վարդան Բրդոտեանը: Քեսապի մէջ վերջին արձանագրութիւնը կատարած եմ 1978-ին վերապատուելի Եսայի Սարամազեանէն, որ այն ատեն Մերձաւոր Արեւելքի Հայ աւետարանական եկեղեցիներու միութեան նախագահն էր: Բնիկ՝ Քեսապի Վերի Պաղճաղազ գիւղէն էր, հոն հովուութիւն ըրած ու գաւալ նուագած էր նախքան Պէյրութի Աստուածաբանական ճեմարան յաճախելը:

Արղուր եւ շուպապի

Հովուական նուագարան էր նաեւ *արղուր*ը, որ երկփողանի եղեգնեայ սրինգ էր: Իւրաքանչիւր կողմ երկուքական կամ երեքական իրարու մէջ խրուած կտորներէ կը բաղկանայ: Մատնեմատի հաստութեամբ, առաւելագոյնը երկու քիլ երկարութեամբ կտորներուն վերի կողմը կը բանային վեցական ծակեր. մէկ մատնեմատի երկարութեամբ ու աւելի բարակ կտորները տաշելով կը խրէին հաստերուն մէջ ու կ'ամրացնէին դերձանով: Բերանին կողմը պէտք է գոց մնար՝ եղեգի յօդով. այնտեղ մէկական լեզուակ կը բանային: Նուագելու ատեն լեզուակները ամբողջութեամբ կը մտնէին բերանին մէջ: Զիլ ձայն ունի. պարկապզուկի ձայնին մօտ է [տե՛ս աղ. 3/3, էջ 260]:

*Շուպապի*ն սովորական սրինգն է: Բերանին կողմը ունի շեղ կտրուածք, ուր տեղադրուած է այլ փայտէ շինուած լեզուակ մը, որ ներս կը մտնէ մէկ մատ հաստութեամբ: Ձիշդ այդտեղ՝ մակերեսին վրայ բացուած կ'ըլլայ քառակուսի անցք մը: Ասիկա *պէ՛պրինուօկ* (պատուհանիկ) կը կոչուէր: Նոյնն է արաբերէնը՝ *շուպապի*, որով ալ կը ճանչցուի նուագարանը: Գաւալ նուագողները նաեւ շուպապի կը գործածէին: Մեծ թէ փոքր, մանչ թէ աղջիկ՝ *շուպապի* նուագել կը փորձէին [տե՛ս աղ. 3/4, էջ 260]:

Գիւղերուն մէջ գաւալն ու շուպապին սովորաբար անկողնոցին մէջ կը պահէին:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԳՅՈՋԱԼՅԱՆ 2001
Գյոզալյան Գ.Մ., Մուսա Լեռան ազգագրությունը, Երևան, «Գիտություն», 2001:

ՋԱՔԱՐԻԱ 1866
Զաքարիա վարդապետ Զմիւռնիացի, Լադաքիոյ հայաբնակ գիւղօրէից ստորագրութիւնը եւ գիւղացւոց արդի վիճակը // Սիօն, Երուսաղէմ, թիւ 7, 1866, 99–100:

ՋԷՅԹԼԵԱՆ 1975
Ջէյթլեան Ս.Թ., Մուսա Լերան ժողովրդական հեքիաթները, Պէյրութ, 1975:

ԹԱԹԱՐԵԱՆ 1963
Ներսէս քհն. Թաթարեան, Եագուպիէի Ս.Աննա մատուռը եւ անոր հրաշքները, Հալէպ, 1963:

ՀԱՊԷՇԷԱՆ 1986
Հապէշեան Թ., Մուսա-Տաղի պապենական արձագանգներ, Պէյրութ, 1986:

ՉՈԼԱՔՅԱՆ 1984
Չոլաքեան Յ.Մ., Յամքած աղբիւրը նորէն կը բխի, Հալէպ,1984:

ՉՈԼԱՔԵԱՆ 1995; 1998
Չոլաքեան Յ.Մ., Քեսապ (ազգագրութիւն եւ բանահիւսութիւն), հատոր Ա., Հալէպ, 1995, 572 էջ; հատոր Բ., Հալէպ, 1998, 568 էջ:

ՉՈԼԱՔԵԱՆ 2006
Չոլաքեան Յ.Մ., Անտիոքի մերձակայ Ռուճի հովիտի հայերը, պատմա-ազգագրական ուսումնասիրութիւն, Անթիլիաս, 2006:

ՊԱՃԱԳԵԱՆ 1986
Պաճագեան Յ., Պասիթ... Անմոռաց Օրեր // Արարատ, 20 մարտ, 1986:

ՍՎԱՋԼՅԱՆ 1984
Սվազլյան Վ.Գ., Մուսա Լեռ // Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 16, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1984:

Акоп Мардаевич Чолакян, *д.и.н.*
Институт археологии и этнографии

НАРОДНЫЕ МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ АРМЯНОНАСЕЛЕННЫХ РАЙОНОВ АНТИОХА

Ключевые слова: духовые инструменты, зурна, кавал, архур, шуббаби, ударные инструменты, большой барабан, маленький барабан-дмбалак.

В сельских местностях Антиохского района, населенных армянами (в селах Светийского, Кессабского, Латакийского, Кюрт-тагского районов, долины Рутча), наиболее распространенными музыкальными инструментами являются духовые инструменты – *зурна*, *кавал*, *архур*, *шуббаби*, а из ударных инструментов – большой барабан и маленький барабан-*дмбалак*, обычно аккомпанируемый *зурной*. Эти инструменты были в широком употреблении также среди живущих по соседству арабов, курдов и туркменов, хотя их танцы в силу ритуальных особенностей заметно отличаются. В настоящее время из перечисленных инструментов наиболее употребимы барабан, зурна и отчасти кавал.

Dr. Habil. ***Hagop M. Tcholakian***,
Institute of Archaeology and Ethnography

THE TRADITIONAL MUSICAL INSTRUMENTS OF ARMENIAN-POPULATED AREAS OF ANTIOCH REGION

Keywords: wind instruments, zurna, kaval, arghur, shubbabi, percussion instruments, great drum, small drum (dimbalak).

The most popular musical instruments in the Armenian-populated areas of the Antioch region (in the villages of Svetiya, Kessab, Rouj valley, Kurd Dagh and Latakia) were wind instruments, like zurna, kaval, arghur and shubbabi, and percussion instruments, like great and small drums.

These were common in the Arab, Kurdish and Turkic populated areas in Antioch region, although the dance tends to differ greatly from the ritualistic features. Now among those instruments still have their use the drum and zurna, and partly kaval.

Հարություն Մարության, *պ.գ.դ.*
ՀԱԻ, ՀՅԹԻ

ԱՐՀԵՍՏԱԳՈՐԾԱԿԱՆ ՈՐՈՇ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹՆԵՐԻ ՎԵՐԱՓՈԽՈՒՄԸ ՏԱՎՈՒՇՈՒՄ (ԸՍՏ ԻՋԵՒԱՆ ԵՒ ԴԻԼԻՋԱՆ ՔԱՂԱՔՆԵՐԻ ՆՅՈՒԹԵՐԻ)

Իջևան և Դիլիջան քաղաքներն ունեն արհեստագործական հարուստ ավանդույթներ, որոնք զանազան դրսևորումներով շարունակվում են նաև մեր օրերում: Այդ զարգացումները տեղ են գտնում զուգահեռ ընթացող մի քանի ուղղություններով՝ այդկերպ ձևավորելով ներկա անցումային շրջանի համար բնութագրական հետաքրքիր իրավիճակներ: Հարցը քննարկվում է գորգագործության և փայտագործության մերօրյա վիճակի հենքին: Ի մասնավորի, դիտարկվում է տարածաշրջանի համար ընդամենը երեք տասնամյակ առաջ բրենդային դեր ունեցող «դեղնաքյունջ» գորգի ճակատագիրը՝ ծագումը, զարգացումը, վախճանը, ինչպես նաև այն գործոնները, որոնք ուղղակի և անուղղակի ազդեցություն ունեին այդ գորգատեսակի վերելքի ու անկման վրա: Փայտի հետ գործ ունեցող արհեստավորների և արվեստագետների մեջ առանձնացվում են հինգ խմբեր, ինչը զգալի չափով թելադրված է շուկայի պահանջարկով: Նկատվում է, որ փայտի փորագրության ավանդական եղանակները կարծես թե իրենց տեղն աստիճանաբար զիջում են փայտի մշակման այլ տեխնոլոգիական լուծումներին:

Հիմնաբառեր՝ գորգագործություն, «դեղնաքյունջ», ստեղծագործական մոտեցում, փայտամշակություն, հուշանվերներ:

Կրթական կենտրոններ

Իջևան քաղաքում գործում է «Արվեստի դպրոց», Դիլիջան քաղաքում՝ «Հովհաննես Շարամբեյանի անվան գեղարվեստի մանկական դպրոց», Նոյեմբերյանում՝ «Նոյեմբերյանի մանկական գեղարվեստի դպրոց»: 2016 թվականից Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցու Տավուշի թեմի օժանդակությամբ մարզի մի քանի տասնյակ գյուղերում գործում են արտադասարանային արվեստի ու արհեստի խմբակներ, 2017 թվականի աշնանից՝ նման խմբակ-դասարաններ գործելու են մարզի մի շարք գյուղերում, և դրանց գործունեությունն ունենալու է պետական աջակցություն, ուղղորդվելու է Իջևանի, Դիլիջանի ու Նոյեմբերյանի գեղարվեստի դպրոցների միջոցով:

Գեղարվեստի տարբեր ճյուղերի ուսուցման հարցերով Տավուշի մարզում զբաղվում են նաև երկու բարձրագույն ուսումնական հաստատություններ: Այսպես, Երևանի պետական համալսարանի Իջևանի մասնաճյուղում 1994-ից ի վեր գործում է «Կիրառական արվեստի» ֆակուլտետը. մինչև 2007 թ. ֆակուլտետն ունեցել է երկու մասնագիտություն՝ «Կիրառական զարդարվեստ և ժողովրդական արհեստներ» և «Դիզայն»: Այնուհետև ֆակուլտետում ուսուցանվել է միայն «Կիրառական արվեստ» մասնագիտությունը: Ֆակուլտետն ունի

երկու ամբիոն՝ «Գծանկարի, գունանկարի և քանդակի» և «Դեկորատիվ-կիրառական արվեստի ու դիզայնի»: Դիլիջանում 1999-ից գործում է Երևանի գեղարվեստի պետական ակադեմիայի Դիլիջանի մասնաճյուղը: Վերջին 25 տարում այս ուսումնական հաստատություններն ամեն տարի տալիս են տասնյակ շրջանավարտներ, ինչը նպաստում է ընդամենը 130.000 բնակչություն ունեցող այս փոքր տարածաշրջանում պոտենցիալ արհեստավորների ու արվեստագետների թվի անընդհատ աճին:

Ինչպես ցույց է տալիս փորձը՝ մասնագիտական կրթություն ստացող երեխաների, պատանիների ու երիտասարդների ոչ մեծ մասն է բռնում պրոֆեսիոնալիզմի ուղին, սակայն համապատասխան պայմանների առկայության պարագայում այդ թիվն աճելու մեծ հնարավորություն ունի:

Գորգագործությունը տարածաշրջանում

Առնվազն 19-րդ դարի վերջից և 20-րդ դարի սկզբից Քարվանսարա (ներկայումս՝ Իջևան) բնակավայրը և շրջանի գյուղերը հայտնի են եղել որպես գորգագործական կենտրոն: Մասնավորապես հայտնի է, որ 20-րդ դարի սկզբին Քարվանսարայում մասնավոր առևտրականները կազմակերպել էին մանր արհեստանոցներ (5–10 աշխատողներով)[1]: Բաթումի մաքսատան 1919 թ. տվյալներով՝ «*միայն Իջևանի (Ղազախ) շրջանից 5000 գորգ է գնվում և արտահանվում, ընդամենը 140.000 ռուբլի արժողությամբ…*»[2]: Գորգագործության ավանդույթը շարունակվում է խորհրդային տարիներին: 1926–1930 թթ. ստեղծվում են գորգագործական արտելներ, այդ թվում նաև Իջևանում: 1928 թ. Իջևանի երկամյա դասընթացներում պատրաստվում են գորգագործների նոր կադրեր[3]: Ըստ 1950-ական թթ. սկզբին կազմված «Գորգագործական արտելների տեղաբաշխումը Սովետական Հայաստանում» փաստաթղթի՝ «*Իջևանի արտելն ունի արհեստանոցներ այդ շրջանի Իջևան, Աչաջուր, Սևքար, Վերին Աղդան, Նոյեմբերյանի շրջանի Կոթի, Ղոշղոթան գյուղերում և Դիլիջան քաղաքում: Տնայնագործներ՝ ինչպես նշված բնակավայրերում, այնպես էլ Իջևանի շրջանի Սարի, Ծաղկավան, Խաշթառակ, Լալի և Ենոքավան, Կարմիրի շրջանի Չայքենդ, Վերին Ճամբարակ և Կյոլքենդ գյուղերում: Ընդամենը՝ 250–300 գորգագործներ*»[4]:

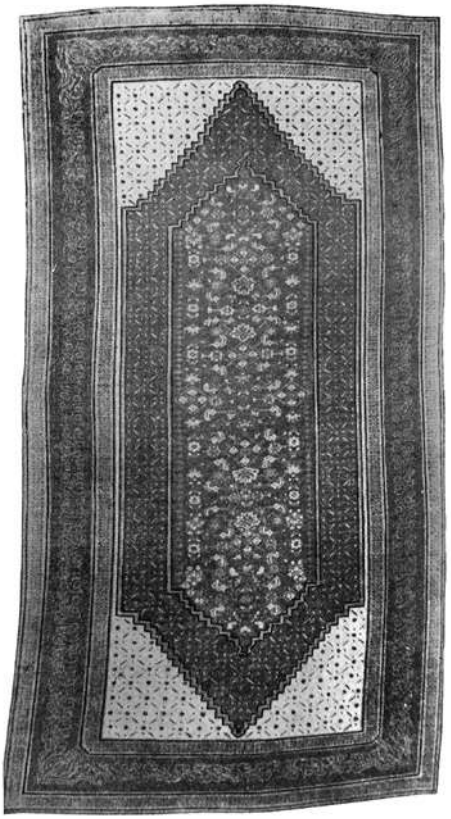
Իջևանի շրջանում, ընդհանրապես՝ Տավուշում, գործել են տարբեր տիպի գորգեր, սակայն խորհրդային տարիներին ամենաշատ գործվող, ամենալայն տարածում ունեցող, կարելի է ասել՝ բրենդի դեր խաղացող և մինչ այսօր լավ հիշվող գորգը կոչվում էր «դեղնաքյունջ» [աղ. 4/1,2, աղ. 5/1, էջ 261–262]:

1 Թեմուրյան 1955, 118:

2 Թեմուրյան 1955, 130:

3 Թեմուրյան 1955, 135–136:

4 Թեմուրյան 1955, 204:



Իջևանի «դեղնաքյունջ» գորգի հին օրինակը (էսքիզ և գործ՝ Նունուֆար Էդիլյանի)
[Վարդան Թեմուրճյան, Գորգագործությունը Հայաստանում. պատմաազգագրական ուսումնասիրություն, Երևան, 1955, Հավելված, նկ. 21]

«Դեղնաքյունջ» գորգի ծագումը և վախճանը

Հայկական գորգի ուսումնասիրության գործում դասական համարվող Վարդան Թեմուրճյանի աշխատության մեջ նշվում է, որ ինքնուս գորգագործուհի Նունուֆար Էդիլյանը 1905 թ. «*Քարվանսարայում ստեղծագործել է «դեղնաքյունջ», այսինքն՝ դեղին անկյուններով գեղեցիկ մի գորգանկար*[5]*, որի զարդանկարներում իրենց արտահայտությունն են գտել Իջևանի շրջանի բուսական աշխարհի ամենահատկանշականները՝ դեղնավուն նարգիզը գորգի հենքի չորս անկյուններում, խնձորի կարմիր ծաղիկը՝ շրջագոտիում», հիմնադաշտի կենտրոնի մեդալյոնում «կորնգանի ծաղիկները հիշեցնող մանր արմավենյակները: Այդ բոլորը դասավորված են այնպիսի համաչափությամբ և գույների այնպիսի ներդաշնակությամբ, որ ներկայացնում են հայկական հին գորգերի պարզությունն ու վեհությունը*»[6]:

5 Ազատյան 1986 (կազմ.), 12:

6 Թեմուրճյան 1955, 126–127. Ն.Էդիլյանի ստեղծած «դեղնաքյունջ» գորգի պատկերը, այսինքն՝ դասական օրինակը, կարելի է տեսնել գրքի նկար 21-ում, իսկ նկ. 24-ում պատկերված է այդ նույն գորգի լրամշակված, հարստացված օրինակը:

Ինչո՞վ էր պայմանավորված «դեղնաքյունջ»-ի լայն տարածվածությունը: Հարցազրույցների ժամանակ[7] պարբերաբար շեշտվում է, որ «դեղնաքյունջ»-ները գործելուց անմիջապես հետո՝ գորգագործներն իրենք կամ նրանց հարազատները տանում էին վաճառելու Ղազախի (Ադրբեջանի սահմանակից բնակավայր) շուկայում: Ինչու՞: Որովհետև այն խիստ մեծ պահանջարկ ուներ: Այս փաստի հետ կապված է մեկ այլ իրողություն. ներկայումս Իջևանում և գյուղերում գորգեր չեն գործում: Գանձաքարցի բանասացի պատկերավոր ձևակերպմամբ՝ «*Ղազախը որ վերացել ա, էլ ըսրեղ խալըչա չի գործվել*»:

Այսինքն՝ 1988-ից սկսած արցախա-ադրբեջանական հակամարտությունը էապես քչացրեց ադրբեջանական սահմանային տարածք այցելությունները, իսկ 1990–1991 թվականներից դրանք, կարելի է ասել, ընդհանրապես դադարեցին: Դա էլ նպաստեց, որ Իջևան քաղաքում և մերձակա Գանձաքար գյուղում (թերևս նաև Իջևանի շրջանի այլ գյուղերում) ներկայումս ոչ միայն «դեղնաքյունջ», այլ ընդհանրապես գորգ չեն գործում: Շատ-շատերի տներում գորգագործական հաստոցը (այստեղ այն կոչվում է «խան», «խաների») դրված է ինչ-որ տեղ ձեղնահարկում, գլխավորապես՝ քանդված վիճակում, և միայն ջերմ հիշողություններ է արթնացնում նախկին գորգագործների մեջ:

Մյուս հետևանքն այն էր, որ եթե խորհրդային տարիներին շարունակվում էր գորգագործական հմտությունների փոխանցման ավանդույթը ընտանիքի ներսում, ապա ներկայում գորգ գործել սովորում են որպես մասնագիտություն՝ բուհ-երում կամ էլ մասնագիտական թեքումով խմբակներում: Այսինքն՝ գործ ունենք հայ-ադրբեջանական հակամարտության անսպասելի մշակութային հետևանքի հետ՝ ավելի քան մեկ հարյուրամյակ շարունակ առկա գորգագործական ավանդույթի իսպառ վերացում՝ համենայն դեպս վերջին 20–25 տարվա կտրվածքով[8]:

Դժվարանում եմ միանշանակ պնդել, թե արդյո՞ք 1964 թ. հիմնադրված Իջևանի գորգի կոմբինատում «դեղնաքյունջ»-ներ արտադրվե՞լ են, թե՞ ոչ: 1972-ից ի վեր կոմբինատում աշխատող Վոլոդյա Արամյանը մեր այդ հարցին մի փոքր վարանումով տվեց դրական պատասխան, թե այո՛, որոշ ժամանակ գործվել են:

7 Դաշտային-ազգագրական նյութերը հավաքվել են 2017 թ. սեպտեմբեր-նոյեմբեր ամիսներին Տավուշի մարզի Իջևան, Դիլիջան քաղաքներում և Իջևանի մերձակա Գանձաքար գյուղում՝ ԱՄՆ Սմիթսոնյան հաստատության և ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի միջև գործող համաձայնագրի (ուղղված հայոց մշակութային ժառանգության հետազոտությանը և մարդակենտրոն տուրիզմի զարգացմանը) տրամադրած հնարավորության արդյունքում: Օգտվելով առիթից՝ հեղինակն իր խորին շնորհակալությունն է հայտնում Սմիթսոնյան հաստատությանը՝ հետազոտություններ իրականացնելու ընձեռած հնարավորության համար:

8 Այսինքն՝ տնայնագործական եղանակով գորգի գործումը/արտադրումը առնվազն 1950–1980-ականներին (եթե ոչ ավելի վաղ) ձեռք էր բերել յուրատեսակ ինդուստրիայի ձև, որի պատճառների մեջ կարևորագույններից մեկը սպառման շուկայի առկայությունն էր: Ընդ որում, այդ շուկան չէր սահմանափակվում ադրբեջանական Ղազախով, այլ այդտեղից, իջևանցի որոշ պատմասացների պնդումներով, վերավաճառվում էր ԽՍՀՄ այլ հանրապետություններ: Ու հենց փակվեցին հումքի ներկրման, ապա և արտադրանքի սպառման ճանապարհները, այսինքն՝ վերացավ պահանջարկը, տնայնագործական գորգի արտադրությունը դարձավ ոչ-նպատակահարմար և ոչ-շահութաբեր:

1980-ականների կեսերի մասնագիտական հրապարակման մեջ «դեղնաքյունջ»-ի մասին ասվում է, որ այն «*մինչև այսօր էլ մեծ պահանջարկ ունի միջազգային շուկայում, քանիցս արժանանալով բարձր պարգևների*»[9]:

Մյուս կողմից, տարիքով պատմասացները միաբերան պնդում էին, որ գորգի կոմբինատը «դեղնաքյունջ» չի արտադրել: Կոմբինատի հենքի վրա ստեղծված «Ձրաշող ՓԲԸ»-ի տնօրենը և նրա աշխատակից Վոլոդյա Արամյանը շեշտում էին, որ գործարանը արտադրել է միայն իրենց նկարիչների ստեղծած գորգերը և չի անդրադարձել ավանդական գորգատեսակներին: Այդպիսին էր նաև խորհրդային գորգագործության ընդհանուր մոտեցումը. «*Հայկական դասական գորգերի ու կարպետների դարավոր ավանդների կրողն ու զարգացնողները Սովետական Հայաստանի գորգագործներն են ու գորգերի նկարիչները, որոնք նորովի վերածնելով ժողովրդական այդ հնագույն արվեստը, ներմուծում են նոր գաղափարներ, գորգագործությունը հարստացնում նոր մոտիվներով, նոր ոճերով ու արտահայտչամիջոցներով*»[10] [ընգծումները – Հ. Մ.]: Համենայն դեպս, կարող ենք փաստել, որ «դեղնաքյունջ»-ի մոտիվը ոգեշնչել է գորգի նկարիչներին, և մեզ հայտնի է առնվազն երեք լրամշակված տարբերակ, որոնցից վերջին երկուսը իրականացված են 1950-ականներին[11]:

Գորգագործական ներկա միտումները

Ներկայում Իջևանում ձեռնարկվում են միջոցներ՝ ոչ այնքան «դեղնաքյունջ»-ի, որքան ընդհանրապես գորգագործության վերակենդանացման համար: Մասնավորապես, ԵՊՀ Իջևանի մասնաճյուղի «դեկորատիվ-կիրառական արվեստ» ֆակուլտետի դիզայն մասնագիտացման երրորդ կուրսում ուսանողներն ուսումնասիրում են ավանդական գորգը, դրա հիման վրա կազմում գորգանկարներ («քարտեզներ»): Հայաստայայց Առաքելական Եկեղեցու Տավուշի թեմի առաջնորդ Բագրատ արք. Գալստանյանի նախաձեռնությամբ՝ նախատեսվում է ձեռք բերել 10 գորգագործական հաստոցներ և 20 գորգագործներով սկսել ձեռագործ գորգերի արտադրություն՝ նպատակ ունենալով ժամանակ անց հասնելու ծախսերի լիարժեք փոխհատուցման և ինքնաֆինանսավորման:

Այսինքն՝ խոսք անգամ չի գնում ողջ 20-րդ դարի ընթացքում տարածաշրջանի համար բնութագրական, գրեթե բրենդային համարվող «դեղնաքյունջի» վերակենդանացման մասին: Պատճառներից մեկը, իմ համոզմամբ, բուհական դասավանդման մեջ առկա մոտեցումներն են: Գորգագործություն-կարպետագործությունը դասավանդվում է «կիրառական-դեկորատիվ արվեստ» առարկայի շրջանակում, և ենթադրվում է, պահանջ է դրվում, որ ուսանողները ցուցաբերեն *ստեղծագործական մոտեցում*, այն է՝ լավ ճանաչելով, տիրապետելով ավանդականին՝ ստեղծագործեն և կերտեն նորը, որն իր մեջ կունենա հնի տարրեր, սակայն, որպես ամբողջություն, կլինի նոր ստեղծագործություն:

9 Թեմուրճյան 1955, 12:

10 Թեմուճյան 1955, 3:

11 Թեմուրճյան 1955, 116, 129, 262. գրությունից պարզ չէ, թե այդ գորգերը կոնկրետ ո՛ր գործարանում ու ե՛րբ են գործվել:

Այդպիսի մոտեցումներ են առաջ քաշված ԵՊՀ Իջևանի մասնաճյուղում[12], նաև Գեղարվեստի ակադեմիայի Դիլիջանի մասնաճյուղում: Համենայն դեպս, գորգի քարտեզներ պատրաստող ուսանողներին նման խնդիր է տրվում, և Տավուշի թեմի գորգերի համար կազմվող «քարտեզ»-ը նույնպես չի կրկնելու ավանդականը:

Այսպիսով, Իջևանում և Դիլիջանում գորգագործության հմտություններին ծանոթացումը ավելի շատ ուսումնական գործընթացի մաս է կազմում: Կարելի է փաստել, որ նույն վիճակն է կարպետագործության բնագավառում: Երկու քաղաքների՝ նշված ուսումնական հաստատություններում տարիներ շարունակ դասավանդվում է նաև գոբելեն ու բատիկա (մետաքսանկարչություն): Ենթադրում եմ, որ գորգ-կարպետ-գոբելեն-բատիկի արվեստ սովորող երիտասարդների վրա մեծ ազդեցություն է թողնում գոբելենի և բատիկի հորինվածքային (կոմպոզիցիոն) լուծումների մեջ առկա ազատությունը, մտքի թռիչքը: Այսինքն՝ այն ազատությունը, որ նորմալ է գոբելենի և բատիկի պարագայում, նշանակալիորեն արտածվում է հազարամյակների ավանդույթներ ունեցող գորգի ու կարպետի կոմպոզիցիոն լուծումների վրա ևս:

Միևնույն ժամանակ, Հայաստանի մի քանի խոշորագույն գորգագործական ձեռնարկությունների (Մեգերյան, Թուֆենկյան) գործունեությամբ խնդիր է դրվում՝ վերակենդանացնել հին, ավանդական հայկական գորգագործության թեմաները, գործել հնաոճ գորգեր: Կարելի է մեկնաբանել, որ խոշոր բիզնեսը գիտակցում է, որ առնվազն արտաքին աշխարհում պատվեր կարող է լինել միայն հայ ավանդական ոճով ստեղծված գորգագործական արտադրանքին, այլ ոչ անհատ-ստեղծագործողների գիտելիքով ու ճաշակով մեջտեղ եկած ստեղծագործություններին: Սա կարելի է անվանել «ազգագրական-ավանդականի» և «ստեղծագործական-նորի» մրցակցություն. իրողություն, որը դրսևորվում է, օրինակ, «հայ ժողովրդական տարազ» կամ «հայ ժողովրդական պար» հասկացության պարբերական ձևախեղման մեջ (թերևս, նույնը կարելի է ասել նաև արվեստի որոշ այլ ճյուղերի վերաբերյալ):

Փայտամշակություն

Տավուշում փայտամշակության զարգացած լինելուն նպաստող կարևորագույն գործոն է հումքի համեմատաբար մեծ մատչելիությունը. տարածաշրջանը համարվում է Հայաստանի ամենաանտառաշատներից մեկը՝ տարածքի 51%-ը զբաղեցնում են խառն անտառները, մարզում ձևավորված են Դիլիջանի պետական արգելոցը և Իջևանի անտառային այգին (դենդրոպարկը):

Իջևանում 1930-ից գործել է Փայտավերամշակման կոմբինատը (տեղացիներն օգտագործում են ԴՈԿ հապավումը, որ գալիս է կոմբինատի ռուսերեն

[12] Ներկայում, օրինակ, «դիզայն» մասնագիտացման երրորդ կուրսի ուսանողները ավանդական գորգը ուսումնասիրում են, «արմատը պահպանում», բայց փորձում են իրենցը ներդնել, թեթև փոփոխություն մտցնել. «*անընդհատ հո նույնը [հինը] չի՞ կրկնվելու*»: 2014-ին «դիզայն» մասնագիտացմամբ եղել է 20 շրջանավարտ, 2015-ին՝ 37, 2016-ին՝ 16, 2017-ին կլինի 23 շրջանավարտ:

անվանումից՝ Деревообрабатывающий комбинат), որտեղ 1970–1980-ական թթ. աշխատում էր մինչև 2000 մարդ. բացի հումքի վերամշակումից (մասնավորապես, փայտանյութը ստացվել է Ռուսաստանից, Վիետնամից, այլ երկրներից), կոմբինատն արտադրել է նաև կահույք ու մանրահատակ, եղել է նաև հուշանվերների արտադրամաս:

Մինչխորհրդային, ապա և խորհրդային տարիների Հայաստանում գեղարվեստական փայտամշակության հիմնական դրսևորման ձևը փորագրությունն էր: Այն հատկապես ծաղկում ապրեց ուշխորհրդային տարիներին (1970–80-ական թթ.)՝ պայմանավորված, առաջին հերթին, Հովհաննես Շարամբեյանի (1926–1986) գործունեությամբ: Երևանում բացվեց Ժողովրդական արվեստի թանգարանը, Դիլիջանում՝ դրա մասնաճյուղը, ապա Երևանում՝ Փայտարվեստի սրահը: Փորագրազարդ նախշերով ձևավորվում էին գդալների պոչեր, մեջտեղ եկան *դաղդաղան*ներ, թռչնակերպ աղամաններ, զարդատուփեր, խաչքարեր ևն:

Ինչ վիճակում է գտնվում փայտի գեղարվեստական փորագրությունը մերօրյա Դիլիջանում և Իջևանում, ինչ բնույթի պրակտիկաներ են այստեղ կենսունակ:

Դիլիջանում փայտամշակության ավանդույթների առկայության մասին ամենատեսանելի վկայությունը ճաղաշարերով պատշգամբներն են [աղ. 5/2, էջ 262]: Դժվար է ասել, թե երբվանի՞ց են դրանք դարձել դիլիջանյան համայնապատկերի անբաժան մաս, համենայն դեպս փաստ է, որ 19-րդ դարի երկրորդ կեսում այդպիսի տներ եղել են: Քաղաքի դիմագիծը որոշողները հետամուտ են լինում ավանդույթը պահպանելուն: Այսպես, օրինակ, 2007-ից գործող Հին Դիլիջան պատմամշակութային համալիրի վերականգնված և տուրիստական մեծ հոսք ունեցող շենքերի պատշգամբները ճաղաշարերով են: Դիլիջանի կենտրոնական հատվածի որոշ վայրերում ավտոբուսների կանգառների ձևավորումը ամբողջությամբ «պատշգամբային-ճաղաշարային» է: Քաղաքի ճարտարապետ Նվեր Դանիելյանի վկայությամբ՝ նոր մենատների նախագծերի պարագայում առաջարկվում, խորհուրդ է տրվում, դրանցում՝ պատշգամբի առկայության պարագայում, կիրառել ավանդական ճաղաշարեր:

Թե՛ Իջևանի, թե՛ Դիլիջանի գեղարվեստի մանկական դպրոցներում գործում են փայտափորագրության դասարաններ: Աշակերտների պատրաստած առարկաների մեծագույն մասի թեմատիկան հայկական է. խաչքարեր, խաղողի ողկույզներ, այբուբեն, սկահակներ, Մասիս սար ևն:

Փայտագործ-վարպետների հինգ խմբերը

Մերօրյա փայտագործ վարպետների մեջ կարելի է առանձնացնել մի քանի խումբ[13].

1. Փայտագործներ, ում արտադրանքի հիմնական նմուշները մեծ մասամբ հիմնված են ծառերի արմատների, կոճղերի մշակման վրա, այսինքն՝

[13] Խմբերում նշված արհեստավորների անունները չեն հավակնում ամբողջական լինելուն:

նրանք ընդամենը ձևավորում են բնության կերտածը՝ պահպանելով հիմնական տեսքը, դրանց հիման վրա ստեղծում են նոր իրեր՝ ավելացնելով նմանատիպ հումք [աղ. 6/1, էջ 263], միահյուսում են առկա վերամշակված հումքին բնության այլ կերտվածքներ: Այսկերպ դրսևորվում է մարդկանց՝ բնության հետ ունեցած սերտ կապը, բնության կերտածների մեջ գեղեցիկը տեսնելու, գնահատելու ունակությունը, ճաշակը, ևն: Կարելի է վստահաբար պնդել, որ ծառարմատամշակությունը (корнепластика) մի ամբողջ ուղղություն է այսօրվա դիլիջանյան (նաև իջևանյան) փայտամշակության բնագավառում: Այս տիպի վարպետների մեջ առանձնանում են դիլիջանցիներ *Աշոտ Բաբայանը* (67 տ.), *Արտուշ Սահակյանը* (54 տ.) և *Արտավ Ղալումյանը* (53 տ.)[14]:

2. Փայտագործներ, ում արտադրանքի հիմնական նմուշներում՝ սեղանիկներում, *պանոներում* օգտագործված են ծառերի բների մշակումից ստացված շրջանակներ, նաև փայտի հազարավոր փոքր կտորներ՝ մի քանի միլիմետր լայնության ու երկարության, մինչև մեկ միլիմետր հաստության: Փայտի *ինկրուստացիայի* ոլորտի եզակի ներկայացուցիչներից է *Ռազմիկ Սահակյանը* (79 տ.): Փայտի հազարավոր փոքր կտորներից Ռ. Սահակյանը ստեղծում է սեղաններ և մի շարք բնութագրական կոմպոզիցիաներ՝ Հայոց ցեղասպանության հուշարձան [աղ. 6/2, էջ 263], Մասիսներ, Մարիամ Աստվածածինը փոքրիկ Հիսուսի հետ, Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանք, Հաղարծնի վանք, ծաղիկներ, տերևներ, խաչքարեր ևն: Ռազմիկ Սահակյանը զբաղվում է նաև արմատների մշակմամբ ու ձևավորմամբ: Նրա գործերը, որոնք նա սկսել է ստեղծել կյանքի յոթերորդ տասնամյակում միայն, կարելի է բնութագրել որպես *մակրոմինիատյուրա*: Եթե աշխարհահռչակ Էդվարդ Ղազարյանը պատկերներ էր ստեղծում բրնձի կես հատիկի վրա, որոնք կարելի էր դիտել միայն մանրադիտակի օգնությամբ, ապա Ռազմիկ Սահակյանի գործերը բազմակի անգամ մեծ մակերես են զբաղեցնում, սակայն բաղկացած են 5000, 20.000, 25.000 կտորներից:

3. Փայտագործներ, որ հուշանվերի պատրաստման համար օգտագործում են նորագույն *տեխնոլոգիաներ*: Այս խմբի բնութագրական ներկայացուցիչը *Միքայել Թորոսյանն*[15] է (37 տ.), ով Դիլիջանի ամենակենտրոնում՝ Երևան-Իջևան-Վանաձոր տանող ճանապարհների խաչմերուկում, «Միմինո» ֆիլմի հերոսներին նվիրված քանդակախմբի անմիջապես ետևում գտնվող «Նռանի ձեռքի աշխատանքներ» խանութ-սրահի[16] տնօրենն է, գեղանկարիչ, փայտից հուշանվերներ պատրաստող: Հուշանվերների տեսականին ներառում է գիշերային լուսամփոփներ (կատուներով, մուլտհերոսների պատկերներով, ժայռապատկերներով), տոնածառի խաղալիքներ (օրինակ՝ աքաղաղ՝ հայկական մանրանկարչության մոտիվներով), օրացույցներ, նախշազարդ տակդիրներ, տիկնիկ-խամաճիկներ, կենաց ծառեր, զարդատուփեր, Դիլիջանի խորհրդա-

[14] Իրականում արմատների ու կոճղերի մշակմամբ, որպես հոբբի, զբաղվում են ավելի շատ մարդիկ:

[15] https://www.facebook.com/torosyanmikayel

[16] https://www.facebook.com/nranihushanver/?fref=ts

նիշ հնգաթև հուշարձան, բանալիների *բրելոկ*ներ, պատի ժամացույցներ ևն: Ամենաաշխատատարը համակարգչային ֆայլեր պատրաստելն է, որտեղ Միքայելը հանդես է բերում ստեղծագործական մոտեցում:

4. Նկարիչներ, որ ձեռքի կամ հաստոցային մշակմամբ կամ լազերով պատրաստված ձևակների վրա նկարներ անելով՝ դրանց վերջնական արտադրական-առևտրային տեսք են տալիս, դարձնում վաճառքի ենթակա հուշանվերներ: Նրանց թվում են երիտասարդ տարիքի վարպետներ *Արմինե Պողոսյանը*, *Հրեղեն Գասպարյանը*, *Սոնա Մուրադյանը* և *Վահագն Դավթյանը*: Նրանք պատրաստում են հուշանվերներ՝ փայտի կիսամշակ կտորների վրա բնության տեսարաններ, թռչուններ, ծաղիկներ, միջնադարյան մանրանկարչության մոտիվներով պատկերներ և հայ ժողովրդական պարերի դրվագներ նկարելով, ինչպես և փայտե տիկնիկներ՝ լավ հղկված փայտից պատրաստված, զանազան թեմատիկա ունեցող ականջօղեր, մեդալյոններ նկարազարդելով: Դիլիջանի փայտամշակության շուկայում «փայտանկարչությունը», թվում է, աստիճանաբար գերիշխող դիրք է ձեռք բերում:

5. Արհեստավոր-արվեստագետներ, որոնք աշխատում են գերազանցապես ձեռքի ավանդական գործիքներով և ստեղծում բարձրարվեստ աշխատանքներ: Դիլիջանում այս խմբի բնութագրական ներկայացուցիչներն են՝ *Գրիգոր* (*Գրիշա*) *Հովսեփյանը* (53 տ.), Իջևանում՝ *Արամ Մանուչարյանը* (49 տ.) և *Վահե Մայիլյանը* (42 տ.): Գ. Հովսեփյանի գործերի տեսականին ներառում է հայերեն նախշազարդ տառեր, *պանոն*ներ՝ քրիստոնեական թեմաներով (Քրիստոսի ծնունդ [աղ. 7, էջ 264], Հաղպատի, Գոշավանքի, Հին Ջուղայի և այլ խաչքարեր), բազմահարկ թռչնակերպ աղամաններ, խոյակերպ աղամաններ, ապարանջաններ, *դաղդղան*ներ, նուռեր, զարդատուփեր, գդալամաններ ևն: Ա. Մանուչարյանը մասնագիտանում է հարթաքանդակի (*բարելյեֆ*) տեխնիկայի մեջ, նրա աշխատանքների հիմնական թեմատիկան կրոնական է, ինչպես, օրինակ՝ «Նոյը իջնում է Արարատից», «Ոսկեպարը», «Խոր Վիրապ» ևն: Վ. Մայիլյանի աշխատանքների հիմնական թեմատիկան ներառում է կենաց ծառ, «անմահական թռչուն», խաղող, նուռ, պատի ժամացույցներ, խաչերով տառեր, մեծ ու փոքր խաչքարեր, մատուցարաններ, լուսամփոփներ ևն:

Այսպիսով, Իջևանի և Դիլիջանի արհեստագործական ավանդույթների մեջ առկա զարգացումները տեղ են գտնում զուգահեռ ընթացող մի քանի ուղղություններով՝ այդկերպ ձևավորելով անցումային շրջանի համար բնութագրական հետաքրքիր իրավիճակներ:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԱԶԱՏՅԱՆ 1986 (կազմ.)
Ազատյան Վ. Գ. (կազմող), Հայկական գորգեր, Երևան, «Հայաստան», 1986:

ԹԵՄՈՒՐՃՅԱՆ 1955
Թեմուրճյան Վ. Ս., Գորգագործությունը Հայաստանում. պատմա-ազգագրական ուսումնասիրություն, Երևան, 1955:

Арутюн Тиранович Марутян, *д.и.н.*
Институт археологии и этнографии
Музей-институт Геноцида армян

ТРАНСФОРМАЦИЯ НЕКОТОРЫХ ТРАДИЦИЙ РЕМЕСЛЕННИЧЕСТВА В ТАВУШЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ГОРОДОВ ИДЖЕВАН И ДИЛИЖАН)

Ключевые слова: ковроткачество, «дехнакюндж», творческий подход, резьба по дереву, сувениры.

Города Иджеван и Дилижан имеют богатые ремесленнические традиции, которые в различных проявлениях сохранились по сей день и имеют место в нескольких, параллельных друг другу направлениях, что приводит к возникновению интересных ситуаций, характерных для нынешнего переходного периода. Вопрос обсуждается на примере ковроткачества и обработки дерева. В частности, рассматривается «дехнакюндж» (дословно – с желтыми углами) – разновидность ковра, который еще три десятилетия назад являлся своеобразным брендом региона, но в силу определенных факторов перестал быть таковым.

Среди ремесленников, работающих с деревом, выделяются пять групп, что в значительной степени обусловлено рыночным спросом. Следует отметить, что традиционные формы резьбы по дереву, пожалуй, постепенно уступают место другим технологическим решениям.

Dr. Habil. ***Harutyun T. Marutyan***,
Institute of Archaeology and Ethnography
Armenian Genocide Museum-Institute

TRANSFORMATION OF SEVERAL TRADITIONS OF ARTISANSHIP IN TAVUSH (BASED ON THE DATA FROM IJEVAN AND DILIJAN CITIES)

Keywords: carpet weaving, "deghnakyunj", creative approach, woodcarving, souvenirs.

The cities of Ijevan and Dilijan have rich traditions of artisanship, which in different ways are displayed also in nowadays. It takes place in several, parallel to each other directions, in a way creating interesting situations, which are characteristic to current period of transition. The issue is discussed on the example of carpet weaving and wood working. In particular, the fate of "deghnakyunj," a type of carpet, is examined, which only 30 years ago was a specific brand for the region: it's origination, peak, and end is discussed, as well as factors, which directly or indirectly were influencing on the rise and decline of that type of carpet.

Among the artisans, which have a deal with wood, five groups are marked out, which to a great extent is dictated by the demand on the market. It is mentioned, that the traditional types of woodcarving gradually gave way to other technological solutions.

Արգամ Երանոսյան
ՀԱԻ

ՀԱՅՈՑ ՏՈՀՄԱԾԱՌԵՐԻ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ. ՀԻՇՈՂՈՒԹՅՈՒՆ ԵՒ ՍԵՐՈՒՆԴՆԵՐԻ ՏԵՍՈՂԱԿԱՆ ԽՈՍՈՒՅԹ

Հոդվածը նվիրված է հայոց տոհմածառերի տիպաբանական ուսումնասիրությանն ու հիմնական պատկերային պրակտիկաների վերլուծությանը: Հայոց մեջ տոհմածառային ավանդույթը առավել լայն տարածում է գտել 19-րդ դարից: Այդ երևույթը կարելի է բացատրել գրատպության զարգացմամբ, մարդկանց գրագիտության մակարդակի բարձրացմամբ, ինչպես նաև սեփական պատմության հանդեպ հետաքրքրությամբ:

Հիմնաբառեր՝ տոհմածառ, պատմական հիշողություն, ընտանիք, սերունդ, տոհմ, ավանդույթ, ազգային խորհրդանիշ:

Տեսական խնդիրներ և մեթոդաբանություն

Թեման քննարկվում է երկու հիմնական հետազոտական խաչմերուկների համատեքստում՝ հիշողության ուսումնասիրություն (քանի որ խոսքը՝ փոխանցվող տեղեկատվության գծային դիախրոնիկ բաժնի մասին է) և սերունդների հարացուցային ուսումնասիրություն: Յուրաքանչյուր մշակույթ ձևավորում է մի բան, որը կարելի է անվանել «փոխկապակցված կառուցվածք» (սերունդ): Այն գործում է՝ միացնելով սոցիալական և ժամանակային հարթություններում գտնվող պատկերները և, որպես «աշխարհի խորհրդանշական իմաստ», մարդուն կապում է իր ժամանակակիցներին՝ ձևավորելով փորձի ու գործունեության համընդհանուր տարածք[1]:

Ըստ Կարլ Մանհեյմի՝ սերնդի էությունը նրա մասնակցությունն է որոշակի իրադարձությունների՝ ամբողջ սերնդի վրա դնելով շարժառիթներ, որոնք կրելու են տվյալ սերնդի բոլոր ներկայացուցիչները: Սա հանգեցնում է *էպոխայի* պատրաստման տվյալ սերնդի արտահայտման՝ «*համայնքի, նրա ներքին նախասահմանումը/ճակատագիրը նրա բնածին միջոցներով կյանքի ընկալման և շրջապատող աշխարհի*»[2]:

Անցյալի վերհիշումը ակտիվ, կառուցողական գործընթաց է, այլ ոչ թե տեղեկատվության սովորական վերականգնում: Հիշել՝ նշանակում է անցյալի մի մասը տեղադրել ներկայի հայացքների համակարգի ու կարիքների սպասարկման մեջ: Հիշողության ուսումնասիրության համար կարևոր է ոչ այնքան այն, թե ինչպես է իրադարձությունը կատարվել, այլ այն, թե ինչպես են մարդիկ հիշում այդ իրադարձությունը[3]:

1 Ассман 2004, 15.

2 Мангейм 1988.

3 Մարության 2009, 29; Schwartz 1982, 374.

Որպես սրա խտացված դրսևորում՝ հաճախ հանդես է գալիս տոհմածառը: Ժամանակակից իրադարձությունները հասկանալու համար մարդիկ հաճախ մտովի տեղափոխվում են ոչ-հեռավոր անցյալ, այնտեղ փնտրում համեմատականներ և շնորհիվ այդկերպ ստեղծված «տեքստերի»՝ ներկան դառնում է առավել հասկանալի, հասանելի և ընկալելի: Տոհմածառերի միջոցով ստեղծված պատմությունը անմիջականորեն կապված է ինչպես հավաքական և պատմական հիշողության, այնպես էլ արդի գործընթացների հետ, ինչն, իր հերթին, ցույց է տալիս տոհմածառի տեղն ու դերը հայոց ինքնության մեջ:

Հետազոտությունն իրականացնելիս օգտվել եմ «բանավոր պատմություններ»-ի և պատմական մարդաբանության մեթոդներից (գրավոր փաստաթղթերի վերլուծություն (արխիվներ), ազգակցական աղյուսակներ, ձեռագրեր, տոհմածառի պատկերներով արտեֆակտներ (զարդատուփ, մասունք, սինի, տապանաքար): Ընդհանուր առմամբ, շարադրանքը հիմնված է նախախորհրդային (5), խորհրդային (28) և ետխորհրդային (20) շրջանի պատկերային և տեքստային 53 հայկական տոհմածառերի վերլուծության վրա:

Տեսակներ և փուլաբաժանում

Տոհմածառերը լինում են ծառի տեսքով (առավել տարածված ձևն է) և գծապատկերային (աղյուսակաձև, շրջանաձև): Դրանք լինում են նաև առանձին պատկերված տոհմերի պատմությանը վերաբերող գրքերում (ներառյալ ձեռագրերը), բնակավայրերի մասին ուսումնասիրություններում, որտեղ ներառված են գերդաստանների պատմությունները, բնակավայրի տարածքի տապանաքարերին, նաև ընտանեկան մասունքներին[4], սուրբ գրքերին վերաբերող տեղեկությունները:

Հայոց տոհմածառային մշակույթի ձևավորումը պայմանականորեն կարելի է բաժանել չորս ժամանակաշրջանի.

1. մինչև 19-րդ դարի առաջին կես, երբ տոհմածառերը հանդիպում են հիմնականում ազգացուցակների ձևով, որոնք գրվել են ձեռագրերում և պատմական գրքերում;

2. 19-րդ դարի վերջ – 20-րդ դարի սկիզբ, երբ տոհմածառերը հանդիպում են հիմնականում Մխիթարյանների հրատարակություններում;

3. խորհրդային շրջան;

4. ետխորհրդային շրջան:

Նախապատմություն

Հայ պատմագրությունում տոհմածառերը (բառացի՝ *ազգացուցակ*, *ազգաճամար/տոհմացուցակ/տոհմաթիւք*, տոհմային ցանկեր), հայտնի են դեռ վաղ միջնադարից: Մովսես Խորենացու, Հովհաննես Դրասխանակերտցու, Թովմա Արծրունու պատմագրական աշխատանքներում հանդիպում են հայ իշ-

4 Տոհմածառերը հայերի համար հաճախ ունեն ընտանեկան մասունքի կարգավիճակ և պահվում են տան «սուրբ անկյունում», ինչի մասին անուղղակիորեն վկայում են նաև տոհմածա ռերի վրա հաճախ հանդիպող մոմի հետքերը:

խանական ընտանիքների ազգակցական ցուցակներ: Միջնադարյան Հայաստանի իշխանական ընտանիքների անունները գրված են այսպես կոչված «Գահնամակ»-ների և «Զորանամակ»-ների պաշտոնական վկայագրերում, որտեղ թվարկվել են տոհմերը՝ կախված դրանց պատվի և նշանակալիության չափանիշերից: Տարբեր ժամանակաշրջաններում պատմիչների հիշատակած հայ ազնվական տոհմերի թվաքանակը տարբեր է եղել:

Սկսած 17-րդ դարից՝ արևմտաեվրոպական երկրներում ծառի տեսքով սկսեցին պատկերել մարդկության պատմության առաջացման և զարգացման պատմություններ: Այս պատկերն ունի զարգացում, ճյուղավորում՝ սկսած լեզվից, կենսաբանական տիպից, զարդանախշերից մինչև աշխարհի վերաբերյալ պատկերացումները: Ծառակերպ կոդը թույլ է տալիս անդրադառնալ աշխարհի առաջացմանը՝ եթե ոչ մարդկության ու մոլորակի, ապա գոնե առանձին «պատմություններին»: Այդպիսին է, օրինակ, 1634 թ. Լոնդոնում հրատարակված Ավետարանում պատկերված «ազգերի տոհմածառը», ուր Արարատի վրա նշված է Նոյյան տապանը, որից վեր է հառնում ազգերի տոհմածառը: Հայաստանն այստեղ ներկայացվում է որպես մարդկության բնօրրան[5]:

Տոհմածառերի՝ պատկերի ձևով ստեղծման ավանդույթը հայոց մեջ սկսեց տարածվել 18-րդ դարից՝ Մխիթարյան հայրերի աշխատանքներում: Նրանք արքունական, իշխանական ընտանիքների պատմություններին կից սկսեցին տոհմածառեր պատկերել[6]:

Հարկ է նաև նշել, որ ստվարաթղթերի վրա պատկերված տոհմածառերը սովորաբար պահվել են ընտանիքի «սուրբ անկյուններում», և միայն վերջին ժամանակներում է, որ տոհմածառերը «սուրբ անկյուններից» տեղափոխվում են հյուրասենյակներ, սակայն դրանց հետ հաճախ տեսնում ենք սրբապատկերներ, որոնք կարծես լրացնում են այդ «սուրբ անկյան» գաղափարը:

Խորհրդային շրջան

Խորհրդային շրջանում պատրաստված տոհմածառերը ենթարկվել են որոշակի գաղափարական ազդեցության, դրանցում հայտնվում են պատկերներ, որոնք հարկ է դիտարկել *վիզուալ* մարդաբանության տեսանկյունից: Այդ առումով կարելի է ասել, որ տոհմածառը ոչ թե ընտանիքի պատմության տեսողական պատկերն է, այլ՝ մարդու, անհատի, և իր մեջ կրում է կոնկրետ մշակութային կոդեր, որոնցում կարևոր նախապայման է պատմական հիշողության պահպանումն ու անցյալի վերականգնումը[7]:

1920–1950-ականների միջև ընկած ժամանակահատվածում տոհմածառեր կամ չեն պատրաստվել, կամ մեզ չեն հասել: Այդ տարիներին մարդիկ հաճախ ստիպված են եղել թաքցնել իրենց ծագումը, ընտանիքի պատմությունը, փոխել ազ-

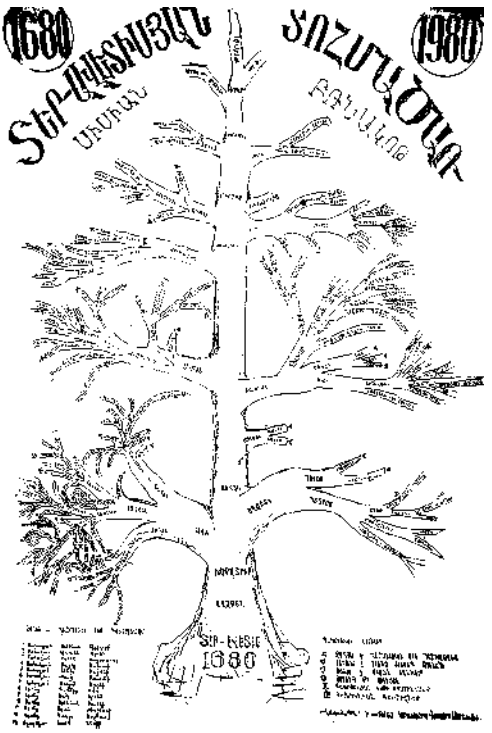
5 Այս գաղափարը վերստին շրջանառության մեջ դնելու նպատակով 2013 թ. հայաստանյան հասարակական կազմակերպություններից մեկն առաջարկեց Երևանի Հանրապետության հրապարակում տեղադրել վերոնշյալ՝ ազգերի տոհմածառի հուշարձանը:

6 Ալիշան 1893, 563:

7 Collier J., Collier M. 1986, 268; Wolff 2012, 3–19.

գանունները: Տոհածառերի հանդեպ նվազ հետաքրքրությունը Խորհրդային Հայաստանում կարելի է բացատրել խորհրդային տարիներին տոհմային կալվածքների և «կուլակների» վերացման համընդհանուր գործընթացներով: Մյուս պատճառը կարող ենք համարել ԽՍՀՄ ձևավորման առաջին տասնամյակում կրթական համեմատաբար ցածր մակարդակը:

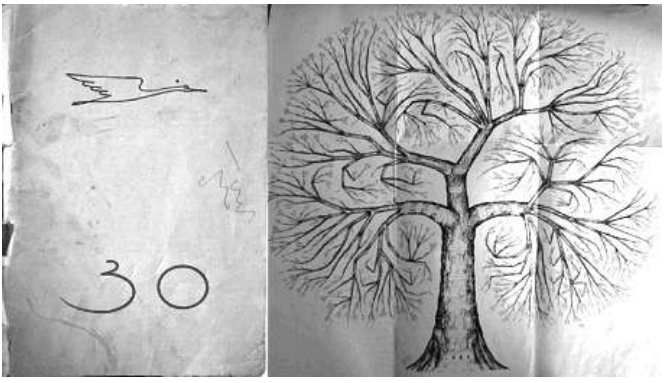
Աստիճանաբար՝ 1950-ականներից սկսած, և հատկապես 1960-ականներին (այս ժամանակաշրջանը համընկնում է «ազգային զարթոնքի» հետ), պատմական անցյալի, ընտանեկան պատմությունների վերականգնման և ազգային խորհրդանիշների հանդեպ հետաքրքրությունը սկսեց աճել:



Նկար 1. Տեր-Ավետիսյանների տոհմածառը (1680–1980 թթ.), ՀԱՊԹ (Հայոց ազգագրության պետական թանգարան), ՓԳՕ №1649

Առավել հարուստ տեղեկատվություն և խորհրդանիշներ պարունակող տոհմածառեր պատրաստվել են 1970-ականներից սկսած: Դրանք մեծ մասամբ պատկերված են ծառի տեսքով, կից պատկերված են տեսարաններ նախկին (Արևմտյան Հայաստան) կամ ներկայիս բնակավայրից, նաև առկա է տոհմի հիմնադրման մասին տեքստային շարադրանք՝ որտեղից են եկել, արական սեռի քանի՛ ներկայացուցիչ կա տոհմում, և ո՛րն է եղել տոհմածառի պատրաստման դրդապատճառը: Պայմանական նշաններով հիշատակվում են արական և իգական սեռի ներկայացուցիչները, Հայոց Ցեղասպանության զոհերը, Հայրենական մեծ պատերազմի մասնակիցներն ու զոհվածները, տոհմի արական սեռի անժառանգ անդամները, ևն:

Խորհրդային վերջին տասնամյակից սկսած՝ Հայաստանում առավել հաճախ սկսեցին նշել տոհմերի ձևավորման հոբելյանները, ինչպես, օրինակ՝ Բռնակոթ գյուղում 1980-ին Տեր-Ավետիսյանները նշել են իրենց տոհմի ձևավորման 300-ամյակը[8], Էջմիածնում պարսկահայ Գրիգորյանները 1977-ին նշել են իրենց հայրենադարձության 30-ամյակը: Նման միջոցառումների ժամանակ մեծ քանակությամբ տոհմածառեր էին տպագրում: Հրատարակում էին տոհմի մասին պատմող գրքեր, հրավիրատոմսեր էին պատրաստում, միջոցառման ժամանակ ելույթ էին ունենում տոհմի հեղինակավոր անդամները, ևն [հմմտ. նկ. 2]:



Նկար 2. Գրիգորյան տոհմի հայրենադարձության 30-ամյակին նվիրված միջոցառման հրավիրատոմս-տոհմածառը հեղինակի հավաքածուից (1976 թ.)

Մարդիկ սկսեցին հետաքրքրվել իրենց պատմական «արմատներով», փորձում էին արյունակցական կապ գտնել իշխանական ընտանիքների հետ:

Նոր շրջան

Սերունդների խոսույթում կարևոր է տեսնել տոհմի պատմության շարադրման հիմնական դրդապատճառները: Տոհմածառերին կից տեքստերից կարելի է եզրակացնել, որ տոհմածառերի հանդեպ հետաքրքրությունը կտրուկ ավելացել է 1970-ականներից հետո, երբ երիտասարդները բարձրագույն կրթություն ստանալու նպատակով հեռանում էին գյուղական բնակավայրերից՝ բնակություն հաստատելով քաղաքներում: Եւ քանի որ քաղաքում նրանց սերունդները արագ մոռանում էին իրենց արյունակիցներին, այդ պատճառով դիմում էին տոհմածառեր պատրաստելու միջոցով հիշողության պահպանմանը:

1980-ականների երկրորդ կեսից հիշողության գործոնը կրկին առաջին պլան մղվեց: Այս ընթացքում պատրաստված տոհմածառերին կից տեքստերում կարևորվում է նախնիների, «ազգ»-ի, «ազգային ինքնության» և պատմական հայրենիքի մասին հիշողության պահպանումը: Տոհմածառերը հիմնված են մարդկանց՝ ազգի իրական կամ երևակայական պատմական անցյալի ամ-

8 Տեր-Ավետիսյանների տոհմածառը (1680–1980 թթ.), ՀԱՊԹ (Հայոց ազգագրության պետական թանգարան), №1649:

բողջական կամ առանձին դրվագների վրա: Այս շրջանի տոհմածառերն աչքի են ընկնում խորհրդային սիմվոլների առատությամբ:

Անկախության հռչակմանը հաջորդող ժամանակաշրջանում հայերի մեջ որպես խորհրդանիշ սկսում է մեծ տեղ գրավել նուռը: Նռան ծառերը ներկայացվում են որպես կենաց ծառի նորովի դրսևորում, իսկ տոհմածառերում մարդիկ պատկերված են պտուղի՝ նռան վրա: Հուշանվերների խանութներում հանդիպում են ծառային լուծումներով նկարի շրջանակներ, որոնցում նախատեսված է տեղադրել ընտանիքի անդամների նկարները: Ստեղծվել են անգամ համացանցային կայքեր, ուր տոհմածառերին կցվում են առանձին անձանց նկարներ և ընտանեկան ալբոմներ:

Տոհմածառը, որպես կարևոր տեղեկատվություն հաղորդող տեսողական նյութ, առկա է ընտանիքների, տոհմերի մասին պատմող գրեթե բոլոր գրքերում: Որոշ առումով, այն ներառում է ոչ միայն առանձին ընտանիքի պատմությունը, այլև տվյալ ժամանակաշրջանի յուրօրինակ սխեմատիկ նկարագրություն է:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Արխիվային նյութեր

ՀԱՊԹ №1649
Տեր-Ավետիսյանների տոհմածառը (1680–1980 թթ.) // Հայոց ազգագրության պետական թանգարան, №1649:

Ուսումնասիրություններ

ԱԼԻՇԱՆ 1893
Ալիշան Ղ. Պ-Մ., Սիսական: Տեղագրություն Սիւնեաց Աշխարհի, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1893:

ԱՃԱՌՅԱՆ 1971
Աճառյան Հ. Հ., Հայերեն արմատական բառարան, հատոր Ա., Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1971:

ՄԱՐՈՒԹՅԱՆ 2009
Մարության Հ. Տ., Հայ ինքնության պատկերագրությունը, հ. 1, Ցեղասպանության հիշողությունը և Ղարաբաղյան շարժումը, Երևան, «Գիտություն», 2009:

ՄՆԱՑԱԿԱՆՅԱՆ 1955
Մնացականյան Ա. Շ., Հայկական զարդարվեստ, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1955:

АБРАМЯН, ДЕМИРХАНЯН 1985
Абрамян Л. А., Демирханян А.Р., Мифологема близнецов и мировое дерево // Историко-филологический журнал, Ереван, АН Арм ССР, 1985, № 4 (66), 66–84.

АССМАН 2004
Ассман Я. К., Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности, Москва, ЯСК (Языки славянской культуры), 2004, 370 с.

МАНГЕЙМ 1998
Мангейм К., Проблема поколений (пер. В. Плунгяна и А. Урманчиевой) // Новое литературное обозрение, Москва, 1998, № 2 (30), 7–47.

COLLIER J., COLLIER M. 1986
Collier J. J., Collier M., Visual Anthropology, Photography as Research Method, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986, 268.

SCHWARTZ 1982
Schwartz B., The Social Context of Commemoration. A Study in Collective Memory // Social Forces, Oxford University Press, 1982, Vol. 61, № 2, 374–402.

WOLFF 2012
Wolff J., After Cultural Theory, The Power of Images, the Lure of Immediacy // Journal of Visual Culture, New York, published by Sage Publications, Vol 11, Issue 1, 2012, 3–19.

Аргам Алексанович Ераносян
Институт археологии и этнографии

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ АРМЯНСКИХ ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИХ ДРЕВ: ПАМЯТЬ И ВИЗУАЛЬНЫЙ ДИСКУРС ПОКОЛЕНИЙ

Ключевые слова: родословное древо, историческая память, семья, поколение, род, традиция, национальный символ.

Родословное, или генеалогическое древо – это (схематично) графическое (с помощью скобок, линий, выравнивания по горизонталям или вертикалям и т. д.) представление родственных связей, родословной истории (в синхронном и диахронном разрезе) в виде условно-символического «дерева», генеалогической таблицы, круговой концентрической таблицы и т. д. Как известно, у «корней» родословного древа обычно указывается родоначальник, на «стволе» – представители основной (по старшинству/по мужской) линии рода, а на «ветвях, листьях, плодах» – различных линиях родословия – потомки.

В армянской генеалогической традиции прямым считается родство исключительно по мужской линии: «от отца к сыну нисходящее». Среди армян традиция составления родословного древа получила широкое распространение с 19-го века: явление, которое можно объяснить повышением уровня образованности населения и интереса к истории собственного рода.

Можно выделить определенную типологию существующих родословных таблиц в армянской генеалогической традиции: родословные древа (наиболее распространенный тип) и схематические (круговые/в виде таблиц).

Также важно выделить предметы («документы»), на которых изображались родословные таблицы: отдельные родословные книги (в основном рукописные), надгробные плиты с изображением генеалогической таблицы/древа, реликварии/Библии (родословные древа среди армян часто считаются семейными реликвиями, хранятся в «святом углу» дома, об этом свидетельствует также наличие следов воска на некоторых родословных таблицах). И третья, наиболее важная, типологизация предмета данного исследования – это хронологическая. Условно можно выделить три периода создания генеалогических схем: 1. конец 19-го – начало 20-го века; 2. советский; 3. постсоветский.

Необходимо отметить, что родословные древа являются бесценным материалом для изучения ономастики армян, в частности, закономерностей наречения именем по мужской линии под взаимовлиянием различных культурных традиций, заимствований чужеродных имен (персидских/иранских, турецких, грузинских, славянских) и поколенческих дискурсов.

Argam A. Yeranosyan
Institute of Archaeology and Ethnography

ETHNOGRAPHIC STUDY OF ARMENIAN FAMILY TREES: MEMORY AND VISUAL DISCOURSE OF GENERATIONS

Keywords: family tree, historical memory, family, generation, clan, tradition, national symbol.

A family tree, or pedigree chart is a schematic-graphical (with the help of brackets, lines, aligning horizontally or vertically, etc.) representation of family ties, pedigree history (in synchronous and diachronic sections) in the form of a conditional symbolic "tree", a genealogical chart, concentric circle chart, the generation directory, etc. As it is known, on the "root" of the family tree the ancestor is mentioned, on the tree "trunk" representatives of the main line of the family (on seniority and through the male line), while on the "branches, leaves, fruits" – different lines of genealogy – descendants are mentioned.

In the Armenian genealogical tradition, direct kinship is considered to be exclusively in the male line: "descending from father to son". Among the Armenians, the tradition of the genealogy has been widely disseminated since the 19th century: a phenomenon that can be explained with an increase in the level of literacy of the population and interest in the history of its own species. Certain typology of genealogical charts of the Armenian genealogical tradition can be identified: family tree pedigrees (the most common type) and schematic (circular/in the form of charts).

In addition, it is also important to highlight items (documents) the pedigree charts were depicted on separate genealogical books (mostly handwritten); tombstones depicting genealogical charts/trees; reliquaries/Bibles (family trees in the Armenian families are often considered to be family relics, preserved at the holy place of the house, as evidenced by prints of wax on some genealogical charts).

And the third, the most important aspect is the chronology of the typology of research object. Conditionally, three periods of genealogical schemes development can be distinguished: 1. the end of the 19th – the beginning of the 20th century; 2. Soviet; 3. Post-Soviet.

It should be noted that the pedigree trees are an invaluable material for studying the onomastics of Armenians, in particular, the patterns of naming the male line under the influence of different cultural traditions, borrowing non-native names (Persian/Iranian, Turkish, Georgian, Slavic) and generation discourses.

Համլիկ Հարությունյան
ԵՊՀ

ԿԱԹԸ ԵՒ ԿԱԹՆԱՄԹԵՐՔԸ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԲԺՇԿՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Հայ ժողովրդական բժշկությունն ունի դարավոր ավանդույթներ: Ժողովրդական բուժամիջոցներն ու բուժման եղանակներն այնքան խորն արմատներ ունեն, որ այսօր էլ, չնայած արհեստավարժ բժշկության աննախադեպ ձեռքբերումներին, չեն մոռացվել և շարունակում են կիրառվել տարբեր հիվանդություններ դարմանելու համար: Ժողովրդական գիտելիքի այս բնագավառը հարուստ շտեմարան է ոչ միայն ազգագրության, այլև բժշկագիտության համար: Սույն հոդվածի խնդիրն է՝ վեր հանել կաթի և կաթնամթերքի տեղն ու դերը հայոց բազմադարյան փորձի արդյունքում ձևավորված հմտություններն իրենց մեջ խտացրած ժողովրդական բուժամիջոցների շարքում՝ բացահայտելով բուժման եղանակները, ընդգծելով դրանց համահայկական ընդհանրություններն ու պատմազգագրական առանձնահատկությունները: Այդ ուսումնասիրությունը կարող է ունենալ գործնական կարևոր նշանակություն:

Հիմնաբառեր՝ ժողովրդական բժշկություն, կաթնամթերք, բուժիչ հատկություններ, բուժման ժողովրդական հմտություններ, եղանակներ, մեթոդներ, բուժամիջոցներ, գործնական նշանակություն:

Ներածություն

Ժողովրդական բժշկությունը կարելի է համարել մշակույթի՝ թերևս ամենապահպանողական բնագավառներից մեկը: Դաշտային ազգագրական նյութերը վկայում են, որ ժողովրդական բժշկության կենսունակությունը մասնակիորեն պայմանավորված է արհեստավարժ բժշկության հանդեպ բնակչության մի հատվածի թերահավատությամբ[1], սակայն բուն պատճառը թերևս ժողովրդի սոցիալական անբարենպաստ վիճակն է, երբ շատ ընտանիքների համար ավելի մատչելի են ժողովրդական բուժամիջոցները:

Բնակչության կենսամակարդակի աննախադեպ անկման պայմաններում վերջին տարիներին շատերի համար անմատչելի դարձան բուժման՝ անգամ նվազագույն ծախսերը: Ստեղծված իրավիճակում ժողովրդական բժշկության պահանջարկը բարձրացավ: Հարկ է նշել, որ այդ միջոցներին դիմում են նաև նրանք, ովքեր երկարատև բուժումից հետո արդյունքի չհասնելով և արհեստավարժ բուժամիջոցներից հիասթափվելով՝ որպես վերջին հույս, իրենց իսկ արտահայտությամբ, «ձեռք են գցում փրփուրին»:

1 Այն, ինչ արձանագրել է Երվանդ Լալայանը հարյուր և ավելի տարիներ առաջ՝ որ ժողովուրդը հաճությամբ չի դիմում բժշկին, որովհետև բժիշկները չեն ճանաչում ժողովրդին, չեն հասկանում ո՛չ նրա վիճակը, ո՛չ հոգեբանությունը, շատ անգամ նրանց խորհուրդները մնում են անկատար,– տեսնում ենք նաև մեր օրերում: Որ հիվանդին բժիշկը կարող է բուժել միայն նրան լավ ճանաչելու, նրա մասին ամեն ինչ իմանալու դեպքում՝ հրաշալիորեն դրսևորված է նաև բժիշկ Լոխմանու հիվանդ որդու մասին ավանդազրույցում [Լալայան 2004, 177]:

Հայ ժողովրդական բուժամիջոցների մեջ ուրույն տեղ ունեն կաթն ու կաթնամթերքը: Կովի, գոմեշի, այծի հում կամ եռացրած անքաշ կաթը, կաթով պատրաստած կերակուրները, կաթնամթերքը (սեր, կարագ, մածուն ևն) հղիների, ծննդկանների, երեխաների և ծերերի սննդի հիմնական բաղադրիչն էին՝ ունենալով կենարար, կազդուրիչ, բուժող հատկություն: Որպես դյուրամարս և ուժերը վերականգնող սնունդ՝ կաթնամթերքը կազմել է տարբեր հիվանդություններից, հատկապես թոքախտից հյուծված մարդկանց սննդակարգի հիմնական մասը[2]:

Նորածիններին կերակրում էին այծի, կովի կամ ոչխարի կաթով: Վաստպուրականում գերադասելի էր ոչխարի կաթը, որին ավելի շատ ջուր էին ավելացնում և քաղցրացնում[3]: Արհեստական կերերի այսօրվա առատության պայմաններում անգամ, ելնելով նաև դրանց թանկությունից՝ շատերը, հատկապես գյուղական բնակավայրերում, նորածիններին կերակրում են կովի կամ այծի կաթով՝ երբեմն նույնիսկ ջուր չխառնելով:

Կաթը որպես բուժամիջոց

Հայոց մեջ ավանդաբար կաթը համարվել է, նախ և առաջ, հիվանդություններ կանխարգելող միջոց, առողջ ապրելակերպի գրավական: Ըստ ազգագրական նյութերի՝ ժողովրդական բժշկության մեջ կաթն ունի կիրառության բազմակի ձևեր. կաթով վերքեր են լվացել, քսուքներ, թրջոցների եփուկներ և այլ բուժամիջոցներ պատրաստել:

Կաթը հայոց մեջ գործածվել է առավելապես մրսածության, հազի, դողի, շնչառական օրգանների տարբեր հիվանդությունների դեպքում: Ընդունված էր խմել կովի նոր կթած հում կամ եռացրած կաթ, հաճախ՝ անոթի:

Որպես ներքին օգտագործման դեղամիջոց՝ գործածվում է ոչ միայն զուտ կաթը, այլև բուսական, կենդանական, հանքային տարբեր նյութերի (օրինակ՝ սամիթի ծեծած սերմ, պղպեղ, *իշու կաթնուկ* բույսի քամուք, ձվի դեղնուց, այծի ճրագու, կերակրի սոդա ևն) և կաթի խառնուրդ-ըմպելիքը, ինչպես նաև որոշ մթերքների կաթով եփուկը:

Հարբուխը կամ հազը բուժելու համար կերել են կաթով եփած *ռնաբ*, թուզ (ավելացնելով մի քիչ սառը շաքար), սերկևիլի կորիզ, ծիծակ: Հազի դեմ

2 Բենսէ 1899, 156; Հակոբյան 1974, 172; Ավագյան 1978, 80; Լալայան 2004, 180: 20-րդ դարասկզբին՝ բժիշկները չմարսող հղիներին խորհուրդ են տվել «հասարակ ուտելիք»՝ կաթ [ԱԹ 1904, №7, 151–153]: Որոշ մարդիկ կաթը չեն մարսում. այս երևույթը բժիշկները պայմանավորում են օրգանիզմում որոշակի *ֆերմենտի* բացակայությամբ կամ առկայության սակավությամբ, ինչը բնորոշ է հատկապես ծերերին: Ելնելով կաթի առավելապես դյուրամարս լինելու հատկությունից՝ Մխիթար Հերացին կաթ է նշանակել ջերմող հիվանդին [Վարդանյան 2000, 102]: Մեր դիտարկումները ցույց են տալիս, որ բուժական պրակտիկայում այսօր ընդունված չէ կաթ տալ ջերմողին, թեև Ցավ կոչվող ոգիների մասին ավանդազրույցը հակառակն է վկայում (Ցավերից մեկի՝ Ձերմի սպառնալիքները չեն վախեցնում հովվին, որովհետև նա գիտի «*ապրո դեղը. Կկթեմ օչխրին կաթը, կդնեմ գիշերը ապրդը, առավոտ իմեմ սաղնամ կը*») [իմմտ. Լալայան 1983, 193]:

3 Լալայեան 1898ա, 90; 1910, 179; 1916, 183; 1988, 373; Գրիգորյան 1983, 247: Ժողովրդի պատկերացմամբ՝ սև ոչխարի կաթը յուղոտ է և լավ որակի, որովհետև սևը արևի ճառագայթներն ավելի շատ է կլանում [Мкртумян 1974, 59]:

ամենատարածված բուժամիջոցը մեղր խառնած կաթն էր[4]: Ըստ ազգագրական գրավոր նյութերի՝ հայոց որոշ գավառներում ձիու կամ ավանակի կաթը գործածվել է միայն *կապույտ հազի* դեպքում: Այսինքն ավանակի կաթ խորհուրդ էին տալիս խմել թոքախտով հիվանդներին, Լոռիում՝ երբ թոքախտով հիվանդը հազալիս արյուն էր նկատում[5]:

Տաք կաթ են խմել կտրված ձայնը վերականգնելու համար: Բորբոքված կոկորդի ցավը բուժել են կաթի գոլորշիով՝ բաց բերանը պահելով եռացրած կաթով լցրած պուլիկի վրա[6]: Կաթի շոգիով բուժել են նաև հոդացավը (կաթսայի մեջ շիկացրած երկաթ գցելով), ինչպես նաև աչքերի բբերի վրա առաջացած սպիտակությունը[7]:

Կաթ են խմել սննդային թունավորումների, օձի կծածի դեպքում: Կաթը գործածվել է նաև ախտորոշիչ նպատակով: Թույնը մարմնից ներս անցած կամ չանցած լինելը Սասունում որոշում էին օձից խայթվածին կաթ խմեցնելով. եթե փսխեր՝ ուրեմն թույնը հասել էր մարմնի ներսը, և մահն անխուսափելի էր, իսկ եթե չփսխեր՝ նշան էր, որ վարակը մարմնին դեռ չի անցել[8]:

Պատմազգագրական որոշ շրջաններում այծի կամ գոմեշի հում կաթ (երբեմն ավելուկի սերմ խառնած) խմել են փորկապության, որոշ շրջաններում՝ լուծի դեմ: Գոմեշի թարմ կաթ են անոթի խմել նաև *սրտամոքսի կապարը* բուժելու նպատակով[9]:

Յուղով և շաքարով համեմված կաթի եփուկով բուժել են գլխացավը: Սակավարյունությունից առաջացած գլխացավի դեպքում՝ բժիշկները ևս խորհուրդ են տվել վաղ առավոտյան դեռ անկողնում մեկ բաժակ թարմ կաթ խմել[10]:

Կաթով պատրաստել են նաև *կապաղությունը* բուժող դեղամիջոց. Զավախքում չորացրած *ձիթուկ ճիճվի* փոշուց մի քիչ լցրել են կաթի մեջ և խմեցրել հիվանդին: Կաթով լվացել են օձի, թունավոր միջատների խայթած տեղը, «որդնոտած» ականջը[11]:

Մարնաշունչը բուժել են հիվանդ մատը, մինչև մաշկը այրվածքի աստիճանի հասցնելը, եռացող կաթի մեջ մտցնել-հանելով[12]: Միզակապությունը բուժել են՝ սեռական անդամը գոլ կաթի մեջ դնելով, հաճախամիզության դեպքում՝

4 Լալայեան 1907, 50; Հակոբյան 1974 197; Գրիգորյան 1983, 247; Լալայան 1983, 197, 201; 1988, 407; 2004, 181, 182; Միրզոյան 2007, 156:

5 Լալայեան 1898բ, 97; 2004, 180: Մխիթար Հերացին ևս այծի և ավանակի կաթ նշանակում էր թոքախտով հիվանդներին [Վարդանյան 2000, 102]:

6 Մինասյան 1995, 94:

7 Բենսէ 1899, 159:

8 Լալայեան 1898բ, 100; Պետոյան 1965, 291:

9 Լալայան 2004, 178, 185; 1907, 48–57; Հակոբյան 1974, 196, 197: Ըստ «Գագիկ Հեթումեան բժշկարանի»՝ շաքարախտով հիվանդը պետք է սնվի կովի կաթով՝ «դալար գինձ կոտրած» [Վարդանյան 2000, 114]:

10 ԱԹ 1904, №10, 213:

11 Լալայան 1983, 200, 203:

12 Ավագյան 1978, 77; Գրիգորյան 1983, 247:

կաթն ու կտավատը եռացրել են և հիվանդին նստեցրել վրան[13]: Հնդերի հիվանդության ժամանակ եղևնու խեժը խառնել են կաթին և ողողումներ արել: Անպտղությունը բուժելու նպատակով՝ կաթով լոգանք են ընդունել[14]:

Կիրառվել են նաև կաթի եփուկներով թրջոցներ: Ցավող կոկորդին կապել են կաթի մեջ թաթախած հացի միջուկ, կաթով եփած կտավատ, փիփերթ, *հաց ու պանիր* բույսը: Կտավատով եփուկի թրջոցը գործածել են ականջացավի, փորացավի դեպքում: Կաթի և *շիբ*ի շաղախով թրջոցը դրել են ցավող կողքի, կրով ու կաթով պատրաստած թրջոցը՝ ցավող հոդերի վրա[15]:

Մազերը երկարելու համար *յավշանի* (օշինդր) բույսը կաթով եփել, քսել են մազերին և մի օր հետո լվացել[16]:

Կաթով պատրաստել են կոտրած ոսկորը կպցնելու հատկությամբ օժտված *յախտ*, վերքեր հասունացնող, բուժող զանազան սպեղանիներ:

Գլխի պատռվածքի վերքը բուժել են՝ կաթի և *շիբ*ի, կաթի և օճառի եփուկը վերքին դնելով: Շան կծածի վերքին դրել են կանեփի սերմով կամ *շիբ*ով ու շաքարով կաթի եփուկ՝ կտորի վրա քսած[17]:

Կրծքի, մարմնի ցրտահարված մասերի և այլ այտուցները իջեցնելու, *մատնաշունչը* և *մոծուկը* հասունացնելու, ծակելու նպատակով պատրաստել են մածուցիկ բուժամիջոցներ՝ կաթի մեջ եփելով դդումի միջուկ, փիփերթ, ավելուկ, եզան լեզու, եզան լեզվի սերմեր, ծեծած կտավատ, տզկանեփի (գերչակ) ծեծած սերմ, գլուխ սոխ ևն: Այտուցն իջեցնելու նպատակով գործածել են շաղված կաթի և քացախի խառնուրդից ստացած մածուցիկ դեղամիջոցը կամ ծեծած կտավատի կաթով շաղախը՝ թխված[18]:

Հավանաբար նկատի ունենալով կաթի կազդուրիչ հատկությունը՝ ժողովրդի մեջ ընդունված էր կաթ խմել նաև սրտի ցավի դեպքում[19]: Բազմադարյան փորձի արդյունքում մարդիկ եկել են այն եզրակացության, որ չնայած բուժիչ հատկությանը՝ կաթնեղենը հակացուցված է որոշ հիվանդությունների, օրինակ՝ թութքի դեպքում[20]: Ըստ մեր դաշտային դիտարկումների՝ ժողովրդի պատկերացմամբ՝ հակացուցված է կաթի և որոշ մթերքների (օրինակ՝ ձկան) զուգահեռ գործածությունը[21]:

13 Լալայան 1988, 407; Գրիգորյան 1983, 247:

14 Մինասյան 1995, 21, 25:

15 Լալայեան 1898ա, 239; 1898բ, 98; 1907, 48–57; Բենսէ 1899, 157; Ավագյան 1978, 76:

16 Լալայեան 1907, 48–57; Հակոբյան 1974, 197; Ավագյան 1978, 77:

17 Բենսէ 1899, 155–171; Լալայեան 1907, 48–57; 1988, 407; 2004, 182, 184:

18 Լալայեան 1898ա, 239; 1898բ, 97; Ավագյան 1978, 82; Լալայան 1988, 406; 2004, 181:

19 Մինասյան 1995, 35:

20 Լալայեան 1898ա, 241:

21 Կաթի գործածության հետ կապված որոշ արգելքներ կան հակաբիոտիկ դեղեր ընդունողների համար:

Կարագն ու հալած յուղը որպես բուժամիջոց

Ժողովրդական բժշկության մեջ լայնորեն գործածվել են նաև կարագն ու հալած յուղը: Դրանցով շփել են ցավող կոկորդը, ջերմող մարմինը, ձգված մկանները: Նորածնի մարմինը յուղով (երբեմն՝ *շիբ* խառնած) շփում են ոչ միայն փափկեցնելու, այլև ախտահանելու նպատակով[22]:

Խախտված ոսկրերը տեղը գցելիս՝ ձեռքերը յուղոտ կամ կարագոտ են արել՝ ցավը մեղմացնելու համար: Հալած յուղը կոտրված ոսկորն ամրացնող սպեղանու կարևոր բաղադրիչ է եղել[23]:

Կովի յուղը և կարագը, ունենալով փափկեցնող հատկություն, լայնորեն գործածվել են որպես հումք քսուքների համար, որոնցով բուժել են, օրինակ՝ կրակից, տաք ջրից, կայծակից առաջացած այրվածքները: Հաճախ այրվածքին կովի յուղ են քսել՝ նախքան սպեղանի դնելը, թեև քսուքի բաղադրության մեջ ևս կովի յուղ կամ կարագ է եղել[24]:

Թարախային որոշ վերքեր բուժել են ոչ միայն նման քսուքներով, այլև անմիջապես վերքին անալի կարագ կամ յուղ քսելով կամ յուղ ներծծած խմորի կտոր դնելով, քանի որ յուղը օժտված է թարախը դուրս քաշելու, վերքը հասունացնելու հատկությամբ: Օրինակ՝ *մատնաշունչը* հասունացնելու նպատակով մատին յուղով ու շաքարով խմոր են կապել կամ *եղլավաշ* (յուղի ու ալյուրի շաղախ) դրել: Ժողովրդի համոզմամբ՝ յուղ ներծծած խմորի կտորը ներծծել է նաև կոկորդի, ականջի տակ առաջացած ուռուցքը[25]:

Կարագ կամ կովի յուղ պարունակող՝ տարբեր բաղադրությամբ քսուքներով, պատրաստուկներով բուժել են կաթի առատությունից ուռած կուրծքը, մատնաշունչը, գլխի ճաքը, բորը, *սիֆիլիս*ը, թութքը, սրի կտրածի, նաև լծկանի լծառված վզի վերքը ևն: Պատրաստուկը յուղով պատել են, նոր դրել վերքին, որպեսզի հպվող մասը փափուկ լինի[26]:

Օձի խայթածի բուժման միջոց էր նաև խայթված մասը կտրելուց հետո ծծումբի և յուղի խառնուրդը կտրած վերքի վրա դնելը: *Ձիթուկ* միջատի և յուղի խառնուրդով ստացած քսուքով մարմինը պատելով՝ բուժել են քորը: Կարմրուկ, ծաղիկ հիվանդություններից մարմնին առաջացած բշտիկները (նաև՝ անասունների ուռուցքները) բուժել են ճերմակ *շիբը* անաղ կարագի հետ խառնած քսուքով[27]:

---

22 Լալայեան 1916, 184: Ըստ մեր դաշտային հետազոտական նյութի (2016 թ.)՝ հալած յուղը ինչքան հնանում, այնքան օգտակար և բուժիչ հատկություններ է ձեռք բերում (այս մասին տե՛ս նաև Калоев 1993, 146):

23 Բենսէ 1899, 155–171; Մինասյան 1995, 15:

24 Բենսէ 1899, 164; Լալայան 1988, 144: Այրվածքը բուժող որոշ քսուքներում փափկեցնող դերը երբեմն կատարել է կաթի հում սերը (*արաժանը*), օրինակ՝ մաղած հողի հետ շաղախած [Լալայան 2004, 178]: Այրվածքի վրա լցրել են նաև կաթի սերի, դեղնուցի և ալյուրի շաղախի թխած, չորացրած, մանրացրած փոշին՝ նախապես վերքին սեր քսելով [Լալայեան 1907, 50]:

25 Բենսէ 1899, 155–171; ԱԹ 1903, 255; Լալայան 1983, 199:

26 Կախված վերքի բնույթից՝ յուղին խառնել են խունկ, օճառ, ներկանյութ, ծծումբ, վառոդ, մոխիր ևն:

27 Բենսէ 1899, 155–171; Պետոյան 1965, 286, 287, 290, 299:

Որոշ վերքեր բուժել են՝ յուղի մեջ դաղած որևէ մթերք վերքին դնելով, օրինակ՝ շան կծած տեղին՝ եփած ծեծած լոբի կամ կանեփի սերմ, սրով կտրածին՝ յուղի մեջ դաղած շերամի բոժոժ: Ականջացավը բուժել են սոխառածի յուղը տաք-տաք ականջի մեջ կաթեցնելով, սոխառածը կապել են նաև թարախոտ վերքին[28]:

Հազի դեմ շատ ընդունված էր կովի հալած յուղ խմելը, որոշ գավառներում բուժիչ է համարվել յուղի մեջ տապակած սխտոր ուտելը[29]:

Ժողովրդի պատկերացմամբ՝ մեկ բաժակ հալած յուղ խմելը մահից կարող է փրկել բարձր տեղից վայր ընկած մարդկանց, որովհետև խմելուց հետո *սիրտ են թափում*, որի շնորհիվ՝ *սառած արյունը* դուրս է գալիս օրգանիզմից[30]:

Կովի հալած յուղ խմել են նաև փորկապության դեմ: Ծննդկանի փորացավը անցկացնելու նպատակով տատմերը խմեցրել է *ախռավ* (*ախրա*)՝ տաք յուղ՝ փոքր քանակությամբ փոխինդ խառնած: Նույն նպատակով յուղով տապակել են հատուկ բանջար կամ պատրաստել են խավիծ՝ դաղած յուղը լցնելով եռացրած ջրի մեջ խառնած ալյուրի վրա: Ծննդկանին օգտակար էր նաև *եղաձուն*[31]:

Յուղ ու մեղրի տաք խառնուրդ անմիջապես խմեցրել են գլխին հարված ստացած մարդկանց: Այս բուժամիջոցը կիրառել են նաև դողի ժամանակ: Յուղ ու մեղրի խառնուրդ խմել են նաև գլխացավը բուժելու համար[32]: Տավուշում մինչ օրս գլխացավի բուժման եղանակներից մեկը գլխին գոմեշի կարագ քսելն է՝ գլուխը *պոլիէթիլեն*ային տոպրակով և գլխաշորով կապելով: Ըստ պատմասաց Ձ. Ղարագյոզյանի՝ տոպրակի տակ կարագը հալվում է, տաքացնում գլուխը և անցկացնում գլխացավը[33]:

Ոջիլը կտրելու համար գլխին քսել են սնդիկի, հինայի և կովի յուղի շաղախը: Մազաթափության դեմ տարբեր բուժումներից հետո, երբ նկատել են, որ գլուխը խիտ մազերով է ծածկվել, երեք օր շարունակ կարագով կամ յուղով օրը մի անգամ լվացել են: Նորածնի գլխամաշկի թեփը վերացնելու համար պարբերաբար գլխին կարագ են քսում, լվանում հաջորդ օրը[34]:

Կարագի և *շիբ*ի խառնուրդը երեկոները կոպին դնելով՝ բուժել են աչքացավը: Աչքացավը բուժել են նաև եռացրած անալի կարագի, սառը շաքարի ու ձվի դեղնուցի խառնուրդը աչքի մեջ լցնելով[35]: Մննդային թունավորման դեպքում խմել են հալած անալի կարագ՝ ընկուզենու ածուխի փոշի խառնած[36]:

28 Բենսէ 1899, 155–171; Մինասյան 1995, 67; Միրզոյան 2007, 156:

29 Լալայեան 1907, 48–57; Հակոբյան 1974, 197:

30 Մեր դաշտային նյութերից (2016 թ.). հաղորդել է Ջուլիետա Ղարագյոզյանը (ծնվ. 1938 թ., Նոյեմբերյանի շրջանի Կողբ գյուղում):

31 Բենսէ 1899, 87, 155–171; Լալայեան 1907, 48–57; 1910, 169; Թեմուրճյան 1970, 96; Հակոբյան 1974, 196; Ավագյան 1978, 88:

32 Լալայեան 1907, 48–57; Հակոբյան 1974, 196:

33 Կողբ գ., 2016 թ.:

34 Լալայան 1988, 408; 2004, 184:

35 Բենսէ 1899, 159; Ավագյան 1978, 75:

36 Լալայան 1983, 203:

Ժողովրդի պատկերացմամբ՝ յուղը հակացուցված էր որոշ հիվանդությունների դեպքում: Օրինակ՝ ծաղիկով հիվանդին յուղ չէին ուտեցնում[37]:

Թանը որպես բուժամիջոց

Թանը, որ ստացվում էր կաթի սերը կամ մածունը հարելով կարագ ստանալուց հետո, ոչ միայն ծարավ ու քաղց էր հագեցնում, այլև ուժերն էր վերականգնում: Բուժիչ էր որոշ ստամոքսաղիքային հիվանդությունների, այրվածքի, կենդանիների, թունավոր միջատների և օձի կծածի դեմ: Հատկապես ընդունված էր թան խմել սննդային թունավորումների, լուծի, փորացավի դեպքում[38]: Հավատալով Քրիստոսի մասին ավանդազրույցին՝ փորացավը բուժելու ամենալավ միջոցը ժողովուրդը համարել է թթու թան խմեցնելը և աղոթքի ուղեկցությամբ կոտրած գդալով որովայնը մերսելը[39]:

Թան են քսել մեղվի կծածին: Օձի խայթած վերջույթը դրել են թթու թանով լի ամանի մեջ այնպես, որ մշակված վերքը ընկղմվի. թանի թթվությունը գրգռել և քաշել է իր մեջ թույնն ու վարակը:

Թթու թան են խմել նաև մրսածության, հարբուխի դեպքում. այն ոչ միայն բուժել, այլև հովացրել է ջերմող հիվանդին: Հիվանդին նաև թանով լողացրել են: Մրսածության դեմ բուժիչ էր նաև թանի գոլորշին, որով քրտնեցրել են հիվանդին: Տերևների մեջ փաթաթած խորոված չորաթանը վերքին դնելով՝ բուժել են *քարխեծը*՝ ոտքերի տակի վերքերը[40]:

Ժողովրդի համոզմամբ՝ բուժիչ հատկությամբ օժտված է նաև թանապուրը. դողէրոցքով հիվանդին թանապուր են խմեցրել, *քարխեծը* բուժելու նպատակով՝ թանապուրի եփված ձավարը կապել են ուռուցքին. փափկեցրել է և բուժել[41]:

Մածունը որպես բուժամիջոց

Մածունը՝ որպես ժողովրդական բուժամիջոց, գործածվում է հատկապես թունավորումների ժամանակ, փորկապության, նաև լուծի դեմ: Լուծը դադարեցնելու նպատակով ուտում են ծեծած *շիբ*ով խառնած քամած մածուն: Որոշ շրջաններում այս խառնուրդը, կտորի վրա քսած, կապում են փորին՝ օրական երեք-չորս անգամ փոխելով: Ժողովրդի համոզմամբ՝ մածուն ուտելը իջեցնում է արյան ճնշումը: Ծծմբի փոշի խառնած գոմեշի մածուն կերել են քոսը բուժելու նպատակով[42]:

37 Ավագյան 1978, 81:

38 Լալայեան 1898ա, 241; Բենսէ 1899, 155–171; Հակոբյան 1974, 197; Լալայան 1988, 406; 2004, 182; Միրզոյան 2007, 157: Մերան խմեցնելով՝ բուժել են վաղ գարնանն արածելուց հետո փորն ուռած կովերին [Мкртумян 1974, 52, ком. 36]:

39 Ղանալանյան 2004, 234:

40 Պետոյան 1965, 291; Լալայան 1988, 145, 146: 2004, 177, 181,184, 185:

41 Բենսէ 1899, 165; Հակոբյան 1974, 197:

42 Լալայեան 1898ա, 241; 1898բ, 100; 1907, 48–57; Հակոբյան 1974, 197; Ավագյան 1978, 80; Լալայան 2004, 181; Միրզոյան 2007, 157:

Մածուն (կամ «ջրխնած»՝ ջրով խառնած մածուն) ուտում են նաև օձի, թունավոր միջատների խայթոցներից հետո՝ թույնը օրգանիզմից փսխելու միջոցով դուրս բերելու նպատակով: Օձի կծած տեղը ածելիով կտրում են, թույնը ծծում, վերքը մածնով լվանում: Մածուն են քսում նաև մեղվի խայթածի վրա: Այրվածքը բուժում են վերքին մածուն քսելով կամ քամած մածուն քսած կտոր դնելով, որը ոչ միայն հովացնում, այլև փափուկ է պահում վերքը: Թարախային որոշ վերքեր նույնպես բուժել են մածնով լվանալով. մածնին վերագրվել է նույն հատկությունը, ինչ *փխրակուռ* խոտին: Մածնով ու ալյուրով շաղախի վրա յուղ են քսել, դրել մատին՝ *մատնաշունչը* բուժելու նպատակով[43]: Տենդի ժամանակ քամած մածուն (կամ սխտոր-մածուն) են քսում մարմնին[44]: Կովի մածունին ծեծած սոխ խառնելով և ցավող հոդերին քսելով՝ բուժել են հոդացավը[45]:

Կապույտ քար (պղնձարջասպ) խառնած կովի թթու մածունի գոլորշիով բուժել են թութքը՝ բաց նստատեղով նստելով քուղի վրա, որի մեջ նախապես շիկացրած աղյուս են դրել, հետո լցրել մածունը[46]:

Ամփոփում

Բուժիչ նպատակով գործածել են նաև *լոռը*, *դալը* (*խիժը*), պանիրը[47], պանրի *շիճուկը* (*շմաթ*)[48] և այլ կաթնամթերքներ[49]:

Այսպիսով, կաթը և կաթնամթերքը լայնորեն գործածվել և այսօր էլ գործածվում են հայ ժողովրդական բժշկության մեջ՝ նախ և առաջ կանխարգելիչ, ապա նաև բուժիչ, անգամ՝ ախտորոշիչ նպատակով: Արժևորելով ազգագրական գրականության մեջ առկա նյութերը, որոնք վերաբերում են կաթի և կաթնամթեքի՝ որպես բուժամիջոց օգտագործելուն, նշենք, որ դրանց մեծ մասը, ձևավորված և մշակված լինելով ժողովրդի բազմադարյան փորձի ու պրպտումների արդյունքում, հիմնավորվում են նաև արհեստավարժ բժշկությամբ: Մեր կարծիքով՝ դրանց մի մասին պետք է մոտենալ վերապահումով, քանի որ ժամանակի ընթացքում աղավաղվելով՝ մեզ են հասել թերի, ոչ-ամբողջական նկարագրով, և դրանց կիրառումն իսկ կարող է վնասակար լինել:

43 Լալայեան 1898ա, 239; 1898բ, 100; 1907, 48–57; 1988, 146, 405, 406, 407; 2004, 178, 181, 184:

44 Բենսէ 1899, 155–171. սա արձանագրել ենք նաև մեր դաշտային հետազոտություններում:

45 Լալայեան 1898ա, 239; 1898բ, 100; Բենսէ 1899, 155–171; Լալայեան 1907, 48–57; 2004, 178, 181, 184; 1988, 146, 405, 406, 407:

46 Լալայան 1983, 202:

47 Ոչխարի նոր մակարդած պանիրն իր շիճուկով մի քիչ եփել են, ուտեցրել վիճակը փոքրինչ թեթևացած թոքախտով հիվանդին, իսկ շիճուկը՝ խմեցրել [Լալայան 2004, 181]: Ըստ մեր դաշտային նյութերի՝ ժողովուրդը խորհուրդ է տալիս պանիր ուտել *սիրտ թափելու*, արյան ճնշումն ընկած ժամանակ:

48 Պանրի շիճուկ ժողովուրդը խորհուրդ է տալիս խմել շաքարախտով հիվանդներին: Հնարավոր է, որ այս գիտելիքը ժողովրդին փոխանցվել է բժշկական տարբեր հաղորդումներից, որոնցում հաճախ նշում են շիճուկի օգտակար հատկությունները՝ ընդգծելով, որ սպիտակուցներից մեկը՝ *կազեինը*, և շաքարը շիճուկում չկան: Մազերը կպչելու, թեփոտելու դեմ գործածվում է ժողովրդական հետևյալ միջոցը. կես բաժակ մածունը մեկ բաժակ *շմաթով* և գոլ ջրով հարած խառնուրդով լվանում են գլուխը (մեր դաշտային նյութերից, 2016 թ.]:

49 Բենսէ 1899, 155–171; Ավագյան 1978, 78; Լալայան 1983, 200:

Կաթի և կաթնամթերքի՝ որպես բուժամիջոցների ազգագրական ուսումնասիրությունը, որի արդյունքում կարող են բացահայտվել դեռևս անհայտ կամ մոռացված նորանոր իրողություններ, հարստացնելով ժողովրդական և արհեստավարժ բժշկության հնարավորությունները, կարող է ունենալ ոչ միայն գիտական, այլև գործնական կարևոր նշանակություն:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԱԹ 1903
Առողջապահիկ թերթ, Թիֆլիս, 1903, № 5, 10, 11:

ԱԹ 1904
Առողջապահիկ թերթ, Թիֆլիս, 1904, № 7, 10:

ԱՎԱԳՅԱՆ 1978
Ավագյան Ս.Մ., Արճակ // ՀԱԲ, հ. 8, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1978:

ԲԵՆՍԷ 1899
Բենսէ, Բուլանըխ կամ Հարք գավառ // ԱՀ, գիրք Ե, Թիֆլիս, 1899, 7–184:

ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ 1983
Գրիգորյան Ռ., Գեղարքունիք // ՀԱԲ, հ. 14, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1983, 263 էջ:

ԹԵՄՈՒՐՃՅԱՆ 1970
Թեմուրճյան Վ.Ս., Գամիրքի հայերը // ՀԱԲ, հ. 1, Երևան, ՀՍԱՀ ԳԱ հրատ., 1970, 202 էջ:

ԼԱԼԱՅԵԱՆ 1898ա
Լալայեան Ե.Ա., Սիսիան // ԱՀ, գիրք Գ, Թիֆլիս, 1898, տպարան Մ.Ռօտինեանցի, 105–272:

ԼԱԼԱՅԵԱՆ 1898բ
Լալայեան Ե.Ա., Ջանգեզուր // ԱՀ, գիրք Դ, Թիֆլիս, 1898, 7–116:

ԼԱԼԱՅԵԱՆ 1907
Լալայեան Ե.Ա., Նոր-Բայազետի գավառ // ԱՀ, №16, Թիֆլիս, 1907, 9–65:

ԼԱԼԱՅԵԱՆ 1910
Լալայեան Ե.Ա., Վասպուրականի ազգագրությունը // ԱՀ, № 20, Թիֆլիս, Էլեկտրաշարժ տպարան, օր. Ն.Աղանեան, պոլիտ. 7, 1910, 116–196:

ԼԱԼԱՅԵԱՆ 1916
Լալայեան Ե.Ա., Մուշ-Տարոն // ԱՀ, № 26, Թիֆլիս, 1916, 148–194:

ԼԱԼԱՅԱՆ 1983
Լալայան Ե.Ա., Ջավախք, Երկեր, հ.1, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1983:

ԼԱԼԱՅԱՆ 1988
Լալայան Ե.Ա., Արցախ, Երկեր, հ.2, Երևան, 1988:

ԼԱԼԱՅԱՆ 2004
Լալայան Ե.Ա., Բորչալուի գավառ, Երկեր, հ.3, Երևան, «Գիտություն», 2004, 384 էջ:

ՀԱԿՈԲՅԱՆ 1974
Հակոբյան Գ.Ա., Ներքին Բասենի ազգագրությունը և բանահյուսությունը, Երևան, «Հայաստան», 1974:

ՂԱՆԱԼԱՆՅԱՆ 2004
Ղանալանյան Ա.Տ., Ավանդապատում, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1969, 530 էջ:

ՄԻՆԱՍՅԱՆ 1995
Մինասյան Ա.Մ., Շիրակի և Ջավախքի հայոց ժողովրդական բժշկությունը (պատմա-ազգագրական ուսումնասիրություն), 07.00.07-ազգագրություն մասնագիտությամբ պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսություն, Երևան, 1995:

ՄԻՐՋՈՅԱՆ 2007
Միրզոյան Ս.Ս., Կողբոփոր-Նոյեմբերյան, Երևան, «Զանգակ-97», 2007:

ՊԵՏՈՅԱՆ 1965
Պետոյան Վ.Ա., Սասնա ազգագրությունը, Երևան, ԵՊՀ «Ռոմայոր» տպագրական մեքենայի ցեխ, 1965, 550 էջ:

ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ 2000
Վարդանյան Ս.Ա., Հայաստանի բժշկության պատմություն. հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը (խմբ.՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեան), Երևան, «Քնաասեր», 2000:

КАЛОЕВ 1993
Калоев Б.А., Скотоводство народов Северного Кавказа (с древнейших времен до начала XX века), Москва, «Наука», 1993, 231с.

МКРТУМЯН 1974
Мкртумян Ю.И. 1974, Формы скотоводства в Восточной Армении (вторая половина XIX – начало XX в.), историко-этнографическое исследование // Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования, 6, Институт археологии и этнографии АН Арм. ССР, Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1974, 5–90.

Հապավումների ցանկ

ԱՀ – Ազգագրական հանդէս
ՀԱԲ – Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն

Асмик Тельмановна Арутюнян
Ереванский государственный университет

МОЛОКО И МОЛОЧНЫЕ ПРОДУКТЫ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ АРМЯН

Ключевые слова: народная медицина, молоко и молочные продукты, целебные свойства, народные навыки, способы, методы лечения, лечебные средства, практическое значение.

Несмотря на беспрецедентные достижения профессиональной медицины, народная медицина сохраняет свою актуальность по сей день. В богатой сокровищнице народной медицины армян особое место занимают молоко и молочные продукты. В данной статье сделана попытка выявить народные способы лечения, связанные с употреблением молока и молочных продуктов в лечебных целях. Эти знания приобретены в результате многовекового опыта, и многие из них одобрены профессиональной медициной. Этнографическое изучение применения молока и молочных продуктов в лечебных целях может иметь практическое значение.

Hasmik T. Harutyunyan
Yerevan State University

MILK AND MILK PRODUCTS IN THE ARMENIAN FOLK MEDICINE

Keywords: folk medicine, milk and milk products, curative properties, folk skills, means, methods of healing, folk remedies, practical significance.

Though professional medicine has unprecedental achievements, folk medicine keeps its actuality till the present day. In the rich treasury of the Armenian folk medicine milk and milk products have their special place. This paper seeks to present folk skills concerning the use of milk and milk products as curing means. These skills have been achieved through centuries-old experience and many of them are approved by professional medicine. Ethnographic study of milk and milk products as curing means may have practical significance.

Անժելա Ամիրխանյան
ՀԱԻ

ՎԱՅՐԻ ԲՈՒՅՍԵՐԻ ԹԹՈՒՆԵՐԸ ԼՈՌԻՈՒՄ ԵՒ ՏԱՎՈՒՇՈՒՄ (ԸՍՏ ԴԱՇՏԱՅԻՆ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ՆՅՈՒԹԵՐԻ)

Թթուները հայոց ուտեստի համակարգի կարևոր բաղադրիչներից են և հիմնականում պատրաստվում են գարնանն ու աշնանը: Գարնանը թթուները բաղկացած են բացառապես վայրի բույսերից, իսկ աշնանը՝ մշակովի բանջարեղենից: Վերջիններս, ի տարբերություն գարնան թթուների, երկար պահպանվելու շնորհիվ ձմռան պաշարի մաս են կազմում: Լոռու և Տավուշի մարզերում 2009–2015 թթ. գրանցել ենք 20-ից ավելի վայրի բույսեր, որոնց թթուներն առատորեն կիրառվում են ողջ գարնանն ու ամռան սկզբին, իսկ որոշ տեսակներ ձմռան պաշարի մաս են կազմում: Վերջին տարիներին վայրի բույսերի թթուները բարձր են գնահատվում նաև որպես էկոլոգիապես մաքուր մթերք:

Հիմնաբառեր՝ հավաքչություն, վայրի բույսեր, բանջարաբուծություն, ուտեստի համակարգ, գարնան և ձմռան թթուներ, պահածոյացում:

Ներածություն

Հայոց կենսապահովման մշակույթը ձևավորվել է երկրագործության և անասնապահության հիման վրա, ուստի ուտեստի համակարգի հիմքը կազմում են հացահատիկային բույսերը, միսը և կաթնամթերքը: Այս համակարգը պայմանավորված է Հայկական լեռնաշխարհի բարդ ռելիեֆով ու բնակլիմայական պայմաններով, որոնք ձևավորել են բնական լանդշաֆտի յուրացման երեք գոտի՝ հարթավայրային (ցածրադիր), նախալեռնային (միջին) ու լեռնային (բարձրադիր)՝ իրենց բնորոշ տնտեսական զբաղմունքներով:

Երկրագործությունը հատկանշական էր բոլոր գոտիներին, սակայն, պայմանավորված բնակլիմայական պայմաններով, դրանք ունեցել են որոշակի առանձնահատկություններ: Մասնավորապես, բանջարաբուծության համար ավելի նպաստավոր էին ցածրադիր գոտիները (Արարատյան դաշտ, Սյունիքի հովտային շրջաններ, Շարուր ևն), որտեղ մշակվել է բանջարաբոստանային բույսերի մեծ տեսականի (դդում, կաղամբ, շաղգամ, ճակնդեղ, գազար, վարունգ, սմբուկ, բամիա, լոբի, տաքդեղ, սոխ, սխտոր, տարբեր կանաչիներ ևն):

Բանջարեղենը հասունանում է ամռանն ու աշնանը, այդ իսկ պատճառով սեզոնային խիստ ընդգծվածություն ունեցող հայոց ուտեստի համակարգում կարևոր տեղ ունեն նաև վայրի բույսերը, որոնք հավաքում են գարնանը, դեռևս ձնհալից հետո:

Գարնանը ուտեստի մեջ վայրի բույսերի ընդգրկումը պայմանավորված է ոչ միայն սեզոնային առանձնահատկությամբ, այլև կարևոր նշանակություն

ունի մի քանի առումով: Նախ, ձմռան համար պահեստավորած մթերքը վերջանում է, և վայրի բույսերը, գարնանն առատորեն ընդգրկվելով ուտեստի համակարգում, նվազեցնում են արդեն սպառվող ձավարեղենի գործածությունը: Բացի այդ, վայրի բույսերը գարնանը լրացնում են մարդու օրգանիզմում ձմռանն առաջացած վիտամինային անբավարարությունը:

Վայրի բույսերից պատրաստում են զանազան կերակուրներ, մեծ տարածում ունեն նաև թթուները, որոնք հայոց ուտեստի ավանդական համակարգի կարևոր բաղադրիչներից են:

Թթուների գործածության առանձնահատկությունները

Թթուների առօրյա գործածությունը (երբ հացի ու պանրի հետ սեղանին պարտադիր թթու է լինում) պայմանավորված է մի շարք հանգամանքներով: Ամենակարևորը, թերևս, այն է, որ թթուները նպաստում են հատիկային և կենդանական հիմքով կերակուրների մարսողությանը: Մյուս հանգամանքն առընչվում է հայոց տոնածիսական մշակույթին, երբ տարվա գրեթե կեսը պաս է, որի ընթացքում, ըստ ավանդական կանոնակարգի, հիմնական կերակուրը բուսական սնունդն ու հատկապես թթուներն են[1]:

Սակայն հարկ է նշել, որ պասին բնորոշ սննդակարգի որոշ տարրեր, մասնավորապես՝ միայն հաց և թթու ուտելը, կենցաղավարել է նաև ուտիսի շրջանում[2]: Այս երևույթը հատկապես տարածված էր աղքատ ընտանիքներում, քանի որ հավաքչության շնորհիվ վայրի բույսերի թթուներ կարող էին ունենալ նաև ամենաչքավորները, ու եթե ոչինչ չէր լինում, ապա հաց, պանիր ու թթու կամ հաց և թթու էին ուտում[3]:

Թթուները գործածում են ամբողջ տարվա ընթացքում, դրանց տեսակներն ունեն ընդգծված սեզոնային (գարուն-ամառ և աշուն-ձմեռ) բնույթ: Գարնանն ու ամռան սկզբին կիրառում են վայրի բույսերի թթուներ, որոնք երկար չեն պահպանվում: Ձմռան համար նախապատվությունը տրվում է մշակովի բանջարեղենին, որն աշնանը թթու դրվելու և երկար պահպանվելու շնորհիվ օգտագործվում է մինչև գարուն:

Թթվի համար գործածվող վայրի բույսեր

Լոռու և Տավուշի մարզերում կիրառվող վայրի բույսերի թթուները բազմազանությամբ չեն զիջում մշակովի բույսերի թթուներին:

Վայրի բույսերից գործածում են *սինդրիկ* (*սինդրուկ*), *շուշան* (*շիշվիկ*, *գմռուկ*, *ղմի*), *իծկոթ* (*իցկոթ*, *իծապոչ*, *իսկոթ*), *ղանձիլ* (*խանձիլ*), *բլդրղան*, *սիբեխ*, *իշապոտռուկ*, *թերխաշ*, *ջոնջոլ*, *դանդուռ*, *գինազոխ* (*կինազոխ*), *աղքատի*

1 Լալայեան 1900, 204:

2 Զելինսկի 1898, 177–202; Լալայեան 1900, 146; Սարգիսեան 1932, 189; Բարսեղյան 1961, 148; Սանասարյան Ս., Սանասարյան Վ. 1965, 52, 110:

3 Սադոյան 1968, 230; Զավախեցի 1983, 307:

քոլ, *օղորմակոթ*, *խնգուկ* (*խնկուկ*), *բոխի* (*ժախ*), *պղաբերուկ*, *մակո*, *հիլո*, *քեղ*, *քարասխրոր*, *փեվազ*, *մոմիա*, *խրխնդուկ*, *դելու*, *զիպիպրեո*, *մանդակ*, *ղաշմ* ևն:

Վերոնշյալ բույսերի մեծ մասը, թթու դնելուց բացի, օգտագործվում է նաև բազմազան կերակուրներ պատրաստելու համար: Օրինակ՝ մատղաշ շուշանը, իծկոթը, սիբեխը տապակում են, իսկ թթու դնում են «*զոխ* (= միջուկ) տալուց» հետո: *Ջոնջոլ*ից, *սինդրիկ*ից և *սիբեխ*ից նաև աղցան են պատրաստում (խաշում են և աղ ու քացախ ավելացնում):

Սակայն այս բույսերը, նախ և առաջ, կիրառվում են թթուների համար, այդ իսկ պատճառով դրանցից առավել կարևորների, որոնց մեծ մասը ձմռան պաշարի մաս է կազմում, հավաքչությունը բնորոշվում է լայն աշխարհագրությամբ: Օրինակ՝ մինչև 1980-ականների կեսերը շուշան հավաքելու համար Լոռու մարզի Լեռնապատ, Մարգահովիտ, Օձուն և այլ գյուղերից գնում էին Ապարանի, Ամասիայի, Ղուկասյանի և այլ բարձրադիր շրջաններ[4]: Հաճախ մանդակ ու շուշան հավաքելու համար Տաշիրից մեկնում էին Վրաստան (Բավրա, Ախալքալաք)[5], բոխու համար Տավուշի մարզից հասնում էին Վրաստան և Ռուսաստան (Պյատիգորսկ)[6]:

Այսօր, որպես *սինդրիկ*ի մշակույթի ավանդական կրողներ, լոռեցիներն ու տավուշցիները (նաև՝ երևանաբնակ) այդ բույսի հավաքչությամբ զբաղվում են նաև Կոտայքի, Արագածոտնի և այլ մարզերում: Այս հանգամանքը նպաստում է սինդրիկի հավաքչության ժամկետի երկարելուն, քանի որ բարձրադիր վայրերում դրա սեզոնն ավելի ուշ է սկսվում, քան Լոռիում և Տավուշում: Բոխի հավաքելու համար Տավուշից մեկնում են Շիրակ և Լոռի:

Թթու դնելու ավանդական եղանակները

20-րդ դ. առաջին կեսին Լոռիում և Տավուշում ձմռան համար թթու դրվող մշակովի բանջարեղենի տեսականին բավական սահմանափակ է եղել: Ամենից շատ տարածված էր կաղամբի թթուն, որը դնում էին տակառներով՝ կաղամբը երկուսից չորս մասի բաժանելով: Նաև չորաթթու էին պատրաստում, որի համար կաղամբը մանր կտրտում էին, աղ և համեմունքներ ավելացնում[7]: Որոշ չափով տարածված էին նաև ճակնդեղի, գազարի ու կանաչ լոլիկի թթուները: Ուշագրավ է, որ նախորդ դարասկզբին, երբ լոլիկը նոր էր մուտք գործել հայոց կենցաղ, կանաչը թթու էին դնում, իսկ հասունացածը (կարմրածը), որպես ոչ պիտանի՝ դեն նետում:

Հայոց ուտեստի համակարգում թթուներն ամենից շատ կարևորվում են ձմռանը, քանի որ այդ շրջանում կենդանական յուղով հատիկավոր կերակուրները գերակշռում են: Որպեսզի ձմռան թթուների քանակն ու տեսականին հնա-

4 Լոռիում 2010–2012 թթ. մեր դաշտային հետազոտական դիտարկումներից:

5 Լոռու մարզի Մեծավան, Նորաշեն, Սարչապետ գյուղեր (2010 թ. դաշտային նյութեր):

6 Տավուշ, Հաղարծին գ. (2014 թ. դաշտային դիտարկում):

7 Չորաթթուն, որը պատրաստում են առանց ջրի, բնորոշ է եղել նաև այլ բնակավայրերի [տե՛ս Սանասարյան Ս., Սանասարյան Վ. 1965, 105; Աճառեան 1913, 884]:

րավորինս ընդլայնվի, մի շարք վայրի բույսերի թթուների պահպանման ժամկետը երկարաձգվում էր որոշակի եղանակների կիրառմամբ: Մասնավորապես, հում կամ թույլ խաշած բույսերի վրա թունդ աղաջուր էին լցնում, ամռանը թթվի ջուրը փոխում էին, նն[8]:

Մեծ մասամբ խառը թթուներ էին դնում. օրինակ՝ մինչև 1970-ական թթ. լայն տարածում ուներ *ղանձիլի* և *բլդրղանի* թթուն: Դրանք թույլ խաշում էին և կապեր արած (հաճախ հենց այդ բույսերի ցողուններով) դարսում տակառների, կարասների, կճուճների, *կոպ*երի (լորենու 10–15 լ ամբողջական տակառներ) մեջ և քարաղի թունդ լուծույթ ավելացնում: Թթվի վրա տախտակ էին դնում, վրան՝ ծանր ու տափակ գետաքար, որպեսզի զանգվածը ջրի երես չբարձրանա, կափարիչով ծածկում և պահում սառը տեղում: *Ղանձիլի* ու *բլդրղանի* թթու հատկապես շատ էին դնում հեռագնա անասնապահությամբ զբաղվողները, որոնք սարում այն պահեստավորում էին փոքր տակառներով:

Խառը թթուները դնում էին նաև *շուշան*ով, *իծկոթ*ով, *ղանձիլ*ով, *բլդրղան*ով, *բոխ*ով, որոնց կապերն ըստ տեսակների դասավորում էին տակառի մեջ, երբեմն շերտերի արանքում նաև գարու հատիկներ շաղ տալիս, որպեսզի խմորումը լավ կատարվի, թթուն համեղ լինի ու երկար պահպանվի:

Թթուն դնում էին նաև կավե ամաններում, կափարիչը ծեփում խմորով, կավով կամ աղի ու մոխրի խառնուրդով, որպեսզի օդ չանցնի:

Ավելորդ աղիությունն անցկացնելու համար՝ ուտելուց առաջ թթուն դնում էին ջրի մեջ: Որքան էլ լավ պայմաններ ստեղծեին երկար և լավ պահպանելու համար, ձմռան ընթացքում թթվի համն ու գույնը փոխվում էր, ինչը խոսակցական լեզվում որակվում էր որպես *պռաված*[9], *պճպճան*[10], *կապը կտրած*[11], *փոցոխ*[12], *թուրշիացած* [13], *անցկացած*[14] թթու նն:

Վայրի բույսերի թթուները գործածվում են նաև ապուրներ եփելու, տապակելու համար նն: Օրինակ՝ *ղանձիլի* տերևները գարնանն առանձին թթու են դնում՝ ձավարով ճաշ (*խանձլի թթու կլուրիկ*) եփելու համար[15]: Ձմռանը թթու դրած *բոխի*ն և *շուշան*ը ձվով տապակում են[16]: *Ջոնջոլի* թթվից աղցան են պատ-

8 Եթե բույսը չէին խաշում, թթուն համով չէր լինում, բայց երկար պահելու համար երբեմն հում բլդրղանի վրա աղ են արել, որպեսզի դառը ջուրը դուրս գցի, այնուհետև քամել և թթու դրել (Լոռի, գ. Չկալով, 2013 թ.):

9 Տավուշ, գ. Աչաջուր 2014:

10 Տավուշի մարզի Այգեձոր, Ակնաղբյուր գյուղեր, 2018 թ.:

11 Լոռի, գ. Մարց, 2013 թ.:

12 Լոռու մարզի Դեբեդ, Շնող գյուղեր, 2013 թ.; ք. Վանաձոր, 2015 թ.:

13 Տավուշ, գ.Կողբ, 2018 թ.:

14 Տավուշ, գ.,Կողբ, 2018 թ.:

15 Աղացած ձավարին սոխառած են ավելացնում, փոքր գնդիկներ պատրաստում և գցում եռացող ղանձիլի թթվի ջրի մեջ, ավելացնում են կտրտած ղանձիլի թթու, սոխառած, ցանկության դեպքում նաև կարտոֆիլ, պղպեղ, կանաչի (Լոռի, գ. Սարամեջ, 2009 թ.]:

16 Լոռի, գ. Մեծավան, 2011 թ.; գ. Ուռուտ, 2012 թ.:

րաստում[17], *բլդրղանի* թթվից՝ ձավարով *քոճիկ* եփում[18]: Որոշ թթուների (*ղանձիլ, սինդրիկ*) ջուրը նաև խմել են, երբեմն հաց բրդել ու կերել:

Թթուների պահածոյացման նոր եղանակներ

1960–1970-ականներին բանջարաբուծության և պետական մատակարարման զարգացումը, բնակչության կենսամակարդակի բարձրացումը նպաստեցին, որ մշակովի բանջարեղենի բազմաթիվ տեսակներ (սմբուկ, տաքդեղ, բամիա, վարունգ, լոլիկ, ծաղկակաղամբ ևն) աստիճանաբար մատչելի դառնան բնակչության գրեթե բոլոր շերտերին: Արդյունքում մշակովի բանջարեղենը լայն կիրառություն ստացավ, որին զուգընթաց՝ ձմռան համար վայրի բույսերի թթուների գործածությունը որոշ չափով սկսեց նվազել: Դրանց կարևոր նշանակությունն ու բազմազանությունը շարունակեց պահպանվել առավելապես գարնան ընթացքում:

Սակայն 1970-ականներին մեծ տարածում ստացավ ապակե տարաներով պահածոյացնելու («*ջակատ* անելու») մեթոդը: Այն բավական հարմար էր և ձեռնտու, քանի որ ոչ միայն մթերքի համն էր լավ պահպանվում, այլև ժամկետը երկարում: Արդյունքում՝ տակառներում և կավե ամաններում թթու դնելու սովորույթը զգալիորեն նվազեց[19], և արդեն ետխորհրդային շրջանում դրանց արտադրությունը վերացավ, քանի որ անհրաժեշտության դեպքում օգտագործվում են էմալապատ կամ պլաստմասսայե տարաներ:

Ապակե տարաներով թթուն պահածոյացնելու եղանակի տարածման շնորհիվ ոչ միայն պահպանվեց ձմռանը վայրի բույսերի թթուներ գործածելու ավանդույթը, այլև հնարավորություն ընձեռվեց ընդլայնելու դրանց տեսականին, քանի որ ցանկացած «թթվի բույսի» պահածո հնարավոր դարձավ երկար ժամանակ պահպանել: Մեծ քանակությամբ պահածոյացնում են հատկապես ամենից հարգի բույսերի (*շուշան, սիբեխ, ղանձիլ* ևն) թթուները: Մինչև 1980-ականների վերջերը Տաշիրի տարածաշրջանում ամեն մի ընտանիք մոտ 100 կգ շուշանի թթու էր պահածոյացնում[20]: Թունավորումների վտանգն ի նկատի ունենալով՝ *սինդրիկի* պահածոյացումը մեծ տարածում չունեցավ, սակայն վերջին տարիներին նորագույն և բավական անվտանգ մեթոդների շնորհիվ այն պահում են հատուկ սառնախցիկներում:

Թթուների համար գործածվող բույսերի հավաքչությունն արդի շրջանում

Հավաքչության ծավալները պայմանավորված են նաև բնակլիմայական գործոններով, տարածաշրջանին բնորոշ ավանդույթներով և այլ երևույթնե-

17 Լոռի, գ. Ուռուտ, 2012 թ.; Տավուշ, ք. Իջևան, 2015 թ.:

18 Եփում են աղացած ձավարով և կտրտած բլդրղանով, նաև սոխառած են ավելացնում (Լոռի, գ. Զրաշեն, 2013 թ.):

19 Տակառներում և կավե ամաններում թթու դնելու ավանդույթը հիմնականում պահպանվեց բազմանդամ և մեծահասակներ ունեցող ընտանիքներում:

20 Լոռի, գ. Մեծավան, 2010 թ.:

րով: Մի շարք վայրի բույսեր, ինչպես *շուշանն* ու *սիբեխը*, հիմնականում աճում են վարելահողերում: Դրանց հավաքչությունը ետխորհրդային շրջանում, պայմանավորված այն բանով, որ վարելահողերի մի մասը չի մշակվում, որոշ չափով կրճատվեց: Այժմ *շուշան* և *սիբեխ* ավելի շատ հավաքում են չմշակվող տարածքներից, որտեղ դրանք որակով զգալիորեն զիջում են վարելահողերում աճող տեսակներին:

Որոշ բույսեր աստիճանաբար մոռացվում են՝ ինչպես *մակոն*, *հիլոն*, *զիփիփեռը*, *սուպքեղը* ևն. դրանց հավաքչությունը ձեռք է բերել դիպվածային բնույթ՝ շպահպանվելով միայն առանձին բնակավայրերում (օրինակ՝ Հաղպատում շարունակում են զիտիտեռի թթու դնել):

Ընդհանուր առմամբ, Լոռիում և Տավուշում գրեթե նույն թթուներն են կիրառում: Թերևս, բացառություն են կազմում Տավուշում գործածվող *ջոնջոլը* և *բոխին* (*պեքի*): Հարկ է նշել, որ *ջոնջոլ* անունով երկու բույս է հայտնի. Սպիտակում և Ստեփանավանում *ջոնջոլը* խոտաբույս է, իսկ Տավուշում՝ ակացիայի ծաղիկ հիշեցնող, *ողկուզենի* (*կոռնի*, *ջոնջոլենի*) կոչվող թփի ծաղկաբույլերն են: Տավուշում այն աճեցնում են նաև տնամերձ հողամասերում:

Լոռիում *բոխին*, բացառությամբ որոշ՝ Մարց, Ահնիձոր, Օձուն, Գառգառ, Գուգարք և այլ գյուղերի, գրեթե մոռացված բույսերից է[21]: Այն ավելի շատ հավաքում են Արծվաշենից և Ադրբեջանի տարածքի գյուղերից բռնագաղթածները: Ի տարբերություն Լոռու՝ Տավուշում բոխու թթուն բավական հարգի է:

Հավաքչությամբ ձեռք բերված բույսերն ավանդաբար փոխանակել են նաև հացահատիկի, կաթնամթերքի և խմիչքի հետ: Այդ երևույթը շարունակվել է խորհրդային տարիներին. այսպես, մինչև 1988-ի երկրաշարժը մոլոկանները Ջրաշեն, Մեծ Պարնի *ղանձիլ*, *բլդղան* էին տանում՝ վաճառելու կամ գարու և ցորենի հետ փոխանակելու նպատակով: Այս երևույթը հարատևում է նաև մեր օրերում, չնայած որ ետխորհրդային շրջանին բնորոշ առևտրային հարաբերությունները հանգեցրին մոռացված կամ չնչին կիրառություն ունեցող բույսերի, օրինակ՝ բոխու հավաքչության ծավալների մեծացմանը:

1990-ականներին Վայոց-ձորի և այլ մարզերի բնակիչները բոխի հավաքելու համար սկսեցին գնալ Լոռի՝ մասնավորապես Սպիտակի շրջակա սարերը: Այս հանգամանքը տեղացիների շրջանում հետաքրքրություն առաջացրեց, և քանի որ հավաքչությունն արդեն առևտրային կարևոր նշանակություն էր ստացել, բոխին, նրանց ուտեստում չընդգրկվելով, միանգամից դարձավ եկամտի աղբյուր: Բոխու հավաքչությունը նրանց համար բավական ձեռնտու է, որովհետև հանրապետությունում առկա մեծ պահանջարկի շնորհիվ այն հիմնականում հանձնում են պահածոների գործարաններին, որտեղից նախօրոք պատվերներ են ստանում:

Խորհրդային Միության փլուզումից հետո Հայաստանում ստեղծված քաղաքական և տնտեսական անբարենպաստ իրավիճակի հետևանքով՝ հավաքչության ծավալներն ընդլայնվեցին: Անապահով ընտանիքները սկսեցին

21 Երվանդ Լալայանը Լոռիում հիշատակում է *շեշխանա բոխ*, *բոլի*, *շնբոխ* տարատեսակները [Լալայեան 1903, 146]:

զբաղվել հավաքչությամբ, և վայրի բույսերը նշանակալից տեղ գրավեցին ուտեստի համակարգում: Տնտեսական ծանր պայմաններում ապրողների համար կարևոր հանգամանք է նաև այդ բույսերի բավական ռացիոնալ գործածությունը, քանի որ մատղաշ մասերը (թարմ կամ չորացրած) առանձնացվում են տապակելու, ապուրի կամ աղցանի, իսկ միջուկները (*զոխ*երը)՝ թթվի համար:

Ետխորհրդային շրջանում հավաքչության ծավալների մեծացումը, ընդգծված առևտրային բնույթը և տարիներ շարունակ դրանով զբաղվելու հանգամանքը հետզհետե մեծ հետաքրքրություն առաջացրին վայրի բույսերի հանդեպ: Եթե 1990-ականներին դրանք միայն ուտեստի համակարգը լրացնող դեր ունեին, ապա այսօր, անկախ՝ գործածողների սոցիալական վիճակից, կարևորվում են նաև էկոլոգիապես մաքուր լինելու առումով:

Շրջակա միջավայրի աղտոտվածությունը, գյուղատնտեսության մեջ կիրառվող պարարտանյութերն ու գենետիկորեն փոխակերպված միրգն ու բանջարեղենը, սննդի արդյունաբերության մեջ կիրառվող հավելանյութերը հանգեցրել են էկոլոգիապես մաքուր սննդի աղբյուրների փնտրտուքի: Հետևաբար վայրի բույսերը, որպես էկոլոգիապես մաքուր, վիտամիններով հարուստ մթերք, հետզհետե ավելի արժեքավոր և հարգի են դառնում: Այս երևույթը ևս ընդլայնում է վայրի բույսերի կիրառությունը՝ նպաստելով ոչ միայն դրանցով պատրաստվող ավանդական ուտեստների, այդ թվում նաև թթուների պահպանմանը, այլև նոր կերակրատեսակների ստեղծմանը:

Հարկ է նշել, որ վայրի բույսերի՝ հատկապես *սինդրիկի*, *շուշանի*, *բոխու*, *ջոնջոլի* թթուները, բավական հարգի համարվելով, մինչ օրս դրվում են տոնական սեղաններին:

Հարգի թթուներն ուղարկում են նաև հանրապետությունից դուրս բնակվող հարազատներին: Հաճախ տեղի է ունենում նաև հակառակ երևույթը, քանի որ վերջիններս, բնակության նոր վայրերում շարունակելով ավանդական կենցաղավարության եղանակները, զբաղվում են հավաքչությամբ: Օրինակ՝ բոխիով առատ Պյատիգորսկից դրա թթուն ուղարկում են Հայաստան:

Ուտեստի համակարգ մուտք գործած բազմաթիվ նորամուծություններից ուշագրավ են հատկապես Ստեփանավանում և Տաշիրում մեծ տարածում ստացած սնկերի թթուներն ու *մարինադ*ները: Մշակութային այս երևույթը տեղացի հայերը յուրացրել են դրացի ռուսներից: Հայոց ավանդական ուտեստի համակարգի համար անսովոր, սակայն այսօր բավական հարգի համարում ունեցող այդ թթուները պատրաստում են *ոիժիկ*ից, *ոյադովկա*յից, *մասլյատա*յից[22], *ապյատա*յից և այլ սնկերից: Սունկ օգտագործելուց խուսափելու ավանդույթի հետևանքով հիշյալ ուտեստները մատուցվում են միայն դրանց «հարգն իմացողներին»:

Ըստ դաշտային դիտարկումների՝ խորհրդային շրջանի համեմատ թթուների կիրառությունը զգալիորեն կրճատվել է, ինչի պատճառը, թերևս, հատի-

22 Այդ սնկերի մասին հայերն ավանդական գիտելիքներ չունեն, սկսել են ճանաչել տեղացի ռուսների միջոցով, այդ իսկ պատճառով գործածում են ռուսերեն անվանումներ:

կային ուտեստների նվազումն է. խախտվել է ավանդական սննդակարգը՝ նույնիսկ ձմռանը ձավարեղեն և յուղ քիչ են գործածում[23]: Սակայն թթուների տեսակները, չնայած քիչ քանակությամբ, հիմնականում պահպանվել են: Վայրի բույսերից բազմազան ուտեստներ պատրաստելու ավանդույթի շղթայում դրանց թթուների տեսականին ևս ընդհանուր առմամբ կենցաղավարում է: Հատկապես գարնանը դրանք շարունակում են կարևոր տեղ գրավել ուտեստում:

Հավաքչության առևտրային բնույթի և վերջին տարիներին էկոլոգիապես մաքուր սննդամթերքի մեծ պահանջարկի շնորհիվ՝ վայրի, այդ թվում նաև թթվի համար պիտանի բույսերը հասանելի են դարձել նաև քաղաքաբնակներին:

Օգտագործված գրականություն

Արխիվային նյութեր

ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ 1961
Բարսեղյան Ա. Բ., Մոկաց ազգագրական նյութեր // ՀԱԻ ԱԲԱ, 1961, գործ 8, մաս 1:

ՍԱՂՈՅԱՆ 1968
Սաղոյան Վ. Ա., Երևանի շրջակայքի ազգագրական նյութեր // ՀԱԻ ԱԲԱ, 1968, Գործ 118:

ՍԱՆԱՍԱՐՅԱՆ Ս., ՍԱՆԱՍԱՐՅԱՆ Վ. 1965
Սանասարյաններ Ս. և Վ., Կարնո գավառի ազգագրական նյութեր // ՀԱԻ ԱԲԱ, 1965, Գործ 121, մաս 5:

Ուսումնասիրություններ

ԱՃԱՌԵԱՆ 1913
Աճառեան Հ. Յ., Հայերէն գաւառական բառարան // Էմինեան ազգագրական ժողովածու, հ. Թ., Թիֆլիս, «Լազարեան ճեմարան արևելեան լեզուաց» հրատ. 1913, 884 էջ:

ԶԵԼԻՆՍԿԻ 1989
Զելինսկի Ս., Բույսերի գործածութիւնը Երևանի նահանգում // ԱՀ, գիրք Դ, № 2, 1898, Թիֆլիս, տպարան Մ. Դ. Ռօտինեանցի, 177 – 202:

ԼԱԼԱՅԵԱՆ 1903
Լալայեան Ե. Ա., Բորչալուի գավառ // ԱՀ, գիրք 10, Թիֆլիս, արագատիպ Մ. Մարտիրոսեանցի, 1903:

ՄԱԼԽԱՍԵԱՆ 1900
Մալխասեան Յ., Հայ գեղջուկի ալբոմը // ԱՀ, գիրք Զ, Թիֆլիս, տպարան Կ. Մարտիրոսեանցի, 1900:

ՋԱՎԱԽԵՑԻ 1983
Ջավախեցի, Կրակը..., Մոռացված աշխարհ, Պատմվածքներ, Երևան, «Սովետական գրող», 1983:

ՍԱՐԳԻՍԵԱՆ 1961
Սարգիսեան Յ. (Ալևոր), Բալու. իր սովորոյթները, կրթական ու իմացական վիճակը և բարբառը, Գահիրէ, տպարան Սահակ-Մեսրոպ, 1932:

23 Ջերմոցային տնտեսության զարգացման շնորհիվ՝ ձմռանը ևս թարմ բանջարեղենն առատ է, բացի այդ՝ տարբեր տեսակի ներկրվող մթերքն ուտեստի համակարգը դարձրել է խիստ բազմազան:

Համառոտագրություններ

ԱՀ – Ազգագրական հանդէս

ՀԱԻ ԱԲԱ – Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Ազգագրության բաժնի արխիվ

Анжела Вазгеновна Амирханян

Институт археологии и этнографии

ТРАДИЦИЯ ИЗГОТОВЛЕНИЯ МАРИНАДОВ И СОЛЕНИЙ ИЗ ДИКИХ ТРАВ В ОБЛАСТЯХ ЛОРИ И ТАВУШ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

***Ключевые слова**:* собирательство, соленья из диких трав, овощеводство, система питания, сезонные маринады, консервирование.

Во время полевых исследований в марзах Лори и Тавуш мною были зарегистрированы более двадцати видов диких трав, которые используют для солений. Засаливание и маринование продуктов – один из главных компонентов традиционной армянской системы питания. В основном соленья заготавливают весной и осенью.

Материалом для весенних маринадов служат исключительно дикие растения, которые быстро расходуются в связи с тем, что их трудно сохранить. Соленья же из культивированных овощей заготавливаются осенью на зиму, поскольку срок их хранения более длительный. В 1970-е гг. появление новых технологий домашних заготовок создало более широкие возможности для улучшения качества и долговременного хранения солений, включая соленья из диких трав.

Народная традиция заготовки диких трав не только сохранилась, но и обрела более важное значение в культуре жизнеобеспечения в начале 90-х гг. XX в. – после распада СССР. Собирательство и собирательство диких трав, в частности, тесно связано с изменением социально-экономической ситуации в стране. Занятия собирательством и маринование могут иметь социологические коннотации и являются маркером изменения социального положения членов общества: одни трансформируются в покупателей, другие – в производителей этого товара. Иными словами, происходит коммерциализация сектора собирательства.

Anzhela V. Amirkhanyan

Institute of Archaeology and Ethnography

MARINADES AND PICKLES MADE OF WILD HERBS IN LORI AND TAVUSH PROVINCES (ON FIELD RESEARCH MATERIALS)

Keywords: gathering, pickles from wild herbs, vegetable farming, food system, seasonal marinades, conservation.

During field studies in Lori and Tavush marzes, I have registered more than twenty species of wild herbs that are used for pickles. Pickling products is one of the

main components in the traditional Armenian food system. Basically, pickles are prepared in spring and autumn. The material for spring marinades are exclusively wild plants, which are quickly consumed due to the fact that they are difficult to preserve. Pickles from cultivated vegetables are prepared in the fall for the winter, since they have a long shelf life. In the 1970s the emergence of new home-made technologies created more opportunities for improving the quality and long-term storage of pickles, including pickles from wild herbs. The folk tradition of marinating wild herbs has not only been preserved, but has become more important in the culture of livelihood in the early 90s. after the collapse of the USSR. The gathering of wild herbs in particular is closely related to the changing socio-economic situation in society. Gathering and pickling can have sociological connotations and are a marker of changes in the social status of members of society: some are transformed into buyers, others into producers of this product. In other words, the gathering sector is being commercialized.

Գարեգին Գրիգորյան
ՀԱԻ

ՓՈԽՕԳՆՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐՐԵՐԸ ՏԱՎՈՒՇԻ ՍԱՀՄԱՆԱՄԵՐՁ ԳՅՈՒՂԵՐՈՒՄ

Հարյուրամյակներ շարունակ հանրային հարաբերություններում կարևոր դեր ու նշանակություն է ունեցել մարդկանց և ընտանիքների փոխօգնությունը, որն այսօր էլ պահպանվում է: Հարևանների, ազգակիցների, համայնքների միջև ավանդականորեն ձևավորված փոխօգնությունը արտահայտվել է տնտեսական զբաղմունքների մեջ, առօրյա կենցաղում, անհատական և համայնքային շինարարական և այլ աշխատանքներում: Տնտեսական փոխօգնությունը նպաստել է գյուղատնտեսական գործերի արդյունավետ իրականացմանը: Սույն հոդվածը ներկայացնում է Տավուշի մարզի սահմանամերձ գյուղերում 2016–2017 թթ. հավաքված ազգագրական նյութը, որի տեղեկատուները տարբեր տարիքի և սեռի մարդիկ են Բերդավան, Բաղանիս, Դովեղ գյուղերից:

Հիմնաբառեր՝ Տավուշ, գյուղ, փոխօգնություն, սահմանամերձ, ավանդույթ, գյուղատնտեսություն:

Ներածություն

Պատերազմից և հողերի սեփականաշնորհումից հետո տնտեսական փոխօգնության ոլորտները խորհրդային վերջին տասնամյակի համեմատ ավելացել են, ինչի մասին վկայում են հենց իրենք՝ տեղեկատուները. «*Խորհրդային շրջանում մարդ ավելի քիչ օգնության կարիք զգեր, քանց էսօր: Էսօր մարդ ավելի շատ ա օգնում մեկ-մեկու քանց էն ժամանակ: Էն ժամանակ լավագույն դեպքում գնեիր, ասեիր՝ էսօր մի հարյուր ռուբլի փող ա պետք: Էն ժամանակ մի կտոր հող ունեիր՝ 400–500 մետր, էդ հավեսի համար կմշակեիր: Մեկ էլ կարող ա ինչ-որ մեկը տուն սարքելիս ըլեր, գնեինք օգնեինք*»[1]:

Տավուշի մարզում փոխօգնության բարձր ցուցանիշ են գրանցել նաև էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունները, ըստ որոնց՝ հատկապես գյուղերում այն կազմում է 68%: 1980 թ. հետ համեմատած՝ գյուղական բնակավայրերում այս ցուցիչն աճել է շուրջ 7%-ով[2]:

Դրան զուգահեռ, վերջին տասնամյակում տարբեր աշխատանքների իրականացման նպատակով միմյանց օգնելը աստիճանաբար տեղը զիջել է վարձու աշխատանքին: Տեղեկատուներից մեկի խոսքով՝ «*Առաջ անվարձ էր, հիմա նոր՝ էս վերջին ժամանակները, արդեն գոյության, ապրելու հարց ա, որ մարդիկ փող չունին, կամա թե ակամա ուզում են, ասենք՝ փետրը կուտորելու հա-*

1 Բերդավան, 2016 թ., տղամարդ 59 տ.:

2 Զաքարյան 2010, 32:

մար 2000 դրամ են ուզում: Եթե առաջ քեզ նվիրատվություն աներ, փետր կուրորեր և այլն, հիմա արդեն դու դրա համար վարձատրում ես, որովհետև արդեն նյութականն ա մեջտեղ գալիս: Ինչ անի, ապրելու հնար չունի»[3]:

Խոտհունձ

Տնտեսական փոխօգնության պարզ ձևերից ամենատարածվածը խոտհնձի շրջանում միմյանց օգնության ձեռք մեկնելն էր: Ըստ էության, դա պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ խոտհունձը կարճ ժամանակահատվածում իրականացնելու անհրաժեշտություն կար, քանի դեռ ձմեռվա համար որպես անասանկեր մթերվող խոտը չէր չորացել:

Խոտհնձի ժամանակ փոխօգնությունն անկայուն բնույթ ուներ. տարբեր տարիների միմյանց կարող էին օգնության հասնել տարբեր մարդիկ: Հիմնականում միմյանց օգնելու համար համախմբվում էին ընկերներով, իսկ երբեմն էլ հարևաններով կամ ազգականներով. *«Խոտ հնձել ա, խոտ կրել ա՝ համախմբվում ենք: Թաղով, ընկերներով հավաքվում ենք, ում հետ քու աստղը բոնում ա, ու գնում խոտերը բերում: Սկզբում գնում ենք նրանը բերում, հետո քոնը բերում... հերթով բերում ենք: Հիմա մի քիչ գներն ա թանկացել: Մի ժամանակ խոտ բերելու համար փող չէին վերցնում. տրանսպորտը՝ որպես գեղացի, փող չէր վերցնում, մենակ վառելիքի համար էինք տալիս»*[4]:

Այլ իրավիճակ էր տիրում եղբայրների պարագայում: Հաճախ եղբայրների պատկանող հողատարածքները գտնվում էին հարևանությամբ, և, բնական է, որ վերջիններս հողի հետ կապված աշխատանքները պիտի համատեղ կատարեին. *«Դե բարեկամները միշտ էլ կանգնած են իրար թիկունք. օրինակ՝ մեր հողերը ես, իմ երկու ախպերները, իմ հորոխպոր տղերքը մի տեղ ենք ստացել, իրար կպած ա մեր հողերը: Էղել ա՝ ես գնացել եմ, տեսել եմ իմ ախպերը կամ իմ հորոխպոր տղեն ընդի աշխատում ա, մի գերանդի էլ ես եմ վեր ունում, մի պերիոդ օգնում, կամ՝ հակառակը: Իսկ սովորական օգնություն լինում ա, դե բարեկամներ ենք, իրար տուն գնալ-գալ, մեկին պակաս-պռատ, իրար օգնում ենք: Առանց դրա չի լինի, մենակ չես կարա ստեղ ապրես»*[5]:

Գյուղատնտեսական այլ աշխատանքներ

Փոխադարձ օգնությունն առկա էր այլ տնտեսական աշխատանքներում ևս՝ այգեգործության, դաշտավարության, անասնապահության և այլ բնագավառներ: Եթե գյուղացիներից մեկը օգնել է մյուսներին նմանատիպ աշխատանքների կատարման ժամանակ, ապա ինքը ևս կարող է ակնկալել վերջիններիս աջակցությունը. *«Եգիպտացորենի մշակման հետ կապված գիտեմ մի 5–6 մարդ, որ էս էրկու օրը գալու են՝ օգնության կարգով, ես արել եմ իրենց համար ու իրավունք ունեմ իրենց կանչելու»*[6]:

3 Բերդավան, 2016, թոշակառու կին:

4 Բաղանիս, 2016 թ, տղամարդ 63 տ.:

5 Բերդավան, 2016 թ.:

6 Բերդավան, 2016 թ., տղամարդ 69 տ.:

Գյուղական համայնքներում հարևան սեփականատերերի համատեղ տնտեսական գործունեության հիմքի վրա ստեղծված կոոպերատիվներ գոյություն չունեն, չնայած դրա դրական ընկալմանը: Մեջբերենք տեղեկատուներից մեկի խոսքը. «*Կոոպերատիվը մարդուն համախմբում ա, համատեղ աշխատանքը ավելի ձեռնտու ա, օրինակ՝ սովխոզ էր կամ կոլխոզ, ինչ վատ էր, ասել ժողովրդին՝ սելը բարձեին, պանիրը, յողը և այլն, բերեին թաղերում աշխօրի դիմաց բաժանեին, էն իրանց համար ավելի ձեռնտու էր, քանց թե էս վարիանտը: Ժողովուրդը սոված ա, սրիպված տեղահան ա լինում*»[7]:

Սույն հետազոտության շրջանակում այցելած գյուղերից միայն Բերդավանում կար կոոպերատիվ, որ ստեղծել էին մի խումբ համախոհ ընկերներ, ովքեր ծխախոտ էին մշակում: Սակայն ինչպես նշեց կոոպերատիվի հիմնադիրներից Վարդանը՝ այն իրեն այլևս չի արդարացնում և փակվելու եզրին է:

Բնակարանաշինություն

Ավանդական փոխօգնության ոլորտներից մեկը բնակարանաշինությունն էր: Ամբողջ գյուղը հավաքվում և տուն էր կառուցում նոր կազմավորվող ընտանիքի համար: Ավանդական բնակարանային շինարարարության մանրամասներ նկարագրել են մի շարք հայ ազգագրագետներ[8]:

Բնակարանային շինարարության համատեղ իրականացումը Տավուշի մարզի սահմանամերձ գյուղերում պահպանվել է բավական երկար ժամանակ: Այն համատարած բնույթ է ունեցել մինչև 20-րդ դարի վերջերը և որոշակիորեն պահպանվել է նաև այսօր. «*Մի 10–15 տարի առաջ եթե մեկը տուն էր սարքում, սաղ գյուղով հավաքվում հավասար օգնում էին, շատ լավ ադաթ էր: Բայց հիմի ըտենց չի*»[9]:

Տեղեկատուներից մեկ ուրիշն էլ այս առթիվ ավելացնում է. «*Դե, օրինակ, ես իմ միջնեկ տղի համար երեք տարի առաջ տուն էի շինում, արդեն պրծել եմ, սաղ գեղը գեր մասնակցեր: Հենց իմանում էին էսօր հիմքն եմ լցնում՝ մի 25–30 տղով գալիս էին օգնում: Պատելու վախտը էնքան հավաքվեցին, ասի՝ տղերք, էսքան պետքը չի, գնացեք, երբ որ պետքը կգա, կկանչեմ*»[10]:

Դիտարկումները ցույց են տալիս, որ մեր ժամանակներում համատեղ բնակարանաշինությունը աստիճանաբար դուրս է մղվում հանրային կյանքից, որի պատճառներից մեկն էլ այն է, որ գյուղերում նման աշխատանքների կարիք չի զգացվում, քանի որ զգալի տոկոս է կազմում բնակչության արտահոսքը դեպի հանրապետության քաղաքներ ու արտերկիր, ինչի հետևանքով ավելացել են անբնակ մնացած տները: Նոր կազմավորվող ընտանիքները հաճախ բնակվում են հենց այդ տներում: Գյուղերում վերջին շրջանում կառուցված տները պատկանում են դրսում բնակվող համագյուղացիներին, ովքեր կառուցման ժամանակ հիմնականում օգտագործում են վարձու աշխատուժ:

7 Բերդավան, 2016 թ., թոշակառու կին:

8 Նահապետյան 1979, 198–206:

9 Բերդավան, 2016 թ.:

10 Դովեղ, 2016 թ., տղամարդ 61 տ.:

Բարեկարգման և մաքրման աշխատանքներ

Համատեղ իրականացվող աշխատանքներից է նաև ճանապարհների ու փողոցների բարեկարգումն ու մաքրումը. «*Գյուղը համայնքով էլ է անում, բայց ավելի շատ՝ մի քանի հոգի հավաքվում են, իրանց փողոցը մաքրում, էտ էլ կա*»[11]:

Տեղեկատուներից մեկը կարևորեց համատեղ իրականացվող մեկ այլ աշխատանք՝ հանրային նշանակության տարածքների մաքրումը, որը կազմակերպում է գյուղապետարանը. «*Օրինակ՝ ամեն մարդ իր ազգականների գերեզմանները մաքրում ա, բայց քանի որ կան ընտանիքներ, որոնք ասենք՝ գերանդի քաշող, աշխատող չունեն, համայնքային կարգով այդ տարածքները մաքրելու նպատակով կազմակերպվում է շաբաթօրյակ: Անձամբ ես էլ եմ մասնակցել: Նշանակություն չունի, թե ում գերեզմանի մոտն ես մաքրում. մի կողմից մտնում ենք, մյուս կողմից մաքրելով դուրս գալիս*»[12]:

Համայնքի միջոցով կատարվել են նաև մեկանգամյա աշխատանքներ, որոնք, սակայն, գյուղի կյանքում կարևոր դեր ու նշանակություն ունեն, օրինակ՝ գազաֆիկացում, ջրամատակարարում և այլն: Տեղեկատուներից մեկը պատմում է. «*Ես հիշում եմ՝ գազը քաշելու ժամանակ Ռուսաստանում մեր գեղացիք փող հավաքեցին, մենք էլ գործն արեցինք: Էս Բերդավանի գազի 80 տոկոսը մասնավոր փողով ա արված. գյուղը համ ինքն ա հավաքել, համ դրսից են ուղարկել: Սկզբից դրսից ուղարկեցին, որ պռայեկտ անեն: Էդ վախտ ես էլ էի դրսում, ես էլ եմ փող տվել, հավաքեցինք տղերանցով, մի 2000 դոլար ուղարկեցինք*»[13]:

Ապաստարանների կառուցում

Պատերազմական ժամանակաշրջանում ապաստարաններ են կառուցվել հանրային համատեղ աշխատանքով, որին մասնակցել են առանձին թաղամասերի բնակիչները: «*Առաջին ռմբակոծությունների ժամանակ մեր փողոցից չորս տուն փոս փորեցին՝ բետոնե ծածկով ապաստարան կառուցեցին, գյուղում հիմա մի քանիսը դեռ կան: Էս ճանապարհի տակին թունել կար՝ ջրահեռացման տեղն ա, էն ժամանակ էլ ջուր չկար, հիմա էլ ջուր չկա, դարձրել էին թաքստոց: Էդ թաքստոցում մարդիկ են եղել, որ ամբողջ երեք օր իրենց ընտանիքներով, երեխաներով անընդհատ մնացել են 94–95 թվերին: Մարդիկ էլ կային 2–3 ժամով էին գալիս: Ամենամոտը իմ տունն էր, ինչի կարիք լիներ՝ կարող էին ազատ օգտվել*»[14]:

Ապաստարանները կառուցվում էին ոչ միայն գյուղացիների միջոցներով, այլև գյուղից դուրս գտնվող անհատների օժանդակությամբ: Թե՛ առանձին-առանձին և թե՛ թաղովի՝ համագյուղացիները ձեռնամուխ եղան ապաստա-

11 Բերդավան, 2016 թ.:

12 Բերդավան, 2016 թ., տղամարդ 69 տ.:

13 Բերդավան, 2016 թ., տղամարդ 59 տ.:

14 Բերդավան, 2016 թ., տղամարդ 69 տ.:

րանների կառուցմանը: Ռմբապաստարաններ կառուցողները կարծես մրցում էին միմյանց հետ: Ապաստարաններ կառուցելու գործին աջակցեցին նաև հեռվում գտնվող կոթեցիները, որոնք նյութական և ֆինանսական օգնություն էին ուղարկում: Ապաստարանների համար իր տեխնիկայով հոր էր փորում Այրումում ապրող Ռուբիկը: Արարատ Մուրադխանյանը գյուղի տարբեր թաղերում մասնակցեց 30-ից ավելի ապաստարանների կառուցմանը[15]:

Նյութական օգնություն ընտանիքներին

Հանրային կյանքում փոխօգնության եղանակներից է՝ ազգականների, հարևանների ու ընկերների աջակցությունը արտակարգ իրավիճակում հայտնված ընտանիքներին: Այսպես, երբ համայնքի անդամներից մեկը առողջական լուրջ խնդրի առջև էր կանգնում, սուղ ֆինանսական հնարավորությունների դեպքում՝ աջակցում էին՝ ով որքան կարողանում էր. «*Այ էդ պատերազմի թվերին մենք շատ համերաշխ դառանք իրար հետ, մի մարդու նման կանգնած էինք, հիշում եմ, Ռոբին երբ պարանք օպերացիա անելու, ամբողջ գյուղը կանգնած էր, սաղ գյուղը փող հավաքեց, մի ընկեր ունեինք, սրտի պրոբլեմ ուներ, ամբողջ գյուղը մի մարդու նման, ով ինչքան կարող էր, հավաքեցինք էդ մարդը գնաց օպերացիա եղավ, մինչև հիմա էլ ապրում ա*»[16]:

Տավուշի գյուղական համայնքներում լայն տարածում ուներ մահվան դեպքում մահացածի ընտանիքին աջակցելը. կատարվում էր դրամահավաք, որին մասնակցում էին գրեթե բոլորը. կազմվում էր ցուցակ և յուրաքանչյուրը իր կարողության համապատասխան՝ օժանդակություն էր ցուցաբերում. *…առաջ տխրության ժամանակ կար տրադիցիա, տունը՝ 1000 դրամ հավաքում էր, հետո կամաց-կամաց վերացավ, ժողովուրդը որ քյասիբացավ՝ վերացրին: Հիմա ուզում ենք, պայքարում ենք, որ վերականգնվի, արդեն երկու դեպք եղել ա, որ նորից հավաքել ենք, բայց ո՛չ բոլորն են մասնակցել: Հիմա ագիտացիա ենք անում, որ շարունակվի: Դա լավ ավանդույթ ա, ուզում ենք վերականգնենք*»[17]:

Ինչպես տեսնում ենք, վերոնշյալ փոխօգնության եղանակը նահանջ է ապրել, որի պատճառներից մեկն էլ բնակչության աղքատացումն է: Այս փոփոխությանը նպաստել է նաև միգրացիան, երբ ընտանիքի անդամների կամ մերձավոր ազգականների մի մասը գտնվում է Հայաստանից դուրս: Նրանք, չկարողանալով մասնակցել հուղարկավորությանը, գումար են ուղարկում, ուստիև ավելորդ կամ անպատշաճ են համարում, որ հուղարկավորման և հետագա արարողությունների համար այլ մարդիկ գումար հավաքեն. «Հուղարկավորության բոլոր ծախսերն իրենք են կատարում, նրանց համար դա պատվի հարց է՝ եթե Ռուսաստանում են, փող հավաքելը իրենց պատիվ չի բերում»[18]:

15 Մամյան 2006, 47, 246:

16 Բերդավան, 2016 թ.:

17 Բաղանիս, 2016 թ.:

18 Վարդանյան 2014, 221:

Համատեղ հացթխում

Փոխօգնության տարրեր պահպանվել են նաև առօրյա կենցաղում. ամենատարածվածը՝ համատեղ հաց թխելն է: Սովորաբար 5–7 հարևան կանանցով հավաքվում էին և հաց թխելու համար ընտրում թաղամասի փոերից մեկը: Հաճախ հերթով թխում էին յուրաքանչյուրի հացը: Այս դեպքում կարևոր էր, թե ո՛վ առաջինը կթխի, քանզի ակնհայտ է, որ առաջինը փուռը վառողը անհամեմատ ավելի շատ փայտ կծախսեր. «*Եթե հինգ հոգի են հաց թխողները, էդ հինգից առաջին վառողը հերթով փոխվում ա, առաջին վառողը մի քիչ շատ ա վառում, մնացածները քիչ են վառում, դրա համար հերթով՝ էս անգամ մեկը, մյուս անգամ մյուսը, ըսենց հերթով վառում են: Մնացածի դեպքում հերթն արդեն նշանակություն չունի*»[19]:

Երբեմն լինում են նաև այս ավանդութային նորմից շեղվելու դեպքեր: Օրինակ՝ եղել է դեպք, երբ փուռը մշտապես առաջինը վառել է միևնույն մարդը, քանզի վերջինս զբաղվել է փայտի իրացմամբ և հետևաբար փայտի ձեռքբերման խնդիր չի ունեցել. «*Միասին՝ մի քանի ընտանիքով հաց ենք թխում: Եթե մի հոգին էդ օրը վառում ա, մի 5–6 հոգի թխում են: Ենթադրենք՝ մենք առաջինը վառում ենք, հետո հարևանները գալիս են, ամենքը իրա փետրով կրակը բորբոքում ա: Առաջին վառողը միշտ շատ ա վառում: Ես էլ, որ շոֆեր եմ, փետր շատ ունիմ, առաջինը ես եմ վառում, միշտ ըրենց ա: Եթե ես մի 20 փետր եմ վառում, մնացածը 7–8 փետրով պրծնում են*»[20]:

Փոխօգնության այլ ձևեր

Առօրյա-կենցաղային մակարդակում հանդիպում են փոխօգնության այլ ձևեր ևս՝ կենցաղային տարբեր աշխատանքներում միմյանց օգնության հասնելը, պարզ ապրանքափոխանակությունը, ևն. «*Մենք ընդհանրապես կով չենք ունեցել, բայց մեր տան կաթնամթերքը ոչ մի դեպքում չի պակասել: Էդ եղել ա ապրանք փոխելու կամ առևտրի շնորհիվ: Նա կաթ ունի, նրանից կաթ ենք առնում, մածուն ու պանիր առնում, նա էլ՝ էս չունի, մենք ենք տալիս, ծախում կամ փոխ տալիս*»[21]:

Վերջին շրջանում ի հայտ է եկել որպես փոխօգնություն ընկալվող մի երևույթ, որը սերտորեն առնչվում է արտագաղթին: Տավուշի մարզում աշխատանքային միգրացիան, որ նախկինում մեծ ծավալներ չուներ, լայն տարածում ստացավ անկախության տարիներին[22]: Արդյունքում՝ ի հայտ եկավ մի երևույթ, որն ազգագրության տեսանկյունից կարելի է դիտարկել որպես ազգակցական փոխօգնության ձև, որտեղ կարևոր դեր խաղացին ազգակցական կապերը, երբ օտարության մեջ գտնվող մարդիկ հրավիրում էին առաջին հերթին իրենց մերձավորներին ու բարեկամներին և օգնում աշխատանքի տեղավորվելու

19 Կին 52 տ.:

20 Դովեղ, 2016 թ., տղամարդ 61 տ.:

21 Բաղանիս, 2016 թ., կին 60 տ.:

22 Համմ. Գալստյան 2014, 223:

հարցում: Այս երևույթը կարելի է դիտարկել՝ որպես փոխօգնության մի տարբերակ, երբ ազգականները փորձում էին պահպանել ավանդական ազգակցական կապերը նաև օտարության մեջ. «*Ով ընդի հնարավորություն ա ունեցել, բարեկամներին քաշել տարել ա*»[23]:

Այսպիսով, ի մի բերելով Տավուշի մարզի վերոնշյալ սահմանային բնակավայրերից հավաքված նյութերը՝ կարող ենք եզրակացնել, որ այսօր էլ համայնքներում փոխօգնության շատ եղանակներ շարունակում են գոյատևել և կարևոր դեր կատարել հանրային և ընտանեկան-ազգակցական հարաբերություններում: Ավանդական փոխօգնության եղանակները, կախված՝ տնտեսական համակարգի և ընդհանուր իրավիճակի փոփոխություններից՝ պատերազմ, արտագաղթ ևն, որպես դրական երևույթներ՝ շարունակվում են: Միտումներ կան՝ վերականգնելու մոռացության մատնված որոշ ձևեր, քանի որ սոցիալ-տնտեսական արդի պայմաններում փոխօգնության շնորհիվ հնարավոր է դառնում դյուրացնել մարդկանց առջև ծառացած տարբեր խնդիրների լուծումը:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԳԱԼՍՏՅԱՆ 2014
Գալստյան Մ. Վ., Աշխատանքային միգրացիան Տավուշում // Տավուշ. սոցիալ-մշակութային գործընթացներ (խմբ. Ս. Վարդանյան, Լ. Վարդանյան), Երևան, «Գիտություն», 2014, 83–125:

ԶԱՔԱՐՅԱՆ 2010
Զաքարյան Թ. Զ., Փոխօգնության դրսևորման արդի ձևերը ՀՀ Տավուշի և Սյունիքի մարզերի բնակչության շրջանում // Հայ ժողովրդական մշակույթ 15. Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում (խմբ. Լ. Հ. Աբրահամյան, Ա. Զ. Թադևոսյան, Թ. Լ. Հայրապետյան), Երևան, «Գիտություն», 2010, 30–35:

ՄԱՄՅԱՆ 2006
Մամյան Ի. Հ., Մարտնչող Լեռնահովիտ, Երևան, «Արայի լեռ փրինթ», 2006:

ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ 1979
Նահապետյան Ռ. Ա., Ազգակցական և համայնքային փոխօգնության ձևերի վերապրուկները աղձնիքահայության մեջ // Բանբեր Երևանի Համալսարանի, 1979, թիվ 1 (37), 198–206:

ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ 2014
Վարդանյան Լ. Մ., Տավուշցիների ընտանեկան ծիսակարգը // Տավուշ. սոցիալ-մշակութային գործընթացներ (խմբ. Ս. Ա. Վարդանյան, Լ. Մ. Վարդանյան), Երևան, «Գիտություն», 2014, 165–221:

23 Բերդավան, 2016 թ.:

Гарегин Авагович Григорян
Институт археологии и этнографии

ЭЛЕМЕНТЫ ВЗАИМОПОМОЩИ В ТАВУШСКИХ ПОГРАНИЧНЫХ СЕЛАХ

Ключевые слова: Тавуш, село, взаимопомощь, приграничный, традиция, сельскохозяйственный.

Обобщая исследование по теме «Элементы взаимопомощи в северных приграничных селах Тавуша», можно констатировать, что в приграничных общинах определенные категории взаимопомощи продолжают существовать и сегодня, играя важнейшую роль в общественных и семейно-родственных отношениях. Традиционные способы взаимопомощи, в зависимости от изменений, диктуемых временем и ситуацией, – изменение экономической формации, эмиграция, фактор военных действий и т.д. – претерпели ряд изменений. Следует отметить, что сам факт существования взаимопомощи воспринимается обществом весьма положительно, и это считается очень желательным, а в иных случаях – и необходимым. Вот почему следует поддерживать и сохранять жизнеспособные формы такой взаимопомощи.

По сей день самым распространенным видом взаимопомощи остается традиция оказания помощи друг другу в ведении хозяйства, как-то: совместное осуществление тех или иных сельскохозяйственных работ (сенокос, сбор урожая и т.д.), совместное возведение строений общественного или индивидуального назначения (строительство жилых домов, возведение либо реставрация памятников), а также выполнение работ внутриобщинного значения (уборка улиц и кладбищ, благоустройство дорог и так далее). Взаимная помощь способствует повышению эффективности труда. В основном помощь друг другу оказывают друзья, а также родственники и соседи. В частности, элементы взаимопомощи обрели широкое распространение после приватизации земель, что нашло отражение в выполнении тех или иных сельскохозяйственных работ. Однако впоследствии такая форма взаимопомощи была постепенно вытеснена, уступив место наемному труду, но при этом не исчезнув окончательно.

Garegin A. Grigoryan
Institute of Archaeology and Ethnography

ELEMENTS OF MUTUAL ASSISTANCE IN THE BOUNDARY-ADJACENT VILLAGES OF TAVUSH

Keywords: Tavush, village, mutual assistance, boundary-adjacent, tradition, farm works.

Thereby summing up this study on the issue of the "Elements of mutual assistance and help in the northern boundary-adjacent villages of Tavush", one could state that in the near-border communities certain categories of mutual assistance keep existing by today, playing an essential role in social and family-related communication. Traditional ways of mutual assistance, depending on the changes predicted both by time and situation – the change in economic formation, emigration, the factor of military operations, etc., have faced a whole number of changes. It

should be noted that the fact of existence of mutual assistance itself uses to be accepted by the society very positively, and exactly this existence is considered to be as very desirable, and in some cases also even as necessary. That is why there is an obvious need to support and securely manage all the viable forms of this mutual assistance.

As of today, the most common type of mutual assistance and help is the tradition of helping each other in the field of farming, such as joint implementation of various agricultural and farm works (haymaking, harvesting, etc.), joint construction of public or private buildings (construction of residential houses, the raising or restoration of monuments), as well as carrying out the intra-community works (cleaning streets and cemeteries, roads improvement and repair etc.). Mutual assistance contributes and increases the improvement of labor efficiency. Generally, these are friends helping each other, as well as relatives and neighbors providing mutual help. In particular, the elements of mutual assistance have gained wide acceptance after the privatization of lands, in the form of carrying certain agricultural works. However, afterwards, at later times, this form of mutual assistance has been gradually ousted, yielding its place to the wage labor, while still not disappearing completely.

Թորգոմ Աղանյան, *պ.գ.թ.*
ՀԱԻ

ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹՆԵՐԻ ՊԱՀՊԱՆՄԱՆ ԵՒ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԷԿՈԼՈԳԻԱՅԻ ԽՆԴԻՐՆԵՐԸ ԵՏԱՂԵՏՅԱՆ ԳՅՈՒՄՐԻՈՒՄ

Հոդվածը նվիրված է ետաղետյան Գյումրու մշակութային ադապտացիայի, մշակութային ավանդույթների պահպանման և մշակութային էկոլոգիայի խնդիրների վերլուծությանը: Ներկայացվել են աղետից հետո մշակութային կյանքի զարգացումները, արվեստի տարբեր տեսակների ներգործությունն ու ազդեցությունը աղետյալների հոգեբանական վերականգնման և հարմարողական գործընթացներում: Քննարկվել է նաև Գյումրու մշակութային էկոլոգիայի ու մասնավորապես ձևափոխված կենսական միջավայրի կամ մշակութային լանդշաֆտի կարևոր նշանակությունը մարդկանց ինքնազգացողության և հատկապես երեխաների գեղագիտական ճաշակի ձևավորման վրա:

Հիմնաբառեր՝ մշակութային էկոլոգիա, մշակութային լանդշաֆտ, երկրաշարժ, Գյումրի, վերականգնում, հարմարվողականություն, արվեստ:

1988 թ. Սպիտակի երկրաշարժի հետևանքով հազարավոր մարդիկ ոչ միայն նյութական և ֆիզիկական կորուստներ ունեցան, այլև կրեցին բարոյահոգեբանական, սոցիալական զրկանքներ: Ստեղծված նոր իրադրությունը փոխեց մարդկային հանրության նորմերը, արժեքներն ու համոզմունքները: Զգալի փոփոխություններ կատարվեցին հատկապես մշակութային արժեքների կողմնորոշումներում:

Աղետի գոտու վերականգնումը չի սահմանափակվում միայն տնտեսական և սոցիալական խնդիրների լուծմամբ: Նոր իրադրությանը հարմարվելու գործընթացում պակաս կարևոր չեն մշակույթի էկոլոգիական գործառույթի դերն ու նշանակությունը: Բնական միջավայրի փոփոխություններին մշակույթի համապատասխանությունն ու ժառանգորդությունը համարվում է մարդու բնական, սոցիալական և *տեխնոգեն* վերափոխություններին հաջողությամբ ադապտացվելու անհրաժեշտ պայման՝ հանրության առաջընթացի և կայուն զարգացման գրավականը:

Մշակույթն ունի հարմարողական համակարգեր և մեխանիզմներ, որոնք կայունացնում են վիճակը և պաշտպանում օտար մշակույթների անմիջական ազդեցություններից և որպես մեկուսացման արդյունք՝ լճացումից: Մարդիկ անցյալից ստացել են մշակութային մեծ ժառանգություն, սակայն հաճախ չեն կարողանում զգալ դրա ներկայությունն իրենց կենսական տարածքում և տրամադրության տակ ունենալով հարուստ հոգևոր-բարոյական փորձ՝ ի վիճակի չեն այն ճանաչելու, յուրացնելու և կիրառելու՝ իրենց կենսամիջավայրը առավել

լավ կազմակերպելու համար: Նոր՝ խիստ փոփոխված պայմաններում այդ փորձն արդեն չի կարող օգտագործվել նախկին ձևերով և չափերով: Նախկին արժեքներից ու նորմերից գիտակցված կամ չգիտակցված հրաժարումը, ինչպես ցույց է տվել մարդկության փորձը, հղի է ամենավտանգավոր հետևանքներով[1]:

Ադապտացիոն գործընթացները նպաստում են ներքին և արտաքին միջմշակութային փոխանակումներին և դրանց հավասարակշռությանը: Հետևաբար այդ գործընթացների արդյունավետ աշխատանքից է կախված մշակութային տարածության կայունությունն ու ամբողջականությունը: Հարմարվող մշակույթի կողմից նորի ընկալման արգելափակումը կամ այդ ուղղությամբ ոչ-հետևողական քաղաքականությունը առաջ են բերում նոր խնդիր՝ սոցիալ-մշակութային *մարգինալ*ությունը: Դառնալով զանգվածային երևույթ՝ հանրության մարգինալ խմբերը ստեղծում են սեփական հակամշակույթը՝ որպես այլընտրանք պաշտոնականին, ինչն ակնառու կերպով ցույց է տալիս սոցիալական և մշակութային տարածության պառակտվածությունը[2]: Դրա վառ օրինակ կարելի է համարել Գյումրու տնակային թաղամասերի մշակույթը: Մինչ օրս աղետի գոտու 4000-ից ավելի ընտանիք ապրում է տնակներում, իսկ տնակային կյանքը հոգեբանության վրա ազդող գործոն է՝ տարիների ընթացքում բնակչության մեջ ձևավորելով յուրատեսակ «տնակային մշակույթ», որը ոչնչով չի համապատասխանում ազգային ավանդական մշակույթի՝ ժողովրդի մեջ եղած պատկերացումներին:

Մշակութային էկոլոգիայի խնդիրների մեջ առաջնային տեղ է գրավում շրջապատող միջավայրի նյութական, մշակութային-առարկայական ճիշտ և գեղագիտական կազմակերպումը: Իրեն շրջապատող տարածքում տարրական կարգուկանոնը և մաքրությունը նպաստում են մարդու մոտ լավ տրամադրության վերականգնմանն ու պահպանմանը, հոգեկան հավասարակշռության և ապագայի նկատմամբ վստահության ձևավորմանը[3]:

Հույզերն ու զգացմունքները էկոլոգիական գիտակցության գոյատևման միջոցներն են, ուստի կենսական միջավայրի կամ մշակութային լանդշաֆտի զգայական ընկալումը հիմնարար նշանակություն ունի մարդու համար: Տվյալ դեպքում ինքնազգացողությունը դիտվում է որպես աշխարհում մարդու գոյության համեմատաբար կայուն բնութագրիչ: Ինքնազգացողությունը ձևավորվում է հուզական հիշողության մեջ պարբերաբար կուտակվող անթիվ տպավորությունների և ապրումների ազդեցությամբ, որոնք առաջանում են կենսամիջավայրի յուրահատուկ բնութագրիչների ու բովանդակության հիման վրա: Որպես օրինակ՝ բերենք նկարիչ Սամվել Գալստյանի զգայական հիշողությունը նախաերկրաշարժյան Գյումրու՝ Լենինականի մասին. «*Քաղաքն էր անտառի մեջ, թե՞ անտառը քաղաքի՝ դժվար է ասել… Մեր թաղում՝ Անտառավանում,*

1 Հմմտ. Полторанина 2001.

2 Полторанина 2001.

3 Бгажноков 2010, 247.

երեք անտառային շերտ կար՝ հատուկ՝ քաղաքը հյուսիսային քամիներից պաշտպանելու համար: Շատրվանները անտառային այդ ֆոնի վրա կառուցեցին: Բուլվարային հետաքրքիր միջավայր էր ստեղծված, փոնավաճառներ էին կազմակերպվում, մի հատ փոնակատարություն էր: Սիրահարվել էի Գյումրուն,— ասում է նա: — Արհեստների քաղաք է, իսկ երբ արհեստը արդեն պաթոլոգիայի է հասնում, դրանից վեր արվեստն է ծնվում»[4]:

Ինչպես տեսնում ենք, բնությունը մեծ ազդեցություն է ունենում մարդու ինքնազգացողության վրա, քանի որ նա բազմակողմանիորեն կապված է բնության հետ, կարելի է ասել, բնության փոքրիկ մասնիկն է: Բնությունից կախվածության հուզական զգացումը ենթագիտակցորեն ապրում է մարդու մեջ, բնության գործոնները հզոր բարենպաստ ազդեցություն են գործում մարդու հոգեկան, ֆիզիկական վիճակի և տրամադրության վրա:

Միաժամանակ, մեծ վնաս են հասցնում մշակութային լանդշաֆտի ագրեսիվ, բարձիթողի հատվածները: Հայտնի է, թե մարդու հոգեկերտվածքի վրա ինչ վատ ազդեցություն են թողնում կեղտոտ, քանդված փողոցներն ու անցուղիները, բակերում և շենքերի մուտքերի մոտ կուտակված աղբը, կիսակառույցները կամ կիսավեր կառույցները, արհեստական լճակները, որոնք վերածվել են կեղտոտ ճահիճների, աղբի հավաքատեղիի վերածված այգիները, զբոսայգիները և պուրակները[5]:

Ցավոք, նման պատկերներ այսօր էլ կարելի է տեսնել Գյումրիում. դեռևս կանգուն են երկրաշարժից ավերված բազմաթիվ շինություններ, ամայացած ու աղբակույտերով լի այգիներ, չգործող շատրվաններ և աղետի այլ հետևանքներ, որոնք խաթարում են վերականգնվող քաղաքի ճարտարապետական դեմքը: Իսկ տնակային թաղամասերը ապամշակութային լանդշաֆտի դասական օրինակ են. դրանց միջավայրում տասնամյակներ շարունակ ապրող մարդն այլևս ուրիշ կերպ է ընկալում մշակույթը: Այստեղից՝ եզրակացություն, որ անհրաժեշտ է բարելավել կենսական միջավայրի ցուցանիշները ոչ միայն բժշկական ու կենսաբանական, այլև բարոյահոգեբանական տեսանկյունից, որպեսզի մարդկանց մեջ առաջանա երջանկության, հարմարավետության և ապագայի նկատմամբ վստահության հնարավորինս ամենաբարձր զգացումը:

Ետերկրաշարժյան Գյումրու, ինչպես և անցումային շրջանում գտնվող այլ քաղաքների ամենաբնորոշ գծերից մեկն այն է, որ այստեղ մի կողմից՝ դեռևս գործում են նախկին սոցիոմշակութային արժեքներն ու նորմերը, մյուս կողմից՝ հանրային կյանքի վրա սկսում են ազդեցություն թողնել նաև նոր՝ դեռևս վերջնական որակական որոշակիություն չստացած սոցիոմշակութային կարգավորիչները: Նման դեպքերում առկա սոցիալականացված մշակույթը բախվում է այն միջավայրին, ուր գործում են վարքի այլ շարժառիթներ ու սկզբունքներ: Ընդ որում, նոր մշակույթի ազդեցությունը կարող է պայմանավորված լի-

4 https://www.armenianow.com/hy/society/the_spitak_quake/50443/spitak_earthquake_gyumri_culture.

5 Համմ. Бгажноков 2010, 251.

նել ինչպես մշակութային գլոբալիզացիայի, այնպես էլ «ավանդական» կենսաձևի նորացման արդյունքում առաջացած սոցիալական փոփոխություններով: Մարդիկ հայտնաբերում են, որ իրենց նոր գործելակերպը հակասում է նախորդ սոցիոմշակութային նորմերին: Եւ քանի դեռ նոր կենսակերպը չի ամրագրվել նոր մշակութային նորմերում, ավանդական մշակույթը կորցնում է ինքնըստինքյան ենթադրվող լինելու իր հատկությունը՝ վերածվելով պրոբլեմատիկի, պարտադրվողի և հնացածի[6]:

Հոգևոր մշակույթը ցանկացած հանրության մեջ կարգավորում և բավարարում է անհատի հումանիտար, գեղագիտական և նեղ առումով՝ հոգևոր պահանջմունքները: Այս առումով՝ Գյումրին ևս բացառություն չէ, եթե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ երկար ժամանակ քաղաքը համարվել է Արևելյան Հայաստանի մշակութային կենտրոն, քանզի և՛ նախախորհրդային, և՛ խորհրդային շրջանում քաղաքն աչքի էր ընկնում իր մշակութային բազմապիսի ձեռքբերումներով, աշխույժ մշակութային կյանքով և հայտնի գործիչներով: Նշված ժամանակաշրջանում հայ մտավոր և մշակութային ընտրանու զգալի մասը Գյումրի-Ալեքսանդրապոլ-Լենինականի ներկայացուցիչներ էին: Սակայն ձեռքբերումները չէին սահմանափակվում միայն անհատներով. դրանք առկա էին մշակույթի բոլոր ասպարեզներում՝ կինո, թատրոն, գրականություն, ճարտարապետություն, երաժշտություն, կերպարվեստ, ժողովրդական արվեստ, ինչպես նաև կրթության ոլորտ:

1960–1980-ականների՝ բնակչության բարեկեցության աճը պայմաններ ստեղծեց քաղաքային բնակչության նոր կերպարի ձևավորման համար. դա ինքնահաստատված, կայուն կենցաղով ապրող, իր աշխատանքային ու հանգըստի ժամանակը կազմակերպող, ընտանիքում ու հանրության մեջ իր որոշակի դիրքն ունեցող *լենինականցի*ն էր: Պատահական չէ, որ երկրաշարժից հետո բնակչության հիշողության մեջ քաղաքը պահպանվել է որպես «դրախտային» բնակավայր, ուր ամեն ինչ կանոնակարգված էր, կյանքը ընթանում էր բնական հունով (երեխաները գնում էին մանկապարտեզ, դպրոց, մեծերը՝ աշխատանքի) և բոլորը երջանիկ էին ու անհոգ, որովհետև բոլոր քաղաքացիներն ունեին իրենց սիրած զբաղմունքները և հարգանք էին վայելում[7]:

Երկրաշարժն ավերեց ոչ միայն քաղաքը, այլև խախտեց քաղաքային մշակույթի համակարգը: Փոփոխությունների մի մասը կրեց ժամանակավոր, անցողիկ բնույթ և ընկրկեց հաստատուն ավանդույթների առջև, իսկ մյուս մասն էլ, հարմարվելով նոր իրապայմաններին, սկզբում շերտավորվեց, հետո էլ միաձուլվեց եղածին՝ նոր երանգ տալով ավանդութային հիմնակմախքին: Հետևելով ավանդույթների փոփոխման բնույթին՝ կարելի է նշել, որ թե՛ երկրաշարժը, թե՛ նոր տնտեսաձևին անցնելու ընթացքը զգալիորեն անդրադարձան և անդրադառնում են արդի մշակույթի ձևավորման վրա: Կենցաղի տարբեր ոլորտներում կատարված փոփոխությունները նշանակալիորեն ներազդեցին որոշ

6 Ղարագուլյան, 2002, 92:

7 Шагоян 2007.

իմաստով հաստատուն դարձած ընդհանուր մշակույթի վրա՝ երբեմն խարխլելով ու վերացնելով կարծես մնայուն համարվող ծեսերն ու սովորությունները, իսկ երբեմն էլ վերականգնելով արդեն մոռացված ավանդույթները: Ավանդույթների և սովորությունների մեջ դիտվում են նաև այնպիսի փոփոխություններ, որոնք ինի և նորի՝ երբեմն ոչ ներդաշնակ *սինթեզում*ն են[8]:

Ինչ խոսք, ազգային ծեսերն ու տոները, ժողովրդական արհեստներն ու արհեստավորական ավանդույթների պահպանումը նպաստում են բնակչության հոգեկան հավասարակշռմանը, հզորացնում քաղաքի հոգեբանական պաշտպանական մեխանիզմները, ակտիվացնում ներքաղաքային մշակութային կյանքը, ստեղծում միջմշակութային հաղորդակցման հնարավորություն՝ նոր սերնդի մեջ դրական վերաբերմունք ձևավորելով ավանդական արժեքների հանդեպ և նպաստելով ավանդույթների փոխանցմանը:

Արտակարգ պայմաններում, երբ մարդն ապրում է բարձր նյարդային լարվածություն, մեծ նշանակություն է ստանում հոգեկան ադապտացիայի ունակությունը, իսկ հոգեկան *կոնֆլիկտ*ների հաղթահարման հատուկ ձև կարող է դառնալ արվեստը: Արվեստի ստեղծագործության ընկալումը բերում է ներքին լարվածության թուլացման, օգնում է վերականգնելու հոգեկան հավասարակշռությունը: Քաղաքի գիտական և մշակութային գործիչները փաստում են, որ մշակույթը Գյումրում կենդանի օրգանիզմ է, որն ապրելու, շարունակվելու, արարելու և ստեղծագործելու ուժ տվեց աղետյալներին. «*Թվում էր՝ ապրեսը սպառեց խոնարհված քաղաքի հարմարվողական կարողությունները, բայց փոնները և փոնական մշակութային դրսևորումները գյումրեցու կյանքում ինքնամաքրման ու ինքնահաստատման նշանակություն են ձեռք բերել: Սրեղծածար քաղաքը՝ ազգային ինքնություն ու արժեքներ կրող, իր պատմամշակութային ժառանգությամբ ու ավանդական մշակութային նկարագրով կարող է դառնալ ժամանակակից արվեստի միջազգային կենտրոն*»[9]:

Մշակութային յուրօրինակ էներգիան Գյումրու բացառիկ այցեքարտն է: Այդ է վկայում Շիրակի մարզպետի խորհրդական Հասմիկ Կիրակոսյանի հիշողությունը. «*Երկրաշարժից 5 ամիս անց Սպիվակովի համերգն էր: Դագաղները դեռ քաղաքում դրած են, մարդ կա՝ դեռ իրա մեռելին չի գտել, լացում եմ, կ'լսեմ՝ մարդ չի գա: Սպիվակովը կ'լսեր՝ մի'ք նեղվեք, մե քանի հոգի էլ էղնի՝ կնվագեմ: Մեկ էլ տեսնիմ՝ կամաց-կամաց դռների միջից, սև շալերով կանայք, սև փուլուպներով, փոշոտ տղամարդիկ գերեզմաններից գոքան ու գոքան: Սպիվակովի դեմքից արցունքները կ'երթային, կ'լսեր. «Տո էս ինչ ժողովուրդ են, էս ինչ քաղաք է, գերեզմանոցից՝ դահլիճ»: Ինչ ծափերով դիմավորեցին… Այս տարվա համերգին տեսավ ծաղիկներով դահլիճ, սիրուն հագած մարդիկ, բայց ասաց. «Ամբողջ կյանքում էն օրը չեմ մոռանա*»[10]:

8 Սեղբոսյան 1997:

9 Սահակյան, Հովհաննիսյան 2016, 163:

10 https://www.armenianow.com/hy/society/the_spitak_quake/50443/spitak_earthquake_gyumri_culture.

Երկրաշարժից մեկ տարի անց՝ Գյումրում բացվում է «Սթիլ» կերպարվեստի թանգարանը, որտեղ առաջին «մոդեռն արթ» ցուցահանդեսն անցկացնում են «*դվիժոկ*»-ով: «*Քանդոքարաւի քաղաք, մարդիկ՝ վշտի մեջ, գերեզմաններ կ'երթան, սիրտ ու հավես չունին ցուցահանդեսի, թանգարանի: Տնակներում կ'ապրին, ժողովուրդը սոված է, ապագա չկա, լույս չկա, ու հանկարծ մե լուսավոր սրահի մեջ կ'տեսնին արվեստի գործեր, ընդ որում՝ մոդեռն արթ: Թանգարանը սրեղծվեց, որպեսզի ցույց տար, որ կյանքը շարունակվում է: Մենք չմեռանք, ով որ կենդանի՝ կլցնե նաև մեռածների տեղը: Ըսիգ կյանք էր, էս թանգարանը, էս թատրոնը՝ ըսոնք կապացուցեն, որ կյանքը չմեռավ*»,– պատմում է թանգարանի տնօրեն Արթուր Մկրտչյանը:

Դերասանուհի Անահիտ Քոչարյանը հիշում է. «*Երկրաշարժից հետո մեր թատրոնի կազմն ամբողջովին փոխվեց Երևան: Մեկ տարի անց վերադարձանք Գյումրի՝ Շեքսպիրի «Սիրո ապարդյուն ճիգերը» ներկայացմամբ: Փորձել էինք մի քիչ ավելի ուրախ ներկայացում անել: Վախով էինք սպասում առաջին օրվան. և՛ կորստի վիշտն էր թարմ, և՛ քաղաքն էր ավերակ: Ո՞նց պետք է ընդուներ հանդիսատեսը, կգա՞ր, թե՞ ոչ: Բայց պատկերացրեք՝ վարագույրը բացվեց և լեփ-լեցուն դահլիճ տեսանք*»[11]:

Հասմիկ Կիրակոսյանի վկայությամբ՝ երկրաշարժից հետո մշակույթում մեծացավ պրոֆեսիոնալիզմը: «*Ի հեճուկս բնության արհավիրքի՝ մշակույթը կարծես ավելի ուժեղացավ, որ պահի ժողովրդին: Երկրաշարժից հետո պակասեցին ինքնագործ խմբերը՝ կապված արտադրական մակերեսների ոչնչացման հետ: 1988-ից հետո ավելացան պետական նվագախմբերը՝ սիմֆոնիկ, ժողովրդական. այսօր արդեն թանգարանների թիվը հասնում է 9-ի, ավելացել են պրոֆեսիոնալ խմբերը*»[12]:

Քաղաքի մշակութային մթնոլորտի ձևավորմանը մեծապես նպաստում են երկրաշարժից հետո ստեղծված՝ Երևանի պետական երաժշտանոցի, Կինոյի ու թատրոնի պետական և Գեղարվեստի ինստիտուտների առկայությունը, որոնք տեղավորված են Լորիս Ճգնավորյանի հանգանակությամբ վերանորոգված շենքում:

Չնայած սոցիալ-տնտեսական վատ պայմաններին՝ Գյումրու արվեստի դպրոցներն ու գրադարանները լեցուն են աշակերտներով: Դեռևս տնակային թաղամասերում ապրող 4000 անօթևան գյումրեցիները կարևորում են երեխաների դաստիարակության գործում հոգևոր արժեքների նշանակությունը: Մերկուրովի անվան նկարչական դպրոցի վատ պայմաններում 60 երեխա է սովորում: Դպրոցի տնօրեն Սամվել Գալստյանն ասում է, որ ուժեղ սերունդ է գալիս՝ ուժեղ ինքնարտահայտմամբ. «*Զարմացած եմ էս ջահելների մտածողության*

11 Փաստորեն, թատրոնը փրկեց մեր կյանքը. Անահիտ Քոչարյանը՝ 1988 թ. Գյումրու աղետի մասին. https://www.aysor.am/am/news/2015/12/07/

12 https://www.armenianow.com/hy/society/the_spitak_quake/50443/spitak_earthquake_gyumri_culture

վրա, ֆանտաստիկ բաներ են մտածում՝ էն որ շունչդ կտրվում է, էն որ փիեզերական է լինում»[13]:

Այսպիսով, Գյումրու (և ոչ միայն նրա) բնակչության մեջ նկատվում է կենցաղի և մշակույթի վերընձյուղման երկվություն: Կյանքի բոլոր բնագավառներում որոշակիորեն պահպանվում, նույնիսկ յուրահատուկ զարգացում է ապրում ավանդականը, որի հետ համաձուլվում է ժամանակակիցը: Սակայն արդի կենցաղի շատ տարրեր միայն շղարշ են ավանդականի շուրջը, որոնք ժամանակի ընթացքում կարող են փոխարինվել ուրիշներով: Հաստատուն է միայն այն, ինչ բխում է գյումրեցիների խորքային նկարագրից:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ՂԱՐԱԳՈՒԼՅԱՆ 2002
Ղարագուլյան Ա. Լ., Սոցիոմշակութային անորոշությունը տրանսֆորմացիոն գործընթացների համատեքստում // Անցումային հասարակություն. սոցիոմշակութային փոխակերպումներ (խմբ. Է. Հարությունյան), Երևան, «Նոյյան տապան», 2002, 89–104:

ՍԱՀԱԿՅԱՆ, ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ 2016
Սահակյան Կ. Ա., Հովհաննիսյան Ռ. Գ., Ստեղծարար քաղաքը՝ ազգային ինքնության ու արժեքների կրող (Գյումրու օրինակով) // ՇՀՀԿ Գիտական աշխատություններ, №19, 2016, Գյումրի, 160–163:

ՍԵՂԲՈՍՅԱՆ 1997
Սեղբոսյան Կ. Վ., Ավանդների վերափոխման բնույթը Գյումրիում // Արդի էթնոմշակութային գործընթացները Հայաստանում (հանրապետական գիտական նստաշրջանի զեկուցումների հիմնադրույթներ), Երևան, 1997, 40–41:

БГАЖНОКОВ 2010
Бгажноков Б. Х., Экофутуризм и проблемы этической рационализации жизненной среды // Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям (ред. А. П. Деревяко, А. Б. Куделин, В. А. Тишков), Москва, "Политическая энциклопедия", 2010, 244–255.

ПОЛТОРАНИНА 2001
Полторанина Г. В., Теоретические аспекты культурной адаптации, Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук, Санкт–Петербург, 2001.

ШАГОЯН 2007
Шагоян Г. А., Город как рай и рай как город (о некоторых восприятиях Гюмри до и после землетрясения) // Շիրակի պատմա-մշակութային ժառանգությունը (հանրապետական 7-րդ գիտական նստաշրջանի նյութեր), Գյումրի, 2007, 179–184:

13 https://www.armenianow.com/hy/society/the_spitak_quake/50443/spitak_earthquake_gyumri_culture

Торгом Григорьевич Аганян
Институт археологии и этнографии

ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ И ВОПРОСЫ КУЛЬТУРНОЙ ЭКОЛОГИИ В ГЮМРИ ПОСЛЕ ЗЕМЛЕТРЯСЕНИЯ

Ключевые слова: культурная экология, культурный ландшафт, землетрясение, Гюмри, восстановление, адаптация, искусство.

Статья посвящена проблемам сохранения культурных традиций, культурной адаптации и культурной экологии города Гюмри после землетрясения. Представлены векторы развития культурной жизни и ее влияние на психическое и адаптационное восстановление населения. В статье обсуждены вопросы культурной экологии Гюмри, в частности, изменения природной среды, а также значение культурного ландшафта для самочувствия людей и для формирования эстетического вкуса у детей.

Torgom G. Aghanyan
Institute of Archaeology and Ethnography

PROBLEM OF CULTURAL ECOLOGY AND MAINTAINING OF CULTURAL TRADITIONS IN GYUMRI AFTER EARTHQUAKE

Keywords: cultural ecology, cultural landscape, earthquake, Gyumri, recovery, adaptation, art.

The article is devoted to the study of the problems of maintaining cultural traditions, ecology and adaptation of post-disastrous Gyumri. Vectors of development of cultural life, the influence of psychological and adaptive recovery of the victims after earthquake have been presented. We have touched upon issues concerning the cultural ecology of Gyumri city, specific changes of cultural environment and the importance of cultural landscape for people's health and especially for the development of children's aesthetic tastes.

Գոհար Մկրտչյան, *պ.գ.թ.*
ՀԱԻ

ԲԱՑԱՌԱՊԵՍ ԿՐԾՔՈՎ ԿԵՐԱԿՐՄԱՆ ՎԵՑԱՄՍՅԱԿԸ՝ ՈՐՊԵՍ ՄՈՐ ԵՒ ՄԱՆԿԱՆ ԿՅԱՆՔԻ ԱՆՑՈՒՄԱՅԻՆ ՓՈՒԼ

Հոդվածը նվիրված է բացառապես կրծքով կերակրման (այսուհետ՝ ԲԿԿ) վեցամսյակին, որը դիտարկվում է որպես անցումային շրջան մոր և մանկան կյանքում: Հետազոտության աղբյուրը Դիմագիրք (Facebook) սոցցանցում գործող՝ մայրիկների ամենատարբեր խմբերն են: Հատկանշական են *հաջողված պատմություն հեշտանիշի* (Hashtag) ներքո հավաքվող մայրերի՝ կրծքով կերակրման (այսուհետ՝ ԿԿ) պատմությունները: Սրանք ԿԿ յուրօրինակ պատմաշարեր են, որոնց ձևակերպումն իսկ՝ որպես *հաջողված պատմություն*, վկայում է ԿԿ ուղու բարդության մասին: Մյուս կողմից, ԿԿ պատմություններում վեցամսյակի առանձնացումը՝ որպես առանձին պատմաշար, խոսում է ԲԿԿ շրջանն իբրև առանձին անցումային փուլ դիտարկելու օգտին: Մայրերի բառամթերքը, որով նրանք ներկայացնում են այս շրջանի հետ կապված իրենց ապրումներն ու փորձառությունը, հուշում է վեցամսյա փուլի և դրա ավարտի ծիսական որոշակի ենթատեքստի մասին: Իր կարևորությամբ և փորձությունների հաղթահարման դժվարությամբ՝ քննարկվող շրջանը ետևում է թողնում վաղ մանկության շրջանի անցումային այլ փուլեր, մասնավորապես՝ քառասունքը և մինչև անգամ հղիության/ներարգանդային կյանքի ինն ամիսները, իսկ ինչ վերաբերում է ծննդյան ակտին, ապա միանգամայն համադրելի է համարվում վերջինիս հետ: Իրականում, այս երկու՝ ներարգանդային և ԿԿ շրջանները, համադրելի են միմյանց հետ՝ նախ և առաջ իբրև մոր և մանկան միասնության փուլեր, և վեցամսյակում մանկատածության առանցքային խնդիրն է դառնում հենց այդ՝ ներարգանդային միասնության ապահովումն արտարգանդային կյանքում:

Հիմնաբառեր՝ բացառապես կրծքով կերակրում, կաթնախստնուրդ, անցումային փուլ, երեխայակենտրոն մանկատածություն, կրծքով կերակրման պատմաշարեր:

Ներածություն

Երեխայի ծնունդից հետո առաջին լուրջ խնդիրներից մեկը, որին բախվում են նորածինն ու մայրը, ԿԿ, ավելի կոնկրետ՝ ԲԿԿ կազմակերպումն է առաջին վեց ամիսների ընթացքում: Բացի այն, որ դա ինքնին դժվար գործընթաց է մոր և մանկան ներքին հարաբերություններում, խնդիրն ավելի է դժվարանում արտաքին *անբարենպաստ գործոնների* պատճառով: Մինչդեռ համաշխարհային ու տեղական առողջապահական կառույցները և, մասնավորապես, Առողջապահության համաշխարհային կազմակերպությունը (ԱՀԿ) կարևորում են երեխայի՝ ԲԿԿ մինչև վեց ամսական, իսկ ընդհանրապես՝ կրծքով սնուցումը երեխայի կյանքի առաջին երկու տարվա ընթացքում: Չնայած արդեն հանրահայտ այս ցուցումներին, նույն ԱՀԿ տվյալներով՝ աշխարհում ԲԿԿ երեխաների ընդհանուր թիվը 40 % չի կազմում[1]: Նման ցածր ցուցանիշն, ի թիվս այլ պատ-

1 WHO, 10 facts on breastfeeding, http://www.who.int/features/factfiles/breastfeeding/en/, (26.04.2017):

ճառների, զգալի չափով հետևանք է ԲԿԿ գործընթացում որոշակի խոչընդոտների և դժվարությունների, որոնք հիմք են տալիս մարդաբանական առումով մոր և մանկան կյանքի այս փուլը դիտարկելու *լիմինալության* կամ *շեմայնության կոնցեպտի* դիրքերից:

Միանգամայն արդարացված համարելով ԿԿ ողջ ընթացքի շեմայնությունը[2]՝ մենք առանձնացնում ենք վեցամսյակը՝ իբրև մայր-երեխա կապի խզմանը տանող շրջան: Ընդ որում, եթե նշված հետազոտություններում ԿԿ շրջանն անցումային է դիտարկվում միայն կնոջ դիրքերից՝ նրա՝ որպես մայր կայանալու առումով, մենք լիմինալությունը գործադրելի ենք համարում միաժամանակ մոր և մանկան նկատմամբ: Հետազոտության աղբյուրը Դիմագիրք (Facebook) սոցցանցում մայրիկների գործող խմբերն են, որոնց բնորոշում ենք որպես «*մայրության համալսարաններ*»[3]:

ԿԿ հետ կապված փորձությունները. ավանդական մոտեցումներ, արդի ցուցումներ

Հայ մարդաբանության մեջ ԿԿ հետազոտությունը բաց է առ այսօր: Իմ քննության առարկայի անմիջական կապը կրծքով սնուցման հետ՝ ստիպում է որոշակիորեն անդրադառնալ վերջինիս ավանդական և արդի *պրակտիկա*ներին: Մայրիկների խմբերն այս դիտանկյունից ևս բացառիկ դաշտ են ներկայացնում՝ լինելով ոչ միայն արդի մոտեցումների ու ցուցումների, այլև ավանդական պատկերացումների ու *պրակտիկա*ների ուշագրավ աղբյուր:

Ինչպես կարելի է դատել դիտարկվող խմբերում ծավալվող՝ հաճախ բուռն քննարկումներից, ԿԿ ընթացքի փորձությունների զգալի մասը պայմանավորված է ավանդական մոտեցումների արդիականությամբ, որոնք, որպես կանոն, հակամարտության մեջ են այսօրվա ցուցումների հետ: ԿԿ աջակցող խմբերում ավանդական մոտեցումների նկատմամբ կա քննադատական վերաբերմունք, դրանք հատկանշական կերպով բնորոշվում են որպես *միֆեր*: *Միֆ*երի դիտարկումն, ընդհանուր առմամբ, վեր է հանում մանկատածության արդի մոտեցման *երեխայակենտրոն* բնույթը: Ինչպիսի՛ հաճախականությամբ կերակրել երեխային, ի՛նչ տևողությամբ կերակրել յուրաքանչյուր անգամ, տա՞լ արդյոք ջուր կամ այլ ըմպելիք/ուտելիք վեցամսյա շրջանում, գրկե՞լ թե՞ չգրկել, արձագանքե՞լ թե՞ անտեսել երեխայի ցանկությունները ևն. սրանք են այն հիմնական հարցադրումները, որոնց առնչությամբ լուրջ, հաճախ սկզբունքային հակադրություն է առաջանում նոր մոտեցումներին իրազեկ մոր և նրան շրջապատող սոցիալական միջավայրի միջև՝ սկսած ընտանիքից:

Այսպես, հիշյալ խմբերում քննադատվում է ԿԿ որևէ սահմանափակումը՝ հետևելով արդի առողջապահական ցուցմանը: Ինչպես վկայում են ազգագրական աղբյուրները՝ հայ իրականության մեջ կերակրման հաճախականությունն

2 Համմտ. Mahon-Daly 2002, 61–76.

3 Հիմնվել եմ մայրիկների մի քանի խմբերի վրա, որոցից կառանձնացնեմ «Կրծքով կերակրելու սենյակ»-ը և «Մեր փոքրիկ»-ը:

ավանդաբար ևս, ըստ էության, որոշվում էր երեխայի ցանկությամբ: «*Երեխան մինչև լաց չլինի՝ մայրը ծիծ չի տա*» ասացվածքը այս մոտեցման վկայությունն է համարվում: Սակայն արդի ցուցման և ավանդական մոտեցման՝ նման համապատասխանությունը միանշանակ չէ: Իրականում, դատելով խնդրի ներկայացման առումով՝ անգամ շատ ժլատ ազգագրական աղբյուրներից, ԿԿ գտնվում էր ընտանեկան վերահսկողության ներքո. որպեսզի մայրը կարողանար արձագանքել երեխայի լացին, պետք է ստանար սկեսուրի (կամ տան ավագ հարսի) թույլտվությունը[4]: Այսինքն՝ կրծքով սնուցումն ավանդական մեծ ընտանիքում դուրս էր միայն մոր և մանկան հարաբերությունների շրջանակից և ենթակա էր կառավարման *դրսից՝ ընտանիք* սոցիալական միջավայրից:

ԿԿ՝ որպես *դրսից* վերահսկվող գործընթացի և հատկապես դրա *ռեժիմավորման* մեջ՝ իր որոշակի ներդրումն ունեցավ խորհրդային շրջանը, երբ ընտանեկան նորմերով խնդրի կառավարման նախկին ավանդույթին միացավ նաև պետական մակարդակով կանոնակարգումը[5]: *Միֆ* բնորոշվող սահմանափակումների զգալի մասը հենց այդ շրջանի ծնունդ են: Ռեժիմով կերակրումը, կաթնախառնուրդների նկատմամբ դրական վերաբերմունքը, գիշերային կերակրումների բացառումը, հավելյալ սննդի վաղ ներմուծումը, երեխայի ցանկություններին չարձագանքելու ցուցումը նն՝ խորհրդային երկրի սոցիալ-քաղաքական զարգացումների անմիջական հետևանքներն էին:

Առաջ քաշելով կանանց ազատագրման և վարձատրվող աշխատանքի մեջ ներգրավման հարցը՝ բոլշևիկներն առաջարկում էին նույնիսկ նորածինների խնամքի մեծ մասը հանձնել հանրային հաստատություններին[6]: Արդյունքում՝ ստեղծվեց, մասնավորապես, մսուրների լայն ցանց, որոնցում օրական 9–11 ժամ անցկացնող երկու ամսականից մինչև երեք տարեկան երեխաներն ուղղակիորեն «դատապարտված» էին խիստ ռեժիմավորված ԿԿ: Խնդիրները շատացան Հայրենական պատերազմի և ետպատերազմական տարիներին, երբ կինն էր երկրի հիմնական աշխատուժը, և երեխայի խնամքի վերոհիշյալ *սրանդարդ*ները սոցիալական անհրաժեշտություն էին: 1950-ականներից սկսած՝ այս ամենին միացավ նաև կաթնախառնուրդների զանգվածային արտադրությունը ԽՍՀՄ-ում[7]:

Այսօր էլ արդիական սահմանափակումները ԿԿ հաճախականության (երեխան նվազագույնը 3 ժամ ընդմիջումով պետք է ուտի), յուրաքանչյուր կերակրման տևողության (համարվում է, որ 20 րոպեն կերակրման ընդունելի ժա-

4 Լալայան 1983, 175:

5 Հարկ է նշել, որ ԿԿ կանոնակարգման ցուցումները ձևակերպված են դեռ նախախորհրդային շրջանի հայկական առողջապահական պարբերականներում, որոնք, սակայն, գործնականում որոշակի ազդեցություն չէին ունեցել ավանդական պրակտիկաների վրա [տես Տիգրանեանց 1881, 155]:

6 Goldman 1993,10–12.

7 Рюхова 2018. Մանկան խնամքի և կերակրման խորհրդային պրակտիկաներին այստեղ մանրամասն անդրադառնալ չենք կարող. մտադիր ենք առանձին հետազոտություն նվիրել դրանց:

մանակն է, սա նույնիսկ շատ մանկաբույժներ են այսօր խորհուրդ տալիս) մեջ, կաթնախառնուրդներին՝ կրծքի կաթին համարյա թե հավասարազոր արժեքներ վերագրելը՝ խորհրդային *սրանդարյ*ների արձագանքներն են: Հանրության մեջ շատ ընդունված և մայրերի խմբերում բազմիցս քննադատվող «*քեզ սոսկա ա դարձրել*» պատկերավոր արտահայտությունը այդ արձագանքների անմիջական վկայությունն է: Նման մոտեցումը հիմնված է արդեն երեխայի կյանքի առաջին վեց ամիսների ընթացքում նրան որոշակի կանոնակարգված ռեժիմի վարժեցնելու սկզբունքի վրա՝ այդպիսով նաև որոշ որակներ (համբերատարություն, ինքնուրույնություն) նրա մեջ ներդնելու նպատակով:

Ըստ ազգագրական աղբյուրների՝ նման որակների դաստիարակությունն ավանդաբար ընդունված էր շատ ավելի վաղ սկսել՝ ծնունդից անմիջապես հետո, ինչի վկայությունը երեխայի կյանքի առաջին մեկ[8], իսկ երբեմն՝ առաջին երեք օրը[9] գործող ԿԿ արգելքն է: Նկատենք, որ այս արգելքը գրեթե *ունիվերսալ* բնույթ է ունեցել և պայմանավորված է եղել մայրական նախնական կաթի՝ *խեժ*ի նկատմամբ ամենատարբեր մշակույթներում գոյություն ունեցող որոշակի պատկերացմամբ՝ ծննդկանի՝ անմաքուր լինելու հետ կապված[10]: Մեր ազգագրական աղբյուրները չեն խոսում այս մասին, բայց բացատրում են այս արգելքը՝ երեխային համբերատար դարձնելու միտումով: Հաշվի առնելով ամենատարբեր մշակույթներում արգելքի տարածվածությունը՝ ըստ ամենայնի, մայրական *խեժ*ի նկատմամբ նույն պատկերացումը պետք է գործած լիներ նաև մեր մշակութային միջավայրում, որն ավելի ուշ ստացել է դաստիարակչական միջոցի իմաստ:

Ավանդական այս մոտեցումներում, այդպիսով, առաջնային է համարվում բուն ԿԿ դուրս մի որևէ գործոն՝ լինի դա պատկերացումը մայրական խեժի մասին, թե որոշակի որակի դաստիարակությունը մարդու կյանքի առաջին իսկ օրվանից: Ժամանակակից մոտեցումը կարևորում է ինքնին ԿԿ՝ իբրև երեխայի առողջության և նրա առավելագույնս հարմարավետ զգալու անփոխարինելի գրավական: Ըստ այդմ, մայրական *խեժը* համարվում է իդեալական սնունդ նորածնի համար և ցուցվում է նրա առաջին մոտեցումը մայրական կրծքին հնարավորինս շուտ՝ ծնունդից հետո 30 րոպեից մինչև առավելագույնը երկու ժամվա ընթացքում:

Վեցամսյակում ԿԿ բացառիկության առումով ևս ունենք նկատելի տարաձայնություններ նախկին մոտեցումների հետ: Մասնավորապես, ավանդաբար ընդունված պրակտիկա էր կրծքի կաթի կամ հում կաթի սերի մեջ փշրած փշատ, ինչպես նաև կովի կաթ տալը[11]: Իսկ իբրև քնաբեր միջոց նորածնին կակաչի սերմեր տալու մեծ տարածում ունեցող սովորույթը վկայում է երեխայի խնամքի մեջ խնամողի շահերին առաջնայնություն տալու մասին:

8 Լալայեան 1898, 88:

9 Լալայան 2004,149:

10 Hogan 2008,145.

11 Зелинский 1882, 14; Լալայեան 1904, 141:

Վեցամսյա շրջանն իբրև անցումային փուլ մոր և մանկան կյանքում

ԿԿ հետ կապված բարդություններն ուղեկցել են մարդկությանը մշտապես: Սրա վկայությունը՝ ամենատարբեր մշակույթներում կրծքի կաթն ապահովելուն ուղղված ժողովրդական միջոցառումներն են: Վերջիններիս գոյությունը հայկական մշակույթում ևս վկայում է *լակտացիայի* հետ կապված խնդիրների մասին: Միջոցառումները գործում էին հավատալիքային դաշտում, ինչը կարող է վկայել այն մասին, որ լակտացիան համարվում էր ոչ թե զուտ կանացի ֆիզիոլոգիայով պայմանավորված բնական գործընթաց, այլ գերբնական ուժերի վերահսկողության ներքո գտնվող երևույթ:

Գրեթե ամենուր կային հատուկ սրբավայրեր, որոնց՝ մայրական կաթն ավելացնելու զորություն էր վերագրվում: Դրանք հիմնականում *Կաթնաղբյուր* անունով աղբյուրներ են և *Ծծաքար* կոչվող հատուկ սուրբ քարեր, դեպի որոնց կերակրող մայրերը ուխտագնացություններ կամ սովորական այցելություններ էին անում[12]:

Այսօր կիրառվող միջոցառումները պրակտիկ հիմք ունեն. մայրերի խմբերում տրվող գլխավոր խորհուրդը հիմնվում է առողջապահական ցուցման վրա՝ հնարավորինս շատ երեխային կրծքով կերակրել՝ որպես, թերևս, միակ խթանիչ միջոց: Սակայն, սրա հետ մեկտեղ, *միստիկության* ինչ-որ տարր շարունակում է պահպանվել: Հաճախ՝ անսահմանափակ կերակրելու խորհուրդը լրացվում է հավատի կարևորմամբ. հավատալ, որ կաթ լինելու է, հավատալ վերերկրյա ուժերին, սեփական ուժերին, աղոթել:

Երեխայի կյանքի առաջին վեց ամսվա ընթացքում, երբ նրա միակ սնունդը մայրական կաթն է, հիմնական փորձությունը՝ մոր կողմից բավարար կաթ ապահովելու, իսկ երեխայի կողմից՝ բավարար և ճիշտ ձևով մայրական կաթից օգտվելու միջոցով աճ ապահովելն է: Սրան հասնելը պահանջում է որոշակի հմտություններ ինչպես մոր (ճիշտ մոտեցնել երեխային կրծքին, կերակրել առանց որևէ սահմանափակման, ևն), այնպես էլ մանկան (ճիշտ վերցնել մայրական կուրծքը, բավարար ուժ գործադրել կաթ ստանալու համար, ուտել բավարար հաճախականությամբ՝ *լակտացիան* խթանելու համար, ևն) կողմից: Երեխայի պարագայում՝ այս հմտությունների յուրացումն էլ, ըստ էության, դառնում է այն ցուցիչը, որ տարբերում է ԿԿ երեխաներին շշով կերակրվողներից. եթե վերջիններիս սնվելու վարքին հատուկ է *պասիվ* դերակատարումը՝ իբրև միայն սպառողներ, ապա ԿԿ երեխաներն ակտիվորեն ներգրավված են սնուցման ողջ ցիկլի մեջ՝ ներառյալ *լակտացիայի* խթանումն ու կաթնարտադրումը, սպառումը, յուրացումը[13]:

12 Կարևան հակառակ խնդիրը՝ կաթի գերքանակը, որի դեպքում կիրառվող միջոցառումները դուրս էին հավատալիքային դաշտից, տես Լալայան 2004, 149:

13 Կամ, ինչպես Է. Բարթլեթն է նշում՝ հղելով Պ. Վան Էստերիկի աշխատանքին [Van Esterik 1989]. …ԿԿ երեխաները ակտիվորեն ներգրավված են իրենց կաթի սպառման և արտադրման մեջ, մինչ շշով կերակրվողները, ծնունդից սկսած, սովորում են լինել պասիվ սպառողներ» [Bartlett 2010, 226]:

Մայրերը հաճախ հենց այդպես էլ ընկալում են ԿԿ՝ որպես սովորելու մի բան: Սակայն այս գլխավոր փորձությանը հաճախ միանում է շրջապատի, մասնավորապես՝ ընտանիքի անդամների դիմադրությունը հաղթահարելը, որոնք, որպես կանոն, երեխայի ամեն մի լաց, քնի և քաշի հետ կապված խնդիր բացատրում են մոր կաթի անբավարարությամբ: ԲԿԿ ընթացքի չկայանալու մեջ այս գործոնը ամենածանրակշիռներից է՝ ըստ մայրերի քննարկումների: Այս է պատճառը, որ վեցամսյա շեմի հաղթահարումը իրադարձություն է դառնում ԿԿ խրախուսող խմբերում:

«ԿԿ սենյակ» խմբում նույնիսկ գործում է ԿԿ պատմություն/success story *հեշտանիշ*, որի ներքո հավաքվում են ինչպես վեցամսյակի, այնպես էլ ԿԿ ավարտի մասին մայրերի և նրանց երեխաների պատմությունները: Դրանցում վեցամսյակի ներկայանալն իբրև առանձին պատմաշար ևս վկայում է հօգուտ ԲԿԿ շրջանը որպես ինքնուրույն անցումային փուլ դիտարկելուն:

Առհասարակ, մայրիկների բառամթերքը հուշում է վեցամսյա փուլի և նրա ավարտի ծիսական որոշակի ենթատեքստի մասին: Այսպես, ԿԿ-ն ընդհանրապես, և վեցամսյակում՝ մասնավորապես, բնորոշվում է որպես *ճամփորդություն*[14]: Ճանապարհի *սիմվոլիկան* սերտորեն կապված է անցումային ծեսերի հետ, որոնց համար առանցքային է ճանապարհվելն այն աշխարհ՝ *մեռնելը* և *վերադարձ/վերածնունդը*՝ նոր կարգավիճակով[15]: Նկատի ունենանք, որ որոշակի հավատալիքային ընկալումներով՝ ծննդկանի ու նորածնի *ճամփորդությունը* սկսվել է դեռ հղիության/ներարգանդային կյանքի սկզբից: Ծնունդից հետո էլ շարունակվում է նրանց ճանապարհը՝ որպես իրենց նախորդ կյանքից առանձնացած, բայց նոր կյանքին դեռևս ամբողջապես չհամարկված անձանց:

Վեցամսյա շրջանում նման ծիսական առանձնացումն ունի նաև գործնական հիմք. բացառապես մոր ներկայությամբ կամ նրա գրկում ընթացող քնով ընդմիջվող ԿԿ շատ դեպքերում կարող է դառնալ գրեթե 24-ժամյա գործընթաց առանձնացված տարածքում, որպիսին մոր և մանկան սենյակն է: Սա նշանակում է մայր-նորածին զույգի անջատում սոցիալական միջավայրերից և դառնում է հավասարարժեք առժամանակ *դեգերմանը* ոչ-սովորական հարթությունում: Մոր և մանկան՝ ընտանիքի մյուս անդամներից առանձնանալն ավելի է ընդգծվում այն բոլոր դեպքերում, երբ նրանք, ԲԿԿ իրենց որոշմամբ, դեմ-հանդիման են կանգնում ընտանիքի մյուս անդամներին: Հատկանշական են նաև ԲԿԿ-*ճամփորդության* բնորոշումները. *ամենապատասխանատու վեց ամիսներ*, *առաջին կարևորագույն փուլ*, *դժվար ճանապարհ*, որի ավարտը *կարևոր հաղթանակ* է, *պատվով դուրս գալ*, անգամ՝ *թեզի պաշտպանություն*: Հատկանշական է նաև *պատերազմ* բնութագրումը, որը յուրովի ընդգծում է վեցամսյա շրջանի անսովորությունը՝ *էքստրեմալ*ությունը:

14 Մի մայրիկ իր խոսքում առանձնացնում է վեցամսյա ճամփորդությունը հավելյալ սննդով ԿԿ ճամփորդությունից. «*Մենք էլ դարձանք 6 ամսական, պատրաստվում եմ նոր ճամփորդության բալիկիս հետ, սկսում ենք հավելյալը*»:

15 Седакова 2009, 358.

Ուշագրավ է, որ իր կարևորությամբ և փորձությունների հաղթահարման դժվարությամբ՝ քննարկվող շրջանը ետևում է թողնում վաղ մանկության շրջանի անցումային այլ փուլեր՝ մասնավորապես քառասունքը և մինչև անգամ հղիության/ներարգանդային կյանքի ինն ամիսները, իսկ ինչ վերաբերում է ծննդյան ակտին, ապա միանգամայն համադրելի է համարվում վերջինիս հետ: Այս է պատճառը, որ վեցամսյա շրջանի հաջող հաղթահարումը մայրերից շատերի մեջ առաջ է բերում հպարտության, կայացման այն նույն զգացումները, ինչ որ երեխայի ծնունդը:

Իրականում այս երկու՝ ներարգանդային և կրծքով կերակրման շրջանները համադրելի են միմյանց՝ նախ և առաջ իբրև մոր և մանկան միասնության, մեկ ամբողջություն ներկայացնելու շրջաններ: Ներարգանդային շրջանում երկու մարմինների միասնությունը երեխայի ծնունդից հետո շարունակվում է ԿԿ միջոցով: Ընդ որում, դա մեկ միասնական ամբողջություն է, որ բացառում է անգամ հոր ներկայությունը (հմմտ. ԿԿ և *սեքսուալ*ություն անհամատեղելիությունը, *սեքսուալ*ության օբյեկտ կրծքի վերածումը *ֆունկցիոնալ* օբյեկտի[16]): Այս առումով, մոտենում ենք Լևոն Աբրահամյանի առաջ քաշած՝ նախնական *էդիպյան կոմպլեքսի* մասին գաղափարին՝ իր *նախաէդիպյան* դրսևորմամբ, ըստ որի՝ մայր-երեխա/տղա միասնությունը դիտարկվում է ոչ թե *սեքսուալ*ության (տղան մոր մեջ սեռական *պարտնյոր* է փնտրում), այլ ծնողների միասնական ամբողջությունը խախտած մայր-տղա զույգի դիրքերից (հմմտ. սեռական կապի արգելքը քառասունքի շրջանում)[17]:

Հատկանշական է, որ մայրերի քննարկումներում՝ հղիանալու ու երեխայի ծննդյան հետ միասին մայր դառնալու պայման է համարվում ԿԿ-ը: Այս երկու փուլերի համանմանությունը խոսում է նաև այն մասին, որ ետծննդյան փուլում այսօր կարևորվում է հենց այդ՝ ներարգանդային միասնության շարունակականության ապահովումը, ինչն էլ դառնում է գլխավոր փորձություն: Փաստորեն, ականատես ենք փորձություններով ընթացող անցումային նոր փուլի կայացմանը, որի ավարտը դեռևս չի ստացել հստակ ծիսական ձևակերպում: Որպես կանոն, այն դառնում է ուտեստի առաջին ներմուծումը *դրսից*, որ տանում է մոր և մանկան միասնական կապի աստիճանական նվազմանն ու մանկան համարկմանը մարդկանց աշխարհին: Այնուամենայնիվ, որոշակի ծիսական կազմակերպում արդեն իսկ գծագրվում է: Անցումային այս փուլի ավարտը հիմնականում սովորական ամսադարձ է՝ ծննդյան տոների *մոդել*ով: Դատելով մայրիկների խմբերի նյութերից՝ իրադարձություն է դառնում հենց այս՝ համացանցային հարթակում սեփական վեցամսյա պատմության ներկայացումը, օրվա լուսանկարներով կիսվելն ու պատասխան շնորհավորական մեկնաբանություններ ստանալը: Վերջիններից որոշներում հատկապես հստակորեն է արտահայտվում ԲԿԿ և հավելյալ սնուցման փուլերի տարանջատումը. *…շնորհավորում եմ առաջին լեվելը բարեհաջող անցնելու համար*»:

16 Campo 2010, 51–63.

17 Абрамян 2005, 154–155.

Ամփոփում

ԲԿԿ վեցամսյակն, այսպիսով, այսօր իմաստավորվում է որպես անցումային փուլ՝ ԿԿ իբրև միակ ճանապարհ ընտրած մոր և մանկան կյանքում: Որպես այդպիսին, վերջինիս նվիրագործական հենքի օգտին է խոսում նաև նրա ձայնակցումը անցումային այլ ծեսերի հետ: Այսպես, ուշագրավ է *հաջողված մի պատմություն*, որում վեցամսյակի ավարտին է զուգադիպեցվում երեխայի մկրտության ծեսը: Կոնկրետ այս դեպքում հաջողությամբ միավորվել են երկու անցումային ծեսեր՝ նվիրագործման և մկրտության, ինչը միանգամայն տրամաբանական է, եթե հաշվի առնենք այդ երկու ծիսական համակարգերի՝ ընդհանրական առասպելաբանական սյուժեի վրա խարսխված լինելու հանգամանքը[18]: Պատմությունը բացառիկ է նաև նրանով, որ փաստորեն երեխայի առաջին հավելյալը դարձել է նշխարը:

Բայց առավել հետաքրքրական է, որ ավանդաբար ևս եղել է վեցամսյակի ինչ-որ անցումային ընկալում. սրա վկայությունը Ա. Ահարոնյանի այն տեղեկությունն է Սուրմալուից, թե «*առաջին վեցամսյակում տղայի և աղջկա զգեստի մեջ առանձին տարբերություն չէ նկատվում*»[19], ինչը խոսում է այն մասին, որ մարդկանց աշխարհի մեջ նորածնի նորամուտի գործընթացում կարևորագույն՝ սեռային տարբերակման համար ևս անցումային է համարվել առաջին վեցամսյակը:

Վեցամսյակում մանկատածության առանցքային խնդիրն է դառնում՝ մոր և մանկան ներարգանդային միասնության ապահովումը: Այս առումով, կարելի է ասել, որ վաղ մանկության ներկա հետազոտությունը հաստատում է մանկությունը որպես արտաքին արգանդ դիտարկելու մարդաբանական մոտեցումը[20]՝ բայց ոչ միայն փոխաբերական, այլև ամենաուղիղ իմաստով: Նման մոտեցումը տարբերվում է մանկատածության նախորդ՝ խորհրդային և նախախորհրդային փուլերում ընդունված մոտեցումներից, որոնցում առաջնային էր մոր և մանկան անջատումը միմյանցից հնարավորինս կարճ ժամանակահատվածում:

Մեր օրերում մանկատածության արդի մոտեցման այս տարբերությունը հաճախ սերունդների միջև կոնֆլիկտային իրավիճակների գլխավոր պատճառ է դառնում, ինչն ավելի է բարդացնում դժվարին այս փուլի հաղթահարումը: Մայրերից մեկի՝ «*ես հաղթեցի աշխարհին, ու աշխարհը վերջ տվեց ուղեղս բռնաբարելուն*» միտքը լավագույնս բնորոշում է վեցամսյակի անցումային ողջ իմաստը:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՀԱՐՈՆԵԱՆ 1948; 1982
Ահարոնեան Ա. Ա., Հոո կինը // Երկերի ժողովածու, հ. Գ, Պոսթըն, Հայրենիք տպարան, 1948, 23–153, վերահրատարակեց «Արմէն» հրատարակչական մարմինը, Թեհրան, 1982:

18 Абрамян 1993, 165–179.

19 Ահարոնեան 1948, 23–153; 1982, 60:

20 Lancy 2012, 1–16.

ԼԱԼԱՅԵԱՆ 1904
Լալայեան Ե. Ա., Օրդուբադի կամ Վերին Ագուլիսի ոստիկանական շրջան և կամ Գողթն // ԱՀ, 1904, №12, 109–174:

ԼԱԼԱՅԱՆ 1983
Լալայան Ե. Ա., Երկեր, հ. 1, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1983, 457 էջ:

ԼԱԼԱՅԱՆ 2004
Լալայան Ե. Ա., Երկեր, հ. 3, Երևան, «Գիտություն», 2004, 384 էջ:

ՏԻԳՐԱՆԵԱՆՑ 1881
Տիգրանեանց Լ., Խնամատարութիւն նորածին մանկանց // Առողջապահական թերթ, 1881, №5, 141–169:

АБРАМЯН 1993
Абрамян Л. А., Христос как змееборец: церковная традиция и память художника // Мифологические представления в народном творчестве (редакторы–составители П. Гамзатова, О. Пашина), Москва, Российский институт искусствознания, 1993, 165–179.

АБРАМЯН 2005
Абрамян Л. А., Беседы у дерева, Москва, “Языки славянской культуры”, 2005, 272 с.

ЗЕЛИНСКІЙ 1882
Зелинский С. П., Этнографические очерки из быта армян-переселенцев из Персии, живущих в Нахичеванском уезде Эриванской губернии // СМОМПК, вып. 2, Тифлис, Издание Управления Кавказского Округа, 1882, 1–98.

РЮХОВА 2018
Рюхова И., История грудного вскармливания в России // http://am-am.info/istoriya-grudnogo-vskarmlivaniya-v-rossii/ [29.05.2018].

СЕДАКОВА 2009
Седакова И. А., Путь // Славянские древности, т. 4, Москва, Международные отношения, 2009, 356–360.

BARTLETT 2010
Bartlett A., “Breastfeeding and Time: In Search of Language for Pleasure and Agency” in Giving Breast Milk // Body Ethics & Contemporary Breastfeeding Practicies (ed. R. Shaw & A. Bartlett), Toronto, Canada Demeter Press, 2010, 222–235.

CAMPO 2010
Campo M., “The Lactating Body & Conflicting Ideals of Sexuality, Motherhood & Self” in Giving Breast Milk // Body Ethics & Contemporary Breastfeeding Practicies (ed. R. Shaw & A. Bartlett), Toronto, Canada Demeter Press, 2010, 51–63.

GOLDMAN 1993
Goldman W. Z., Women, the State & Revolution. Soviet Family Policy & Social Life 1917–1936, Cambridge University Press, 1993.

HOGAN 2008
Hogan S., Breasts & the Beestings: Rethinking Breast-Feeding Practices, Maternity Rituals, & Maternal Attachment in Britain & Ireland // Journal of International Women’s Studies, 2008, №10 (2), 141–160:

LANCY 2012
Lancy D., Why Anthropology of Childhood? A Brief History of an Emerging Discipline // AnthropoChildren, №1, 2012, Lancy: http://popups.ulg.ac.be/AnthropoChildren/document.php?id=918, 1–16.

MAHON-DALY, ANDREWS 2002
Mahon-Daly P., Andrews G., Liminality and Breastfeeding: Women Negotiating Space and Two Bodies // Health & Place, №8, 2002, 61–76.

VAN ESTERIK 1989
Van Esterik P., Beyond the Breast–bottle Controversy, Rutgers University Press, 1989.

Էլեկտրոնային հղումներ

WHO, 10 facts on breastfeeding, http://www.who.int/features/factfiles/breastfeeding/en/, (26.04.2017):

Гоар Юриевна Степанян, *к.и.н.*
Институт археологии и этнографии

ШЕСТИМЕСЯЧНЫЙ ПЕРИОД ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО ГРУДНОГО ВСКАРМЛИВАНИЯ КАК ПЕРЕХОДНЫЙ ЭТАП В ЖИЗНИ МАТЕРИ И МЛАДЕНЦА

Ключевые слова: исключительно грудное вскармливание, молочная смесь, переходный этап, уход за детьми, ориентированный на ребенка, нарративы грудного вскармливания.

Исследование посвящено первому шестимесячному периоду исключительно грудного вскармливания, который мы рассматриваем как переходный период в жизни матери и ребенка. Источником исследования являются разные группы матерей, действующие в социальных медиа и, в частности, в фейсбуке, которые мы называем университетами материнства. Примечательно, что матери этих групп представляют грудное вскармливание вообще и исключительно грудное вскармливание, в частности, как путешествие: символика дороги/путешествия тесно связана с переходными обрядами, которые осмысляются как путешествие в иной мир (смерть и возвращение), возрождение в новом статусе. Интересны также характеристики этого путешествия как «самые важные шесть месяцев», «первый важный этап», «самый трудный путь», конец которого – «важная победа». Встречается и определение «войны», которое по-своему подчеркивает лиминальность/экстремальность шестимесячного периода. Рассматриваемый период по своей важности и трудностям преодоления испытаний часто за собой оставляет другие переходные периоды раннего детства, в частности, сорокадневный период и даже девять месяцев беременности, что же касается акта рождения, то он является вполне сопоставимым с последним. Вот почему успешное преодоление шестимесячного периода приносит матерям те же чувства удовлетворения и гордости, что и успешное завершение беременности и рождение ребенка. Фактически, эти два периода сопоставимы друг с другом в первую очередь как фазы единства матери и ребенка. Основной проблемой ухода за детьми в течение шести месяцев становится обеспечение пренатальной (или очень близкой ей) ситуации единства матери и ребенка в постнатальной жизни, прежде всего путем кормления ребенка матерью (материнское молоко). Такой подход приводит к уходу за детьми, ориентированному на ребенка, что бросает вызов предыдущим принципам, действующим и ныне в этой сфере.

Dr. ***Gohar Y. Stepanyan***
Institute of Archaeology and Ethnography

THE SIX MONTHS' PERIOD OF EXCLUSIVE BREASTFEEDING AS A TRANSITIONAL PHASE IN THE LIFE OF MOTHER AND INFANT

Keywords: exclusive breastfeeding, formula-milk, transitional period, child-centered care, breastfeeding narratives.

The current research is dedicated to the first six months of exclusive breastfeeding, which I consider as a transitional or liminal period in the life of the mother and child. The sources of this research are various mothers' groups on social media, particularly in Facebook, which I define as *universities of motherhood.* It is remarkable that mothers in these groups represent breastfeeding in general and exclusive breastfeeding in particular as a journey: the symbolism of path/journey is closely linked with the rites of passage, for which the journey to *the other world* (death) and returning (re-birth) with a new status is a crucial aspect. Mothers' characterizations of this journey are also interesting, e.g. "the most responsible six months," "the first most important phase," "a difficult road" the end of which is "an important victory," "completing the task with honor". There is also a version of "war" for exclusive breastfeeding journey, which emphasizes the unusualness/extremeness of this period. Interestingly, in terms of discussing the importance and overcoming the hardships, this first six-month phase of exclusive breastfeeding leaves behind other transitional periods of early childhood, particularly first forty day period and even nine months of pregnancy, while the birth act is quite comparable with this six-months phase. This is the reason why the successful completion of the six-month period leaves many mothers with the same sense of content and pride as in case of successful end of pregnancy, i.e. childbirth. In fact these two phases, i.e. pregnancy and exclusive breastfeeding period, are comparable with each other first and foremost as periods of mother and child unity. The key issue of the discussed postnatal period becomes the maintaining of mother and child unity state as in prenatal period mainly through feeding the infant exclusively by mother (with mother's milk). This principle leads to infant-centered childcare which fundamentally challenges the older approaches still practiced in this field.

Յուլիա Անտոնյան, *պ.գ.թ.*
ԵՊՀ

«ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԽԱՉՔԱՎՈՐՆԵՐԻ ՊԱԿԱՍ ՉԿԱ». ԽԱՉՔԱՎՈՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԸ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Հոդվածը ազգագրական ակնարկ է՝ ժամանակակից Հայաստանում խաչքավորի պաշտոնի սոցիալական գործառույթների ու դերակատարման փոխակերպումների մասին[1]: Նախախորհրդային և խորհրդային ժամանակների խաչքավորի կերպարը վերականգնվում է որպես համայնքից հարգված մարդու ներգրավում՝ Քրիստոսի մկրտության ծեսի մեջ, և որպես պատվո նշան: Ետխորհրդային ժամանակներում այն ստանում է ավելի ընդլայնված գործառույթներ: Խաչքավորը դառնում է եկեղեցական ծեսերի ու եկեղեցական տնտեսական կյանքի կարևոր աշխարհիկ մասնակից, որի գործառույթները ծավալվում են ներկայացուցչական ու տնտեսական բնագավառներում: Բացի այդ, թուլանում է խաչքավորի կապը Քրիստոսի մկրտության ծեսի հետ, և սրան հակառակ՝ աճում է նրա ներկայությունը կրոնական ոլորտին առնչվող համայնքային այլ նախաձեռնություններում: Խաչքավորի պաշտոնը ձեռք է բերում տնտեսական և քաղաքական իշխանություն ունեցող մարդկանց լեգիտիմացման և բարոյականացման հիմնական մեխանիզմի իմաստավորում:

Հիմնաբառեր՝ խաչքավոր, եկեղեցի, մկրտություն, Զրօրհնեք, բարեգործություն, իշխանություն, բարոյականություն:

Ներածություն

Ետխորհրդային կրոնի և կրոնականության վերադարձը կարելի է «վերադարձ» կոչել միայն չակերտներում՝ այդ բառի մեջ ներդնելով բոլորովին այլ իմաստ: Արդյո՞ք մի քանի տասնյակ տարիների ընթացքում զգալիորեն վերափոխված կամ դադար առած երևույթները «վերադառնում են» նախկին տեսքով և իմաստավորմամբ: Թե՞ իրականում գործ ունենք նորովի հորինված երևույթների հետ, որոնք պարզապես ունեն նախկին ավանդույթից ժառանգած անվանումը, ձևը և որոշակի *պրակտիկա*ներ:

Ետաշխարհիկ կրոնականությունը ենթադրում է ոչ միայն նոր ձևեր և նոր իմաստներ, այլև աշխարհիկ հանրության մեջ ձևավորված սոցիալական որոշ դերերի և գործառույթների տեղափոխում դեպի կրոնականացված միջավայր:

Եթե Գուգլ որոնման համակարգում գրենք *խաչքավոր* բառը, ապա փնտրտուքը կբերի հոդվածների բազմություն, որոնց վերնագրերում կհայտնվեն ժամանակակից քաղաքական, վարչական կամ տնտեսական դաշտի կարևոր անձանց մեծամասնության անունները: Նրանք բոլորն էլ, ինչպես պարզվում է, որևէ եկեղեցու խաչքավորներ են. ընդ որում, որքան ավելի հնչեղ է անունը քաղաքական կամ տնտեսական տեսակետից՝ այնքան ավելի բարձր կարգավիճակի եկեղեցու հետ է կապված:

1 Հոդվածի համար հիմք հանդիսացած դաշտային նյութերը հավաքագրվել են 2010–2018 թթ.:

Եկեղեցական տոնախմբությունների մասին պատմող լրագրական հոդվածները նույնպես պարտադիր նշում են *խաչքավորի* ներկայությունը ծեսի և դրան հաջորդող տոնական միջոցառումների ընթացքում, ինչպես, օրինակ՝ «[*Զատկի*] *Ս. Պատարագին ներկա էին ՀՀ Վայոց-ձորի մարզպետ Հարություն Սարգսյանը, եկեղեցու այս տարվա խաչքավոր Հրաչ Մանուչարյանը և բազմաթիվ հավատացյալներ*»: Տեսնում ենք, որ *խաչքավորն* ընկալվում է որպես շատ կարևոր անձնավորություն, որի անունը սերտորեն կապված է տվյալ եկեղեցու գործունեությանը:

Վերջին տարիներին՝ եկեղեցիների խաչքավորների ցանկը գնալով ընդգրկում է բազմաթիվ հայտնի անուններ, իսկ խաչքավորների հետ կապված տարբեր իրադարձություններն ավելի ու ավելի ակտիվ են լուսաբանվում զլմներում: Թերևս, հենց այդ հանգամանքը գրավեց գիտական հետաքրքրությունս, քանի որ նման կարևորությունը պիտի ունենա իր սոցիալական և մշակութային բացատրությունը: Իհարկե, առաջին մղումն էր՝ փորձել հասկանալ, թե ի՛նչ է խաչքավորն իրենից ներկայացրել ավանդաբար, այսինքն՝ նախախորհրդային, խորհրդային ժամանակներում և, թերևս, նաև Սփյուռքում, որտեղ նրա ավանդական կիրառումն ու իմաստը ենթադրաբար խարխլված չպետք է լիներ խորհրդային մոդեռնության բռնի ներարկմամբ:

Խաչքավորը գրավոր աղբյուրներում

Առաջին զարմանքս այն էր, որ եկեղեցական ծեսերին և ծիսակարգին անդրադարձող դասական և անգամ ավելի նոր աշխատություններում չկա որևէ տեղեկություն այդ աշխարհիկ կերպարի մասին: Այսպես, Մաղաքիա Օրմանյանի թե՛ «Ծիսական բառարանում», թե՛ «Հայկական եկեղեցի» ակնարկում, թե՛ այլ աշխատություններում խաչքավորի մասին մեկ բառ անգամ չկա[2]: Ա. Դիլանյանի՝ տերունական տոներին վերաբերող աշխատության մեջ կա Քրիստոսի մկրտության ծեսի խիստ մանրամասն, ծիսական տեքստերով համեմված նկարագրությունը, սակայն որևէ հիշատակում չկա *խաչքավորի* մասին[3]: *Խաչքավորի* մասին որևէ հիշատակում չկա նաև «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարանում (2002): Իսկ Արտակ արք. Մանուկյանը (1931–1999) «Հայ եկեղեցու տոները» աշխատության մեջ (1999) խաչքավորին վերագրում է «օրթոդոքս» (ուղղափառ) ծագում, այսինքն՝ ինչպես բացատրում է հեղինակը՝ դա ռուսների ու հույների եկեղեցիներին բնորոշ մի սովորույթ է, և խոսք անգամ չկա հայկական միջավայրում դրա կենցաղավարման մասին[4]:

Ազգագրական աղբյուրները մի փոքր պարզաբանեցին իրավիճակը, թեև նախախորհրդային ժամանակահատվածի վերաբերյալ՝ զարմանալիորեն քիչ նյութ հնարավոր եղավ գտնել: Խաչքավորի մասին հիշատակումներ են հանդիպում միայն Երվանդ Լալայանի մի քանի ակնարկներում, մասնավորա-

2 Օրմանյան 1979; Орманян 2006, 235.

3 Դիլանյան 2001:

4 Մանուկյան 1999, 48:

պես՝ Բորչալու գավառին վերաբերող հատվածում. «*հանդիսավոր թափորով գնում են մոտակա գետի ափը և այնտեղ խաչը ջուրը ձգում, իսկ շատերում այս ծեսը կատարում են եկեղեցու մեջ՝ սեղանի վրա ջրով լի մի կաթսա դնելով։ Քահանայապետը պարտավոր է հօգուտ եկեղեցու մի բան նվիրել*»[5]: Վարանդայում (Արցախ) խաչքավորի պաշտոնը եկեղեցում հրապարակավ դրվում էր աճուրդի և հաղթում էր նա, «որը ամենից ավելի է վճարում»[6]:

Խաչքավորի ընտրման մրցութային տարբերակը գոյություն է ունեցել նաև հայ կաթոլիկների մեջ: Ինչպես գրում է Ա.Պետրոսյանը՝ «Шестого января каждого года эштинцы устраивают праздник «*Хач*» *(крест). Отслужив богослужение в церкви, священник с толпами людей движется к естественному водоему («гол») и несет в руках деревянный крест. По прибытии крест закидывается далеко на середину озера. Дальнейший ход событий заключается в том, чтобы нашедшиеся смельчаки доплыли до хача и извлекли его из воды. Успевший первым доплыть с хачем от берега получал титул «хач-кавора» и одарялся присутствующими людьми денежными вознаграждениями*»[7]:

Ի դեպ, այդ ծեսը մինչ այսօր կատարվում է ջավախահայերի մեջ, այդ թվում՝ վերոնշյալ Հեշտիա գյուղում[8]: Հավանաբար նման ծեսի մասին է վկայում 19-րդ դարավերջին Սյունիքում Ե.Լալայանի գրանցած նյութը. «*Խաչը ջուրը ձգելու ժամանակ <…> ձիավորները մրնում են գետի մեջ և հետո գալիս ճանապարհը կտրում ու հարուստներից նվերներ պահանջում, որ հետո քեֆ անեն*», թեև այստեղ խաչքավորի մասին հիշատակում չկա:

Խաչքավորի մասին հետաքրքիր տեղեկություններ կարելի է գտնել նաև Պերճ Պռոշյանի «Սոս և Վարդիթեր» վեպում, որտեղ գլխավոր հերոս՝ երիտասարդ Սոսը, իր սիրելիի սիրտը շահելու համար, փողով (երեք մանեթով) գնում է ջրից խաչն ընդունելու իրավունքը՝ առաջինը վճարելու պատրաստակամություն հայտնելով, ինչի համար քահանան գովում ու մեծարում է Սոսին ամբողջ համայնքի ներկայությամբ: Ծեսից հետո տերտերները և գյուղի պատվավոր մարդիկ գնում են Սոսի տունը հաց ուտելու: Որքան հասկանալի է՝ դրանով և ավարտվում են Սոսի խաչքավորության պարտականությունները[9]:

Խաչքավորը Սփյուռքում

Ավանդական սփյուռքի մասին որոշակի տեղեկություններ ձեռք բերելու հարցում ինձ օգնեցին իմ գործընկերները և ընկերները: Հարցվողներից շատերը *խաչքավոր*ի մասին կամ շատ հպանցիկ պատկերացում ունեին, կամ ընդհանրապես չգիտեին և ինձ օգնելու համար պետք է դիմեին հոգևորականներին կամ այլ՝ ավելի բանիմաց մարդկանց:

5 Լալայան 2004, 241:

6 Լալայան 1988, 194:

7 Петросян 2009.

8 Ծեսի սիրողական նկարահանումը տեսել ենք ֆեյսբուքում:

9 Պռոշյան 1982, 542–543:

Պոլսահայ սոցիոլոգ Մոնիկա Մանիշակի միջնորդությամբ[10]՝ պոլսահայերի միջավայրում խաչքավորի դերի մասին որոշակի նյութեր հաղորդեց Ստամբուլի հայ եկեղեցիներից մեկի քահանան, ով խնդրեց չհրապարակել իր անունը: Իր պատմածով՝ ավանդաբար այդ դերը տղա-երեխա էր կատարում, որին ընտրում էր ինքը՝ քահանան, պատահաբար՝ առանց որևէ հատուկ չափանիշների: Սակայն վերջերս, մանչուկի փոխարեն, նա աշխատում էր ընտրել երիտասարդ տղամարդու, ով որոշակի առումներով կարող է մարմնավորել տարվա խորհուրդը: Օրինակ՝ այս տարի ընտրել է երիտասարդ ընտանիքի հորը, ով ամբողջ տարվա ընթացքում ամեն շաբաթ հաճախել է Պատարագը: Քահանան հավելեց նաև, որ սովորաբար Սփյուռքում որպես *խաչքավոր* ընտրում են տղամարդկանց, որոնք եկեղեցուն նվիրատվություն կամ բարեգործություն են անում:

Մեկ այլ պատմասացի տեղեկությամբ (ԱՄՆ քաղաքացի՝ ծագումով լիբանանահայ)՝ ինքը *խաչքավոր* եղել է, սակայն թե ինչ չափանիշներով են իրեն ընտրել, նա տեղյակ չէր:

Խաչքավորը խորհրդային տարիներին

Խաչքավորի կերպարը գոյություն ուներ խորհրդային իշխանության վաղ տարիներին, ինչի մասին հիշատակվում է Ս. Մկրտչյանի՝ հայոց տոնածիսական մշակույթին վերաբերող ազգագրական հետազոտության մեջ[11]: Հրազդանի, Ախուրյանի, Ապարանի, Արագածի շրջաններում գրանցած նրա դաշտային նյութերը վկայում են, որ «*չնայած հալածանքներին, մասամբ պահպանվել էր նաև Զորհնեքի ծեսը՝ շքեղ զգեստավորված եկեղեցու հոգևոր սպասավորների թափորով, բուրվառով, խաչվառով, շարականներով, մեռոնը ջրի մեջ կաթեցնելով և խաչը ջուրը գցելու արարողություններով: Խաչը ջրից հանողը, որն ապանում էր խաչի քավոր փիփղոսը, դառնում էր տվյալ բնակավայրի հարգված մարդկանցից: Խաչը հանելու թույլտվության համար նախօրոք պետք է որևէ նվեր կամ դրամ տրվեր քահանային, իսկ արարողությունից հետո խնջույք կազմակերպվեր՝ հրավիրելով մերձավորներին ու պատվավոր մարդկանց: Ավելի ուշ խորհրդային ժամանակներում այդ կերպարը հետզհետե դուրս էր մղվում կրոնական առօրեականությունից*»[12]:

Ներկայացված ոչ շատ հարուստ նյութերից, կարծում եմ, այնուամենայնիվ կարելի է որոշակի եզրակացություններ անել: Ենթադրելի է, որ նկարագրված միջավայրերում խաչքավորը հիմնականում սիմվոլիկ մի պաշտոն էր, որը ծիսական խորհրդի մեջ որևէ կարևոր նշանակություն չուներ, և որի մասնակցությունը սահմանափակվում էր Քրիստոսի մկրտության օրով: Երեխա, մրցույթում հաղթող երիտասարդ, բարեպաշտ ընտանիքի տեր և, վերջապես,

10 Իմ խորին շնորհակալությունն եմ հայտնում Մոնիկա Մանիշակին՝ ցուցաբերած օժանդակության համար:

11 Մկտչյան 2016, 166:

12 Այդ մասին զրուցել ենք ազգագրագետ Սամվել Մկրտչյանի հետ. նա հաստատել է իմ պատկերացումները ուշ խորհրդային շրջանի մասին, որոնք բխում էին իմ դաշտային հարցումներից: Խորհրդային վերջին սերունդներին պատկանող մարդիկ պարզապես չէին հիշում, որ նման բան լիներ իրենց բնակավայրերում:

աճուրդում այս «պաշտոնը» գնած մեկը պարզապես հնարավորություն էր ստանում՝ սրբազան ծեսի մաս կազմելու, և դա ընկալվում էր որպես *սիմվոլիկ* արտոնություն, որի համար՝ այն ձեռքբերողը «շնորհակալություն» էր հայտնում եկեղեցուն՝ նվիրատվության տեսքով:

Խաչքավորի ինստիտուտի մեկնաբանությունները

Ժամանակակից Հայաստանում խաչքավորի կերպարը, պահպանելով իր *պրեստիժ*ային փոխանակման բնույթը, ակնհայտորեն ձեռք է բերել նոր իմաստներ ու սոցիալական ավելի նշանակալից դերակատարում:

Արարատյան թեմի պաշտոնական qahana.am կայքը մանրամասնորեն ներկայացնում է խաչքավորի դերը և գործառույթները՝ որպես օրինակ բերելով Եռաբլուրի Սրբոց Վարդանանց նահատակաց եկեղեցու խաչքավոր Արշակ Արշակյանին: Մասնավորապես, ինքը՝ խաչքավորը, նշում է, որ «*Խաչի քավոր լինելը հեւրաքրքիր պատասխանատվություն է: Դա նույնն է, ինչ ծնող լինելը: Երեխաներից ամեն մեկը մի կարիք ունի, իսկ դու պետք է իմանաս նրան, հոգ տանես: Խաչի քավոր լինելն էլ այդպիսի մի բան է*»[13]:

Կայքի խմբագիրները հավելում են, որ «*խաչքավորները պարտավորվում են մի ամբողջ տարի լինել հոգևոր հովվի կողքին և կյանքի կոչել նրա կողմից նախաձեռնած յուրաքանչյուր եկեղեցաշեն ծրագիր: Եթե տարվա խաչքավորը իսկապես հասպարտուն մնա իր կարգի մեջ, մի ողջ տարի Աստված կլինի նրա հովանավորը, և հաջողությունները մշտապես կփայլեն նրա բոլոր բարի նախաձեռնություններում*»[14]:

Վերոնշյալ երկու մեկնաբանություններն ակնհայտորեն տարբերվում են միմյանցից: Եթե առաջինում շեշտվում է խաչքավորի բարձր, պատվավոր, «ծնողի» կարգավիճակը, ինչը թերևս ենթադրում է նաև որոշակի արտոնություններ, ապա խմբագրականի տեքստը խաչքավորին իջեցնում է քահանայի կամավոր օգնականի և հովանավորի կարգավիճակի՝ փոխարենը խոստանալով Աստծո հովանավորությունը: Այդ ընկալումների տարբերությունն, անշուշտ, պարզաբանումներ է պահանջում:

Թեև ամեն գործող եկեղեցի ունի իր խաչքավորը, տարբեր համայնքներում խաչքավորի գործառութների շրջանակը տարբեր կերպ է սահմանվում: Այսպես, որոշ տեղեկատուներ խաչքավորին նկարագրելիս հաճախակի շեշտում են նրա պատվով, հարգված, օրինակելի մարդ, ժողովրդի ներկայացուցչական կերպար լինելու հատկությունը. «*Խաչքավորությունը շատ կարևոր ինստիտուտ է, ժողովրդի հավաքական ներկայությունն է*»[15], «*Խաչքավոր լինելը պատիվ, հարգանք է, կլոր տարի պիտի ամեն մի պատարագին մասնակցի, խաչը առաջինը համբուրի, ոչ թե միայն փող տա: Եկեղեցու խորհուրդը պահողն ա, եկեղեցին բիզնես տեղը չի*»[16]: «*Մայր Տաճարի խաչքավոր լինելը մեծ*

13 http://www.qahana.am/am/news/show/885735279

14 http://www.qahana.am/am/news/show/885735279

15 Հայր Վռամ, ք. Վանաձոր:

16 Մոմավաճառ Թամարա, Տաշիրի կաթողիկե եկեղեցի:

պատիվ է: Տարին ինձ համար առանձնահատուկ կլինի խաչքավորի՝ իմ սրանձնած մեծ ու պատվավոր պարտավորությունների կատարմամբ»,—նշում է խաչքավոր գնդապետ Ջ. Հարությունյանը[17]:

Սակայն այլ տեղեկատուներ ավելի գործնական մոտեցում ունեն խաչքավորի գործառույթների ու կերպարի իմաստի հանդեպ: Տաշիրի առաքելական եկեղեցու մոմավաճառն, օրինակ, հստակեցնում է. «*Խաչքավորը հիմնականում հոգաբարձու է, նյութական օգնություն է տալիս: Կարա պատրաստին մասնակցի, աղոթի, մի շարք ծրագրեր է ֆինանսավորում, ուխտագնացություններ, եկեղեցու վերանորոգում, երաժշտության հարցեր է լուծում*»:

Խաչքավորի կերպարն, այսպիսով, գաղափարախոսական դաշտում պետք է միավորի ներկայացուցչական, հովանավորչական և որոշակի հանրային արժեքների մարմնավորման իմաստները: Գործնական դաշտում դա նշանակում է, որ խաչքավորը դառնում է եկեղեցու մեկ տարվա պաշտոնական հովանավորը և բոլոր կարևոր միջոցառումների մասնակիցն ու շատ հաճախ՝ ֆինանսավորողը: Առանձին դեպքերում մեկամյա պաշտոնը վերածվում է բազմամյայի, ընդ որում այդ պաշտոնը գրավում է համայնքի այն ներկայացուցիչը, որն ունի թե՛ համապատասխան նյութական միջոցներ, թե՛ իշխանություն ու ազդեցություն: Այսպես, Վանաձորի Ս. Աստվածածին եկեղեցու բազմամյա խաչքավորը քաղաքապետն է, ու նման օրինակներ կարելի է շատ գտնել:

Ո՛վ և ինչպե՛ս է դառնում խաչքավոր

Բավական հաճախակի կրկնվող պատասխանն է՝ տեղական վարչական իշխանության ներկայացուցիչները, գյուղապետերն ու քաղաքապետերը. «*Խաչքավորը քաղաքապետն ա: Էն որ քաղաքապետն ա, դրա համար էլ խաչքավոր ա*»:

Մեկ այլ տարբերակով՝ խաչքավոր դառնում են կենտրոնական իշխանության ներկայացուցիչները՝ հատկապես այն դեպքերում, երբ նրանց ծննդավայրի մասին է խոսքը, կամ՝ որևէ կարևոր եկեղեցու: Այսպես, Ախթալայի 2016 թ. խաչքավորն էր ծնունդով այդտեղից՝ Ազգային ժողովի փոխնախագահ Էդուարդ Շարմազանովը[18], իսկ 2015 թ. Արարատյան թեմի՝ Երևանի Ս. Սարգիս եկեղեցու խաչքավոր է դարձել պաշտպանության նախարար Սեյրան Օհանյանը[19]:

Հաջորդ շատ ընդունված տարբերակն է՝ խաչքավոր ընտրել խոշոր գործարարներին, որոնք պարտադիր չէ, որ բնակվեն համայնքում, բայց ծնունդով այդ բնակավայրից պետք է լինեն («*պիտի տեղացի լինի*»): Այսպես, Վանաձորի նորակառույց Ս. Սարգիս եկեղեցու 2015 թ. խաչքավորը ծագումով տեղացի մի գործարար է, որը, սակայն, քաղաքում չի բնակվում: Երևանի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու 2017 թ. խաչքավորը նույնպես հարուստ գործարար է, որը երևանցի է, բայց

17 Ջ. Հարությունյան, Ստեփանակերտի Սուրբ Հակոբ եկեղեցու խաչքավոր:

18 Հայաստանում խաչքավորների պակաս չկա. Էդուարդ Շարմազանովն էլ իր ծննդավայրում դարձավ խաչքավոր, տես http://shamshyan.com/hy/article/2017/01/06/1055419:

19 Արարատյան Հայրապետության թեմի ջրօրհնեքի խաչքավոր է դարձել Սեյրան Օհանյանը, տես http://armlur.am/288018/

Հայաստանում չի բնակվում: Սպիտակի Ս. Հարություն եկեղեցու 2015 թ. խաչքավորը «*սպիտակցի տղա է, Երևանից ապրանք է բերում, ցրում խանութները*»:

Գործարար կամ վարչակազմի անդամ լինելը՝ նշանակում է եկեղեցու հովանավորության համար անհրաժեշտ ֆինանսական ու սոցիալական կապիտալին տիրել, ինչը խաչքավորի ընտրման համար դառնում է կարևորագույն չափանիշ: Իհարկե, լինում են խաչքավորի այլ տարբերակներ. օրինակ՝ Տաշիրի կաթողիկե եկեղեցու 2015 թ. խաչքավորը հայտնի քանդակագործ էր: Սակայն, ինչպես նշեց նրա մասին պատմող տեղեկատուն՝ «*աղքատ է խաչքավորը՝ աղքատի եկեղեցի է*»: Հարուստ-աղքատ դիքոտոմիան, փաստորեն, տեղեկատուի շուրթերում՝ ամենակարևորներից է խաչքավորի բնութագրման մեջ:

Բացի քաղաքական ու վարչական ոլորտը ներկայացնող անհատներից՝ խաչքավորներ կարող են լինել նաև ուժային ոլորտից՝ տարբեր կարգի և կարգավիճակի բանակայիններ: Առանձին դեպքերում խաչքավորի դերում սկսել են հայտնվել նաև *շոու-բիզնեսի* ներկայացուցիչները[20]: Հայտնի դեմքերի աճող ներգրավվածությունն այդ դերակատարման մեջ՝ վկայում է խաչքավորի մեջ մարմնավորված «պատվի» և «հարգանքի» *կոնցեպտ*ների նկատմամբ բարձր պահանջարկի մասին:

Խաչքավորի ընտրության բուն գործընթացն ընթանում է տարբեր կերպ. եկեղեցին ինքը կարող է մոտենալ թեկնածուին՝ խաչքավոր դառնալու առաջարկով, սակայն ավելի հաճախ ինքը՝ ապագա խաչքավորն, իր նախաձեռնությամբ դիմում է եկեղեցի՝ իրեն այդ պաշտոնը վստահելու հավակնությամբ, ինչը նույնպես հիմք է տալիս մտածելու, որ խաչքավորի դերը իրականում կարևոր սոցիալական կապիտալ է. «*Խաչքավոր դառնալու համար մի քիչ խելքի մոտ մարդիկ իրենք են գալիս, դիմում*»: Այդ նախաձեռնությունը կարող է սկսվել կոնկրետ օգնության ծրագրերից՝ «*Այդ մարդը եկել, տեսել է, որ հովվատունը վատ վիճակում է, վերանորոգեց, եկեղեցին ամրացրել է*»:

Խաչքավորի պարտականությունները

Խաչքավորի նյութական պարտականությունները հաճախ բավական լուրջ են, նրանցից շատերը պարտավորվում են իրականացնել ոչ պակաս՝ քան եկեղեցու վերանորոգումը, ֆինանսավորել եկեղեցական տարբեր միջոցառումները, փակել եկեղեցական տոների հետ կապված ծախսերը, նաև առանձին դեպքերում՝ քահանայի անձնական ծախսերը:

Հետևյալ դրվագը լուսաբանում է խաչքավորի ընթացիկ գործունեությունը: 2017 թ. Ավագ Չորեքշաբթի օրը Երևանի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցում երիտասարդաց միության ուժերով հաջորդ օրվա՝ *կարագի օրհնության* ծեսին էին պատրաստվում: Պատրաստության էությունն էր՝ մի քանի տասնյակ կիլոգրամ կարագ փոքր քառակուսիների կտրատել և դրանք փաթեթավորել: Այդ կարագը, որը պիտի օրհնվեր ու բաժանվեր չունևորներին ու ծեսի մասնակից-

20 «*Երգիչ Արամեն երեկ Սուրբ Ծննդյան պատարագի ժամանակ խաչքավոր է եղել: Այդ մասին երգիչը տեղեկացրել է իր ֆեյսբուքյան էջում եւ տեղադրել տեսանյութ՝ այն մակագրելով այսպես. «Այսօր Սաղմոսավանքում ջրօրհնեքի պատարագին պատիվ ունեցա լինելու այս տարվա խաչքավորը: Քրիստոս ծնվեց և հայտնվեց, մեզ և ձեզ մեծ ավետիս»*, տես http://www.iravunk.com/news/19665:

ներին, գնվել էր եկեղեցու այդ տարվա խաչքավորի՝ Հոլանդիայում ապրող հարուստ գործարարի միջոցներով: Բացի կարագից՝ նա իր վրա էր վերցրել նաև Ավագ Շաբաթի այլ ծիսական միջոցառումների ծախսերը:

Այսօր նկատելի է, որ խաչքավորի կերպարը, իր ընդլայնված ու աճող սոցիալական գործառույթների և դերակատարման շնորհիվ, գնալով կտրվում է Քրիստոսի մկրտության ծեսի և ջրօրհնեքի կոնտեքստից՝ մաս կազմելով այլ ծիսական և ոչ-ծիսական գործընթացների: Այսպես, Ստեփանավանի նորակառույց եկեղեցու հիմնարկեքի ժամանակ՝ հիմնադրման ամեն մի քարին մի խաչքավոր էր ընտրվել, այսինքն՝ եղել էր 16 խաչքավոր, որոնք եկեղեցու կառուցման մեջ որոշակի ներդրումներ պիտի անեին:

Խաչքավորի ծիսական կոնտեքստի փոփոխման մեկ այլ տարբերակ ենք տեսնում Արագածոտնի մարզում: Նախկին գլխավոր դատախազ ու գործարար Աղվան Հովսեփյանի կանգնեցրած բազմաթիվ խաչերի համար ևս ընտրվում են քավորներ: Ինչպես հաղորդվում են այդ իրադարձությունները լուսաբանող լրատվականները՝ հերթական՝ 1717-րդ խաչի («Սուրբ Խաչ և Սուրբ Երրորդություն Հույսի Խորան Հաղորդարան» կոչվող կառույց-հուշարձանի) օծման ժամանակ խաչքավոր էին ընտրվել 2016 թ. ապրիլյան քառօրյա պատերազմի մասնակից 7 զինծառայողներ: Ինչպես նկարագրվում է հոդվածում՝ նախորդ «*1716-րդ խաչի խաչքավոր ՀՀ ԱԺ պատգամավոր Ալիկ Պետրոսյանը խաչը փոխանցեց զինվորներին, որից հետո այն օծվեց և տեղադրվեց «Սուրբ Խաչ և Սուրբ Երրորդություն Հույսի Խորան Հաղորդարան» կոչվող կառույց-հուշարձանի վրա*»: Ինչպես նշեց «Նիգ-Ապարան» հայրենակցական միության նախագահ Աղվան Հովսեփյանը՝ «*Այս տարի խաչքավորի կերպարը զինվորի մեջ է իմաստավորվել, մեզ ապրիլյան պատերազմը թելադրեց, որ այս տարվա խաչի քավորը Հայոց զինվորը լինի*»[21]:

Նույն շրջանի գյուղերից մեկում՝ Ծաղկահովտում, երկու տարի առաջ ևս մեկ խաչ է կանգնեցվել գյուղին նայող բլրի գլխին[22]: Խաչի կանգնեցման օրը հայտարարվել է գյուղի օր և այդուհետ այդ օրը գյուղի բնակչությունը ուխտագնացություն է կատարում խաչի մոտ, ինչի առթիվ նաև խնջույք է կազմակերպվում: Այդ խնջույքի և հատկապես մատաղացու կենդանու ծախսերը հոգում են այդ տարվա խաչի երկու խաչքավորները: Խնջույքի ժամանակ հայտարարվում է, թե որն է լինելու հաջորդ տարվա խաչքավորների զույգը: Հիմնականում դրանք գյուղի երիտասարդներ են, որոնք օգնել են նախաձեռնողին՝ կանգնեց-

21 https://news.am/arm/news/398247.html

22 Այդ խաչի կանգնեցման պատմությունն ունի հետաքրքիր մանրամասներ: Խաչը և խաչի հարևանությամբ դրված խաչքարը ամրացրել էին բլրի գագաթին գտնվող բրոնզեդարյան ամրոցի հիմնապատի մեջ: Դա չափազանց անհանգստացնում է հուշարձանը պեղող հնագետներին, որոնք ամեն ինչ անում են, որպեսզի կասեցնեն հուշարձանի հետագա քանդումը: Ամենաուշագրավն այն էր, որ խաչ կանգնեցնող երիտասարդների մեծ մասը՝ անգամ խաչքավորները, տարիների ընթացքում աշխատել են այդ հուշարձանի պեղումներում, բայց խաչի տեսքով նոր սրբավայրի կառուցումն (իբր երբեմնի հին սրբավայրի տեղում) առավել կարևոր դասվեց, քան բրոնզեդարյան եզակի հուշարձանի առկայությունը: Այս տեղեկությունների համար, ինչպես և իմ ուշադրությունն այդ հնագիտական-ազգագրական դաշտին հրավիրելու համար՝ երախտապարտ եմ Քորնել համալսարանի պրոֆեսոր, հնագետ Լորի Խաչատուրյանին:

նելու խաչը, և որոնք, իրենց ասելով, հերթ են կանգնել՝ ակնկալելով, որ իրենցից յուրաքանչյուրին ի վերջո կհասնի այդ դերը: Այս նորածին ավանդույթն արդեն երկու տարի է, ինչ գոյություն ունի, և եթե առաջին տարին խնջույքը բացօդյա էր՝ խաչի հարևանությամբ, և մասնակցում էին խաչը այդ օրը այցելած բոլոր գյուղացիները՝ սեռից ու տարիքից անկախ, ապա երկորդ տարին (2017), անձրևային եղանակի պատրվակով, խնջույքը կազմակերպվել էր տեղական հանդիսությունների սրահում, և մասնակից էին միայն հասուն տղամարդիկ, իսկ ինքը՝ միջոցառումը, ստացել էր *պրեստիժ*ային խնջույքի բնույթ:

Եզրափակում

Որպես եզրակացություն՝ կարող ենք փաստել, որ խաչքավորի սոցիալական դիմանկարը շատ որոշակի է: Դա այն մարդն է, ով ունի իշխանություն, նյութական միջոցներ, բայց որին՝ ինչ-ինչ պատճառներով, պակասում է այդ ամենի բարոյական արժևորումը, ինչը նաև հանրային լեգիտիմության երաշխիք է:

Խաչքավորների շարքում տեսնում ենք քաղաքապետեր, գործարարներ, բարձրաստիճան զինվորականներ, շոու-բիզնեսի ներկայացուցիչներ, բայց գրեթե չենք տեսնում բարոյապես հարգված մասնագիտությունների տեր մարդկանց՝ բժշկ, ուսուցիչ, արվեստագետ[23]: Չկան պատվավոր տարեցներ կամ առանձնահատուկ (ոչ-նյութական) նվաճումների տեր մարդիկ: Պատճառներից մեկն, իհարկե, նրանց մեջ ունևորների պակասն է, քանի որ խաչքավորի հիմնական դերը՝ նյութական հովանավորության իրականացումն է:

Սակայն այդ դերն ակնհայտորեն՝ ժամանակակից սոցիալական և գաղափարական կառույցներից մեկն է, որն առաջ է եկել մի քանի հանգամանքների առկայությամբ պայմանավորված: Նախ՝ եկեղեցական և աշխարհիկ իշխանական վերնախավերի միաձուլման գործընթացի արդյունքում, երկրորդ՝ այդ վերնախավերի նկատմամբ համայնքների անվստահության, օրինականության բացակայության, բարոյականության սահմանների փոփոխման պայմաններում և, վերջապես՝ նոր ետխորհրդային սոցիալական կառուցվածքի ձևավորման ընթացքում:

Բարոյականության *կոնցեպտը* և դրա ժամանակակից փոխակերպումները շատ կարևոր են խաչքավորի նոր իմաստի ըմբռնման համար: Թոբիաս Քյոլները ռուսական արդի կրոնական բարեգործության մասին իր աշխատության մեջ նշում է, որ եկեղեցուն արված նվիրագործություններն ընկալվում են մի քանի առումներով՝ որպես հանրային ապաշխարհություն (public penancy), որպես փոխադարձության (Աստծուց) ակնկալիք, և որպես իրենց ունեցվածքի և իշխանության ապահովության երաշխավորում[24]:

Նման ընկալումներ կան և հայկական միջավայրում, ուր կրոնական բարեգործությունը ևս մեկնաբանվում է որպես մեղքերի քավություն, եկեղեցու օգ-

23 Առանձին դեպքեր, իհարկե, լինում են՝ ինչպես Տաշիրում քանդակագործ-խաչքավորի՝ բերված օրինակը կամ Վայքի Ս. Տրդատ եկեղեցու 2016 թ. խաչքավոր բժիշկը, ևն: Սակայն նրանց մասնաբաժինը չնչին է՝ գյուղապետերի, քաղաքապետերի, գործարարների ու պատգամավորների համեմատությամբ:

24 Kölner 2012, 127–128:

նությամբ՝ իշխանության ամրապնդում, բարեգործի անձնական կերպարի «բարոյականացում»: Սակայն պետք է հաշվի առնել, որ խաչքավորը սովորական բարեգործ չէ. նա եկեղեցու կամ համայնքի ընտրած ու հաստատած «պաշտոնական» բարեգործն է, և սա՝ բարոյականության չափումներին ավելացնում է պատվի *կոնցեպտը*, որը շատ կարևոր է հենց հայոց մշակութային միջավայրում:

Ենթադրվում է, որ խաչքավորը պետք է ընտրվի պատվավոր մարդ լինելու համար, սակայն վերը թվարկված սոցիալական կերպարները ոչ թե պատվավոր լինելու պատճառով են դառնում խաչքավոր, այլ՝ այդ «պատիվը», որը խաչքավորին բնորոշ հատկությունն է, ձեռք բերելու համար: Գործնական կրոնականության մեջ մարմնավորած բարոյականության և պատվի նույնականացումը նյութական կամ քաղաքական կապիտալի հետ հենց այն ետ-աշխարհիկ կրոնականության զարգացումներից մեկն է, ինչի մասին խոսվում է հոդվածի սկզբում:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Բառարաններ

ՕՐՄԱՆԵԱՆ 1979
Օրմանեան Մ., Ծիսական Բառարան, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 1979:

Ուսումնասիրություններ

ԴԻԼԱՆՅԱՆ 2001
Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցուտոները (տոնախոսական ժողովածու), աշխատասիրությամբ Արամ Դիլանյանի, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2001:

ԼԱԼԱՅԱՆ 1988
Լալայան Ե. Ա., Երկերի ժողովածու, հ. 2, Վարանդա, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1988:

ԼԱԼԱՅԱՆ 2004
Լալայան Ե. Ա., Երկերի ժողովածու, հ. 3. Բորչալու, Երևան, «Գիտություն», 2004:

ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ 1999
Արտակ Արքեպիսկոպոս Մանուկյան, Հայ Եկեղեցու Տոները, Թեհրան, «Նայիրի», 1999:

ՄԿՐՏՉՅԱՆ 2016
Մկտչյան Ս. Ս., Հայոց տոնածիսական մշակույթը, Երևան, «Գիտություն», 2016:

ՊՌՈՇՅԱՆ 1982
Պռոշյան Պ. Ս., Սոս և Վարդիթեր, Երևան, «Լույս», 1982:

ОРМАНЯН 2006
Орманян М., Армянская церковь, Ереван, «Анкюнакар», 2006.

ПЕТРОСЯН 2009
Петросян А., Франги (историко-этнографическое исследование), 2009, https://religions.am/wp-content/uploads/2017/03/Frangi-historical-and-ethnographic-research.pdf (26.09.2021)

KÖLLNER 2012
Köllner T., Practicing without belonging? Entrepreneurship, morality and Religion in Contemporary Russia, Berlin, «Lit-Verlag», 2012.

Юлия Юриевна Антонян, *к.и.н.*
Ереванский государственный университет

«НЕДОСТАТКА В ХАЧКАВОРАХ В АРМЕНИИ НЕТ»: ИНСТИТУТ ХАЧКАВОРА В СОВРЕМЕННОЙ АРМЕНИИ

Ключевые слова: хачкавор, церковь, Крещение, Водосвятие, благотворительность, власть, мораль.

Статья представляет собой этнографический очерк современных трансформаций социальных функций, практик и общественной роли «хачкавора», секулярного персонажа в ритуальной практике Армянской апостольской церкви. Основная миссия хачкавора состоит в том, что в день Крещения и Водосвятия, которые Армянской апостольской церковью празднуются 6 января, после того как священник погружает крест в воду, хачкавор принимает его в свои руки. В досоветское время этнографические материалы очень скудно описывают роль хачкавора. В источниках по церковным ритуалам он не упоминается вообще, а в редких этнографических описаниях говорится о том, что чести стать хачкавором последний удостаивался в процессе соперничества с другими уважаемыми членами общины, покупал эту роль на аукционе или делал пожертвование в пользу церкви, однако нет никаких материалов о том, какую роль хачаквор играл в течение всего года в социальной и экономической жизни церкви. В советское время вследствие закрытия большинства церквей функция хачкавора постепенно упраздняется и отмирает. В постсоветский период активная реинституционализация церкви и появление действующих церквей практически во всех общинах Армении приводит к возрождению этого персонажа, однако с гораздо более расширенными функциями и большей социальной значимостью. Ритуал Водосвятия, во время которого хачкавор становится восприемником креста, является не кульминацией, а лишь началом его деятельности в качестве такового. С этого момента он – официальный спонсор церкви на весь последующий год (или годы, если он переизбирается), а также обязательный участник всех значительных мероприятий и ритуалов, то есть он ответственен за экономическую и репрезентативную поддержку церкви. Финансовые обязательства хачкавора могут быть достаточно обременительными. Так, на него может возлагаться ремонт церкви, финансирование ритуалов и мероприятий. Взамен церковь предлагает такие преимущества как создание положительного имиджа хачкавора, публичность его имени и деятельности, политическое реноме. Поэтому роль хачкавора обычно бывает востребована состоятельными бизнесменами (зачастую, мигрантами), местными властями или политиками, которые обладают ресурсами и нуждаются в публичности и позитивном имидже. Более того, персонаж хачкавор все менее ассоциируется с ритуалом Водосвятия, и в определенных случаях он полностью выпадает из рамок этого ритуала. Так, хачкаворы «избираются» в качестве покровителей закладываемых церквей, воздвигаемых крестов или хачкаров. В таких случаях спонсорство хачкавора предполагается для финансирования строительства или ежегодных общинных праздников. Фактически, персонаж хачкавора «реконструирован», а скорее «задействован» заново для людей, готовых обменять свой капитал и власть на общественную легитимность и более благородный моральный имидж.

Dr. ***Yulia Y. Antonyan***
Yerevan State University

"THERE IS NO LACK OF KHACHKAVORS IN ARMENIA": THE KHACHKAVOR INSTITUTE IN CONTEMPORARY ARMENIA

Keywords: Khachkavor, church, Baptism, Blessing of the Waters, charity, power, morality.

The article represents an ethnographic overview of modern transformations of social functions, practices and a public role of a "khachkavor," a secular position within the Armenian Apostlic Church. Taken in general, the "khachkavor" is a secular person who takes into his hands the holy cross after its being immersed into water by a priest during the ritual of Baptism of Christ on January 6th. The overview is making an attempt of reconstruction of pre-soviet and soviet social image of khachkavor and compare it to what it is transformed in the post-soviet times, after its reinstitutionalization within the Armenian Apostolic Church. In the pre-soviet times, khachkavor is mentioned in few sources as a person who was granted by the honor of taking the cross for which he was competing with other respected people of the community, paid for it, or made donations to the church. Nothing was mentioned about his special functions or a special role in the church ritual, communal or economic life throughout the year. In the soviet times the function of khachkavor was fading away mostly because of absence of acting churches in most of the settlements in Armenia and the Soviet Union in whole. In the post-soviet period, along with openings of churches, the old or the newly-constructed ones the role of khachkavor started to be revived. However, according to the field data, it is recovered as a different character, more important in social terms and more powerful in terms of influence and responsibilities. Once he (usually he, but in some cases it may be a family, represented by its male member) is honored by the ritual function of taking on the cross, from this moment on he becomes an official sponsor of the church for the coming year and obligatory participant of all ritual and community events. Thus, the khachkavor is responsible for the economic and representational coverage for a church. Financial responsibilities of khachkavor can be onerous enough like renovation of the church, financing rituals and events, even covering some personal expenses of priests. To reward, a church may suggest serious improvement of a public image of a khachkavor, promotion of his name and businesses, or a political renomé. Therefore, this position is taken mostly by the affluent businessmen (often migrants), local authorities or politicians who possess resources and need publicity and better image. Due to this, the character of khachkavor is less and less associated with the Holiday of Baptism and in some cases it gets completely out of this holiday ritual framework. Khachkavors are "selected" for newly-constructed churches for their foundation ceremony, for erected monuments such as gigantic crosses or khachkars. In such cases, the sponsoring role of a khachkavor is considered for the construction or yearly community feasts. In fact, the "reconstructed" character of khachkavor is reinvented for people who are ready to exchange their capital and power for public legitimacy and an improved moral image.

Լուսինե Ղոնջյան, *բ.գ.թ.*
ՀԱԻ

ՍԵՒԱՆԻ ԱՎԱԶԱՆԻ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ԵՒ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԱՐԴԻ ՎԻՃԱԿԸ
ըստ 2008–2015 թթ. դաշտային դիտարկումների

Հոդվածում ներկայացված է Սևանի ավազանի բանահյուսական և ազգագրական մշակույթի ընդհանուր պատկերը 21-րդ դարի սկզբներին, այսինքն՝ մեր օրերում: Անդրադառնալով Սևանի ավազանի բնակավայրերին՝ նպատակ ենք հետապնդում ներկայացնելու Գեղարքունիքի մարզը՝ որպես մեկ ամբողջական բանահյուսական մշակութային տարածք, որի բնակչության ազգագրական և բարբառային բազմազանությունն իր նկատելի կնիքն է թողել նրա հոգևոր մշակույթի, մասնավորապես՝ բանահյուսության վրա. վերջինս աչքի է ընկնում ժանրային ու ոճաբարբառային բազմազանությամբ և նյութերի առատությամբ: Մարզն ունի ութ տասնյակից ավելի բնակավայր, որոնցից հետազոտություններ ենք անցկացրել տասնյակ բնակավայրերում. գրառման կամ ձայնագրման եղանակով հավաքել ենք բանահյուսական, ազգագրական նյութեր՝ յուրաքանչյուր բնակավայրին բնորոշ խոսվածքով:

Հիմնաբառեր՝ վիպական բանահյուսություն, քնարական բանահյուսություն, ասութային բանահյուսություն, ազգագրական տարածույթ, բազմաժանր, հուշապատում, բանասաց:

Նախապատմություն

Պատմաշխարհագրական յուրաքանչյուր շրջանի մշակույթի ուսումնասիրությունը համազգային մշակույթի ամբողջական ուսումնասիրման մաս է կազմում: Այս առումով՝ Սևանի ավազանի տարածաշրջանը հետաքրքրություն է առաջացրել դեռևս 19-րդ դարի վերջին քառորդից: Արձագանքելով Տ. Նավասարդյանի՝ հայրենի բառ ու բանը փրկելու կոչին՝ նրան բանահյուսական և ազգագրական նյութեր է ուղարկել նորբայազետցի Ստեփան Բատիկյանը: Դրանք բանահյուսական տարբեր ժանրերի ստեղծագործություններ են՝ պատմություն, զրույց, օրհնանք, անեծք, հարսանեկան երգեր ևն, որոնք գրի են առնվել 1881 թ. և զետեղվել «Հայ ժողովրդական ավանդութիւններ»-ի առաջին գրքում[1]:

Հետագայում Նոր Բայազետի հոգևոր և նյութական կյանքի մասին արժեքավոր տեղեկություններ են պարունակում Ս. Փիլոյանի և Մ. Արքեպիսկոպոս Սմբատյանի հրատարակած գրական-պատմական աշխատությունները[2]: 20-րդ դարի սկզբներին գավառը ժողովրդագրական առումով հատուկ ուշադրության է արժանացել Երվանդ Լալայանի կողմից, ում հավաքած մեծաքանակ բանահյուսական, ազգագրական, ժողովրդագրական նյութերը՝ ժողովրդական վեպ, հեքի-

1 Նաւասարդեանց 1883:

2 Փիլոեանց 1888; Սմբատեանց 1895:

աթներ, ավանդազրույցներ, հավատալիքներ, ծիսական երգեր, ժողովրդական բժշկություն, ժողովրդագրական և տեղագրական բազմաթիվ այլ նյութեր տպագրվում են «Ազգագրական հանդեսի» 14–18-րդ գրքերում:

Բանահավաքչական շարժումը նոր թափ է ստանում անցյալ դարի 60–70-ականներին, երբ Գեղեոն Միքայելյանի, Ռոզա Գրիգորյանի գրի առած բանահյուսական և ազգագրական հարուստ նյութերը տպագրվում են «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն» մատենաշարի 11-րդ և 14-րդ հատորներում[3], «Հայ ժողովրդական օրորոցային և մանկական երգեր» ու «Սասնա ծռեր» պատումների ժողովածուներում[4]: 1979 թ. Սարգիս Հարությունյանը և Արուսյակ Սահակյանը հրատարակում են «Սասնա ծռեր» հերոսավեպի նորահայտ պատումները[5], որոնցից չորսը գրառված են Գեղարքունիքի մարզից:

Այսօր տեղացիների, համայնքապետարանների աջակցությամբ հրատարակվում են Գեղարքունիքի մարզի տեղավայրերի մասին առանձին գրքեր (Քյավառ, Նորատուս, Սարուխան, Լճաշեն, Կարմիրգյուղ, Մարտունի, Լիճք, Վաղաշեն, Երանոս ևն), որոնցում բնակավայրերի հիմնադրման, ժողովրդագրական տեղաշարժերի, պատմական հուշարձանների մասին տեղեկություններից բացի՝ առավել կամ պակաս չափով ներկայացված են տվյալ բնակավայրերի բանահյուսական և ազգագրական նյութերը:

Ընդհանուր նկարագիր

Մեր կողմից Սևանի ավազանի տարածաշրջանից բանահյուսական և ազգագրական նյութերի գրառումը սկսվել է 2000-ականներից՝ Գավառի պետական համալսարանի ուսանողական գիտարշավներից, իսկ 2008–2014 թթ.՝ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի դաշտային աշխատանքների ծրագրի շրջանակում: Չնայած նախորդ տասնամյակների համեմատ՝ ավանդական բանահյուսությունն այս տարածաշրջանում ևս նահանջել է, այդուհանդերձ մեզ հաջողվել է բնակչության սեռատարիքային տարբեր խմբերից գրառել ժողովրդական հարուստ ու բազմաժանր բանահյուսության նմուշներ:

Սևանի ավազանում համեմատաբար կենսունակ են վիպական ժանրի ստեղծագործությունները, որոնց մեջ առանձնակի հետաքրքրություն են ներկայացնում երգիծական զրույցները, զվարճախոսությունները, առած-ասացվածքները, անեծքները, օրհնանքները, երդումները, պատմական ավանդազրույցները, սնահավատական զրույցները: Հուշապատում պատմությունների առումով նույնպես Սևանի ավազանը մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում, քանի որ Արցախի և Ադրբեջանի տարածքի տարբեր բնակավայրերից բռնագաղթած բնակչության մի ստվար զանգված, լինելով հայտնի իրադարձությունների մասնակից ու ականատես, հաստատվել է մարզի տարբեր բնակավայրերում: Մինչդեռ քնարական բանահյուսության մի քանի տեսակներ՝ սիրերգեր, պարերգեր,

3 Միքայելյան 1980; Գրիգորյան 1983 (կազմ.):

4 Գրիգորյան 1970; Սասնա ծռեր 2000:

5 Սասնա ծռեր 1979:

ծիսական երգեր, գրեթե մոռացվել են, կամ էլ գյուղերում հիշում են միայն ավագ սերնդի ներկայացուցիչները:

Ճամբարակի շրջան

Գեղարքունիքի մարզի Ճամբարակի Այգուտ (նախկինում՝ Գյոլքենդ) գյուղում, որի բնակչության հիմնական մասը Չարդախլու գյուղից բռնի տեղահանվածներն են, գրառել ենք իրենց բնօրրանի ավանդական, կենցաղային սովորույթներ, հավատալիքներ, հուշապատումներ, զավեշտալի պատմություններ: Այստեղ ականատես ենք եղել նաև հարսանեկան ծիսական արարողության, որն այդ գյուղի բնակչուհի Սիրուշ Սարգսյանի պնդմամբ՝ թեև չի զիջում ավանդականին, բայց և այնպես փոփոխություններ է կրել. կան տարբեր գյուղերի և ներկա հայաստանյան հարսանեկան ծեսի տարրեր:

Մատաղ անելու համար Այգուտի բնակիչները սպասում են հատուկ օրերի՝ առանձնապես Վարդավառին (Վըրթիվըր): «*Այս սովորույթը մնացել է մեր նախնիներից*»,–ասում է այդ գյուղի բնակչուհի՝ Ճամքորի շրջանի Բադա գյուղից բռնագաղթած 67-ամյա Ռայա Արաբաչյանը: Մատաղացու անասունները զոհում էին սրբերին և միսը խաշլամա անում: Այն պետք է նույն օրը վերջանար: Ուտում էին՝ ով ինչքան կարողանար, քանի որ մեծերի հավաստմամբ՝ մատաղի միսը վնաս չի տալիս: Խաշլամայից բաժանում են բարեկամներին, հարևաններին, ովքեր ընդունելով՝ ասում են. «Արդոց լինի», այսինքն՝ մատաղն արդարացնի ձեր նպատակները:

Հետաքրքրական է նաև տեղացիների ավանդական խոհանոցը (*հոնաթթու, զրկեր* մածուն, *մըսըր* մածուն, *խոխոր*. վերջին ուտեստը պատրաստում են հիմնականում Ամանորին): Բավական շատ են նաև հայ-ադրբեջանական հարաբերությունների, կոտորածի ու բռնագաղթի մասին հուշապատումները, որոնց մասին մեզ տեղեկացրեց Բադա գյուղից բռնագաղթած 76-ամյա Սարգիս Արաբաչյանը:

Ճամբարակի շրջանի Շորժա (նախկին՝ Նադեժդինո, այժմ՝ Շողակաթ վերանվանված) գյուղը 1989–1992 թթ. վերաբնակեցվել է Ադրբեջանի տարածքից եկած փախստականներով և Արծվաշենից բռնի տեղահանվածներով: Տարբեր բնակավայրերից Շորժայում հաստատված բնակիչներից գրի ենք առել իրենց նախկին բնակավայրին բնորոշ կենցաղային սովորույթներ, հավատալիքներ, ինչպես, օրինակ՝ նորածին երեխայի շորերը գիշերը դրսում չթողնելը, այլապես կհիվանդանա, մինչև քառասունք երեխային միայն երեկոյան դուրս հանելը, իսկ դուրս հանելիս՝ կրծքին հաց դնելը, որպեսզի չար ոգիները չվնասեն, գիշերը աղը չթափելը, դրամ, հաց փոխ կամ պարտք չտալը, որովհետև տան խեր ու բարիքը կգնա, ևն:

Անտառամեջ (Մեշաքենդ) գյուղի բնակչուհի 65-ամյա Լուսիկ Աղումյանը, ով բռնագաղթել է Շամխորի շրջանից, հանգամանորեն ներկայացրել է կենցաղի, սովորույթների այն ընդհանրություններն ու տարբերությունները, որ կային իրենց նախկին և ներկայիս բնակավայրերում (խոսքը հիմնականում ավանդական տոների կենցաղավարման մասին է):

Շրջելով Ճամբարակի մի շարք համայնքներում (Այգուտ, Անտառամեջ, Դպրաբակ, Կալավան)՝ նկատեցինք, որ բնակիչներն ընդգծված խաչապաշտ են. ամենուրեք տեղադրված են խաչքարեր, որոնք ըստ տեղացիների հավատալիքի՝ իրենց պաշտպանում են չարիքից, փորձանքից: Կային մարդիկ, որ անգամ մի կտոր ջարդված խաչքար գտնելով՝ այն որպես տան պահապան տեղադրել էին իրենց բակերում, իսկ գյուղերի լուսավորությունը ապահովում էին բարձունքներում տեղադրված լուսավորվող խաչերը:

Վերոնշյալ գյուղերում կատարված դիտարկումների, հարցումների, ինչպես նաև նյութերի գրանցման ընթացքում պարզ դարձավ, որ կողք-կողքի բնակվող տարբեր բարբառների ու ենթաբարբառների կրողները, փոխադարձաբար ազդելով միմյանց վրա, դառնում են բարբառների ձևափոխման և մոռացման պատճառ: Երիտասարդ սերունդն էլ, արտաքին շփման պատճառով, աստիճանաբար դիմում է գրական լեզվին: 20–40 տարեկան խմբի ներկայացուցիչները նյութը ներկայացնում են գրեթե գրական լեզվով, իսկ տարիքային բարձր խմբերի ներկայացուցիչները դեռևս պահպանում են բարբառը:

Մարտունու շրջան

Իրենց ազգագրական նկարագրով ավելի պահպանողական ու ավանդապահ են մարտունեցիներն ու վարդենիսցիները, ովքեր Մուշից, Ալաշկերտից և Դիադինից գաղթած վերաբնակիչների շառավիղներն են:

Գավառում, օրինակ, մարտունեցիներին՝ իրենց համառ, ինքնասածի բնավորության համար անվանում են *զազա*: Հնուց ի վեր՝ գավառցիները, նրանց հագ ու կապի և «չոր» բնավորության պատճառով, «խաղացել են մարտունեցիների հոգու հետ», այսինքն՝ կատակել են, իսկ մարտունեցիներն էլ անմիջապես, հանպատրաստից հակադարձել են իրենց դիպուկ և սրամիտ արտահայտություններով ու պատասխաններով: Պատահական չէ, որ մինչ օրս Գավառում և նրա համայնքներում՝ խոսքաշեն, հանպատրաստից արված սրախոսություններով, դիպուկ և սրամիտ արտահայտություններով մարդու համար գործածվում է «խոսքը ջերը (= գրպան) դրուկ մարտունեցի» արտահայտությունը: Իրենց ինքնասածի բնավորության մասին վկայում են նաև իրենք՝ մարտունեցիները «*Մըհադ գումշ կիդամ, մեղա չի կամ*» ասացվածքով:

Մարտունու շուրջ մեկ տասնյակ գյուղերից (Երանոս, Վաղաշեն, Ձորագյուղ, Թազագյուղ, Ներքին Գետաշեն, Աստղաձոր, Ջոլաքար, Արծվանիստ) գրառել ենք բազմաթիվ իրապատում և կենցաղային զրույցներ՝ տվյալ գյուղի և գյուղացիների մասին, ժողովրդական և վիճակի երգեր, ավանդազրույցներ, զվարճախոսություններ, հրաշապատում և իրապատում հեքիաթ, հարսանեկան ծես, սովորույթներ, հավատալիքներ, սրբավայրերի մասին ավանդություններ, ևն:

Ի տարբերություն Ճամբարակի շրջանի, որտեղ միջին տարիքային խմբի ներկայացուցիչներն աստիճանաբար հեռանում են իրենց պապերից ժառանգած լեզվից և առավել հաճախ խոսում ու նյութը մատուցում են գրեթե գրական լեզվով, Մարտունիում թե՛ կրտսեր և թե՛ ավագ սերնդի ներկայացուցիչները խո-

սում և նյութը ներկայացնում են բացարձակապես բարբառով (Մշո բարբառ, իսկ գերիշխողը Ալաշկերտի ենթաբարբառն է):

Մարտունիում մեզ հանդիպած բանասացների մեջ գերակշռում էին տղամարդիկ, և ինչպես վիպական բանահյուսության որոշ տեսակներ՝ հեքիաթներ, ավանդազրույցներ, զվարճախոսություններ ևն, այնպես էլ կանանց մեջ կենցաղավարող խաղիկներն ու երգերը գրառել ենք հիմնականում տղամարդկանցից:

Վաղաշեն գյուղի բնակիչ 65-ամյա Կարապետ Հովհաննիսյանը շատ խաղիկներ լսել և սովորել է իր գյուղի բնակիչ Ռեհան Սուքիասյանից: Բանասացը պատմեց նաև գյուղի բնակիչներին, տոհմերին մականուններով կոչելու մի քանի ավանդազրույց, ինչպես, օրինակ՝ *Բժի* տոհմի մասին. «*Բժին՝ Հովհաննեսը, կապուտաչյա, թիկնեղ մարդ է եղել: Մի անգամ կանեփի արտի մեջ մի քանի կանանց հետ զրուցում է: Գյուղի կանանցից մեկը ցանկանում է իմանալ, թե ովքեր են այդ կանայք և կանչում է. «բժի-բժի», իբր կորած հորթերին է որոնում: Նրա դեմ է դուրս գալիս Հովհաննեսը: Եվ այդ օրվանից ամբողջ տոհմը կրում է «Բժի» մականունը*»: Նույն գյուղի բնակիչ 45-ամյա Վարդան Վարդանյանից գրառել ենք խաղիկներ, մեկ կատակերգ և իրապատում-կենցաղային զրույցներ:

Զորագյուղի բնակիչ, 1924 թ. ծնված Մխիթար Ավետիսյանը կարոտով էր հիշում այն օրերը, երբ *օդա*ներում ձմռանը երկար գիշերներին հավաքվում, հեքիաթներ էին պատմում ու լսում: Նրանից գրառեցինք հրաշապատում դրվագներով կենցաղային բնույթի մեկ և հրաշապատում երկու հեքիաթ՝ «Սինամ թագավորի խեքաթը», «Թագավորի բախչեն», և իրենց գյուղի մասին ավանդազրույցներ:

Երանոսի բնակիչները մինչ օրս հիշում են իրենց համագյուղացի, հիանալի ասացող Ավդալին, ով հարյուրավոր հեքիաթներ գիտեր՝ մեկը մյուսից հետաքրքիր ու լսվող: Եւ նրանից լսած հեքիաթներից մեկը՝ «Պառվու տղեն», մեզ հաղորդեց ծնունդով երանոսցի, «Գեղարքունիք» թերթի գլխավոր խմբագիր Խոսրով Խլղաթյանը:

Բանասացների երկացանկում կայուն տեղ են գրավում ասույթային բանահյուսության որոշ տեսակներ՝ անեծք-օրհնանքներ, հանելուկներ, աղոթքներ: Ավանդական տոները մեծ կենցաղավարում ունեն Մարտունիում և նրա համայնքներում, նշվում են մեծ շուքով ու հանդիսավորությամբ: Արծվանիստի բնակչուհի Մարինե Տոնոյանը փաստեց, որ, օրինակ, իրենց գյուղում նշվող Համբարձման տոնը տարբերվում է գրեթե բոլորից, և ծեսն այնքան գրավիչ է, որ Գեղարքունիքի մարզի շատ գյուղերից այդ օրը գալիս են իրենց գյուղ՝ եկեղեցում մոմ վառելու, ինչպես նաև իրենց սափորները ջրով լցնելու համար և հավատում են, որ գուցե հենց այդ օրն իրենք հանդիպեն իրենց երկրորդ կեսին: Բանասացը կատարեց նաև զգալի քանակությամբ վիճակի երգեր:

Ավանդապահ մարտունեցիները մինչ օրս պահպանել են սերնդեսերունդ փոխանցված շատ հավատալիքներ ու սովորույթներ, առած-ասացվածքներ ևն:

Վարդենիսի շրջան

Ջգալի քանակության հարսանեկան, խնջույքի, կենաց երգեր և խաղիկներ ենք գրառել Վարդենիս քաղաքի բնակչուհի, 1922 թ. ծնված Ոսկեհատ Քալոյանից: Ահա այդ երգերից մեկ նմուշ.

Ոտքերիդ տակ վարդ է բացվել,
Չորս կողմդ փռված մանուշակ,
Բարով հասար քո մուրազին,
Գլխիդ կդնեն թագ ու պսակ:
Քո խրճիթը պալատ դառնա՝
Պատ ու հատակ՝ ոսկի, արծաթ,
Առաստաղդ գոհար լինի,
Քո ժպիտը վարդի նման ա,
Արտասուքդ մարգարիտ ա,
Ուր որ գնաս ասփված քո խեղդ,
Օձն ու կարիճ քեզ չխայթա:

Բանասացը պատմեց «Գառնուկ ախպերը», «Հենզելն ու Գրետելը», «Գորտնուկը» և «Ասլին Ղարիբը» հեքիաթների իր տարբերակները՝ Վարդենիսի բարբառով: Պատմելու ընթացքում հեքիաթներից հատվածներ էր երգում և արտասվում: Գրառեցինք նաև իրապատում կենցաղային զրույցներ՝ հայերի և թուրքերի հարաբերությունների մասին: Այնուհետև «արդարացավ», որ ինքը անգլերեն չգիտի, և երգեց երկու թուրքերեն խաղիկ ու մեկ ռուսերեն երգ (частушка):

Ոսկեհատ Քալոյանի երկացանկում մեծ տեղ էին գրավում հմայական աղոթքները: Նա պնդում էր, որ ինքը սրբերի հետ է խոսում, իսկ իր տեսած երազները իրականություն են դառնում: Հյուրասիրության սեղանի շուրջ նստած՝ չափածո կենացներ էր ասում, և վերջում իր ջերմ բարեմաղթանքներն ու օրհնանքները հղեց մեզ:

Վարդենիսի շրջանի Կարճաղբյուր, Ակունք, Աղպրաձոր, Փոքր Մասրիկ գյուղերից գրառել ենք խաղիկներ, անեկդոտներ, օրհնանքներ, երդումներ, առած-ասացվածքներ, բաժակաճառեր, ավանդական կենցաղին ներհատուկ սովորություններ, ծեսեր, հավատալիքներ, հուշապատումներ:

Երկու իրապատում հեքիաթ ենք գրառել Կարճաղբյուրի բնակիչ, 1938 թ. ծնված Երեմ Քոչարյանից:

Գավառի շրջան

Բանահյուսական բոլորովին այլ պատկեր է Գավառում և նրա համայնքներում: Այստեղ ևս բանահյուսությունն իր ավանդական ժանրային համակարգով (վեպ, հեքիաթ) տեղն աստիճանաբար զիջում է ավելի փոքրածավալ տեսակներին՝ անեկդոտ-զվարճախոսություններ, ավանդական զրույցներ, ասույթներ ևն:

Մարդկային հարուստ կենսափորձի ու պատկերավոր մտածողության կուռ բանաձևային ստեղծագործություններ են առած-ասացվածքները, դարձ-

վածքները, որոնք տարածված են Գավառում ու նրա համայնքներում և մեծ տեղ են գրավում առօրյա խոսակցական լեզվում: Ներկայացնենք Գավառի տարածաշրջանից գրառված ժողովրդական առած-ասացվածքների տարբերակների օրինակներ. «*Ոչ թացի խեդ ա մերվում, ոչ չորի*», «*Հիրանց կապվի հավելին կուտա, հուրիշի գաթին անուն կդղնա*», «*Քոչիկ էփել չգիդում, ուզում ա էթա հուրիշի խառնսին քիֆտա քըցա*», «*Ջունը չոքում ա դռուը, Ջարդարի ճավիկ քաղելը բոնում ա*», «*Ասեղ զան փեդի ծերին խաց հավքա, բայց քեզի խպատր պահա*», «*Ընենց կընիկ ա, որ շոռվեն յախնու տեղ ա հընացըցնում*», ևն:

Տարածված են «Փոփոլի խավիծ», «Փոշման Հազո», «Միրզոյ ձմեռ», «Մադոյ ամառ», «Գափոյենց տուն», «Թառոյենց տուն», «Գալուստի կատու», «Կուդեյենց շուն», «Կըշլըղա տավար», «Ճընճուղ կընդոցի», «Իշի զատիկ» և այլ դարձվածքները, որոնք բոլորն էլ ունեն իրենց համապատասխան պատճառական զրույցները և հիմք են դարձել տվյալ դարձվածքի ծագման, ձևավորման և լայն տարածման համար:

Մարդկանց մականուններով կոչելը լայն տարածում ունի Գավառում և համայնքներում: Այդ մականունները առանձին անհատների խառնվածքի, բնավորության, այս կամ այն գծի, կամ էլ՝ առանձնահատուկ սովորույթների արտահայտություններ են: Մականունների մի մասը դարձել է ազգանուն և հաստատել տվյալ տոհմի ինքնությունը, իսկ մյուս մասը մնացել է որպես մականուն՝ վերաբերելով միայն տվյալ անձին: Օրինակ՝ «Բոբոլոզ», «Վլոռո», «Լոփո», «Զոռակ», «Բըմբըլախան», «Ճըռոկենք», «Աբաչոնք», «Ջաղջրնի», «Ջավրակերենց», «Բշկուլ», «Պալեր», «Բզուզ», «Նաշիկարով»[6]:

Գեղարքունիք գյուղի բնակչուհի, 1927 թ. ծնված Կանդուխտ Խաչատրյանից գրառել ենք մի շարք մականուններ, որոնցից պարզ է դառնում, որ տան անդամներն ունեցել են արատներ.

Քըռչո Բաքո,
Քոռ Մաքո,
Գեշ Պապո,
Լոշտո Ժուչո,
Փընթփընթ Միրան,
Ճողուկ Գեղեցիկ,
Տոփո Հասմիկ,
Թուփալ Անիկ,
Արկուփ Գոհարիկ:

Հացառատ թաղամասի բնակիչ, 1932 թ. ծնված Հրաչիկ Մադոյանը ևս մեզ ներկայացրեց մականուններ, որոնք տարածված են և բնորոշում են տվյալ տոհմերին.

Հերգեն, անխելք Դվոյենք,
Ըփոնց նման Մադոյենք,
Կարճ ու կոլոփ Այվազենք,

6 Մականունները ևս գրառվել են իրենց համապատասխան պատճառական զրույցներով հանդերձ:

Սթից հարսրցող Կնյազենք,
Լվից ճրաքու խանող լի Գփոյենք,
Ուզուն (երկար), ախմախ Ջավոյենք։

Ասույթային բանահյուսության որոշ տեսակներ՝ անեծք-օրհնանքներ, հանելուկներ, շուտասելուկներ, կայուն տեղ են գրավում բանասացների երկացանկում: Եթե բանասացները մեծ մասամբ հրաժարվում էին անեծքներ ներկայացնել, ապա Կանդուխտ Խաչատրյանը ոչ միայն չհրաժարվեց, այլև խոստովանեց, որ միշտ էլ անիծում է, բայց մե՛կ վատ մարդուն է անիծում, մե՛կ էլ՝ «էտ անտեր հորթերին», և սկսեց հանգավոր անեծքների շարանը.

Ջանըդ կըրակ հընգընի,
Լավ օր չըտենաս,
Ախ անես, էրնեկ չանես,
Ձեռդ կուշտ փորիդ չըդնես,
Յուդդ ու յուվեդ քանդըվի,
Ձեր տները տների վըրեն փայ ու բաժին հըլնեն։

Միջին տարիքի սերնդի ներկայացուցիչները (20–45 տարեկան) ներկայացնում են հիմնականում անեկդոտներ, հանելուկներ, շուտասելուկներ, ինչպես օրինակ՝ «*Խինգը խարիր խազմար խաց եմ խորէ Խըլոյի Խըչոյի խարսի խերանց խավերի համար*», «*Խըլոյի Խըչոյի խարսի խերանց խավերը խապտան*», «*Կլեկչի Կարոյի կնգա՝ Կլարայի, կարմիր կոշիկի կոճակը կդրավ։ Կլեկչի Կարոն կնգա՝ Կլարայի, կարմիր կոշիկի կոճակը կարեց*»:

Բազմաժանր է Գավառ քաղաքի բնակչուհի 76-ամյա Համեստ Գևորգյանի երկացանկը՝ իրապատում և խրատադաստիարակչական բնույթի զրույցներ, օրհնանքներ, բարեմաղթանքներ, զվարճախոսություններ, սրամիտ, զավեշտական և արտասովոր արարքներով իրական անձանց մասին զրույցներ, որոնք ակամայից դարձել են այս կամ այն ասույթի կերպար-խորհրդանիշ:

Ստալինյան շրջանի քաղաքական բռնաճնշումները դեռ չեն ջնջվել Սարուխան գյուղի ավագ սերնդի հիշողություններից, և այդ ժամանակի դառը հիշողությունների մեջ հպարտորեն էին հիշում նաև այն օրը, երբ «հաշվեհարդար» են տեսնում Ստալինի արձանի հետ. համագյուղացի Թորգոմի մուրճով ջարդելով այն՝ տանում և թողնում են դպրոցի բակում գտնվող զուգարանի մեջ: Այդ առթիվ գյուղացիները բանահյուսել են.

Անունս՝ Իոսիֆ,
Ազգս՝ վրացի,
Տեսքով՝ խելացի,
Քառասուն տարի Կրեմլում մնացի։
Արձանս ղըրին դիոլ ու զուռնով,
Հետո ջարդեցին Թորգումի կըռնով,
Քաշեցին, տարան ուբռոնու դռնով։

Տպավորիչ էր Արծվաքար թաղամասի բնակչուհի, աշուղ Սազայու ծոռնուհի, 1922թ. ծնված Անահիտ Ավետիսյանի հետ հանդիպումը, ով մեզ պատ-

մեց Սազայու հետ կապված բազմաթիվ հուշ-պատմություններ, որոնցից ներկայացնենք մեկը. «*Մի անգամ Սազային իր աշակերտ Զալիբեկի (աշուղ Հրաչ) հետ Բասարգեչարից (այժմ՝ Վարդենիս) գալիս են Ծովինար գյուղ: Սոված են լինում: Մտնում են Թառոյի ջրաղացը և տեսնում են թխված բոքոնները: Թառոն չի հյուրասիրում: Այդ ժամանակ Սազային Զալիբեկին թաքուն ասում է, որ ինքը Զալիբեկին կփորձի իբր ծեծել, վերջինս ջրաղացից դուրս կփախչի, ջրաղացպանն էլ դուրս կգա պաշտպանելու նրան: Եվ մինչ ջրաղացպանը կփորձի հանդարտեցնել Սազայուն, Զալիբեկը ներս կմտնի և կգողանա բոքոնները: Այդպես էլ անում են: Բայց փոպրակը փոքր է լինում և բոքոնները այնտեղ չեն տեղավորվում: Այս տեսնելով՝ Սազային հորհորտում է. «Լակո՛ւր, էկա՝ իրեք չորս կտոր կանեմ քէ»: Զալիբեկը հասկանում է, որ բոքոնները պետք է կտոր-կտոր անել: Վերջացնելուց հետո Զալիբեկը դուրս է փախչում ջրաղացից, Սազային էլ հետևից՝ իբր բռնելու*»:

Բանասացը ճշգրտումներ կատարեց աշուղի ազգանվան շուրջ. այն, որ գրքերում Սազայուն ներկայացնում են Աղաջան Փարևյան անվամբ, ճիշտ չէ: Փարո՝ Սազայու մոր անունն է: Իսկական ազգանունը Հովհաննիսյան է: Սազայու անունը կնքել է Զիվանին, որը նշանակում է անփոխարինելի, անմրցակից:

Աշուղի ծոռնուհին պատմեց նաև, որ Սազային Զիվանու հետ գժտվել է նրա համար, որ Զիվանու ընկերներից մեկը Սազայու խմիչքի մեջ թույն է լցրել, որպեսզի աշուղը ձայնը կորցնի: Այդ մասին իմանում է Զիվանին, բայց չի զգուշացնում: Սազային ձայնը կորցնելուց հետո այլևս չի կարողանում գումար վաստակել, և նրա ամբողջ ընտանիքը, այդ թվում և աշուղը, մեռնում են սովից:

Մեր գրառումներում տեղ են գրավում նաև քնարական ժանրի բազում ստեղծագործություններ, աշխատանքային, երեխա թոցնելու, մանկախաղացության, կալանավորի, սգո երգեր, խաղիկներ, հաշվերգեր և հուշապատումներ: Զգալի թիվ են կազմում նաև սնահավատական և այլ բնույթի զրույցները, կյանք ու կենցաղին վերաբերող նյութերը: Հաջողվել է գրառել նաև իրապատում, կենցաղային բնույթի երեք և հրաշապատում մեկ հեքիաթ:

Սևանի շրջան

Սևանի շրջանի Վարսեր, Ծովագյուղ, Գեղամավան, Նորաշեն համայնքներում գրառել ենք զգալի քանակությամբ խնջույքի, հարսանեկան, պանդխտության երգեր, խաղիկներ և տարածքի տեղանունների շուրջ հյուսված բազմաթիվ ավանդազրույցներ:

Այս տարածաշրջանում ևս կենսունակ են առած-ասացվածքները, ավանդազրույցները, որոնք կենցաղավարում են թե՛ կանանց, թե՛ տղամարդկանց մեջ: Կենսունակ են նաև ասույթային բանահյուսության որոշ տեսակներ՝ անեծքներ, օրհնանքներ, հանելուկներ: Զգալի տեղ են գրավում անեկդոտները և զվարճախոսությունները:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ 1970
Գրիգորյան Ռ. Հ., Հայ ժողովրդական օրորոցային և մանկական երգեր, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1970:

ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ 1983 (կազմ.)
Գրիգորյան Ռ. Հ. (կազմող), Գեղարքունիք // ՀԱԲ, հ. 14, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ, 1983:

ՄԻՔԱՅԵԼՅԱՆ 1980
Միքայելյան Գ. Հ., Նոր Բայազետ // ՀԱԲ, հ. 11, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1980:

ՆԱԻԱՍԱՐԴԵԱՆՑ 1883
Նաւասարդեան Տ. Ա., Հայ ժողովրդական աւանդութիւններ, գիրք 1, Թիֆլիս, տպ. Էմին Տեր-Գրիգորեանցի, 1883:

ՍՄԲԱՏԵԱՆՑ 1895
Սմբատեանց Մ. Ա., Տեղագիր Գեղարքունի Ծովազարդ գաւառի որ այժմ Նոր-Բայազիտ գաւառ, Վաղարշապատ, տպ. Մայր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի, 1895:

ՍԱՄՆԱ ԾՌԵՐ 1979
Սասնա ծռեր, հատ. Գ (պատումների գրառումները և բնագրի պատրաստումը Ս. Հարությունյանի և Ա. Սահակյանի), Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1979:

ՍԱՄՆԱ ԾՌԵՐ 2000
Սասնա ծռեր, յոթ նորահայտ պատումներ (աշխատասիրությամբ Ռ. Գրիգորյանի և Ե. Մելիք-Մուրադյանի), Երևան, «Գիտություն», 2000:

ՓԻԼՈՆՑ 1888
Փիլոնեանց Ս., Կորած մարգարիտ: Նոր-Բայազէդի կեանքից, Թիֆլիս, Մ. Պ. Ռօտինեանցի տպարան, 1888:

Лусине Хачатуровна Креджян, *к.ф.н.*
Институт археологии и этнографии

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ БАССЕЙНА ОЗЕРА СЕВАН (СОГЛАСНО ПОЛЕВЫМ НАБЛЮДЕНИЯМ ЗА 2008–2015 ГГ.)

Ключевые слова: эпический фольклор, лирический фольклор, фольклорные паремии, этнографическое пространство, многожанровый, сказы, сказитель.

В статье представлена общая картина этнографической и фольклорной культуры бассейна озера Севан в начале 21-го века, на современном этапе. Обращаясь к поселениям бассейна озера Севан, мы преследовали цель представить Гегаркуникский марз как целостное фольклорное культурное пространство, этнографическое и диалектное разнообразие которого оставило печать на его духовной культуре, в частности, на фольклоре, отличающемся жанровым, стилевым, диалектным многообразием и богатством материала.

Dr. ***Lusine Kh. Ghrejyan***
Institute of Archaeology and Ethnography

THE CURRENT STATE OF THE FOLKLORIC AND ETHNOGRAPHIC CULTURE OF THE BASIN OF LAKE SEVAN (ACCORDING TO THE 2008–2015 FIELDWORK OBSERVATIONS)

Keywords: epic folklore, lyric folklore, proverbs in folklore, ethnographical area, multi-genre, memoirs, narrator.

The article presents the overall picture of the ethnographic and folklore culture of the Sevan Basin at the beginning of the 21st century, that is to say, nowadays. Touching upon the settlements of Lake Sevan, we aim to present Gegharqunik region as a whole folk cultural area, whose ethnographic and dialectical diversity of the population has left noticeable stamp on its spiritual culture, particularly on folklore, which is distinguished by genre , stylistic and dialectal varieties, as well as abundance of materials.

III

ՏԵՔՍՏԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԵՏԱՁՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Միրանույշ Առաքելյան
ՀԱԻ

ԱՆԵԾՔԸ ԵՒ ՕՐՀՆԱՆՔԸ ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼՅԱՆԻ «ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՆԱՀԱՆԳԻՆ ՍԻՍԱԿԱՆ» ԵՐԿՈՒՄ

Անեծք-օրհնանքներն ավանդական պատկերավոր բանաձևեր են, որոնք, սերնդեսերունդ փոխանցվելով՝ ձեռք են բերել բանահյուսական նկարագիր: Դրանք իրենց կիրառական նշանակությամբ կենցաղավարում են ցայսօր՝ մասնավորապես ժողովրդախոսակցական լեզվում: Անեծք-օրհնանքների գլխավոր նպատակը՝ դրանց ենթակա անձանց, առարկաների կամ իրադրությունների վիճակի փոփոխության ցանկությունն է. օրհնվելու դեպքում՝ վիճակի փոփոխությունը ենթադրում է ուժ, առատություն, իսկ անիծվելու պարագայում՝ տկարություն, մահ: Անեծք-օրհնանքները հնուց ի վեր հանդես են եկել որպես և՛ նյութական, և՛ բարոյական արժեքները պահպանելու միջոց: Հանրույթները դրանց վերագրել են հմայական մեծ արժեք, և այնքան խորն է եղել հավատալիքը կատարման հանդեպ, որ դեռևս վաղնջական ժամանակներից, որպես պաշտպանող միջոց, դրանք կազմել են նաև գրավոր մշակույթի անկապտելի մաս: Սրա վառ օրինակները տեսանելի են նախաքրիստոնեական և քրիստոնեական ժամանակաշրջանների վիմական արձանագրություններում ու դիվանների գրություններում, գրական-գեղարվեստական ստեղծագործություններում: Այս առումով մեծ արժեք է ներկայացնում Ստեփանոս Օբելյանի «Պատմութիւն նահանգին Սիսական» երկը, որը եզակի է իր ամբողջական մեջբերված աղբյուրներով և այդ աղբյուրներում անեծք-օրհնանքի տեքստերի պահպանված կաղապարներով, որոնք կան երկում հիշատակվող թե՛ վիմական, թե՛ մագաղաթյա արձանագրություններում:

Հիմնաբառեր՝ անեծք, օրհնանք, Սյունիք, եկեղեցի, արձանագրություն, վճռագիր, հիշատակագիր, քրիստոնյա, մուսուլման:

Անեծք-օրհնանքի մշակութային ընկալումները

Հոդվածի նպատակն է՝ Ստեփանոս Օրբելյանի «Պատմութիւն նահանգին Սիսական» երկի շրջանակում քննել և արժևորել Սյունյաց աշխարհի վանքերի վիմական արձանագրություններում, արքունական և եկեղեցական գրություններում[1], վճռագրերում, շրջաբերականներում, կտակագրերում, նզովագրերում առկա անեծք-օրհնանքի ժողովրդական հնագույն ըմբռնումներն ու իրավաբանական կիրառությունները: Երկում հիշատակված ու հենց պատմիչի տված անեծքներն ուղղված են ոչ միայն քրիստոնյա աշխարհականներին ու հոգևորականներին, այլև մուսուլմաններին: Եւ որպեսզի անեծք-օրհնանքն ունենա զորություն, անհրաժեշտ է, որ այն պարփակվի տվյալ ժողովրդի կրոնաառասպելաբանական պատկերացումների ու հավատալիքների շրջանակում՝ հասանելի նրանց մշակութային ընկալումներին:

1 Օրբելյան 1986, 68–69:

Անեծք-օրհնանքը հատուկ է բոլոր ազգերին, անկախ՝ դավանական պատկանելությունից, քաղաքակրթական աստիճանից, որովհետև յուրաքանչյուր անիծող, օրհնող, ինչպես նաև դրանց ենթակա անձը հավատացել է անեծքի, օրհնանքի զորությանը և երկյուղել է անեծքի ենթարկվելուց: Եւ այդ առասպելաբանական մտածողությունն է պայմանավորում հմայական ներգործության ենթադրյալ զորության հավատալիքը, խոսքի իրագործման գերբնական կարողությունը, որն ունի կիրառական արժեք և նշանակություն. հանգամանք, որը «*հիմք է տալիս անեծքները, օրհնանք-մաղթանքները, երդումներն ու կապի հմայական աղոթքներն անվանելու հմայական-կիրառական բանահյուսություն*»[2]:

Ուշագրավ են շինարարական և նվիրատվական արձանագրությունները[3], որոնցում «նվիրատուն իր կատարած նվիրատվական դրական գործողությանը հակադիր գործողություն կատարողի առջև պայման է դնում անեծքով»[4]: Փաստորեն, անեծքը, չլինելով օրենսդրական միջոց, իր գերբնական զորության շնորհիվ վերածվում է գործարքի օրինականությունն ու անձեռնմխելիությունը պահպանող յուրօրինակ *սանկցիայի*[5]: Այսինքն՝ այն, որպես «իրավաբանական» ձևակերպում, ուղղված է եկեղեցու սեփականության իրավունքի պաշտպանությանը և նվիրատուի հոգու փրկության համար կատարված նվիրատվության պայմանի անխափան կատարմանը: Այս համատեքստում նշվել է, որ «*Եկեղեցու բարձր գաղափարները և միջոցները թէև զուտ բարոյական-կրօնական են, բայց նրանք գործադրուելով մարդկային հասարակութեան մէջ, առաջ են բերում անհատների յարաբերութիւններ, զանազան անձանց շահերի մրցումներ, բազմատեսակ կամքերի շփումներ, և դրանով զուտ գաղափարական-բարոյականից անցնում են գործնականին, որից և ծագում է իրաւունքի խնդիրը*»[6]: Ուստի շահերի բախման կիզակետում հայտնվող իրավունքը պաշտպանելու համար հնուց ի վեր կիրառվել է մարդու զգայության և մտքի վրա ազդող աստվածների ու սրբերի անվամբ կատարվող հմայանքը՝ անեծք-օրհնանքը:

Հին աշխարհում վիմական արձանագրությունների հեղինակները, որոնք հիմնականում արքաներն են, հանդես են գալիս աստվածների կամ որևէ աստծո անունից և իրենց պայմանը կատարողներին օրհնում են, չկատարողներին էլ՝ անիծում՝ իրենց ազգային-կրոնական պատկերացումների և հավատալիքների շրջանակում: Այսինքն՝ արքաներն այդպիսով ոչ միայն հոգում են դեռևս ողջության օրոք իրենց փառքը կատարած գործերի միջոցով տարածելու մասին, այլև պահպանում են սեփական հիշատակը մահից հետո՝ ի տես և օրինակ գալիք սերունդների:

2 Հարությունյան 1975, 8–9:

3 Օրբելյանն իր երկում գործածում է արձանագրություն բառը թե՛ որպես «վիմագիր», թե՛ որպես «մագաղաթին արձանագրված գրություն» իմաստներով: Հիմնականում հանդիպում են *յիշատակագիր արձան* կամ *արձան յիշատակի*, արձան անիծից, արձան վճռի բանաձևումները [Օրբելեան, 1912, 271, 177, 179, 254–255, 269]:

4 Հարությունյան 1975, 57:

5 Հարությունյան 1975, 57:

6 Թանգեան 1903, 6:

Ըստ էության, հին ու նոր արձանագրությունների կանոնիկությունն ու տեքստային կառուցվածքը գրեթե չի փոխվել, այլ իր վրա ընդունելով կրոնա-առասպելաբանական մտածողության նոր պատկերացումների շերտեր՝ վերիմաստավորվել է՝ ըստ ժամանակների կրոնապաշտամունքային պահանջմունքների: Եթե Վանի թագավորության կամ առաջավորասիական այլ պետությունների սեպագիր արձանագրություններում օրհնում կամ նզովում էին Խալդիի և այլ աստվածների անունից, ապա միջնադարյան Հայաստանի արձանագրություններում օրհնում և նզովում են քրիստոնեական ու իսլամական կրոնների աստվածությունների ու սրբերի անունից: Բայց եթե սեպագրերում օրհնությունները բավական ընդարձակ են, ապա միջնադարյան արձանագրություններում՝ լակոնիկ, ի տարբերություն նզովքի:

Անեծք-օրհնանքների բնույթը և հավատալիքային հենքը

Անեծք-օրհնանքն արձանագրություններում հանդես է գալիս վերջում՝ իրենից առաջ ունենալով նվիրատուի կամ կառուցողի անունը, տոհմագրությունը և հանրային դիրքը, կառուցած վանքի անունը, վանքին արված նվիրատվությունը և դրա նպատակն ու հանգամանքները: Հիշատակված անեծքները հիմնականում ունեն կրոնական բնույթ և աչքի են ընկնում յուրօրինակ մոլեռանդությամբ. «*…Եւ եթէ քահանայքդ երբէք սպռնագանիցէք և մոռացումն առնիցէք կարգեալ շարագրութեանցդ և կամ ծուլանայք յեդեալ քառասներոյդ, Տէր Աստուած դատապարտեսցէ՛ զձեզ զաւակաւք և զարմիւք. և բաժին ձեր ընդ փիրասպան քահանայիցն լիցի*»[7]: Կրոնական պատկերացումներն ու համոզմունքն են պատճառը, որ արձանագրողները քրիստոնյաներին՝ թե՛ աշխարհականներին, թե՛ հոգևորականներին ուղղված նզովքներում հնչող սպառնալիքները կապում են Ընդհանրական եկեղեցուց նզովված Արիոսի, Մակեդոնի, Նեստորի, Լևոն Հռոմայեցու, Կայենի, Քամի, Կորխի և Դաթանի, Աբիրոնի, Հեզաբելի ու Գեեզի, Սոդոմի ու Գոմորի, Հուդայի, Քրիստոսին ուրացողների և խաչը բարձրացողների, տիրասպան քահանաների, Պիղատոսի, կախարդ Սիմոնի, Սատանայի, Նեռի, օձի, դավաճան Վասակի հետ դատապարտվելուն, նրանց մասն ու բաժինը ստանալու, Կյանքի Գրքից ջնջված լինելու, Սուրբ Երրորդությունից, փրկչական Խաչից, առաքյալներից, մարգարեներից, բոլոր սրբերից ու երեք սուրբ ժողովներից նզովված լինելու հետ. «*Եւ թե ոք յանդգնի և զայս ջնարս կտրէ, այսպիսին նզովեալ լիցի յԱստուծոյ և սուրբ նշանէս, և յ318 հայրապետացն որ ի Նիկիայի*[8] *գումարեցան, և յամենայն սրբոց և ի մէնջ. և բաժին նորա*

7 Սյունյաց Սահակ իշխանի որդի Սուփանի (= Գրիգոր Սուփան Բ.)՝ Կոթ գյուղաքաղաքում կառուցած Ս. Աստվածածին եկեղեցու արձանագրությունն է, ուր հիշատակվում են վանքի համար կատարած շինարարական աշխատանքները, վանքի քահանաներին ու սպասավորներին հարկերից ազատելը, նշանակած աշխատավարձը, ինչպես նաև իր սահմանած քառասունքներն ու սաղմոսները՝ ըստ նպատակի [Օրբելեան 1912, 177–179]: Քանի որ սա այս արձանագրության ամբողջապես պահպանված միակ տեքստն է, այն նույնությամբ զետեղվել է «Դիվան հայ վիմագրության» մատենաշարի համապատասխան հատորում [Բարխուդարյան 1973 (կազմ.), 265]:

8 Հայոց եկեղեցին չորս տիեզերական ժողովներից ընդունում է միայն առաջին երեք ժո-

ընդ ուրացողս և կախարդս լիցի՛ յաւուր աւեղ ապենին Քրիստոսի. և ընդ սպանայի և հրեշտակաց նորա ճարակ լիցի անշեջ հրոյն գեհենացն. ուր հուր նոցա ոչ շիջանի և որդն նոցա ոչ վախճանի»[9]:

Նկատելի է, որ միջնադարյան արձանագրություններում անեծքը միտված է պահպանելու ոչ թե ֆիզիկական կառույցը, այլ սահմանված կարգն ու գաղափարի պահպանությունը, և պայմանավորում է նրա հմայական-կիրառական նշանակությունը թե՛ ներկա, թե՛ ապագա սերունդների համար: Եւ քանի որ հիշատակվող արձանագրություններն ու շրջաբերական թղթերն իրենց բնույթով կրոնապաշտամունքային են, բնական է, որ եզրափակվում են վախճանաբանական պատկերացումներ պարունակող անեծք-օրհնանքներով՝ վախի մթնոլորտ ստեղծելով քարին ու մագաղաթին պահ տրված պայմանը խզողների գիտակցության մեջ: Վիմագրերը, վճռագրերն ու կտակագրերն, ըստ էության, նյութական-հոգևոր գործարք են, որոնք վավերացվում են ոչ միայն գրով դրոշմվելով, այլև դրա պահպանության նպատակին ուղղված անեծքով: Այն պարտադիր կերպով ունի կարդացողի գիտակցության վրա ազդող կատարածաբանական պատկերացումների կարևորագույն բաղադրիչը՝ Քրիստոսի աւեղ ատյանում ամոթալից դատապարտության մատնվելը, որը կապվում է Երկրորդ Գալուստին և հոգիների հավիտենական դատաստանին:

Ըստ միջնադարյան կրոնական պատկերացումների՝ կատարածն արձանագրելը ոչ այլ ինչ է, քան Կյանքի Գրքում գործերի մասին հիշատակություն թողնելը, որն Աւեղ Դատաստանի ժամանակ պիտի ներկայանա որպես բարեխոս, և հոգու փրկություն պարգևի բարեգործություն կատարողին՝ ով իր հոգու փրկության մասին հոգացել է նաև իր մահից հետո. «*…բացվեց նաև մի այլ գիրք՝ կեանքի գիրքը: Եւ մեռելները դատուեցին ըստ գրուածքների՝ իրենց գործերի համաձայն*»[10]: Ուստի այս հավատալիքն ու պատկերացումն ունենալով՝ իրենց գործերի հիշատակը պահպանելու համար արձանագրություն պատվիրողներն այն ամրագրել են անեծքով՝ ըստ այն հավատալիքի, թե՝ «*Եւ նա, որի անունը կեանքի գրքում չգտնուեց, գցուեց կրակե լճի մէջ*»[11]:

Արձանագրությունը որպես «Կանոնագիր»

Միջնադարում անեծքը ոչ միայն վախի մթնոլորտ է ստեղծել, այլև հանրության գիտակցության մեջ առավել չափով ամրապնդել է քրիստոնեական վարդապետության կատարածաբանական պատկերացումները և խթանել հավատալիքային նոր արժեհամակարգի ձևավորումն ու որդեգրած վարդապե-

ղովների կայացրած որոշումները, ինչի պատճառով էլ դրանք ձեռք են բերել սրբազանություն, ինչպես և այս ժողովներում ընդունված Աստծո եռադեմությանն առնչվող «Միասնական սուրբ Երրորդություն» բանաձևը, որը նույնպես դարձել է նզովքի անկապտելի մաս:

9 Սա Սյունյաց Հակոբ Ա. եպիսկոպոսի հիշատակագիրն է՝ գրված մագաղաթի վրա, և փաստում է Տաթևի վանքի համար իր կատարած առք ու վաճառքը, ջուր բերելը և այգի տնկելը. սրան կից կա Փիլիպե իշխանի վավերագիրը [Օրբելեան 1912, 255]:

10 Աստուածաշունչ 2011, 350:

11 Աստուածաշունչ 2011, գլ. 20:15:

տության ամրակայումը: Դրա վառ օրինակներից է Մաքենյաց վանքում Սուփան իշխանի թողած արձանագրությունը, որն ամբողջությամբ մեջբերել է Օրբելյանը: Իր բովանդակությամբ այն նվիրատվությունների և իր հոգու փրկության համար սահմանված ծիսակարգի հիշատակություն է, որը եզրափակվում է թե՛ աշխարհականներին, թե՛ հոգևորականներին ուղղված պայման-անեծքով. «*…այլ որ ընծայիս հակառակէ կամ հանել ջանայ և որ հակառակ անուանեացի՝ նզովս չարաչար ընկալցի Գրիգորի, և մասն ընդ Յուդայի մատնչին եղիցի*»[12]:

Պարզորոշ նկատելի է, որ որոշ արձանագրություններում քրիստոնյաներին ուղղված անեծքը բաժանված է երկու մասի՝ նրանց, ովքեր կհակառակվեն արձանագրության սահմանած կարգին և կփոխեն հիշատակը (անունը), և քահանաներին, ովքեր կծուլանան կատարել հոգու փրկության համար սահմանված ծեսերը: Այսինքն՝ սա յուրօրինակ «իրավական նորմ» է, որն առնչվում է ոչ միայն եկեղեցու սեփականության իրավունքին, այլև արձանագրողի դավանական իրավունքին, որոնք կազմում են «*Եկեղեցու ներքին մասը, անտեսանելի կողմը, այսինքն գաղափարները, բարոյական-կրօնական մտքերը, եկեղեցու հորհուրդների ներքին ազդեցութիւնը. ժամերգութեան էական մասը կազմում են մարդու ներքին աշխարհի խնդիրը, նրա հաւոզմունքի ու խղճի առարկան: Այդ հաւոզմունքերը չի կարելի իրաւական սահմանների մէջ դնել, իրաւաբանական նօրմաների ենթարկել, արտաքին կարգերով գծել, որովհետև դրանք հաւատքի վրայ են յենուած, իսկ հաւատքը խղճի գործ է, խիղճը պատասխանատու է իւր և Աստուծոյ առաջ, խիղճը կանոնների մէջ ամփոփել չի կարելի*»[13]: Իսկ հիշատակը հստակորեն ունի «սրբազնացված» գործառույթ, որի տակ հասկացվում է «*անցածի համարյա լիակատար վերականգնումը՝ հատուկ ծեսերի և արարողությունների ժամանակ, բայց հատկապես՝ վերջին օրերին*»[14]:

Արձանագրությունները կարելի է ինչ-որ չափով համարել «Կանոնագիրք Հայոց»-ի սեղմագիր, որովհետև երկուսում էլ շոշափվում են ոչ միայն նվիրատվությունները, այլև եկեղեցական դասին, ազգային-եկեղեցական կյանքի կազմակերպմանը վերաբերող խնդիրները, Հայոց Եկեղեցու դավանաբանության և պաշտամունքի ծիսական հարցերը, որոնք «*միջնադարում ունեին իրենց բովանդակությունը և քաղաքական նշանակությունը, այն է՝ դավանանքի և պաշտամունքի ծիսական հարցերի մշակմամբ պահպանել հայ եկեղեցու ինքնուրոյն՝ ազգային դեմքը, հետու՝ ուրիշ եկեղեցիների, թեև քրիստոնյա, բայց օտար ազդեցություններից և գաղափարական միությունից, դրանով իսկ դիմակայել հայ ժողովրդի նկատմամբ համաձուլարար քաղաքականություն վարող օտար ուժերի դեմ՝ հայ պետականության չգոյության պայմաններում*»[15]:

12 Օրբելեան 1912, 180; Բարխուդարյան 1973 (կազմ.), 290–291:

13 Թանգեան 1903, 5:

14 Պետրոսյան 2008, 338:

15 Հակոբյան 1964, XV:

Մուսուլմաններին ուղղված անեծքներ

Պատմիչը վիմական արձանագրությունները կարևորել և դիտարկել է որպես կանոնագրեր՝ իրենց ուրույն կառուցվածքով, գործառույթներով, քաղաքական ու գաղափարական նշանակությամբ: Դրանք հասու էին հանրության գրեթե բոլոր շերտերին, նաև հանդես էին գալիս որպես դավանագիր՝ քրիստոնյա հանրույթի գիտակցության մեջ ձևավորելով հարգանք և զգուշություն սեփական կրոնական արժեքների հանդեպ, իսկ այլադավաններին՝ մասնավորապես մուսուլմաններին, ստիպել են հարգել Հայոց Եկեղեցու սեփականությունն ու իրավունքը:

Սրա ապացույցը պատմագրքում հիշատակված գրեթե բոլոր արձանագրությունների վերջում տեղ գտած նզովքն է, որը հստակ և ուղիղ կերպով հասցեագրված է նաև մուսուլմաններին՝ իրենց դավանանքին վերաբերող կրոնական սպառնալիքներով. «*Եւ (եթէ) փաճիկ աւագութիւն լինի. և յափշտակել ջանայ, յիւր հաւատէն և յիւր փեղամբարէն*[16], *որ յառաջին մարդէն մինչ ի յետինն լեալ են և լինի, նալաթ եղիցին. երկինքն նմա հուր ցօղեսցէ, և երկիրս նմա փուշ և փայտասկ բուսուսցէ, և անուն նորա և որդւոց և սիրողաց իւրոց կորիցէ և ջնջեսցի յերկրէ. և յիշատակ նորա այլ մի՛ ևս երևեսցի*»[17]: Մուսուլմաններին ուղղված նզովքներում հիշատակվում են՝ «իր հավատքից ու փեղամբարից մերժված լինի, Աստծուց անիծվի և իր Մահմեդից դատապարտվի, նրա համար հալալը հարամ դառնա և իր Կորանից ամոթահար ու սևերես լինի, առաջին փեղամբարից, նրա հաջորդներից ու գալիք վերջինից *նալլաթի* արժանանա, նա իր որդիներով ու տոհմով ջնջվի կյանքից»:

Ուշագրավն այն է, որ նզովքն ուղղված է իշխող ուժի ներկայացուցիչներին, այն էլ՝ առանց երկյուղի: Սա փաստում է, որ այս երևույթը պայմանավորված է ոչ միայն Հայոց Եկեղեցու արտոնյալ վիճակով, այլև հավատալիքային այն ընդհանրություններով, որոնք կան և՛ իսլամական, և՛ քրիստոնեական արժեհամակարգերում՝ որքան էլ նրանք հանդես են գալիս իբրև հակոտնյա կրոններ: Խնդիրն այն է, որ Ղուրանը գրվել է Աստվածաշնչի հենքի վրա, և շատ մարգարեներ, որոնք քրիստոնյաների համար հեղինակություն են, հեղինակություն են նաև մուսուլմանների համար: Եւ այդ մարգարեների շարքում է Քրիստոսը՝ *Իսան*, ով մեծ հեղինակություն է մուսուլմանների համար և իր մեծությամբ՝ երկրորդը Մոհամմադից հետո: Այսինքն՝ Քրիստոսը, ով քրիստոնեության կրոնական համակարգում հանդես է գալիս որպես Աստծո որդի և Սուրբ Երրորդության անձերից մեկն է, իսլամական կրոնական արժեհամակարգում մեծ մարգարե է: Ահա այս հանգամանքն է, որ հեռատեսորեն և նրբանկատ խիզախումով օգտագործել են հայ հոգևորականները՝ ի շահ Հայոց Եկեղեցու իրավունքի, ունեցվածքի և սեփականության պաշտպանության՝ մուսուլմաններին ուղղված նզովքը դրոշմելով ոչ միայն մագաղաթի, այլև եկեղեցու վեմի վրա՝ տեսանելի կերպով:

16 Պարսկերեն «մարգարե»:

17 Սյունյաց Սմբատ իշխանի կին Շահանդուխտ իշխանուհու գրած վճռագիրն է [տե՛ս Օրբելեան 1912, 292–293]:

Սա նաև փաստում է, որ մուսուլմաններին ուղղված անեծքը հայոց մեջ միջնադարից ի վեր նաև կենցաղային բնույթ է ստացել՝ անկախ նրանց ազգային պատկանելությունից, և որպես հմայական-կիրառական բանահյուսության դրսևորում՝ կենցաղավարում է նաև մեր օրերում՝ մասնավորապես նրանց հարևանությամբ ապրող հայերի մեջ: Քեսաբում, օրինակ, մուսուլմաններին՝ մասնավորապես թուրքերին ուղղված անեծք կա, որը Հայոց Ցեղասպանության օրերին երգել է Ծաղիր անունով մի պառավ կին՝ Քեսաբի բարբառով, որում բոլոր թուրքերին լցնում է մի փոսի մեջ, հայերի հագած մահվան շապիկները հագցնում է նրանց, թողնում հազարից մեկին, այն էլ՝ ցցի ծայրին: Այսինքն՝ այդ անեծքը Ցեղասպանության ժամանակ հայերի նկատմամբ թուրքերի կիրառած բռնությունների ու մահվան ձևերի փոխադարձումն է[18]:

Կան նաև աղոթք-անեծքներ, որ արտասանել են խմբային աշխատանքների՝ մասնավորապես ջրհոր փորելու ժամանակ: Դրանցից մեկում հիշատակվում է Քրիստոսը, այնուհետ՝ տասներկու թուրք մեկ փոսի մեջ տեսնելու ցանկությունը[19]: Այս ամենով հանդերձ, հարկ է նկատել, որ արձանագրություններում առկա անեծքը ոչ թե առօրյա-կենցաղային բնույթ ունի, ինչպես տեսնում ենք Քեսաբի օրինակում, այլ՝ «իրավական»:

Անեծքների տեքստային կառուցվածքը

Արձանագրություններում անեծքներին անմիջապես նախորդում է հստակ ու կարճ պայմանը՝ «*եթե որևէ մեկը հակառակվի*», «*եթե չանաս խափանել*». սրանք իրենց ձևակերպումներով հիմնականում անփոփոխ են: Իսկ արձանագրությունների և շրջաբերականների բովանդակություններում քրիստոնյաներին և մուսուլմաններին ուղղված անեծքների տեքստերը կանոնիկ են, հստակ կառուցվածքով, միմյանցից տարբերվող չնչին հավելումներով ու կրճատումներով, բայց նույն գաղափարական ծիրում:

Անեծքի տեքստը հիմնականում սկսվում է՝ քրիստոնյաների պարագայում՝«*նզովված լինի*», մուսուլմանների պարագայում՝ «*մերժվի և բյուր հազար նալլաթ կրի*» բանաձևումով, որին նախորդում կամ հաջորդում է «ումի՞ց» հարցադրումը. «*սուրբ Երրորդությունից ու բոլոր սրբերից*», «*Ասրծուց և իր փեղամբարից*», այնուհետ՝ դատապարտումը՝ Կայենի, Արիոսի, Վասակի և այլոց հետ դատապարտվելով՝ անշեջ հրով պատժվի իր որդիներով: Մուսուլմաններին ուղղված անեծքում այս միջին մասը բացակայում է: Վերջում, շատ դեպքերում, դրվում է հիշատակի ջնջվելը՝«*նրա անունն ու հիշատակը ջնջված լինեն աշխարհից, նա մեր մեղքերին պարտական լինի*», իսկ մուսուլմանների պարագայում՝ «*նրա օրինականն իր համար անօրինական լինի, երկինքը նրա վրա կրակ մաղի, հողը նրան փուշ բերի, և նա իր որդիներով ու տոհմով ջնջվի կյանքից*»:

Երկում հիշատակվող արձանագրություններում կա հետաքրքիր մի օրինաչափություն. երկդիմի անեծք ունեցող արձանագրություններում օրհնանքը

18 Չոլաքեան 1998, 393:

19 Չոլաքեան 1998, 394:

դրվում է դրանց մեջտեղում, այսինքն՝ օրհնանքն ուղղված է միայն պայմանը կատարող քրիստոնյաներին, մուսուլմանները չեն օրհնվում. «*…նզովեա՛լ եղիցի հոգւով և մարմնով, և յերից սորբ ժողովոցն և յամենայն սրբոց անիծեա՛լ լիցի. ընդ սատանայի և ընդ Յուդայի և ընդ նեռինն ընդ ամենայն ուրացողաց դատապարտեացի՛ յահավոր ատենին Քրիստոսի. իսկ կատարիչքն օրհնեալ եղիցին։ Եւ թէ տաճիկ աւագ փոխի և շորթել ջանայ՝ յիւր հաւատէն ապիզա՛ր եղիցի և յԱստուծոյ և յիւր փեղամբարէն հազար հազար նալլաթ լինի. երկինքն նորա մի ցօղեսցէ, և երկիրըս նորա մի պտղաբերեսցէ*»[20]:

Եզրակացություն

Ամփոփելով՝ փաստենք, որ Օրբելյանն իր երկում հիշատակել է Սյունյաց աշխարհին՝ մասնավորապես Սյունյաց մետրոպոլիտական Աթոռին վերաբերող՝ իր ձեռքի տակ եղած և՛ մագաղաթյա, և՛ վիմական արձանագրությունները, որոնք եզրափակվում են հմայական-կիրառական բանահյուսության մաս կազմող անեծք-օրհնանքներով՝ ուղղված ինչպես քրիստոնյաներին՝ աշխարհականներին ու հոգևորականներին, այնպես էլ մուսուլման իշխողներին, և ունեն կրոնապաշտամունքային բնույթ: Մուսուլման հոգևորականները դուրս են մնացել անեծքի ծիրից հավանաբար այն պատճառով, որ վերոնշյալ հարցերում ունեցել են դերի պասիվություն, ուստի անեծքն ուղղվել է միայն այն դասին, որից սպասվել է իրավունքի և սահմանված կարգի խախտման վտանգը:

Ի տարբերություն վիմական արձանագրությունների՝ մագաղաթյա արձանագրությունները բովանդակությամբ ավելի ընդարձակ են: Վիմական արձանագրությունները թեև կանոնիկությամբ, կառուցվածքով ու բնույթով նույնական են մագաղաթյա արձանագրություններին, սակայն ունեն ակնբախ տարբերություն, որ վերաբերում է միայն բովանդակության սղագրությանը. վիմական արձանագրությունները լակոնիկ են: Սա, թերևս, պայմանավորված է տեխնիկական խնդիրներով. մագաղաթյա արձանագրությունը գրվում է դյուրին ու արագ, համեմատաբար առանց մեծ ջանքեր գործադրելու, մինչդեռ վիմական արձանագրությունը պահանջում է երկար ժամանակ ու դժվարին աշխատանք:

Բացի այդ, ի տարբերություն վիմագրերի՝ մագաղաթագիր որոշ արձանագրություններին կից կան հաստատագրեր կամ վկայագրեր, որոնք գրված են արձանագրության կազմման պահին ներկա իշխանների կողմից և կնքված են նույն իշխանների ու ներկա եպիսկոպոսի մատանիներով: Հաստատագրերը

20 Սա Սյունյաց Ելիկում իշխանի որդի Լիպարիտի՝ Ամաղու Նորավանքի շինարարության և վանքին կատարած նվիրատվությունների մասին ընդարձակ և մանրամասն արձանագրությունն է, որի ամփոփ տարբերակը նա փորագրել է տվել Ս. Կարապետ եկեղեցու հյուսիսային պատին [տես Օրբելեան 1912, 362–363]: Այս արձանագրության վիմագիր տարբերակում չկա օրհնանքի հատվածը, փոխարենը՝ նշված են իր բոլոր որդիների անունները (մագաղաթագիր արձանագրության մեջ միայն երկուսն են հիշատակվում), քրիստոնյաներին ուղղված անեծքում հիշատակվում են նաև վրաց ավագները (այս հատվածը բացակայում է մագաղաթագիր տարբերակի մեջ), որոշ փոփոխություններ կան նաև նզովագրի հատվածում [Բարխուդարյան 1967 (կազմ.), 211]:

նույնպես ավարտվում են անեծք-օրհնանքով կամ պարզապես հաստատում են արձանագրությունում առկա անեծք-օրհնանքը: Իսկ երկդիմի նզովքը ցուցում է միջնադարում Հայոց Եկեղեցու ունեցած բարձր դիրքն ու ինքնիշխանությունը, որն ընդունել են Հայաստանում ապրող հայ և օտար հանրույթները: Միջնադարում արձանագրություններն իրենց բնույթով և գործառույթով հանդես են եկել իբրև Հայոց Եկեղեցու թե՛ իրավունքի պաշտպանությանն ուղղված փաստաթուղթ, թե՛ որպես ազգային-եկեղեցական կյանքի կազմակերպման կանոնագիր և թե՛ իբրև քրիստոնեական վարդապետության յուրօրինակ դավանագիր:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Սկզբնաղբյուրներ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆՉ
Աստուածաշունչ, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2011, 1615 էջ:

ԲԱՐԽՈՒԴԱՐՅԱՆ 1967 (կազմ.)
Դիվան հայ վիմագրության, պրակ 3. Վայոց-ձոր (Եղեգնաձորի և Ազիզբեկովի շրջաններ). կազմեց՝ Ս. Գ. Բարխուդարյան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1967, 428 էջ:

ԲԱՐԽՈՒԴԱՐՅԱՆ 1973 (կազմ.)
Դիվան հայ վիմագրության, պրակ 4. Գեղարքունիք (Կամոյի, Մարտունու և Վարդենիսի շրջաններ), կազմեց՝ Ս. Գ. Բարխուդարյան), ՀՍՍՀ ԳԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1973, 527 էջ:

ՕՐԲԵԼՅԱՆ 1912
Ստեփանոս Օրբելեան, Պատմութիւն տանն Սիսական, Թիֆլիս, 1912, 618 էջ:

ՕՐԲԵԼԵԱՆ 1986
Ստեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պատմություն, Երևան, «Սովետական գրող», 1986, 614 էջ:

Ուսումնասիրություններ

ՀԱԿՈԲՅԱՆ 1964
Կանոնագիրք Հայոց, հ. Ա, (աշխատասիրությամբ՝ Վ. Հակոբյանի), Երևան, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ, 1964, 740 էջ:

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ 1975
Հարությունյան Ս. Բ, Անեծքի և օրհնանքի ժանրը հայ բանահյուսության մեջ, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1975, 270 էջ:

ՄԵԼԻՔ-ԹԱՆԳԵԱՆ 1903
Հայոց եկեղեցական իրավունքը. ներածութիւն և աղբիւրներ (աշխատութիւն Ն. Մելիք-Թանգեանի), գիրք Ա, Շուշի, 1903, տպ. Եղիսաբեթ Մ. Մահտեսի-Յակոբեանցի, 1086 էջ:

ՉՈԼԱՔԵԱՆ 1998
Չոլաքեան Հ. Մ., Քեսապ, հ. Բ, Հալէպ, 1998, «Արմէն Գասպարեան», 566 էջ:

ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ 2008
Պետրոսյան Հ. Լ., Խաչքար. ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը, Երևան, «Փրինթինֆո», 2008, 406 էջ:

Сирануйш Шакаровна Аракелян
Институт археологии и этнографии

ПРОКЛЯТИЯ И БЛАГОСЛОВЕНИЯ В ТРУДЕ СТЕПАНОСА ОРБЕЛЯНА «ИСТОРИЯ ОБЛАСТИ СИСАКАН»

Ключевые слова: проклятие, благословение, Сюник, церковь, протокол, указ, напоминание, христианин, мусульманин.

Проклятие-благословение – это традиционные образные формулы, которые передавались из поколения в поколение. По сей день они практикуются, в частности, в разговорной речи. Основной целью проклятия-благословения является желание изменить возникшие жизненные обстоятельства. В случае благословения – смена ситуации, изобилие, а в случае проклятия – немощь, смерть. Проклятие-благословение с давних пор является средством поддержания материальных и моральных ценностей. В обществе им приписывалась огромная роль. Еще с древних времен велика была вера в силу слова. Посему считалось, что посредством проклятий могут исполниться желания людей. Эти выражения составляли также неотъемлемую часть письменной культуры и служили защитным инструментом. Яркие примеры, доказывающие вышесказанное, можно найти как в дохристианских, так и христианских рукописях, в различных трудах, литературных и художественных произведениях. В этом плане труд Степаноса Орбеляна «История области Сисакан» являет собой большую ценность: он уникален по количеству цитируемых источников с текстами проклятий-благословений с сохраненными шаблонами, которые существуют в рукописях. Проклятия-благословения встречаются у всех народов, независимо от их этнической и религиозной принадлежности, от уровня цивилизованности, потому что люди верили в проклятие, в силу благословения и в проклятие проклятия. И это мифическое мышление подразумевает веру в предполагаемую магическую силу, сверхъестественную способность слова иметь практическую ценность и значение. Данный факт дает нам основание называть формульные тексты проклятий, благословений, а также пожеланий и клятв, базирующихся на мифопоэтическом мышлении народа, магическо-прикладным фольклором.

Siranuysh Sh. Arakelyan
Institute of Archaeology and Ethnography

THE CURSE AND BLESSING IN THE "HISTORY OF THE PROVINCE SISAKAN" BY STEPANOS ORBELIAN

Keywords: curse, blessing, Syunik, church, inscription, decree, reminder, Christian, Muslim.

Curses and blessings are traditional figurative formulas that have been transmitted from generation to generation and have gained a status of fictional narratives. They are used in their practical meaning today, particularly in the spoken language. The main purpose of curses and blessings is the desire to change the circumstances of their subjects, objects, or situations. In case of being blessed the change of state implies power, abundance and, in the case of a cursing, infirmity, death. Cursings and blessings have long been means of maintaining material and

moral values. The societies attributed these to their great value, and the deeper the belief in the fulfillment of the fact that it was still an inseparable part of writing culture as a protective tool from ancient times. The striking examples of these are seen both in pre-Christian and Christian eras and in the writings of the diplomats, literary and artistic works. In this regard the "History of the Sisakan province" by Stepanos Orbelian is very valuable, as it is unique by its sources and the examples of curse-blessings recorded both in inscriptions and parchment. Curse-blessing is special to all nations irrespective of their ethnic and religious affiliation, from the level of civilization because every cursing, blessing, and their subject has believed in the curse, the power of blessing, and cursed by the curse. And this mythical thinking implies the belief in the power of the supposed magic power, the super-natural ability of the word to have a practical value and significance. A fact which gives us the basis of cunning, blessing, wishes, omens, and charming-practical folklore to call charming prayers.

Արմեն Ծ. Սարգսյան, *բ.գ.դ.*
ՀԱԻ

ԹԱՂՄԱՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԾԻՍԱԿԱՐԳԱՅԻՆ ՏԱՐՐԵՐԻ ԱՐՏԱՑՈԼՈՒՄԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՆԵԿԴՈՏՆԵՐՈՒՄ

Թաղման ծիսակարգի հետ կապված հայ ժողովրդական երգիծական մանրապատումները, բացի այն կարևոր գործառույթից, որ կատարում են (անգամ ցավ ու դարդի մեջ չընկճվել, պահպանել տոկունությունը, կենսասիրությամբ շարունակել ապրել ու արարել), ունեն նաև ճանաչողական վիթխարի արժեք: Դրանք իրենց մեջ ամբարել և պահպանել են այդ արարողակարգին առնչվող բազմաթիվ ինքնատիպ տարրեր, որոնք պատկերացում են տալիս հայ մարդու կյանքի, կենցաղի, սովորությունների, նիստուկացի, լեզվամտածողության, մարդկային փոխհարաբերությունների և այլ երևույթների վերաբերյալ: Դրանք կարող են արժեքավոր տեղեկություններ հաղորդել պատմաբաններին ու ազգագրագետներին, լեզվաբաններին ու հնագետներին, փիլիսոփաներին և մարդկային արժեքներով հետաքրքրվող տարատեսակ մասնագետների:

Հիմնաբառեր՝ անեկդոտ, թաղման անեկդոտներ, թաղման ծիսակարգ, հանգուցյալ, սգերգ, թաղում, երգիծական մանրապատումներ, կտակ:

Ներածություն

Հայ ժողովրդական երգիծական ստեղծագործությունների մեջ առանձին խումբ են կազմում թաղման թեմային առնչվող՝ ժողովրդական ծիսակարգային տարատեսակ տարրերի կիրառությամբ անեկդոտները՝ երգիծական մանրապատումներն ու զվարճախոսությունները: Դրանցում անսպասելի զավեշտն արտացոլվել է հետևյալ ենթաթեմաներում՝ ա) մահամերձի՝ մահվանից առաջ արտահայտած ցանկություն, պատվիրան, կտակ; բ) հանգուցյալին լողացնելը, հագցնելը, հարազատ առարկաներից հետը դնելը; գ) լացի երգերով ու խոսքերով հանգուցյալի մասին հիշողություններ պատմելը, լացի ժամանակ հանգուցյալի բնավորության գծերի ու գործողությունների գովքը; դ) գերեզման փորելը, թաղման թափորը, ե) հոգեհացը, ողորմաթաս խմելը; զ) հանգուցյալի հիշատակը հավերժացնող տապանաքար դնելը, տապանաքարային գրությունները, գերեզմանին այցելության գնալը ևն:

Մահամերձի վերջին խոսքը

Մահամերձի խոստովանության, վերջին խոսքի, վերջին ցանկության վերաբերյալ մանրապատում-զվարճախոսությունների մի մասը իրապատումային բնույթի է, մի մասն էլ՝ անհիրական հորինվածքներ:

Այսպես, իրականության հենքի վրա ստեղծված մանրապատումներից մեկում ծիծաղի պատճառ է դառնում մահամերձի թաքցրած «հարստության» բացահայտումը: Ավագ և կրտսեր սերունդների մտածողությունների հակասու-

թյունն արտացոլող երգիծապատումում հարսներն ու տղաները «լավ են պահում» տան մեծին, որպեսզի վերջինս ոսկիների տեղն ասի: Նույնիսկ ամենաչնչին արարքի համար մեղքի զգացում ունեցող, նահապետական ավանդներին հավատարիմ մահամերձ ծերունին կանչում է հարազատներին, որ իր վերջին խոսքը, իր սրտի գաղտնիքն ասի, և… բոլորի սեփականությունն է դառնում տարիներ շարունակ նրա հոգում թաքցրած անփոխարինելի գանձը.

— Բախչի ծերին մի մեծ կակալի ծառ կա, իմանո՞ւմ եք:

— Իմանում ենք:

— Էդ կակալի ծառի էն ողլը մեր հարևան Ծաղիկենց բախչեն ա, իմանո՞ւմ եք:

— Իմանում ենք, հայրի՛կ, իմանում ենք, միայն մի քիչ շուտ-շուտ խոսի:

— Էդ ծառի տակին Ծաղիկին երկու անգամ պաչել եմ,— ասում է ծերունին ու հոգին փչում[1]:

Մահամերձի վերջին ցանկության հենքի վրա ստեղծված ինքնատիպ զվարճապատումներից մեկն էլ կապված է ազգային-ազատագրական շարժման հերոսներից մեկի՝ Սեբաստացի Մուրադի հետ: Ժողովուրդը համոզված էր, որ ազգային ցավի համար պայքարի ելած անձնվեր հայ ֆիդայիները ոչ միայն ամբողջ ազգի պաշտպանն են, այլև իրենցից ամեն մեկի ցավերի և հոգսերի դարման անողը: Այս երգիծապատումում, ըստ ծեր մամիկի, ազգի պաշտպան ֆիդային՝ նաև ամեն մեկի ցավին և հոգսին դարման անողն է: Նա ի զորու է կատարելու իր վերջին ցանկությունը՝ իր մահից հետո կանխելու կողակցի ամուսնությունը… Վեհ, ազգային գաղափարների համար ոտքի ելած ֆիդային պատրաստ է օգտակար լինելու ամենքին. նա, անձը վտանգելով, ներկայանում է հիվանդ հայ մամիկին և լսում նրա անկեղծ խնդրանք-ցանկությունը, որն էլ դառնում է ժողովրդական երգիծական մանրապատումի ծիծաղի պատճառը.

— Մարէ՛, ես Սեբաստացի Մուրադն եմ, ինչ կարևոր բան մը պիտի ըսէիր ինձի, որ ուզեցել ես ինձ տեսնել: Մարէ՛, շու՛տ ըսէ ըսելիքդ. թորքերը ինձի կհետապնդեն…

— Տղա՛ս,— կըսե հիվանդ ծեր կինը,— իմ վերջին ցանկությունս է, որ իմ մեռնելէս վերջ մի՛ թող, որ իմ ամուսինը ամուսնանայ…[2]

Թաղման ծիսակարգին առնչվող *նորնաախիջևանյան* անեկդոտներից մեկում էլ («Ըռհաթ մեռիր») մահամերձ ամուսնու ցանկության խոսքին, թե ու՛մ հետ ուզում է՝ ամուսնանա, միայն թե իրեն շատ տանջող ինչ-որ մեկի հետ չամուսնանա, կնոջ հակադարձող ու «հուսադրող» պատասխանն է դառնում զավեշտի մեխը.

— Չէ՛, չէ՛. փուն ըռհաթ մեռիր, ես նարա գնիգ չիմ լալ, զերե ուրիշին խոսք դուվիլ իմ աշխի, – ասաց գնիգը[3]:

1 Նաղաշյան 1992, 89–90:

2 Սվազլյան 1994, 109:

3 Փորքշեյան 1971, 85:

Ի դեպ, այս պատումի տարբերակները հանդիպում են թե՛ հայոց[4], թե՛ այլոց ժողովրդական բանարվեստում: Այսպես, 1858թ. հրատարակված գրքի «Անսովոր կտակ» նմուշում մահամերձ ամուսինը ջահել կնոջը խորհուրդ է տալիս Պետրոս աշակերտի հետ ամուսնանա՝ հաշվի առնելով նրա բնավորությունն ու աշխատասիրությունը, ինչին հետևում է կնոջ՝ «*միամիտ կաց, ես ինքս շատ վաղուց է, որ այդ մասին մտածում եմ*» պատասխանը[5]:

Հանգուցյալին լողացնելու և ողբալու ծեսերի արտացոլումը

Թաղման ծիսակարգի ժամանակ կատարվող պարտադիր տարրերից մեկն էլ *հանգուցյալին լողացնելու* գործողությունն է: Այս թեման արտացոլող անեկդոտներից մեկում ցանկության՝ «*Որ ես մեռնեմ, Բադրան պառավին թողուս ոչ ինձ լողացնի*» խոսքերը հիմնավորվում են մահվանից հետո անգամ ուժը չկորցրած «չար աչքի» հավատալիքային ազդեցության դրսևորմամբ. «*Էրվի նա, աչքը չար ա, վախում եմ աչքով տա ինձ*»[6]:

Եթե թաղման լալիքի երգ-սգերգը ստեղծվում է անմիջապես մարդու մահվան առիթով, հուղարկավորության արարողակարգային տարատեսակ դրսևորումների ժամանակ, ապա նրան առնչվող անեկդոտներն առաջանում են դրա անմիջական ազդեցությամբ՝ այդ ծիսակարգի ավարտից հետո: Եւ եթե թաղման սգերգերում ու սգո խոսքերում առկա է վշտին, դժբախտությանն ուղեկցող հուզական խոսքը, բաժանման ցավը, ափսոսանքը, որը հուզում է նաև ներկա գտնվողներին, ապա երգիծական մանրապատումների լալիքի խոսքերում ու սգերգերում առկա է զավեշտը, ինքնաբուխ ծիծաղը:

Պատմական Հայաստանի տարբեր գավառներից գրառված՝ հուղարկավորությանն առնչվող ժողովրդական ստեղծագործություններում մեծ թիվ են կազմում հանգուցյալի վրա լաց լինելու զվարճապատում-զվարճախոսությունները: Դրանց մի մասը իրական միջադեպերի հենքի վրա է ստեղծված, քանզի մեծ ցնցման ազդեցության տակ լաց լինելիս՝ սիրելիի կորուստը սգացող կինը ննջեցյալին աղաչում, պաղատում է խղճալ իրեն, մենակ չթողնել, վեր կենալ, էլի կատակներ անել, հիշում ու բարձրաձայն ողբերգով ներկայացնում է հանգուցյալի հետ կատարված անմոռանալի դեպքերը: Եւ այդ ամենը ներկայացվում է հանպատրաստից, երբեմն էլ ակամայից երկիմաստ, անկապ արտաբերած խոսքերով: Դրանցից շատերն անմիջապես ամրագրվում են այդ արարողակարգին ներկա գտնվող առավել սթափ որոշ մասնակիցների հիշողության մեջ և հետագայում ծաղկեցվելով ու որոշակի կառույցի մեջ դրվելով՝ անեկդոտի տեսքով բերնեբերան պատմվում, տարածվում են:

Սգացողի նկարագրած անդրաշխարհի և առկա աշխարհի «նմանության» հենքի վրա ստեղծված մի երգիծապատումում թաղման թափորին պատըշգամբից հետևող մարդը, լսելով սգացող կնոջ՝ «*Վա՜յ, հիմա քեզ ո՞ւր են տանում,*

4 Փորքշեյան 1971, 87:

5 Զօհրապեանց 1858, 96:

6 Ղազարյան 2002, 14–15:

ախր ընդեղ հաց չկա, լույս չկա, խոնավ ա, ցուրտ ա» խոսքերը՝ անհանգստացած արձագանքում է. «*Յա՛, չլինի՞ էս մեր տուն են բերում…*»[7]:

Ընդհանրապես, սգացողի խոսքերում շատ հաճախ են առկա լինում հանգուցյալի ու նրա գործունեության չափազանցված գովք-նկարագրությունները: Բայց եթե սգերգերում դրանց առկայության ժամանակ շրջապատը չի արձագանքում, ապա երգիծական մանրապատումներում, նաև չափածո կառույցներում՝ դրանց արձագանքը չի ուշանում: Կերպարներից մեկի անսպասելի ասած մեկ-երկու արտահայտությունը ինքնաբուխ ծիծաղ է առաջացնում, ինչն էլ դառնում է զվարճապատումի մեխը: Հենց դրանով էլ սգերգերն ու սգո խոսքերը տարբերվում են թաղման ծիսակարգին առնչվող երգիծական մանրապատումներից:

Այսպես, օրինակ՝ Կարապետ քահանա Գալֆայանի ներկայացրած «Յետ մահու ներբող»-ում՝ վարպետորեն գովասանք անող դրկից եղերամայրերից մեկի ասած սգերգի խոսքերը զարմանք և կասկած են առաջացնում անգամ այրիացած կնոջ մեջ, և նա իր մոտ է կանչում զավակին ու ականջին փսփսում. «*Որդի՛, իմ ջա՛ն որդի, մ՛ապաղ քու հոգույդ: Տե՛ս, անիկա քու հա՛յրն է, չէ՞ նէ՝ մի ուրիշը…*»[8]:

Ծալկայի հայոց լալիքի խոսքերի հենքի վրա ստեղծված մեկ այլ զվարճապատումում այրիացած կինն է լալիս ու թվարկում ամուսնու տեսակ-տեսակ հագուկապը՝ առաջացնելով ներկաների զարմանքը.

— Ղարամանդուլ արխլղիդ մեռնեի, կարակուլ փափախիդ մեռնեի, ազիաւրսկի սաւիքնուդ մեռնեի, մեծ թուփ արծթե քյամարիդ մեռնեի:
Ականջ էնողները կնկանը կ'ըսեն, թե՝
— Ադ քու ըսածներդ մարդդ ունի՞ր:
— Չունիր, հըմը պիտի առնեի՞նք,— կըսե կնիկը[9]:

Զվարճապատումի մեխը հանդիսացող՝ սգացող կնոջ այդ պատասխանը և՛ ինքնաբուխ ծիծաղ է առաջացնում, և՛ տխրություն ու ցավ. սոցիալական ծանր վիճակը անկատար է թողել նրա երազանքների իրականացումը, և սգվորը գոնե լալիքի խոսքերով է ուզում հասանելի դարձնել դրանք:

Թաղման ծիսակարգի լալյաց երգի ղարաբաղյան երգիծապատումներից մեկն էլ ամուսնու մահը անկեղծորեն սգացող կնոջ խոսքերը Պըլը Պուղու բերանով է ներկայացնում, այն էլ այնպիսի պատկերավորությամբ «ծաղկեցնելով» ու փառաբանելով հանգուցյալին, որ կամա թե ակամա զվարճանք է պատճառում լսողին.

«…Աղջի՛, քը մ՛ապաղ, լըհայ որ իւրկէօնանց գեալիս ար կացինը քամակը կոխած, ցակապը առաջը կոխած, կեօղակ էշը ըռաջկին, շիւշայ շիւշայ ընշուռաւ բեռնած, յագին պուլփի ընելաւ. լըհայ որ բերում ար ընծղաբեռնը որօնում, հենց ար ինում լըհայ պեազրկանի թէանպէալէթ ինի:

7 Հեղինակի գրառած նյութերից (այսուհետ՝ ԱԾՍ):

8 Գալֆայեան 1957, 146–147:

9 Միքայելյան 1998, 181:

ա քու ոսկի փրշակիդ մատաղ,
ա քու ոսկի քրխընիդ մատաղ,
ա քու ոսկի տրզկեահիդ մատաղ,
անծուղ կ'աներ, լըհայ ձրձռնակի թևեր ինի։
Աղջի, բա՛, ինձ նմանին տէրը տաղ կանի՛»[10]։

Գերեզման փորելը և հուղարկավորելը անեկդոտներում

Ըստ հնագույն հավատալիքի՝ մարդը մահվանից հետո էլ անդրաշխարհում շարունակում է ապրել։ Հենց այս մտայնությամբ են վաղնջական ժամանակներում հանգուցյալի հետ՝ նրան հարազատ ու կիրառելի զանազան առարկաներ դրել, իսկ թագավորների հետ՝ թաղել նաև նրանց հավատարիմ ծառաներին։ Մեր օրերի հուղարկավորությունների ժամանակ ևս այս կամ այն չափով պահպանվել են հնագույն հավատալիքային մնացուկները, որոնց անմիջական արձագանքը արտահայտվել է նաև հայ ժողովրդական երգիծական մանրապատումներում և զվարճախոսություններում։

Հայ ժողովրդական երգիծական մանրապատումների և զվարճախոսությունների նորօրյա գրառումներում հանդիպում ենք հանգուցյալի հետ դրվող այնպիսի առարկաներ, որոնք կապված են նրա մասնագիտական նախասիրությանը՝ ինչպես ջութակը կամ դուդուկը, բայց անեկդոտում լացի ժամանակ շեշտվում է ոչ թե տվյալ իրը, այլ նրա դրվելու դիրքը. ամուսնու հարազատ երաժշտական գործիքի տեղադրման դիրքի հետ կապված «*Քեզ էլ մեռնեմ, ոտներիդ արանքինին էլ։ Առանց ձեզ ինչ եմ անելու, ոնց եմ ապրելու*» ննջեցյալի կնոջ կողմից արտաբերած լալիքի անկեղծ խոսքերը ունկնդրի կողմից ընկալվում են այլ տեսանկյունից և դառնում ծիծաղի պատճառ [ԱԾՍ]։

Պատումներից մեկում էլ, երբ առաջարկվում է հանգուցյալի հետ «Ալպինիստ» ռադիոընդունիչը դնել, քանի որ հանգուցյալը շատ էր սիրում հետը վերցնել և դաշտում լսել, կինը լալով տեղեկացնում է, որ այն անսարք է, իսկ հարևանուհին խորհուրդ է տալիս այնուամենայնիվ հետը դնել՝ համոզված լինելով, որ համագյուղացի «*Կոռանց Իշխանը այնտեղ կաարքի*»[11]։

Վերջին շրջանում կատարած մի քանի գրառումներում էլ ննջեցյալի հետ նաև բջջային հեռախոս է դրվում [ԱԾՍ]։

Թաղման ծիսակարգին առնչվող մեկ այլ նմուշում տվյալ իրավիճակից բխող *մեռլատիրոջ* պատասխանը զուգադիպում է հանգուցյալի հետ ինչ-որ իր դնելու ավանդույթին. փորած փոսում մկների ծակերի առկայությունը ստիպում է հողհատների անհանգստությունը փարատել՝ մկների գոյության վտանգի առաջն առնելու միջոցի առաջարկով.

— Բան չկա, ապու հետր մի կատու էլ կդնենք...[12]

10 Բարխուդարեանց 1883, 131–132։

11 Քոչարյան 2009, 24։

12 Պապյան Ա., Պապյան Հ. 2012, 58։

Թաղման ծիսակարգին վերաբերող բազմաթիվ զվարճապատումներ իրականության հետ որևէ առնչություն չունեն: Դրանք մտացածին՝ հնարովի նկարագրություններ են: Նման երգիծապատումներում զավեշտի աղբյուրը ոչ թե լալիքի խոսքերն են, այլ սգացողի «սթափ» դատողությունը.

Նախորդ օրը ամուսնու մահվան համար մազերը փետող, աղի արցունք թափող կինը առավոտյան ասում-խոսում, ծիծաղում է: Սգակիրների անհանգըստացած հարցումներին՝ կինն այսպես է պատասխանում.

— Ամբողջ գիշեր մրածեցի՝ ո՛չ հորըս կողմից ա բարեգամ, ո՛չ մորըս կողմից, էլ ինչի՞ եմ ախմախի պես ինձ կտրատըմ [ԱԾՍ]:

Մեկ այլ դեպքում էլ որևէ ուրախ առիթի ճոխ նկարագրության «ազդեցությամբ» թաղման «ճոխությունը» ներկայացնելն է դառնում անեկդոտի ծիծաղի հենքը.

Թաղումից վերադարձած մի կին հարևանուհուն պատմում էր.

— Վա՛յ, Մարգո՛ ջան, ընքա՛ն մարդ կար, ընքա՛ն մարդ, որ մեռելն էրկու տեղ ին դրել[13]:

Զվարճապատումներից մեկում էլ սգացող կնոջ՝ «*Էս ի՞նչ արիր, ինձ մենակ թողած՝ էս ո՞ր ես գնըմ, Գարսևան ջան*» հարցին հետևում է կնոջը ստուգելու համար սուտմեռուկի տված, ներքնաշորերով դագաղում պառկած ամուսնու «*Գնըմ եմ սրադիոն՝ մրցումների…*» պատասխանը [ԱԾՍ]:

Դամբանականների արտացոլումը անեկդոտներում

Նոր ժամանակներում թաղման արարողակարգ մուտք գործած տարրերից է նվագածուներ, երգիչներ բերելը և փող տալով՝ որևէ նվագ, երգ պատվիրելը: Հենց դրանց հենքի վրա է ստեղծվել զոքանչին հուղարկավորող քենակալների վեճը՝ պատվիրած երգերից մեկի առիթով, երբ նրանցից մեկը պատվիրում է «*Զարթնի՛ր, մայրիկ*»-ը, իսկ զոքանչին պահողը կատաղում է. «*Տո շա՛ն որդի, որ զարթնեց, դու ե՛ս պահելու…*» [ԱԾՍ]:

Երգիծական մանրապատումներում զավեշտի աղբյուր կարող է դառնալ դամբանական խոսքը: Մի դեպքում դամբանական ասողը, գրական հայերենի իմացությունը շեշտելիս, ծիծաղելի վիճակի մեջ է ընկնում. «Անաչառ մահը մեր շարքերից խլեց մեր աշխատակցուհուն…» [ԱԾՍ]:

Մանրապատումներից մեկում էլ հանգուցյալի վրա ասված դամբանական երկարաշունչ խոսքն ու գործունեության «ճոխությունն» է գյուղաշխարհի մարդու մեջ զավեշտալի մտորումների տեղիք տալիս.

Երևանում մահացած մի պաշտոնյայի բերել թաղում էին գյուղում: Մեկը կես ժամից ավելի ներկայացնում է նրա արժանիքները: Այդ պահից ազդված Սերոժն իր կողքին կանգնած ընկերոջն ասում է.

— Գեղը ցանի ինձ վրա խոսողին. տեսնես մի բան գտնելու ա՛ն, որ իմ մասին ասի[14]:

13 Ճշմարիտյան 1992, 11:

14 Պապյան Ա., Պապյան Հ. 2012, 22:

Հոգեհացը և ողորմաթաս խմելը

Թաղման ծիսակարգում հոգեհացի արարողակարգի ժամանակ անպայման պետք է հանգուցյալի մասին մեկ-երկու խոսք ասվեր, նրա արած-չարածները հիշվեին ու գովաբանվեին: Լոռու՝ մեր գրառած պատումներից մեկում խախտվում է այդ ավանդույթը և այրիացած կնոջ՝ զայրույթից ասված խոսքերը թաղման ծիսակարգի նկարագրությունը վերածում են անեկդոտի.

Մեկի մարթը մեռնում ա, թաղումիցը գալուց յեղը մասնակիցները նստըլում են հոգեհացի ու առանց օղորմաթասի, առանց մեռածի անըմը տալու, սկսում են խմիլն ու ղալ ու ղալմաղալով ուրիլը: Էս մեռածի կնիկը սրտնեղած ասամ ա.

— Չըհըսկացա, էս քելեխի եք էկե, թե՝ պերերիվի…

Թաղումներին առնչվող երգիծական մանրապատումների ստեղծման պատճառ կարող է դառնալ Հայաստանի առանձին շրջաններում կամ որոշ բնակավայրերում ու արտերկրի հայաշատ վայրերում թաղման ազգային ավանդական ընդհանուր ծիսակարգից տարբերվող, երբեմն էլ՝ արտառոց ու զավեշտալի թվացող արարողակարգերի կիրառումը:

Այդպիսիք են՝ Գեղարքունիքի մարզի Գավառ քաղաքում և մի շարք գյուղերում առկա՝ գերեզմանոց տանող ճանապարհին հանգուցյալի մոտիկ հարազատների և մտերիմների՝ օղորմի տալու և օղորմաթաս խմելու նպատակով երկու սեղան դուրս հանելը՝ մեկը՝ տարատեսակ ուտեստներով լի, մյուսը՝ գորգ գցած՝ հանգուցյալի դին դնելու համար[15], գերեզմանոցում սեղաններ գցելն ու տարատեսակ ուտեստ-խմիչքներով հանգուցյալին «պատվելը», այգահողից (էգնահող-իքնահողեքից), յոթից, քառասունքից ու տարուց բացի, թվարկածներին ոչնչով չզիջող և ծիսակարգի մաս կազմող *պաանհինգի* անցկացումը, Մարտունու և Գավառի շրջանների որոշ գյուղերում, գուցե նաև այլ շրջաններում՝ *այգահողին* կամ *յոթին* խաշ տալը, ևն:

Նմանատիպ ծիսակարգային դրսևորումներին անտեղյակ ականատեսը, բնականաբար, այդ անսովոր ու զավեշտալի գործառույթների մասին պետք է զարմանքով ու ծիծաղով պատմեր (այն էլ՝ ճոխացրած) իր միջավայրում:

Տապանաքար և տապանագրեր

Հանգուցյալին հիշելու և մեծարելու, ապրած կյանքը գնահատելու դրսևորումներից է նաև նրա գերեզմանին քար քաշելը, իսկ ավելի ուշ նաև գերեզմանաքարին ինչ-ինչ խոսքերով ու պատկերներով հավերժացնելը: Տապանագրերը ինքնաբուխ ու անկեղծ խոսքեր են լինում, երբեմն էլ՝ սուտը ճշմարտության տեղ ներկայացնող գունազարդված գովք ու մեծարանքի արտահայտություններ, որոնք էլ տարատեսակ երգիծապատումների ստեղծման հիմք են դառնում: Տապանագրային զվարճապատումների գերակշիռ մասը, հակառակ իրենց ինք-

15 Ի դեպ, հայոց մեջ ընդունված է եղել ուտեստներով լի սեղան դուրս հանել հիմնականում հարսանեկան թափորի անցնելու ճանապարհին՝ նորապսակներին բարեմաղթանքի խոսքեր ասելու համար:

նատիպ կառուցվածքին ու լակոնիկ ոճին, մարդկային կյանքին առնչվող զանազան թեմաներ են շոշափում, լի են ասելիքով և ծիծաղ առաջացնող խոսքով.

Կնոջ մահից երկու տարի անց ամուսինը գնում է քանդակագործի մոտ՝ կնոջ քանդակը պատվիրելու։

— Այս ինչ եք արել, ա՛յ վարպետ, ախր դեմքը իսկի նման չի։

— Ինչ ես դուրս տալիս, դե հլա հանի, տես նման չի՞…[16]։

Գերեզմանաքարային գրություններով անեկդոտները լինում են՝

ա) տապանաքարը դնող անձի (անձանց) մատնանշմամբ. «*Հիշատակ աղջիկներից՝ Հրուշից, Սիրուշից, Մարգոյից։ Համա Մարգուշը փողը չի տվել*»;

բ) տապանաքար դնողի և մահվան պատճառ հանդիսացողի մատնանշմամբ. «*Կնոջից, երեխաներից և իմ էշ խելքից*»;

գ) երկիմաստ մատնանշելով թե՛ քարը դնողին, թե՛ մահվան պատճառ հանդիսացողին (Գերեզմանոցում. «*Էս ինչ էլ ջահել ա մեռել, հեփաքրքիր ա՝ ինչից ա մեռել*»,—ափսոսանքով ասում է մեկը։ «*Խում անգրագետ չեմ, տենում չեմ՝ տակին գրած ա. «Կնոջից»*,—պատասխանում է կողքինը);

դ) մաղթանքի կառուցվածքով՝ կապված կտակի հետ (*Մի մարդ մահանում է, և կինը շիրմաքարին գրում է. «Հանգչիր խաղաղությամբ»։ Բայց հետո, երբ իմանում է, որ ամուսնու կրակի մեջ ինքը չկա, շիրմաքարին ավելացնում է. «քանի դեռ չեմ էկել»* [ԱԾՍ]), ևն։

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՆԹԱՌԱՆՅԱՆ 1994
Պատմում և կատակում էր Գալուստ Գալստյանը, հավաքել և կազմել է Լենա Անթառանյանը, Երևան, «Վերնատուն», 1994։

ԲԱՐԽՈՒԴԱՐԵԱՆՑ 1883
Բարխուդարեանց Մ., Պըլը-Պուղի, Թիֆլիս, Մով. Վարդանեանի և ընկ. տպարան, 1883։

ԳԱԼՖԱՅԵԱՆ 1957
Գիրք առակաց (առակներ, առածներ, մանրավէպեր, զուարճալի ասացուածքներ և իմաստուն խօսքեր), պատրաստեց Կարապետ քահանայ Գալֆայեան, Բեյրութ, Կ. Տօնիկեան տպարան, 1957։

ՋՕՀՐԱՊԵԱՆՑ 1858
Վէպք զուարճալի անձից, յորս պարունակին խրատական և իմաստալից ասացուածք, Ժողովեալ և թարգմանեալ յայլ և այլ լեզուաց աշխատասիրութեամբ Մովսիսի Զօհրապեանց Արցախեցւոյ, ի տպարանի Ներսիսեան Հոգևոր դպրոցի հայոց ընծայելոյ յԱզնուական Աղայ Գէորգայ Արծրունւոյ, Տփխիս, 1858։

ՂԱԶԱՐՅԱՆ 2002
Ղազարյան Ս., Եկեք մի քիչ ուրախանանք, մեր հոգսերից թեթևանանք, Անեկդոտներ, Երևան, «Զանգակ-97», 2002։

16 Անթառանյան 1994, 58։

ՃՇՄԱՐԻՏՅԱՆ 1992
Լոռվա զվարճապատումներ, հավաքեց և մշակեց Ս.Ճշմարիտյանը, Գյումրի, «Կումայրի», 1992:

ՄԻՔԱՅԵԼՅԱՆ 1883
Միքայելյան Հ.Ս., Ծալկայի հայերի ազգագրությունը և բանահյուսությունը, Երևան, «Նոյ», 1998:

ՆԱՂԱՇՅԱՆ 1992
Ժողովրդական սրախոսություններ, հավաքեց և մշակեց Վարդուհի Նաղաշյանը, Երևան, «Նաիրի», 1992:

ՊԱՊՅԱՆ, ՊԱՊՅԱՆ 2012
Պապյան Ա., Պապյան Հ.,Կատակում են Մովսեսցիները, Երևան, «Նոյյան Տապան», 2012:

ՍՎԱԶԼՅԱՆ 1994
Սվազլյան Վ.Գ., Կիլիկիա, Արևմտահայոց բանավոր ավանդությունը, Երևան, «Գիտություն», 1994:

ՓՈՐՔՇԵՅԱՆ 1971
Փորքշեյան Խ., Նոր Նախիջևանի հայ ժողովրդական բանահյուսությունը // Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ.2, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1971:

ՔՈՉԱՐՅԱՆ 2009
Քոչարյան Ս.Ս., Զվարճապատումներ և իրապատումներ, Երևան, «Ասողիկ», 2009 :

Армен Шаваршевич Саркисян, *д.ф.н.*
Институт археологии и этнографии

ОТРАЖЕНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ НАРОДНОГО ПОХОРОННОГО ОБРЯДА В АРМЯНСКИХ АНЕКДОТАХ

Ключевые слова: анекдот, погребальные обряды, покойник, реквием, юмореска, завещание.

Армянские народные юмористические миниатюры на тему похоронного обряда, помимо важного функционального (не терять присутствия духа даже в горе и в беде, сохранять жизнестойкость, продолжать жить и творить), имеют также огромное познавательное значение. Они сохранили множество самобытных черт самого древнего ритуала в истории человечества, которые дают представление о жизни, быте, обычаях, языковом мышлении, человеческих отношениях и других проявлениях армянского менталитета. Они могут предоставить ценный материал историкам, этнологам и фольклористам, лингвистам и археологам, философам и иным специалистам.

Dr. ***Armen Sh. Sargsyan***
Institute of Archaeology and Ethnography

WAYS OF EXPRESSION OF THE HUMOR IN THE ARMENIAN JOKES ON FUNERAL CEREMONY

Keywords: joke, funeral ceremony, mortuary, requiem, humoresque, testament.

Armenian folk jokes on the theme of the funeral ceremony, in addition to the important function they fulfill (i.e., not to lose spirit even in pain and in trouble, remain viable, keep on living and working with joy), are also of great educational value. Being one of the oldest national ceremonies, they have stored and preserved a lot of unique elements of the ancient ritual, which give an idea about lifestyle, customs, linguistic thinking, human relations and other features of the Armenian people living in the past till now. They can provide valuable information for historians, ethnologists and folklorists, linguists and archaeologists, philosophers and other specialists interested in spiritual culture.

Մարինե Խեմչյան, *բ.գ.թ.*
ՀԱԻ

ԱՍՏԾՈ ՄԻՋԱՄՏՈՒԹՅԱՆ ԴՐՎԱԳԸ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐԻ ՍՅՈՒԺԵՆԵՐՈՒՄ

Հնուց ի վեր՝ մարդը, երազելով բարեկեցիկ կյանքի ու կենցաղի մասին, խնդրանքով՝ երբեմն ոչ-բարձրաձայն, դիմել է Աստծուն: Հոդվածում արտացոլված է Աստծո միջամտությունը հեքիաթի հերոսի գործողություններին, բացահայտված են Աստծո՝ ամենազոր, գթասիրտ, դաստիարակող, պատժող և այլ հատկանիշները: Մարդու կրոնադիցաբանական պատկերացումները (նախնադարյան տոհմացեղային ժամանակներից մինչև քրիստոնեություն՝ ներառելով հեթանոսության և զրադաշտության շրջանները) տարբեր դրսևորումներով իրենց արտացոլումն են գտել իրապատում և հրաշապատում հեքիաթներում: Ինչպես «*Ապրված ամենուր է*» կարգախոսը, այնպես էլ Աստծո անունը՝ մշտապես ուղեկցում են հերոսին՝ հեքիաթի սյուժեի զարգացման ողջ ընթացքում: Հոդվածում վեր են հանված Աստծո՝ որպես նվիրատուի և խորհրդատուի գործառույթները հայկական հեքիաթներում: Ներկայացված են նվիրատվության և խորհրդատվության չորս ձևերը: Պատմական Հայաստանի յուրաքանչյուր պատմազգագրական տարածաշրջանի բազմաթիվ հեքիաթների՝ հերոսին օգնելու նպատակով աստծո միջամտության մասին մոտիվները համադրվել են Արևնե-Թոմփսոն-Ութերի դասակարգման՝ հեքիաթների տիպերին, գտնվել են համարժեք տարբերակները: Որպես կանոն, հեքիաթի հերոսին՝ դժվարագույն խնդիրներն իրագործելու ճանապարհին ճիշտ ժամանակին և ճիշտ տեղում հայտնված նվիրատուներն ու խորհրդատուները, տարաբնույթ օգնականները, հրաշագործ առարկաներն ու կենդանիները մեծ մասամբ ուղարկված են լինում Աստծո կողմից:

Հիմնաբառեր՝ հեքիաթ, Աստված, նվիրատու, խորհրդատու, գործառույթ, կերպափոխություն, միջնորդ, երազ, պատմազգագրական տարածաշրջան, կրոնադիցաբանական պատկերացում:

Աստված բառի հիշատակությունները

Մարդը, գիտակցական կյանքի սկզբնավորումից ի վեր, ապավինել է գերբնական ուժերի զորությանը՝ հուսալով իրականացնել դժվարհասանելի երազանքները, ստեղծել բարեկեցիկ կյանք ու կենցաղ: Մարդու երազանքներն իրենց արտահայտությունն են գտել հեքիաթներում, որոնք ստեղծվել և սերնդեսերունդ փոխանցվել են՝ հասնելով մեր օրերը: Հայկական հեքիաթների վրա խորը հետք են թողել մարդու կրոնադիցաբանական պատկերացումները: Հայոց մեջ նախնադարից են գալիս բնության անշունչ առարկաների ոգեղենացումը, տոտեմական նախնիների, բնության չորս տարերքի, ոգիների պաշտամունքը, աշխարհի, հոգու, մահվան և հանդերձյալ կյանքի մասին նախնական պատկերացումները[1]: Հեթանոսական աստվածների անուններ, սակայն, հեքիաթներում սովորաբար չեն հանդիպում[2]:

1 Հմմտ. Арутюнян 1987, 105; Հարությունյան 2001, 6–18:

2 Ավելի ուշ շրջանի անվանակիր «աստված»ները (Հիսուս Քրիստոս, Մուհամմեդ) հաճախ

Մեր նպատակն է՝ ներկայացնել տիեզերքը ստեղծող և կառավարող գերագույն էակի՝ Աստծո դերը հայկական հեքիաթներում: Հեքիաթներում *Աստված* բառը հանդիպում է և՛ գրական, և՛ տվյալ տարածաշրջանին բնորոշ բարբառային ձևերով (ասված, աստուձ, աստոծ, ասպած. աստվածութեն ևն)[3]:

Աստծո տեսանելի կամ անտեսանելի ներկայությունն առկա է պատմական Հայաստանի պատմազգագրական բոլոր երկրամասերի հեքիաթների գերակշիռ մասում: Հեքիաթի սյուժեի զարգացման ընթացքում հերոսը կամ ընդհանրապես՝ ցանկացած գործող անձ բազմիցս առիթ է ունենում հիշելու Աստծո անունը՝ թախանձական («Ասսու սիրուն», «ի սեր Ասսու», «Ասսու խաթեր», «Ասպած սիրես» ևն), գոհունակության և բավարարվածության («փառք քեզ Աստված», «փառք իրան», «փարքյըտ շատ ինի, Ա՛ստուծ»), բարեմաղթության («Աստված քու հետ ըլնի», «Աստված քու ճամփեն պյծրի պյծց անի»), զարմանքի և վարանման («տե՛ր Աստված», «մա՛րդ Ասսու»), օրհնանքի («Աստված քեզ էլ օխնի», «Աստծու օխնիթկ վրետ էղնի», երդման («վիրև Աստված, ներքև՝ դու»), Աստծուն ապավինելու և օգնության («Աստված քյե խե», «Ասսուն ամանաթ», «Աստված քեզ ուժ տա, որ գուրզը բանըցնես», «Աստված քեզ կենդանի ետ դարցընի», «Աստված մենձ ա», «Աստված ողորմած ա»), ասելիքը հաստատելու («մեյիվան, Աստծու մեյիվան ի»), մեղադրանքը հերքելու («ես մեղ'Ասսու», «քու Աստծուն մեղա»), գաղտնիքը խոստովանելու («ի՞նչ քյեզնից պախեմ, ինչ՝ Աստծուց») և այլ արտահայտություններում:

Այս արտահայտություններից բացի՝ հայկական հեքիաթներում հաճախ են հանդիպում «շատ գնաց, քիչ գնաց, Աստված գիտի», «թե քնած էր, թե զարթուն էր, Աստված գիտեր, մի ձեն հ'իմացավ», «ֆորըմը մնաց, շատն ու քիչը Աստված գիտեր» և այլ հեքիաթային միջնամասային կայուն բանաձևեր[4]: Նշված կայուն բանաձևերից կարելի եզրակացնել, որ հեքիաթի հերոսին՝ դժվարագույն խնդիրներ իրագործելու ճանապարհին ճիշտ ժամանակին և ճիշտ տեղում հայտնված նվիրատուներն ու խորհրդատուները (ծերունի, պառավ, աղջիկ, դերվիշ, դև, ձի, առյուծ, թռչուն, օձ, միջատ ևն), տարաբնույթ օգնականները (գերբնական հատկություններով օժտված գործող անձինք) ու հրաշագործ

են հանդիպում հայ իրապատում հեքիաթներում և հանդես են գալիս սոսկ որպես գործող անձ՝ չունենալով նվիրատուի և խորհրդատուի դերակատարություն: Վան-Վասպուրականի հեքիաթներից մեկում անվանակիր սրբի օրինակ է՝ «սարերաց-ծովերաց աստված» Տեր-Ղունդիոսը, ում նվիրատվությամբ՝ հերոսն օժտվում է մեծ ուժով և իր ճանապարհին հանդիպած չար ուժերի նկատմամբ հաղթանակով դուրս գալիս [ՀԺՀ-14, 68 (№ 4. «Ծամծուն»)]: Մեր ուսումնասիրած հայկական հեքիաթներում Քրիստոսը որպես նվիրատու և խորհրդատու հանդես է գալիս Տավուշում և Վան-Վասպուրականում: Առաջին դեպքում՝ Քրիստոսի թաշկինակի միջոցով վերականգնվում են հերոսուհու կտրված թևերն ու կրծքերը, վերակենդանանում է երեխան [Խեմչյան 2008 (կազմ.), 143, № 33 (33). «Հորից հալածված աղջկա բախտը»], երկրորդ դեպքում՝ սուրբ Գևորգի խորհրդատվությամբ և Քրիստոսի անունն օգտագործելով՝ հերոսը լուծում է իր առջև թագավորի առաջադրած խնդիրները [ՀԺՀ-16, 421–422 (№ 55. «Դժխոյն Հեղինե և Գիրք»)]:

3 Աստված բառի գրական և բարբառային ձևերի դրսևորումների մասին տե՛ս Մեսրոպյան 2016, 69–80:

4 Միջնամասային կայուն բանաձևերի մասին տե՛ս Խեմչյան 2011, 223:

առարկաները (լույս տվող ձու, սփռոց, գլխարկ, մոմակալ, շվի ևն) մեծ մասամբ ուղարկված են Աստծո կողմից:

Աստծո միջամտության տեսակները

Ժողովրդական բազմաթիվ հեքիաթներում՝ Աստված անմիջական ներգործությամբ՝ անժառանգ ամուսիններին կամ անժառանգ պառավին զավակ (հաճախ կենդանական կամ բուսական ծագման՝ հետագայում կերպափոխվելու հնարավորությամբ) է պարգևում՝ լսելով հերոսի խնդրանքը կամ առանց խնդրանք, աղքատին ունեցվածքի տեր է դարձնում (երբեմն փորձության ենթարկելով), հրաշագործ հատկություններով առարկա (լույս տվող ձու, սփռոց, գլխարկ, մոմակալ, շվի) կամ կենդանի (ձի, վագր, աքաղաղ) է նվիրում, հերոսին օժտում է շնորհներով, ևն:

Աստծո նվիրատվությունն ու խորհրդատվությունը հայկական հեքիաթի հերոսին կատարվում են հետևյալ ձևերով.

ա) լսելով հերոսի խնդրանքը («Արևահատ և օձամանուկ», «Մարթակեր ախչիկ», «Օխնը տղան», «Խազօղլու հեքիաթը» ևն);
բ) առանց հերոսի խնդրանքի («Գյուլշանի հեքիաթը», «Ասլան-Ղըռասլան», «Էյնա բունիզի» ևն);
գ) միջնորդավորված՝ ծերունու, հրեշտակի, դերվիշի ևն կերպարանքով («Գյուլշանի հեքիաթը», «Վարդիթեր», «Արա Գեղեցիկ», «Աստուծ գյիդ՚ում ա՝ հինչ ա անում», «Աստված ձեր խերն ի» ևն);
դ) հերոսի կերպափոխությամբ՝ եղնիկ, կով, օձ ևն դարձնելով («Եղնը ախչիգյ», «Թ՚ենջյուման խաթուն», «Քյնա՚մ, քյնա՚մ սև օձին» ևն);
ե) հերոսին երազում խորհուրդներ տալով («Արազը կադարվալ ա», «Ղուշ փարին», «Բախտի հետևից ման եկողը» ևն):

Սույն հոդվածում մանրամասնորեն կանդրադառնանք նվիրատվության հատկապես ա) տեսակին, կքննարկենք նաև բ) և գ) տեսակները:

Ժառանգի մոտիվը և խնդրանքն առ Աստված

Հայկական հեքիաթներում զգալի թիվ են կազմում անժառանգ թագավորի, անժառանգ աղքատ ամուսինների, ջրաղացպանի կամ վաճառականի մասին մոտիվները: Ինչպես նշում է բանագետ Եվա Զաքարյանը՝ «*…ամլությունը, մանավանդ թագավորինը, համարվել է հասարակական, սոցիալական հարաբերությունների աններդաշնակության արդյունք և դրա դիմաց աստծո սահմանած պատիժ…*»[5]:

Աստծո ողորմածությունը ստանալու համար՝ հեքիաթներից մեկում թագավորին հետևյալ խորհուրդն են տալիս. «*Թագավո՛ր ապրած կենա, քու խազինի դուռը բաց կանես, քու ամբարն էլ բաց կանես՝ սովածին հաց կտաս, տկլորին շոր կտաս, չունևորին փող կտաս: Ասպված կքաղցրանա, քեզ մի պղա*

5 Զաքարյան 2016, 228:

կրա»[6], մեկ այլ հեքիաթում դերվիշն է անժառանգ թագավորին ասում. «*Դուք աստծու ճամփուցը ընկած եք, նահախ երդան տուրսաղ եք անում, կախաղան եք տալի, նահախ խեղդում եք: Ձեր տուրսաղները (բանտարկյալները) վեր թողեք, աստու ճանապարհին կացեք, մարդ արեք, մոմ վառեք, թե քեզ երեխա չի ըլի՝ իմ վիզը կտրեցեք*»[7]: Բարեգործության դիմաց ժառանգ ակնկալելու մոտիվը հայ ժողովրդական հեքիաթների առանցքային մոտիվներից է: Ժառանգ չունեցող ամուսիններն առատորեն իրենց ունեցվածքից բաժին են հանում աղքատներին՝ ակնկալելով, որ «*Մենք շատ տալիս ենք, որ վերևից աստված տեսնա՝ ժառանգ տա, որպեզի մենք էլ ուրախանանք*»[8]:

Երբեմն հեքիաթներում երեխա ունեցող թագավորն է պատժվում. այսպես՝ «Մարթակեր ախչիկ» հեքիաթում թագավորը չի բավարարվում իր ունեցվածքով և երեք որդիներով և Աստծուց աղջիկ է խնդրում: Որդիներից մեկը փորձում է հորը համոզել. «*Տյու բեռյում ես, աստված քյե իրեքյ լաճ տվե, քյե թակավորութեն տվե, եփ որ տյու կուլաս, աստված պեւրք ի տփի վեր մեր գյլխուն, մեր թակավորութեն մեզնից առնի*»[9]: Թագավորն աղջիկ էր ուզում, որպեսզի նրան ամուսնացնի ուրիշ թագավորի որդու հետ և ավելի հարստանա. Աստված չի մերժում նրա խնդրանքը և տալիս է մարդակեր աղջիկ, որը հետագայում մեծ վտանգի առաջ է կանգնեցնում թագավորությունը:

Սակայն ոչ բոլոր դեպքերում է, որ Աստծո պատիժ ստացած անժառանգ թագավորն ագահ է և անգութ: Հայկական հեքիաթների զգալի մասում Աստված, լսելով թագավորի խնդրանքը, նրան օձի ճուտ է ուղարկում: Օձ→երիտասարդ կերպափոխության մոտիվն առկա է Աարնե-Թոմփսոն-Ութերի դասակարգման 433, 433A, 433B, 433C հեքիաթների տիպերի տարբերակներում[10]:

Մեր ուսումնասիրած հայկական հեքիաթներում Աստված անժառանգ ամուսիններին (միայնակ պառավին) օձ-զավակ է նվիրում կամ նրանց խնդրանքով. «*Տեր աստվա՛ծ, ինչ կըլի, որ ինձ էլ մի զավակ տայիր, ես էլ սիրեի իմ զավակին. բա ես էս օցի ղդար էլ կայի ոչ, որ մի օցի ճուտ էլ ա ինձ տալիս չես*»[11], «*Ա՛աստուծ, յաննի հինչ կընի, մըզ էլ մին խոխա տաս… մունք էլ խոխու սաս ըսկանանք*»[12] ևն[13], կամ պարզապես ինքն է որոշում նվիրատվություն անել. աղքատ ամուսիններին օձ է տալիս[14], անժառանգ թագուհին օձի ճուտ է բերում[15] ևն:

6 ՀԺՀ-3, 140 (№10. «Ղահրաման-Ասլան թաքավորներ»):

7 ՀԺՀ-8, 201 (№27. «Երկինք գնացող տղեն»):

8 Խեմչյան 2008, 106 (№21(21). «Խեչոյի հեքիաթը»):

9 ՀԺՀ-15, 240 (№35. «Մարթակեր ախչիկ»):

10 Uther 2011, 95 – 97.

11 ՀԺՀ-1, 236 (№17. «Արևհատ և օձամանուկ»):

12 Սարգսյան 2015, 167 (№1 (21). «Օխոնը տըղան»):

13 ՀԺՀ-6, 77 (№15. «Օց-մանուկին հաքյաթը»); ՀԺՀ-4, 195 (№23. «Միրզա Մահմուտի հեքիաթը»); ՀԺՀ-3, 219 (№18, «Միթիլ խավք»).

14 ՀԺՀ-9, №43, 244 – 252 («Հաբրմանի հեքիաթը»); ՀԺՀ-4, №1, 15 – 26 («Հաբրմանի»):

15 ՀԺՀ-3, №14, 175 – 181 («Օձ-Մանուկ և Արին-Արմանելին»); ՀԺՀ-6, №15, 77 – 80 («Օձ-մանուկին հաքյաթը»):

Արցախի «Օխնը տըղան» հեքիաթում աղքատ ցախավաճառը թախանձանքների արդյունքում անտառում թռչնի երեք ձու է գտնում: Ձվերից մեկից օձի ճուտ է դուրս գալիս, լեզու է առնում, ասում, որ Աստված իրեն ուղարկել է նրանց համար որպես որդի: Օձը մեծանալով՝ դառնում է շահմար օձ, խնդրում հորը, որ գնա թագավորի փոքր աղջկա համար խնամախոսության: Թագավորը, վրդովվելով ցախավաճառի հանդգնությունից, հրամայում է նրան կտոր-կտոր անել և թափել պալատի առաջ: Ի տարբերություն հայկական հեքիաթներում առկա՝ մարդու մարմնի մասերն ամբողջացնելու և նրան վերակենդանացնելու այլ ձևերի (թռչունի՝ աղբյուրի ջրի մեջ թաթախած փետուրով, թռչունի թքով, աղոթքով, կախարդի կողմից կուլ տալով և վերադարձնելով, ևն)՝ այս հեքիաթում օձը «*քյինաւմ ա հօրը պըտեռնէրէն քըշտէն ծըլլվիծաձլ անում, էլ թա հինչ թիլիսիմ ա անում, թա հունց ա անում, մին էլ հիրըվանէրը լըհա էն ըն պըտեռնում, վէր էս թիքյի-թիքյաւ պըտեռած մարթը սըղացավ*»[16]: Թագավորը, տեսնելով օձի հմայական զորությունը, ցախավաճառին երեք անիրականանալի առաջադրանք է տալիս: Օձի խորհրդատվությամբ՝ ցախավաճառը կարողանում է կատարել թագավորի պայմանները, և վերջինս ստիպված իր աղջկան կնության է տալիս օձին: Կախարդանքով օձ դարձած երիտասարդը, գաղտնիքը ուրիշների մոտ բացահայտելու դեպքում, վերադարձվում է անդրաշխարհ և միայն կնոջ յոթ տարվա դեգերումներից հետո է վերանում կախարդանքը:

Աստծո կողմից կերպափոխված զավակ ստանալու մոտիվների մեջ կարելի է առանձնացնել նվեր դդումի[17] և ձուկ ծննդաբերելու[18] մասին մոտիվները (ATU 409A)[19]: Կենդանական կամ բուսական ծագում ունեցող ժառանգների մեջ մթագնված կերպով պահպանված է տարբեր ազգերի կենդանական կամ բուսական նախահոր գաղափարը: Համաձայն շոտլանդացի մարդաբան Ջեյմս Ֆրեզերի՝ տոհմի ամեն մի անդամի կյանքը կապված է կենդանական կամ բուսական որևէ տեսակի ներկայացուցչի կյանքի հետ, և կենդանուն սպանելու կամ բույսը ոչնչացնելու հետևանքը կլինի համապատասխան մարդու մահը[20]: Մուսալեռի տարբերակում դդումը կրակի մեջ գցելուց հետո վերանում է կախարդանքը, և կերպափոխված աղջիկը շարունակում է երջանիկ ապրել[21]: Այլ է պատկերը Մանազկերտի տարբերակում. աղջիկը, ամեն անգամ դդումից դուրս գալուց հետո, այն փակում էր սնդուկում, որպեսզի իրեն վտանգ չսպառնա, սակայն. «*էսօր մոռցավ, չփակեց… թաքավորի տղեն աջալա հ'ելավ օջախ վառեց, պղինձ մի ջուր դրավ վրեն, փդմինին դրեց մեջ, խաշեց*»[22], արդյունքում՝ դդում-աղջիկն ապրում է մեկ տարի և մահանում:

16 Սարգսյան 2015, 168 (№1(21). «Օխնը տըղան»):

17 Սվազլյան 1984, № 9(9), 55–57; ՀԺՀ-9, № 42, 238–243 («Տդում ախչիկ»):

18 ՀԺՀ-1, № 31, 407–414 («Ձուկ տղան»):

19 Uther 2011, 243–244.

20 Ֆրեզեր 1989, 809:

21 Սվազլյան 1984, № 9(9), 57 («Տտոմը»):

22 ՀԺՀ-9, 242 (№ 42. «Տդում ախչիկ»):

Ինչպես տեսնում ենք, անժառանգ ամուսիններն Աստծո ողորմածությամբ կենդանական կամ բուսական ծագման ժառանգ ստանալուց հետո շարունակում են կախման մեջ մնալ նրանից: «Ձուկ տղան» հեքիաթում կատարվում է կրկնակի կերպափոխություն՝ ձուկ↔երիտասարդ↔աղավնի↔երիտասարդ: Հմայական արգելքի խախտման, այսինքն՝ ձկան կաշին կրակին տալու արդյունքում՝ վաճառականի տղան կերպափոխվում է աղավնու և անհետանում: Երկար որոնումներից հետո (տարբեր խորհրդատուների օգնությամբ) նրա կինը՝ թագավորի աղջիկը, կարողանում է գտնել ամուսնուն, սակայն ինչ-որ սխալ թույլ տալով (սրտի վրայի թուղթը թարս դնելով)՝ դարձյալ կորցնում է նրան: Անդրաշխարհից հերոսի վերադարձը կատարվում է նրա որդու միջոցով, որն անմահական խնձոր և անմահական ջուր բերելու համար հայտնվում է այնտեղ: Աստված, ժամանակավորապես վաճառականին զրկելով որդուց, նրան նաև թոռ է տալիս և երեք աղջիկ (աղջիկների կերպափոխված աղավնիներ)[23]:

Հերոսը խնդրանքով դիմում է Աստծուն՝ ոչ միայն ժառանգ ստանալու համար: «Մարդակերպ ձուկը» հեքիաթում. «*Էս խեղճ մարդը չոքավ աղոթք էրավ, արտասուք թափեց, մեկ էրկու սհաթ լալով, պաղատելով աղաչեց աստծուն, որ հոգի տա էդ փետե մարդուն*»[24]: Աստված չի անտեսում հերոսի աղաչանքը և հոգի է դնում փայտե մարդու մեջ:

Առանց խնդրանք նվիրատվություն

Հայկական բազմաթիվ հեքիաթներում հերոսի գործողությունների ընթացքում ծագած խնդիրների լուծման համար երբեմն Աստված չի սպասում, որ իրեն խնդրեն, այլ ինքն է որոշում նվիրատվություն կատարել կամ խորհուրդ տալ: Աստծո տված այդօրինակ նվերները բազմազան են՝ լույս տվող ձու[25], ձի[26], վագր, աքաղաղ[27] ևն:

Աղքատ ամուսիններին Աստծո տված՝ լույս տվող ձուն իր վրա է հրավիրում թագավորի ուշադրությունը՝ դրանով իսկ ապահովելով դարձյալ Աստծուց նրանց ուղարկված զույգ որդիների ապագան: Մեկ այլ հեքիաթում («Խոսրով շահ») Աստծո նվերը՝ ձին, սյուժեի զարգացման ընթացքում դառնում է նրա խորհրդատուն, իսկ «Ասլան-Ղըռասլան» հեքիաթում Աստված հերոսին մոտալուտ վտանգից՝ մարդակեր քրոջից փրկում է՝ աքաղաղ և վագրի ձագեր ուղարկելով:

Հերոսին նվեր տալով՝ Աստված երբեմն դառնում է նաև խորհրդատու: Այսպես, «Էյնա բունիզի» հեքիաթում Աստված մի աղքատ մարդու ծառ է տալիս, որի անունը նշանակում էր օձի գլխից բուսած: Օձը, ըստ մարդու նախնական տիեզերական պատկերացումների, գտնվում է տիեզերական ծառի ստորին մասում[28]: Օձի գլխից բուսած ծառը այս աշխարհի հետ ստորերկրայքի

23 ՀԺՀ-1, №31, 407–414 («Ձուկ տղան»):

24 ՀԺՀ-4, 69 (№4. «Մարդակերպ ձուկը»):

25 ՀԺՀ-1, №33, 423–440 («Գյուլշանի հեքիաթը»):

26 ՀԺՀ-1, №34, 441–455 («Խոսրով-շահ»):

27 Հովսեփյան 2009, №16 (16), 105–110:

28 Топоров 1987, 398–406; Иванов 1987, 233–234.

կապն է խորհրդանշում: Աղքատ մարդու հարստանալու գրավականն էր՝ գաղտնի պահել ծառի անունը՝ *Էյնա բունիզի*: Հարստացած մարդը խախտում է Աստծո՝ իր առջև դրած պայմանը. «*Տու վեշ մինին ասիս վեչ ծառեն անըմը, լուխճին նըհեփ մա̈րժ կըկյաս, կասիս. «Հու վէր ծառէս անըմը դը̈ւզ սաէ, ծառըս էլ, կընենգըս էլ, իլա̈ծ-չիլա̈ծըս էլ փաս ըմ ը̈ւրան, հու վէր սխալ սաէ, հինչքան հըրըափօթուն օնէ, ինա̆ բիդի փա*»[29] և զրկվում հարստությունից: Սակայն Աստված ողորմած է. նա երկրորդ խորհուրդն է տալիս այդ մարդուն և վերադարձնում նրա ողջ ունեցվածքը:

Միջնորդավորված նվիրատվություն

Վերոհիշյալ հեքիաթներում նվիրատվությունն ու խորհրդատվությունը հերոսին՝ կատարվում է Աստծո անմիջական միջամտությամբ: Քիչ չեն նաև այն հեքիաթները, որոնցում Աստված գործում է միջնորդների միջոցով (ծերունի, հրեշտակ, դերվիշ ևն)՝ ընդունելով նրանց կերպարանքը: Հաճախ հեքիաթներում Աստված հայտնվում է սպիտակամորուս ծերունու (ճամփաբաժանի, սևսպիտակ թելեր կծկող, ճակատագիր գրող, ևն) տեսքով:

Կարսի հեքիաթներից մեկում թագավորի աղջիկը ավազակի՝ Դալի Հասանի ձեռքից պրծնելու համար օգնություն է խնդրում Աստծուց և խոստանում, որ իր ապագա երեխային նրան մատաղ կանի: Ծնվում է աղջիկ: 6–7 տարեկան աղջկան է մոտենում սպիտակամորուս ծերունին և ասում, որ մորը հիշեցնի իր խոստման մասին: Մայրը, խոստման համաձայն, ծերունուն է ուղարկում աղջըկան: Իսկ ծերունին, ի պատասխան խոստման կատարման, աղջկան օժտում է շնորհներով («*Քելածդ վախփը ոփիդ փակի հողը օսկի դառնա, ծիծաղաս՝ չորս թարաֆդ վարդ-մանուշակ բուսնի, լվացվածդ փեղը յոնջա ու կորնկան բուսնի, եթե լաս՝ քարե կարկուտ գա: Դե գնա,– էս կըսէ ու ըխփիարը աներևույթ կէղնի*»[30]) և նրան վերադարձնում մորը:

Մեկ այլ հեքիաթում Աստված աղքատ ամուսինների նորածին երեխային է միջնորդների (պահապան հրեշտակ, տատմեր, քահանա, քավոր) միջոցով շնորհներով օժտում[31]:

Երեք եղբայրներին կամ երեք ընկերներին փորձության ենթարկելը հայկական հեքիաթներում սովորաբար կատարվում է հրեշտակի կամ ծերունու կերպարանք ստացած Աստծո միջոցով: Կատարվում է նվիրատվություն (երեքին էլ), այնուհետև, փորձության ենթարկելով նրանց, նվերը (տունը, հոտը, այգին) թողնվում է նրան՝ ով կարողանում է դիմակայել փորձությանը[32]:

Վերը նշեցինք այն կերպափոխությունների մասին, որոնք կատարվում են կախարդանքի արդյունքում: Հայկական որոշ հեքիաթներում Աստված կերպափոխություն է կատարում ապրուստի միջոցի կամ վտանգից փրկվելու հա-

29 Սարգսյան 2015, 77 (№1(1). «Էյնա բունիզի»):

30 Հարությունյան և այլք 2013 (կազմ.), 169 (№26(26). «Թագավորի աղջկա հեքիաթը»):

31 ՀԺՀ-1, 357 (№26. «Վարդիթեր»):

32 Սարգսյան 2015, №1 (17), 149–152 («Աստուծ գյիդա̈ւմ ա հինչ ա անում»); Հարությունյան և այլք 2015, №54 (54), 145–147; ՀԺՀ-18, №9, 68–69 («Երեք եղբայր»):

մար: «Թմբնջյուման խաթուն» հեքիաթում Աստված աղքատ գյուղացու կնոջը կարմիր կով է դարձնում, որպեսզի նրա ընտանիքը կարողանա իր ապրուստը հոգալ, խորթ մոր պահանջով կովը մորթելուց հետո ևս Աստված շարունակում է իր օգնությունը՝ կովին որպես միջնորդ օգտագործելով (նվիրատու և խորհրդատու կով)[33]:

Ամփոփում

Երբեմն, հերոսին փրկելու համար, Աստված նրան կերպափոխության է ենթարկում: Ղարադաղի հեքիաթներից մեկում հարուստ հովվի աղջկան դևերի ձեռքից ազատելու համար Աստված նրան եղնիկ է դարձնում: Հերոսը սպանում է դևերին, եղնիկին Աստված նորից աղջիկ է դարձնում[34]: Այս մոտիվը վերաբերում է նվիրատվության դ) տեսակին:

Ինչպես արթուն ժամանակ է Աստծո անունն անընդհատ մարդու շուրթերին՝ իրեն օգնելու ակնկալիքով, այնպես էլ նիրհելիս կամ քնած ժամանակ՝ երազում նրան այցելում է Աստված (երբեմն միջնորդի տեսքով՝ ծերունի, մեռած նախնի, ինչ-որ մարդ, թռչուն, կենդանի, ինչ-որ ձայն, ևն) և խորհրդատվությամբ, երբեմն էլ նվիրատվությամբ օգնում հերոսին՝ լուծելու իր առջև ծառացած դժվարագույն խնդիրները[35]: Սույն մոտիվը վերաբերում է նվիրատվության ե) տեսակին, որը, ինչպես և դ) տեսակը, հուսով ենք, որ մանրամասնորեն կքննարկենք առանձին հոդվածում:

Հայ ժողովրդական տպագիր հեքիաթների մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ հեքիաթի հերոսին Աստված ուղեկցում է ամենուրեք՝ արթմնի թե երազում, տեսանելի թե անտեսանելի ներկայությամբ, իր տեսքով թե միջնորդավորված, խնդրանքով թե անխնդիր: Մեծ է Աստծո դերը հեքիաթում որպես նվիրատու և խորհրդատու: Աստծո նվիրատվությունը միշտ ուղեկցվում է խորհրդատվությամբ՝ նվերը ճիշտ օգտագործելու նպատակով, քանզի սխալվելու պարագայում այն չի կարող ծառայել ի նպաստ հերոսի գործողությունների:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Սկզբնաղբյուրներ

ԽԵՄՉՅԱՆ 2008 (կազմ.)
Խեմչյան Է. Հ. (կազմող), Իջևան (Ձորափոր) // ՀԱԲ, հ. 25 (խմբ. Ս. Բ. Հարությունյան), Երևան, «Գիտություն», 2008, 491 էջ:

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ և այլք 2013 (կազմ.)
Կարս. հայոց բանահյուսական մշակույթը (կազմողներ՝ Ս. Բ. Հարությունյան, Ս. Ա. Վարդանյան, Է. Հ. Խեմչյան, Լ. Խ. Ղռեջյան, Մ. Հ. Խեմչյան), ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, «Գիտություն», 2013, 751 էջ:

33 ՀԺՀ-14, №16, 194–205 («Թմբնջյուման խաթուն»):

34 Հովսեփյան 2009, № 24 (24), 142–147 («Եղնը աղչիգյ»):

35 Խեմչյան 2017, 162–172:

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ և այլք 2015 (կազմ.)
Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը (կազմողներ՝ Ս. Բ. Հարությունյան, Է. Հ. Խեմչյան, Մ. Հ. Խեմչյան, Ա. Կ. Պողոսյան, խմբ. Ս. Բ. Հարությունյան), Երևան, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, «Գիտություն», 2015, 708 էջ:

ՀԺՀ-1
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 1 (կազմ. Ա. Մ. Նազինյան, խմբ. Ա. Տ. Ղանալանյան), ՀՍՍՌ ԳԱ Մ. Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ, 1959, 671 էջ:

ՀԺՀ-3
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 3 (կազմ. Ա. Մ. Նազինյան, խմբ. Գ. Ն. Հովսան, Է. Ա. Պիվազյան), ՀՍՍՌ ԳԱ Մ. Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ, 1962, 672 էջ:

ՀԺՀ-4
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հատոր 4 (կազմ. Մ. Ս. Մկրտչյան, խմբ. Հ. Մ. Մկրտչյան), ՀՍՍՌ ԳԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1963, 552 էջ:

ՀԺՀ-6
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 6 (կազմ. Ա. Մ. Նազինյան, Վ. Գ. Սվազլյան, խմբ. Ս. Գ. Աբրահամյան), ՀՍՍՀ ԳԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ, 1973, 779 էջ:

ՀԺՀ-8
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 8 (կազմ. Ա. Մ. Նազինյան, Ռ. Հ. Գրիգորյան, խմբ. Հ. Մ. Մկրտչյան), ՀՍՍՀ ԳԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1977, 904 էջ:

ՀԺՀ-9
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 9 (կազմ. Մ. Ս. Մկրտչյան, խմբ. Ս. Ս. Տարոնցի), ՀՍՍՀ ԳԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1968, 651 էջ:

ՀԺՀ-14
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ , հ. 14 (կազմ. Ա. Ս. Ղազիյան, խմբ. Ս. Ա. Գևորգյան), ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ., 1999, 591 էջ:

ՀԺՀ-15

Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 15. Վան-Վասպուրական (կազմ. Վ. Գ. Սվազլյան, խմբ. Ս. Ա. Գևորգյան), ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, «Ամրոց», 1998, 512 էջ:

ՀԺՀ-16
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 16 (կազմ. Ա. Մ. Նազինյան, Ա. Ս. Ղազիյան, խմբ. Ա. Ս. Ղազիյան), ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, «Գիտություն», 2009, 512 էջ:

ՀԺՀ-18
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 18 (կազմ. Թ. Հ. Գևորգյան, խմբ. Թ. Լ. Հայրապետյան), ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, «Գիտություն», 2016, 656 էջ:

ՍՎԱԶԼՅԱՆ 1984 (կազմ)
Սվազլյան Վ. Գ. (կազմող), Մուսա լեռ // ՀԱԲ, հ. 16 (խմբ. Ս. Բ. Հարությունյան), ՀՍՍՀ ԳԱ Հնագիտության և ազգագրուտյան ինստիտուտ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1984, 220 էջ:

Ուսումնասիրություններ

ԶԱՔԱՐՅԱՆ 2016
Զաքարյան Ե.Լ., Հիվանդության և բուժման առասպելույթը հայկական հեքիաթներում, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, «Գիտություն», 2016, 288 էջ:

ԽԵՄՉՅԱՆ 2017
Խեմչյան Մ.Հ., Խորհրդատվությունը և նվիրատվությունը երազներում (ըստ հայ ժողովրդական հեքիաթների) // ՊԲՀ, 2017, №2, 162–172:

ԽԵՄՉՅԱՆ 2011
Խեմչյան Է.Հ., Սկսվածքային և միջնամասային կայուն բանաձևերը Տավուշի հեքիաթներում // ՊԲՀ, 2011, №1, 206–229:

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ 2001
Հարությունյան Ս.Բ., Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցաբանը. ընդհանուր ակնարկ, Երևան, «Մուղնի», 2001, 57 էջ:

ՀՈՎՍԵՓՅԱՆ 2009 (կազմ.)
Հովսեփյան Հ.Հ. (կազմող), Ղարադաղի հայերը (1–2), հ. 2. Բանահյուսություն (խմբ. Ա.Ս.Ղազիյան) // Ազգագրական և բանահյուսական ժառանգություն-2, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, «Գիտություն», 2009, 643 էջ:

ՄԵՍՐՈՊՅԱՆ 2016
Մեսրոպյան Հ.Հ., «Աստված» խորհրդանշանը հայերենի բարբառներում // Բանբեր հայագիտության, 2016, №3 (12), 68–85:

ՍԱՐԳՍՅԱՆ 2015
Սարգսյան Ա.Յ., Արցախի բանահյուսությունը, ՀՀ Մշակույթի նախարարություն, ԼՂՀ Մշակույթի և երիտասարդության հարցերի նախարարություն, Երևան, «Էդիթ Պրինտ», 2015, 752 էջ:

ՖՐԵԶԵՐ 1989
Ֆրեզեր Ջ.Ջ., Ոսկե ճյուղը. մոգության և կրոնի ուսումնասիրություն, Երևան, «Հայաստան», 1989, 880 էջ:

АРУТЮНЯН 1987
Арутюнян С.Б., Армянская мифология // Мифы народов мира, т. 1, Москва, «Советская энциклопедия», 1987, 104–106.

ИВАНОВ 1987
Иванов В.В., Верх и низ // Мифы народов мира, т. 1, Москва, «Советская энциклопедия», 1987, 233–234.

ТОПОРОВ 1987
Топоров В.Н., Древо мировое // Мифы народов мира, т. 1, Москва, «Советская энциклопедия», 1987, 398–406.

UTHER 2011
Uther H.J., The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson, part I, Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction, 620 p. (Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2011).

Марине Айковна Хемчян, *к.ф.н.*
Институт археологии и этнографии

ЭПИЗОД ВМЕШАТЕЛЬСТВА БОГА В СЮЖЕТАХ АРМЯНСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗОК

Ключевые слова: сказка, бог, даритель, советчик, функция, преображение, посредник, сон, историко-этнографический регион, религиозно-мифическое представление.

Испокон веков человек, мечтая о благосостоянии, обращался к богу с просьбой (иногда молча). В статье отражено вмешательство бога в действия героя сказки, выявлены всемогущие, милосердные, воспитывающие, наказывающие и прочие свойства бога. Религиозно-мифологические представления человека (с первобытных родоплеменных времен до христианства, включая период зороастризма и язычества), с разными проявлениями, нашли свое отражение в бытовых и волшебных сказках. Как девиз «бог вездесущ», так и имя бога сопровождает героя в ходе развития сюжета сказки. В процессе исследования выявлены функции бога как дарителя и советчика в армянских сказках. Представлены следующие способы одаривания и совета: а) дарить ребенка бездетным супругам или старухе (часто животного или растительного происхождения, впоследствии с возможностью преображения), услышав просьбу героя или без просьбы, дарить имущество нищему (иногда испытывая его), дарить чудесные предметы (светящееся яйцо, скатерть, шапка, подсвечник, дудка) или животных (конь, тигр, петух), одаривать героя способностями и т.д., б) дарение посредничеством (в облике старика, дервиша, ангела), в) помощь герою посредством преображения (преображая помощника в оленя, в корову, в змею), г) совет во сне. Многочисленные сказки каждого историко-этнографического региона Армении (мотивы вмешательства бога с целью оказания помощи герою) сопоставлены с типами сказок по классификации Аарне-Томпсон-Утера, найдены эквивалентные варианты. Результаты исследования явствуют о том, что дарители, советчики, различные помощники, чудесные предметы и животные в большинстве случаев посланы герою богом.

Dr. ***Marine H. Khemchyan***
Institute of Archaeology and Ethnography

THE GOD INTERVENTION CASE-EPISODE IN ARMENIAN FOLK FAIRY TALES

Keywords: fairy-tale, god, donor, adviser, function, transformation, mediator, dream, historical-ethnographic region, religious-mythical representation.

From ancient times, the man, dreaming of prosperous life and lifestyle, was asking for it to God, sometimes not out loud. The article reflects God's intervention in the actions of the character of the fairy tale. The God's all-powerful, merciful, educating, punishing and other characteristics are revealed. The religious and mythological notions of the man (from ancient tribal times to Christianity, including Zoroastrianism and paganism) are reflected with various manifestations in everyday and magical tales. As the "God is everywhere" motto, so the name of God always accompanies the character during the whole plot of the fairy tale. During

the research the functions of God as a donor and an adviser are revealed. The following forms of donation and advice are presented: a) to give a child to childless spouses or an old woman (often with an animal or plant origin, with a possibility of future transfiguration) upon hearing the character of without a request, to give property to the poor (sometimes through temptations), to give miraculous objects (luminous egg, tablecloth, hat, candlestick, pipe) or animals (horse, tiger, rooster), to give the character with abilities etc.; b) mediated donation (as an old man, dervish, angel); c) helping the character with transformation (transforming him to a deer, a cow, a snake); d) counselling in a dream. Numerous tales of each of the historical-ethnographic regions of historical Armenia (the motives of God's intervention to assist the character) are matched with the types of the fairy tales of Aarne-Thompson-Uther classification and equivalent variants are found. As a result of the research it was revealed that the donors, advisers, various assistants, wonderful objects and animals appearing in the right way and the right time to the fairy tale character in the majority of cases were sent by the God.

Гоар Меликян, *к.ф.н.*
ИАЭ

ФЕМИННЫЙ АСПЕКТ СКАЗОК ЦИКЛА «УМНАЯ ДОЧЬ КРЕСТЬЯНИНА»

Статья рассматривает вопрос феминности – женственности в народных сказках. Испокон веков женщины посвящали сказки концепту их самовыражения, укреплению их роли и места в обществе. И даже в сказках, пересказанных мужчинами, все еще можно услышать женские голоса. В статье анализируется группа сказок с активными героинями на примере сказок цикла «Умная дочь крестьянина», тип №875 по классификации Аарне-Томпсон-Утера. Героини этого цикла сказок способны принимать самые важные решения, постоять за себя и за своих близких, дать ответы на вопросы и загадки, на которые затруднялись ответить мужчины. Героини в этих сказках не только красивы, добры, но также находчивы, умны и храбры. Они не воюют с обществом, а просто используют свой ум и интеллект, чтобы добиться желаемого. Посредством интерпретации формульных загадок и аллегорий героиня раскрывает себя, выражает свои мысли, эмоции и нравственные ценности. В этом цикле сказок на первый план выдвигаются отношения женщины и мужчины в виде семантических бинарных оппозиций. В армянском корпусе находим 22 варианта сказок данного цикла, собранных из разных регионов Армении. Эти сюжеты мы сводим к чисто женским сказкам, где женщины манипулируют речью, проявляют смекалку для утверждения своих позиций и завоевания лучшего положения.

Ключевые слова: народная сказка, феминность, активная героиня, женский голос, субъект сказки, объект сказки, аллегория, загадка, образное выражение.

Введение

Целью данной статьи является рассмотрение вопроса феминности – женственности в народных сказках, на примере цикла сказок «Умная дочь крестьянина», тип №875 по классификации Аарне-Томпсон-Утера[1]. Под феминностью мы понимаем «комплекс характеристик, связанных с особенностями женского пола (характерные формы поведения, ожидаемые от женщины в данном обществе, или социально определенное выражение того, что рассматривается как позиции, внутренне присущие женщине)»[2].

В статье не ставится вопрос о гендерном приоритете того или иного пола в жанре сказки. Ясно, что народные сказки никому не принадлежат, и любой тип или мотив может быть пересказан с особыми акцентами и адаптирован к нуждам как мужчин-рассказчиков и слушателей, так и женщин, и вопрос об авторстве народной сказки когда-либо не выдвигался.

1 Uther 2011, 494.

2 Феминность // Энциклопедический словарь «Слово о человеке» http://www.slovochel.ru/feminnost.htm

Однако отметим, что женщины играют важную роль в контексте сказки и как героини, вокруг которых сплетаются повествования, и как рассказчики, которые рассказывают истории, обычно для определенной аудитории, преследуя определённые цели. Так, есть много данных о том, что сказка – это исключительно женский жанр. Независимо от типа сказки можно сказать, что женщины по природе своей и по роду деятельности (мамы, няни, бабушки) более расположены быть рассказчицами. Говорить и рассказывать – это их прерогатива.

Проблема пола рассказчика и собирателя

Испокон веков женщины посвящали сказки концепту их самовыражения, укреплению их роли и места в обществе[3]. И даже в сказках, пересказанных мужчинами, все еще можно услышать женские голоса[4]. Наши собственные наблюдения показывают, что женщины – превосходные рассказчицы, однако мужчины доминируют в деле распространения и публикации сказок. Яков Гримм в своей работе «Немецкая мифология», опираясь на фольклорные и исторические источники, повествует о многочисленных легендах и традициях, «которые передавались веками от отца сыну»[5]. Он практически игнорирует тот факт, что, по крайней мере, 80 процентов сказок сборника «Детские и семейные сказки» (1812–1815) были собраны женщинами. Почти такие же данные можно найти и в других европейских сборниках.

В 18-ом веке, когда жанр сказки стал популярным, первыми собирателями и редакторами были мужчины. В свои сборники они включали именно те истории, в которых женщины слабы и беззащитны, поскольку в ту пору женщины не могли заявлять о своих правах, хотя профессиональные рассказчицы именно в сказках находили способ самовыражения.

В семидесятые годы американская исследовательница Элисон Лури опубликовала статью «Освобождение сказки», где она выразила мысль, что сказки могут помочь женщинам в деле эмансипации и освобождения от стереотипов, поскольку некоторые сказки демонстрируют модель сильной женщины[6]. Она считает, что женские персонажи в сказке могут менять судьбы людей. Женщины, кажется, контролируют сюжет сказки своими поступками и изображением сильных женских характеров[7].

Феминисты утверждают, что подчиненные женщины в большинстве сказок уже стали серьезной идеологической и культурной проблемой. В последнее

3 Маргарет Милс изучила связь между полом рассказчика и сказкой, чтобы доказать правильность своей идеи, «что мужчины более расположены повествовать сказки о мужчинах, тогда как женщины рассказывают о женщинах и мужчинах. Очевидно, что между мужчинами и женщинами наблюдалась жанровая специализация [Haase 2008, 1039].

4 Warner 1994, 112.

5 Гримм, 1987, 56.

6 Haase 2004, 1.

7 Haase 2004, 1.

время стали популярны феминистические исследования (Андреа Дворкин, Сюзан Браунмиллер), которые критически относятся к сказкам. В них указывается на пассивность и инертность главных героинь, которые, якобы, не проявляют никакой инициативы, бездействуют и только ждут, когда их спасут, позовут замуж или подарят пробуждающий поцелуй. Они преследуются мачехами, их похищают драконы или они впадают в сон, который длится сотнями лет. (Даже существуют популярные статьи, которые публикуются в прессе и в социальных сетях, например, «5 причин почему не надо читать сказки девочкам»). В подобных статьях говорится о том, что маленьким девочкам не следует читать сказки, что они плохо влияют на их психику, поскольку провоцируют бездействие, учат инертности и т. д.[8].

«Активные героини»

Однако не следует забывать, что существует огромное количество сказок с так называемыми активными героинями, которые способны принимать самые важные решения, постоять за себя и за своих близких, найти ответы на вопросы и загадки, на которые затруднялись ответить мужчины. Героини в этих сказках не только красивы и добры, но также находчивы, умны и храбры.

Как писал М. Бахтин, когда мы пересказываем язык другого, когда меньшинство перенимает язык большинства, слова становятся двухголосыми, они добавляют наше понимание и нашу оценку, но связь между двумя голосами может быть очень разной[9].

Бахтин не отделял мужской или женский голос, однако ясно, что одной из самых значимых форм изменения голоса может считаться именно передача голоса посредством изменения пола передающего.

Хорошим примером, демонстрирующим «маневры» женщин по отношению к мужчинам, могут являться сказки с так называемыми «активными героинями», где героиня сама контролирует свою собственную судьбу и, что самое главное, она выбирает, а не «выбирается»[10].

Сказки с активной героиней большей частью представляют утопические штампы в таких историях. Для женщин в традиционных обществах утопическая ситуация была той, где женщина могла выбирать или не выбирать своего партнера и где брак означал любовь, но, что более важно, равенство и уважение. Активная героиня в сказке намеревается построить свою жизнь, изменить правила в свою пользу. Однако это не процесс захвата или борьбы, а «детерриториализация». Героиня не воюет с обществом, она просто использует свой ум и интеллект, чтобы добиться желаемого.

8 http://www.independent.co.uk/life-style/health-and-families/fairy-tales-children-stop-reading-parents-body-image-gender-roles-women-girls-sexism-a8067641.html

9 Bakhtin 1973, 161–162.

10 В парадигматическом плане архетипичным рассказчиком можно считать Шахерезаду, которая, всячески обманывая своего слушателя, пыталась удержать свою позицию рассказчика и избежать смерти.

Здесь можно проследить явление, которое Джулия Кристева, характеризуя карнавал, называет «трансгрессией», то есть нарушением логических, социальных и лингвистических кодов, и считает, что коды можно нарушать, поскольку допускаются иные нормы, иные законы[11].

Исследования Кристевой по средневековому роману показывают, что женщины играли главную структурную роль, которая впоследствии была обесценена. Вместо того чтобы быть субъектом, женщины стали объектом, «псевдоцентром», используемым мужским «я» для подтверждения собственных достоинств. Так, если женщина восстает против вытеснения своей роли, ее простейшим решением является смещение ролей или «децентрализация»[12]. Ей ничего не остается кроме манипулирования речью и посредством лингвистических и логических уловок – захвата положения, то есть происходит инверсия лингвистической позиции (к примеру, решение загадок в повествовании).

Особое проявление феминности, а также способность женщины манипулировать речью встречаем в группе сказок «Умная дочь крестьянина» («The Clever Farmgirl»), под номером 875 по системе классификации сказок Аарне-Томпсон-Утера. Пожалуй, это одна из самых запутанных групп, включающих много вариаций и подгрупп. Сказки здесь сплетены из различных эпизодов, но все сводится к тому, что простая девушка своим умом, смекалкой и умением разгадывать загадки и интерпретировать формульные аллегории добивается высокого положения или выходит замуж.

«Умная дочь крестьянская»

В европейской традиции известна сказка Братьев Гримм «Умная дочь крестьянская» из первого издания второго тома «Детских и семейных сказок» (1815). Однако данная группа сказок более популярна в восточной сказочной традиции. Если учесть предположение, что система классификации сказок Аарне-Томпсон-Утера слишком евроцентрична и не охватывает весь спектр сказок из восточных регионов, то этим и можно объяснить, почему данный сюжет не так популярен в европейской традиции. Кроме того, аллегории и загадки соответствуют умению образно выражаться у восточных народов, они занимают важное место в словесности Востока[13].

В этих сказках происходит некая «метафоризация» мифопоэтической мысли, способная представлять социальные категории и отношения посредством «образов» из окружающей среды и обратно «зашифровывать» природные отношения социальными[14].

11 Kristeva 1980, 50.

12 Kristeva 1980, 50.

13 Илларионов и др. 2008, 462.

14 Элемент человеческого мира составляет пару с элементом природным, например, души новорожденных ассоциируются с листьями, свежей водой и т. д., которые становятся их знаками. Такая взаимная «метафоризация» природных и социальных объектов и процессов

В восточной традиции вариаций этого типа сказок больше, а также наблюдаются некоторые трансформации в сюжетной линии. В большинстве вариантов умную девушку, которая способна интерпретировать аллегорические загадки или высказывания, находит отец для своего глупого сына. Героиня решает все семейные проблемы своей смекалкой и спасает и мужа, и свекра. Посредством интерпретации формульных загадок и аллегорий героиня выражает свои нравственные ценности, оценки, мысли и эмоции.

В этом цикле сказок на первый план выдвигаются отношения женщины и мужчины в виде семантических бинарных оппозиций, которые, по мнению Мелетинского, являются «кирпичиками» мифологических символических классификаций[15].

Армянские варианты

В Армянском корпусе сказок находим 22 варианта под общим номером 875 «Умная девушка» в трех подгруппах. В общем сюжете цикла девушка помогает визирю решить загадки, заданные королем, тот присваивает ответ, однако король узнает, кто действительно нашел ответ, повторяется цикл решения загадок, девушка опять проявляет смекалку, король берет в жены простую девушку.

Интересен армянский вариант подгруппы Д номера 875. В международном каталоге данная подгруппа называется «Молодая девушка в конце пути», где во всех вариантах героиня – женского пола. В нашем корпусе это довольно большая подгруппа, которая разделена на две части в соответствии с изменением пола героя. Первая часть озаглавлена «Мудрый парень», где герой – молодой человек, единственный долгожданный сын своих родителей, и именно он выполняет функции главного героя, решает загадки, проявляет смекалку. Эта часть подгруппы имеет 9 вариантов. Вторая часть подгруппы имеет 2 варианта и называется «Умная девушка», она в точности соответствует указателю типов сказок[16].

Изменение пола героя в данной подгруппе может быть связано с национальными особенностями, почитанием мальчиков в армянской семье, их приоритетными позициями. Кажется, рассказчики вольно или невольно поменяли пол героя, поскольку именно парень выступает в качестве главного героя, что для них является более приемлемым вариантом в сказке. Здесь находим контаминацию сюжетов, явное смещение акцентов, где на первый план выступает

имеет место и в древних обществах, сохранивших пережитки тотемизма [Мелетинский 2000, 232].

15 В народной сказке и в мифологической системе в целом, по мнению Мелетинского, не мотивы играют главную роль в структуре сказки, а отношения в виде семантических бинарных оппозиций, которые являются «кирпичиками» мифологических символических классификаций [Мелетинский 2000, 230]. Эти оппозиции могут иметь самые различные проявления в сказке (как верх / низ, близкий / далекий, светлый / темный, свой / чужой, мужской / женский. Их восприятие отчетливо ощущается через контрасты их качеств и таким образом подвергается простейшему анализу и классификации.

16 Один вариант сказки из VIII тома Армянских народных сказок «Միամիտ գեղցու խելոք աղջիկը [ՀԺՀ-8, 586–591], другая сказка из сборника Амшенских сказок Акоба Гуруняна «Բաբը հընու խելըխաս թոռ ախճիկը» [Գուրունյան 1991, 209–210].

юноша, иногда рожденный «чудесным зачатием» (рожденный из выпитой воды, которая собралась в следах копыт волов, рожденный от пыли, или после совершения благотворения).

В остальных вариантах, в которых героиня – девушка, о чудесном рождении героя ничего не упоминается.

Почти во всех вариантах изначально упоминается, что у бедняка была умная дочка, например, в сказке из Гугарка (Лори) «Միամիտ գեղցու խելոք աղջիկը», – «*Էդ գան աղջիկը շատ խելոք էր, գանադա ու շատ էր սիրուն: Շատ էլ ծերը էնքան հարուստ չէ, ամա աղջիկը իր խելքով ու շնորքով սաղ գեղումը գովական էր*»[17]:

Героиня интерпретирует ряд аллегорических формульных высказываний, которые почти во всех вариантах одинаковые – как в армянских, так и в международных. Первая аллегория – когда старику предлагают стать мостом, чтобы они перешли через реку. Девушка объясняет, что речь шла о том, чтобы один из них перенес другого через реку на спине. Следующее образное выражение – когда старику предлагали стать лестницей и перейти горы. Девушка объясняет, что это означало рассказывать сказки, чтобы скоротать время.

Мотив интерпретации аллегорий и символика очага

В сказочной традиции мотив интерпретации аллегорий и образных выражений встречается в самых различных культурах и в различных нарративах. Например, в кельтской сказке «Строитель Гоб» Гоб берет с собой на работу сына и просит уже уставшего в дороге сына перенести его через горы. Сын отказывается, он ослабел и устал, и они возвращаются домой. Так продолжается несколько дней, пока жена Гоба не узнает об этом, и тогда она советует – как только отец опять попросит перенести его через горы, надо рассказать ему одну из тех сказок, которые она сама каждый день им рассказывает. Когда сын внял совету матери, они перешли все горы. Гоб был очень рад и сказал, что сын легко перенес их обоих через горы[18].

По сюжету и по типу это совершенно различные сказки, однако роль женщины, хотя и имплицитно, подчеркивается. Именно мать находит выход из сложного положения, из недопонимания между отцом и сыном.

В армянском корпусе интересна концовка сказок об умной дочери. В некоторых вариантах девушка и красива, и умна, только гости не могут понять, почему у них дымоход на крыше стоит несколько криво. «*Միայն չէին հասկանում էն ընչիցն ա, շատ ամաչելուցն ա, թե մորուց ա, աչքերի մինը վախտ-վախտ շլություն ա շանց գալի: … Օթախը շատ լավն ա, ամեն բան կարգին, սարգին՝ թե ներսից, թե դրսից, ամա ափսոս որ օջախի բըխուրակը մի քիչ, մի այնոյին ծռուն ա*»[19].

Домашний очаг – самое распространенное образное выражение семьи, от очага в доме зависит его благополучие и продолжение рода. В жены нужно брать

17 ՀԺՀ-8, 586:

18 СВК 1988, 14: «Строитель Гоб».

19 ՀԺՀ-8, 590:

такую девушку, которая зажжет этот очаг и будет ответственна за него, и если что-то с очагом в доме будет не так, то у этой семьи нет будущего.

Девушка не может бездействовать, ведь она сама мастер острословия. На замечание гостей девушка точно и образно отвечает, что дымоход немного кривой, однако дым оттуда выходит четко и регулярно. «*Մեր պապվավոր ղոնախնի, դուք բխտրակի ծոնությանը միք մըրիկ անիլ, այլ անդուր թամաշ արեք, թե ծուխը ոնց ա թարազ դուս գանում…*»[20].

Девушка объясняет, что главное не форма, а содержание, она готова разжечь новый очаг, то есть создать новую семью и сделать все для благополучия семьи.

Интересно, что вышеприведенная аллегория настолько закрепилась в памяти и мышлении народа как словесная формула, что перешла и в другие жанры, ассимилировалась, например, в анекдот, а иногда и рассказывалась как реальная юмористическая история, пример острословия. В некоторых регионах она использовалась при смотринах девушек перед замужеством: если жениху или его родственникам девушка не нравилась, у нее находили какой-либо недостаток, то говорили, что дымоход в доме кривой. На что девушка или ее родственники отвечали, что она настолько умна, что сможет создать правильную семью и разжечь очаг в любом доме[21].

Обычно аллегории основываются на уподоблении частей в силу сближения макро- и микрокосмоса. Отметим, что поскольку мы не проводили стилистического анализа, то перед нами были не метафоры, а знаки и мифологические символы. В основе мифологических символов лежат не образные сравнения, а известные отождествления[22], имеющие скрытый житейский и философский смысл.

Эти сюжеты мы сводим к чисто женским сказкам, где женщины манипулируют речью, проявляют смекалку для утверждения своих позиций и завоевания лучшего положения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Первоисточники

ԳՈՒՐՈՒՆՅԱՆ 1991
Գուրունյան Հ. Թ., Համշենահայ բանահյուսություն, Երևան, «Լույս», 1991:

ՀԺՀ-8
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 8 (կազմողներ՝ Ա. Մ. Նազինյան, Ռ. Հ. Գրիգորյան), ՀՍՍՀ ԳԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1977, 904 էջ:

20 ՀԺՀ-8, 590.

21 За данную информацию благодарим Асмик Галстян.

22 Трудность подобных разграничений между условно-поэтической образностью и абсолютными отождествлениями связана с тем, что предметы, став символами, не перестают оставаться самими собой и не теряют своей конкретности, и что классификационные сближения несут вместе с собой определенный эмоциональный заряд и поведенческие установки. Более приемлемо понятие «кода» как средства выражения, языка описания [Мелетинский 2000, 232].

Исследования

ГРИММ 1987
Гримм Я., Немецкая мифология // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. (Трактаты, статьи, эссе), Москва, МГУ, 1987, 54–71.

ИЛЛАРИОНОВ и др. 2008
Илларионов В.В., Дьяконов Ю.Н., Мухоплева С.Д., Якутские народные сказки, т.27. Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока, Новосибирск, «Наука», 008.

МЕЛЕТИНСКИЙ 2000
Мелетинский Е.М., Поэтика мифа, Москва, «Восточная литература», 2000.

СВК 1988
Сквозь волшебное кольцо. Британские легенды и сказки (составитель не указан), Москва, "Правда", 1988, 480 с.

BAKHTIN 1973
Bakhtin M.M., Problems of Dostoevsky's Poetics (transl. R.W.Rotsel), Ardis, 1973.

HAASE 2004
Haase D. (edit.), Feminist Fairy-Tale Scholarship // Fairy Tales and Feminism: New Approaches.Wayne State University Press, 2004, 1–36.

KRISTEVA 1980
Kristeva J., Word, Dialogue, and Novel // Desire in Language (ed. Leon S. Roudiez, tr. Thomas Gora et al.), New York, 1980, 64–91.

UTHER 2011
Uther H.J., The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, vol. 1, FF Communications, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2011, 285 p.

WARNER 1994
Warner M., From the Beast to the Blonde, On Fairy Tales and Their Tellers, London, "Chatto and Windus", 1994.

Գոհար Էդուարդի Մելիքյան, *բ.գ.թ.*
Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

ԿԱՆԱՑԻՈՒԹՅԱՆ ԱՐՏԱՑՈԼՈՒՄԸ «ԳՅՈՒՂԱՑՈՒ ԽԵԼԱՑԻ ԱՂՋԻԿԸ» ՀԵՔԻԱԹԱԽՄԲՈՒՄ

Հիմնաբառեր՝ ժողովրդական հեքիաթ, կանացիություն, գործուն հերոսուհի, կանացի ձայն, հեքիաթի սուբյեկտ, հեքիաթի օբյեկտ, այլաբանություն, հանելուկ, պատկերավոր արտահայտություն:

Հոդվածում արծածվում են հայ ժողովրդական հեքիաթներում առկա պատկերացումները՝ հերոսուհիների ողջախոհության, հնարամտության ու կանացի հմայքի մասին: Հնագույն ժամանակներից սկսած՝ կանանց պատմած հեքիաթները միտված են եղել կնոջ ինքնահաստատմանը, հասարակության մեջ նրա դերի և դիրքի ամրապնդմանը: Հատկանշական է, որ անգամ տղամարդ ասացողների վերապատումներում տեսանելի է կանանց դերի արժևորումը: «Գյուղացու խելացի աղջիկը» հեքիաթի օրինակով վերլուծվում է գործունյա հերոսուհիներ ունեցող մի հեքաթախումբ, որի՝ Հայաստանի պատմազգագրական տարբեր շրջաններից գրառված 22 տարբերակները

համապատասխանում են Աարնե-Թոմփսոն-Ութերի հեքիաթների միջազգային նշացանկի 875 թվահամարին: Այս հեքիաթախմբի հերոսուհիները ինքնաբավ են, ընդունակ են իրենց կայացրած որոշումներով պաշտպանելու թե՛ իրենց և թե՛ իրենց հարազատներին, լուծելու հանելուկներ, որոնց պատասխանները հաճախ տղամարդկանց չի հաջողվում գտնել: Այս կանայք ոչ միայն գեղեցիկ են, բարի, այլև՝ խելացի, ճարպիկ ու քաջ: Հերոսուհին հակասության մեջ չի մտնում հանրության հետ, բայց որպեսզի հասնի իր նպատակին՝ օգտագործում է իր կանացի հմայքն ու բնատուր մտավոր ընդունակությունները: Բանաձևային հանելուկների իմաստաբանության միջոցով նա բացահայտում է իրեն, արտահայտում իր մտքերը, զգացմունքները և բարոյական արժեքները: Այս հեքաթախմբի բնագրերում առաջնային կերպով արտացոլված են կին-տղամարդ հարաբերությունների հիմնական հակադրազույգերը: Այս սյուժեները պատկանում են այն հեքիաթների շարքին, ուր կինը իմաստալից խոսքով հնարամտորեն արտահայտում է իր դիրքորոշումը՝ հասարակության մեջ շահեկանորեն ամրապնդելով իր կարգավիճակը:

Dr. ***Gohar E. Melikyan***
Institute of Archaeology and Ethnography

THE ASPECT OF FEMININITY IN THE "CLEVER FARMGIRL" FOLKTALE CYCLE

Keywords: folktale, femininity, active heroine, woman's voice, object of a tale, subject of a tale, allegory, riddle, figurative expression.

The article discusses the issue of femininity in folktales. It is well known that women play an important role in the context of folktales. They have devoted folktales they tell to the concept of their self-expression, to strengthening their role and place in society. Even in folktales retold by men, women's voices still can be heard. Nowadays there is a tendency to criticize classical fairytales for the passive role of heroines in them. We consider it to be an issue of unawareness of existence of tales with active heroines. The article analyses "The Clever Farmgirl" cycle of folktales (Tale Type N 875 according to Aarne-Thompson-Uther's classification of folktales) with an active heroine. Heroines in these tales are capable of making the most important decisions, standing for themselves and for their families, finding answers to riddles and questions that men could not find answers to. Heroines in these tales are not only beautiful and kind but also inventive, intelligent and brave. They are not at war with society; they are just using their wits and intelligence to get what they desire. By interpreting allegories and solving riddles they reveal themselves, express their thoughts, emotions as well as moral values. Tales with active heroines mostly represent utopian ideas. A situation when a woman could choose a partner for her and when marriage meant love, equality and respect was considered utopian. Active heroines intend to create their own life and to change the rules of the game. In the mentioned cycle the relations between women and men in the form of semantically binary oppositions come to the fore. In Armenian corpus of folktales there are 22 variants of tales indexed as "The Peasant's Wise Daughter" collected from different ethnographic regions of Armenia. Almost in all of them the plot is the same with some variations. Girls interpret allegories and formula riddles which meant family life and marriage. According to our research, these tales are feminine in their nature, where women manipulate with the help of their speech and wit in order to win a better position.

IV

ԲԱՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՒ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

Սերգեյ Վարդանյան
ՀԱԻ

ԿՐՈՆԱՓՈԽ ՀԱՄՇԵՆԱՀԱՅԵՐԻ ԲԱՐԲԱՌԻ ԵՒ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

19-րդ դարի երկրորդ կեսին, երբ հրատարակվում էին հայ բանարվեստի նմուշները, այդ ժամանակ որոշ չափով ուշադրության արժանացավ նաև Տրապիզոնի կուսակալության կրոնափոխ համշենահայերի բանահյուսությունը: Հոդվածում ժամանակագրական հերթականությամբ անդրադարձ է կատարվում Թուրքիայում և Կենտրոնական Ասիայում բնակվող կրոնափոխ համշենցիներից արված բանահյուսական և բարբառագիտական գրառումներին: Ցավոք, դրանց մեծ մասը այլևայլ պատճառներով կորել է: Փոքրաթիվ բանահավաքների և բարբառագետների մեջ կարևոր դեր են խաղացել նաև այլազգի գիտնականները:

Հիմնաբառեր՝ Համշեն, Ռիզե, Խոփա, Աջարիա, կրոնափոխ համշենահայեր, բանահյուսություն, խոսվածք:

Առաջին բանահավաքները

Համշենցի նշանավոր ազգագրագետ և բանահավաք Սարգիս Հայկունին, իր նախկին աշակերտի՝ 22-ամյա ուսուցիչ Վաղարշ Խոյյանի հրավերով 1878 թ. լինելով Տրապիզոն և Ռիզե քաղաքների միջև գտնվող Սյուրմենեի (Քարա դերե, Սև գետ) գավառակում[1], 1895 թ. «Արարատ» ամսագրում գրում է, որ դեռևս 1700-ականներին բռնի կրոնափոխված համշենցիները, ինչպես իրեն ասել է մի թրեձորցի, մինչև հիմա հայերեն են երգում. «*Այվէն գիւղը եղած է աշխ* [= աշուղ] *Վարդան, որ հայերէն տաղեր յօրինած է, մինչև հիմայ հարսանիքներու մէջ կը երգուին: …Վերոյիշեալ Թրէձորցին կը պատմէր, թէ իրենց գիւղը հայերէն խաղեր ասող պառաւներ կան, եթէ տաս օր իրար վերայ ասեն, չվերջանար (փոքրիկ մաս մի գրի առած եմ)*»[2]: Ս. Հայկունին թղթին է հանձնել երգն ու որոշ խաղիկներ (58 տող)[3], որոնք Սև գետի կրոնափոխ համշենահայերի բանահյուսության փրկված նշխարներ են:

Ինքը՝ Վաղարշ Խոյյանը, հետագայում՝ Տ. Վահան ավագ քահանա Խոյյան (ծնվ. 1856, Տրապիզոնի գավառ, Յոմուրայի վիճակ, գ. Կրոմիլա[4] – մահ. 1939, Փարիզ[5]), 1874 թ.՝ 18 տարեկանում որպես ուսուցիչ հրավիրվելով Սյուրմե-

1 Հայկունի 1895, Է, 239:

2 Հայկունի 1895, Է, 243:

3 Հայկունի 1895, Ը, 293–294:

4 Տես Խոյյան 1922–1939, 3:

5 Տես Չոպանեան 1939:

նեի (Սև գետ) գավառակի քրիստոնյա համշենահայերի Բերվանե գյուղ[6], կրոնափոխ համշենցիներից նույնպես բանահյուսական նյութեր է հավաքել, որոնք կորել են: Տ. Վահան ավագ քահանա Խոյյանի՝ 1922–1939 թթ. գրած անտիպ հուշագրությունը տարիների փնտրտուքից հետո 1995 թ. հայտնաբերվեց Վաշինգտոնում հեղինակի որդի Տ. Տիգրան ավագ քահանա Խոյյանի այրու՝ երեցկին Սիրարփի Իսպեչերյանի մոտ[7] (այն պատրաստել ենք հրատարակության):

Իր գրառած բանահյուսական նյութերի մասին Խոյյանը գրում է.

«Սիւրմէնէ մնացած հինգ տարուան (1874–1879 թթ.–Ս. Վ.) ժամանակիս մէջ Գարապտէրէի հայոց իսլամացման բաւական մանրամասն պատմութիւնը, նոյն ատենի իրենց հայերէն երգերն ու խաղեր, մանաւանդ պարերգ, օրհներգ, 500-ի չափ առածներ, ժողովրդային հանելուկներ, տաղեր և այլն, 350 էջնոց մեծադիր տետրակի մը մէջ խնամով ամփոփուած, դասաւորուած կը պահէի, օր մը տպագրութեան տալու նպատակաւ: Սանասարեան վարժարանի հաստատման Բ.-րդ տարին (կարծեմ 1883-ին) նոյն վարժարանի տնօրէն պ. Յ. Մատաթեանի եղբայրը՝ պ. Նշան (այժմ հանգուցեալ) Տրապիզոն եկած էր: Շատ մը ծառերու, բոյսերու սերմեր խնդրեց գտնել: Խնդիրը կատարեցինք ինչպէս որ է–խօսքին ընթացքին մէջ իմանալով այդպէս տետրակ մը գրած ըլլալս՝ թախանձանօք խնդրեց ինձմէ իրեն յանձնել, որպէսզի Տփխիս երթալուն տպել տայ: Իր առաջարկութիւնը նպատակայարմար գտնելով իրեն յանձնեցի նոյն գրուածքը: Անցան մի քանի ամիսներ, Կարին նամակ գրեցի, բացատրութիւն ուզելու, պատասխան չառի: Քիչ ատենէն իր մահուանը գոյժը առինք»[8]:

Ցավոք, կորել են նաև Սարգիս Հայկունուց և Վահան Խոյյանից շուրջ երեք տասնամյակ անց՝ արևելահայ հայտնի երգահան և խմբավար Գրիգոր Սյունու՝ համշենահայերից գրառած երգերի տետրերը: Երրորդ դեմքով գրված նրա ինքնակենսագրականից տեղեկանում ենք, որ 32 տարեկանում՝ 1908 թ., Բաթումից գնալով Թուրքիա, ոչ միայն Տրապիզոնում, Սամսոնում և Կիրասոնում է կազմակերպում նվագախմբեր ու երգչախմբեր, այլև *«Տրապիզոնը կենտրոնավայր ընդունելով՝ նա հնարաւորութիւն է ունենում ուսումնասիրել Սիւրմէնէի, Կարապտէրէ և Եամբոլի գեղերու հովիտների Հայնակների (հայ մահմեդականների) կեանքն ու կենդանի մնացած կէս հայկական, կէս թրքական խօսքերով ժողովրդական երգերի բեկորները: 1910-ին անցնելով Էրզրում, նա այնտեղից շարունակում է այդ գործը աւելի լայն մասշտաբով, տարածելով իր գործունէութիւնը ամբողջ Համշէնի, Ճէրմելի տէրէսիի*[9]*, Թորթումի և շրջակայքի մէջ: Այդ ուսումնասիրութիւնների արդիւնքները 2 մեծ տետրակների մէջ պարփակուած նա ներկայացրել էր Թիֆլիզում Մայիլեան էքսպեդիցիային (բանասրեղծ Յովհ. Յովհաննիսեանին). չհասկացուեց, թէ ինչ բախտի արժանացաւ»*[10]:

6 Խոյյան 1922–1939, 11:

7 Տես Խոյյան 1922–1939:

8 Խոյյան 1922–1939, 18–19:

9 Բնագրում՝ «Ճէրմելի տէրէսի». հավանաբար տառասխալ կա, կարծում ենք՝ հեղինակը նկատի է ունեցել «Ճեմել գետն», տես Հայկունի 1895, Ը, 296:

10 Սիւնի 2005, 115–116:

Ի՞նչ է նշանակում *հայնակ*

Ինչպես տեսնում ենք, Գրիգոր Սյունին հայ մուսուլմաններին անվանում է «Հայնակներ», որը շատերին անծանոթ բառ է: «Հայնակ»-ի ամենահին տպագիր գործածությունը մեզ հանդիպել է 1788 թ. Իտալիայի Տրիեստ քաղաքում լույս տեսած հայերեն-գերմաներեն «Հայնակ և նէմէցնակ այբուբենի թուղթ»[11] երկլեզվյան գրքույկում: Այն գրել և հրատարակությունը հովանավորել են Հունգարիայի Տրանսիլվանիայի երկրամասի Եղիսաբեթուպոլիս հայաքաղաքի հայերը: Նմանատիպ հայերեն-հունգարերեն մեկ գրքույկ էլ՝ «Հայնակ և մաճըռնակ այբ ու բենի թուղթ» վերնագրով, նրանք հրատարակել են 1834 թ. Վիեննայում[12]:

1913 թ. տպագրված Հրաչյա Աճառյանի «Հայերէն գաւառական բառարանում» կարդում ենք. «Հայ/նակ Հնգ. Ննխ. Ռմ. հայերէն լեզու.– գիտեմ. 2. Ննխ. ըստ հայոց, հայու ոճով.–չէ մեծցեր»[13]: Այսինքն՝ Հունգարիայի, Նոր Նախիջևանի և Ռումինիայի բարբառախոս հայերը բառն օգտագործել են ոչ միայն «հայերեն լեզու», այլև «հայերի նման, հայերի ոճով» իմաստներով:

Այն կիրառել են նաև լեհահայերը: Սիմեոն դպիր Լեհացին 1608 – 1618 թթ. կատարած իր ուխտագնացության և հետագա իրադարձությունների մասին պատմող ուղեգրության մեջ որպես հոմանիշներ գործածում է «հայերէն»[14], «հայ լեզու»[15], «Հայոց լեզու»[16], «հայնակ»[17] եզրույթները, նույնպես և «արապի լեզու»[18] – «արապնակ»[19], «թրքի լեզու»[20] – «թուրքնակ»[21], «տաճկնակ»[22]: Ղփչաղերենին ասում է «*խբչակնակ… որ է թաթրի լեզու*»[23], լեհերենին էլ՝ «*լէհնակ*»[24]:

Այսօր էլ Սիրիայի հյուսիս-արևմուտքում գտնվող Քեսապի շրջանի հայերն իրենց բարբառը կոչում են *քէսպընուօք*, Սվեդիայի բարբառը՝ *սըվփըցնուօք*[25]: Քեսապի բարբառով *քըրթընուօկ* նշանակում է «քրդերեն», նաև՝ «քրդավարի»[26], *փիժկընուօք*՝ «տաճիկի՝ թուրքի լեզվով», «թուրքերեն», նաև՝

11 Հայնակ և նէմէցնակ 1788:
12 Հայնակ և մաճըռնակ 1834:
13 Աճառեան 1913, 635:
14 Լեհացի 1936, 198:
15 Լեհացի 1936, 192:
16 Լեհացի 1936, 192, 306:
17 Լեհացի 1936,195, 198, 208, 320, 326, 333, 346:
18 Լեհացի 1936, 320:
19 Լեհացի 1936, 320:
20 Լեհացի 1936, 333:
21 Լեհացի 1936, 306, 320:
22 Լեհացի 1936, 326:
23 Լեհացի 1936, 346:
24 Լեհացի 1936, 346:
25 Չոլաքեան 2009, 198:
26 Չոլաքեան 2009, 307:

«այլակրօն ու այլազգի մարդու օրէնքով»[27]: *Քիւրինուօք* ասում են Անտիոքի շրջանի հայերի խոսվածքներին, քանի որ այդտեղի հայերին տրվող ընդհանուր անուն է *քիւրինա*, որը նաև նշանակում է «քրիստոնյա»[28]:

Ի դեպ, խարբերդցիներն էլ իրենց գավառաբարբառը կոչում էին *խարբերդցնակ*[29]:

Տեղին է նշել, որ կրոնափոխ համշենահայերն էլ իրենց լեզուն՝ Համշենի բարբառի Խոփայի խոսվածքն, անվանում են *համշէցնակ* (*համշէնակ*), *հօմշէցնակ* (*հօմշէնակ*)»[30]՝ երբեմն **g** > **u** հնչյունափոխությամբ, որը թուրքերենի ազդեցության հետևանք է:

Խոսվածքի ուսումնասիրության մասին

Առաջիններից մեկը, ով փորձել է ուսումնասիրել կրոնափոխ համշենցիների Խոփայի խոսվածքը, վրացի լեզվաբան, Սանկտ-Պետերբուրգի համալսարանի հայ-վրացական բանասիրության ամբիոնի հրավիրյալ դասախոս (պրիվատ-դոցենտ), վրացերենի, մեգրելերենի, ճաներենի (լազերեն) մասին գրքերի ու հոդվածների հեղինակ Իոսեր Ղիփշիձեն է (ռուսական աղբյուրներում՝ Иосиф Кипшидзе):

Թիֆլիսի նորաբաց համալսարանի հին վրացերենի ամբիոնի վարիչ՝ 36-ամյա գիտնականը 1918 թ. օգոստոսին կրոնափոխ համշենահայերի Զալուկա (այժմ՝ Թուրքիայի Արդվինի նահանգի Խոփայի գավառ, գ. Քոյունջուլար) գյուղում Իբրահիմ Մուտիևօղլիից գրի է առել՝ իր բնորոշմամբ «հեմշինուրի» (հեմշիներեն) 115 բառեր ու կարճ նախադասություններ՝ գրելով նաև վրացերեն թարգմանությունները: Դրանք տվել է Ս. Պետերբուրգի համալսարանի իր նախկին դասախոսին՝ նշանավոր հայագետ և վրացագետ Նիկողայոս Մառին, քանի որ նա ճանների լեզուն ուսումնասիրելու համար 1909 թ. շրջագայել էր Լազիստանում և քանիցս զրուցել կրոնափոխ համշենահայերի (*хемшин*) հետ[31]:

Բայց, շուտով՝ 1919 թ. փետրվարին, երիտասարդ գիտնականը Թիֆլիսում տիֆի համաճարակի զոհ է դառնում: Ակադ. Ն. Մառը կարգավորելով և պարզաբանումներ անելով, 1925 թ. այդ գրառումները ռուսերեն հրատարակում է Ռուսաստանի Գիտությունների ակադեմիայի Ասիական թանգարանի արևելագիտական տարեգրքում, հետևյալ վերնագրով՝ «Նյութեր հայոց լեզվի համշենյան բարբառով (ըստ Ի. Ա. Ղիփշիձեի գրառման)»[32]:

Մեզ հայտնի չէ, թե ինչո՞ւ մեծանուն գիտնական Հրաչյա Աճառյանը չի ուսումնասիրել կրոնափոխ համշենահայերի խոսվածքը, երբ քանիցս այդ հնարավորությունն ունեցել է: Նա «Կյանքիս հուշերից» գրքում պատմում է, որ ծնողները 1904 թ.՝ իր հարսանիքից կարճ ժամանակ անց, Շուշիից Կ. Պոլիս վե-

27 Չոլաքեան 2009, 300:

28 Չոլաքեան 2009, 308:

29 Ծոցիկեան 1947, 208; տե՛ս նաև Ճիզմէճեան 1955, 727:

30 Վարդանյան 2009, 73–74; 2015, 167; 2016բ, 81; Özkan 2014; Şahin 2018.

31 Տե՛ս Марр 1910, 552, 556–558, 608–614, 618, 624, 628.

32 Марр 1925.

րադարձի ճանապարհին կանգ են առնում Բաթումում, հավանում են քաղաքը և որոշում են մնալ այնտեղ: Եւ այդ թվականից սկսած, մի քանի տարի Հ.Ամառյանն ու տիկինը՝ Արուսյակ Ամառյանը, նրանց հյուր էին գնում և ամռանը հանգստանում[33]: Նշենք, որ այդ տարիներին Բաթումում բնակվում էին նաև կրոնափոխ համշենահայերի մի քանի ընտանիքներ: Իսկ Ճորոխի գետաբերանի ձախ կողմում գտնվող կրոնափոխ համշենահայերի գյուղերը՝ Ավգիան, Ճառնալին, Գոնիոն, Քվարիաթին, Սարփին՝ Բաթում քաղաքին շատ մոտ էին: Նրանց բնակավայրերի ուղունքաշարը հասնում էր Մաքրիյալ (այժմ՝ Քեմալփաշա՝ Թուրքիայի Արդվինի նահանգի Խոփայի գավառում), որը նույնպես Ռուսական կայսրության սահմաններում էր:

Կարծում ենք՝ Ամառյանը չի իմացել այդ վայրերում ապրող և յուրահատուկ բարբառով խոսող համշենահայերի մասին, այլապես անպայման կփորձեր հանդիպել նրանց հետ, քանի որ Համշենի բարբառով հետաքրքրվել է դեռևս 1898–1902 թթ. Էջմիածնի Ճեմարանում աշխատած տարիներին: 1911 թ. նա գրել է. «*Համշէնի բարբառը ուսումնասիրուած չէ դեռ, բայց հրատարակուած են բաւական ընդարձակ բնագիրներ: Ասոնց մէջ գլխաւորն է Արարատ 1892, էջ 428–447 հրատարակուածը, որ թէև սխորագրուած չէ, բայց ծանօթ բանահաւաք Ս. Հայկունիին է: Էջմիածին եղած ժամանակս առիթ ունեցած եմ իր միջոցով նոյն բնագիրը վերածելու գիւրական ուղղագրութեան…*»[34]:

1910 թ. 34-ամյա Հրաչյա Ամառյանը, Կ.Պոլիս վերադարձած ծնողների մոտ գնալու ճանապարհին, Բաթումից շոգենավով հասնում է Տրապիզոն, ուր տիկնոջ հետ երկու շաբաթ հանգրվանում է շուշեցի մի երիտասարդի հյուրանոցում[35]: Այստեղ նա տրապիզոնցիների և, ինչպես ինքն է նշում, իր բարեկամ՝ տրապիզոնցի ուսուցիչ Նշան Խտշյանի օգնությամբ[36], որոշ չափով ուսումնասիրում է քաղաքացիների բարբառը[37]:

Համշենահայ ազգագրագետ և բանահավաք Բարունակ Թոռլաքյանը Նշան Խտշյանի մասին գրում է. «*…Տրապիզոնի Ազգային վարժարանի երկարամյա հարգված ուսուցիչ-կառավարիչն էր, որի աշակերտը լինելու բախտն ինձ վիճակվել է 1908–1914 թվականներին: Երջանկահիշատակ ուսուցիչս եղբայրն էր Տրապիզոնի Հնչակյան կոմսակցության ղեկավար Համբարձում Խտշյանի, որին թորք իշխանությունը կախաղան բարձրացրեց 1906 թ. Համբարձման փոնի գիշերը, Տրապիզոնի կենտրոնական հրապարակում: Նշան Խտշյանը նահատակվեց 1915 թ. Մեծ Եղեռնին*»[38]: Հավելենք, որ Նշան Խտշյանը նաև բանահավաք էր, ով հաճախ էր հրատարակվում *Հանդէս ամսօրեայում*»[39]:

33 Ամառյան 1967, 273, 301–305, 315:

34 Ամառեան 1911, 184:

35 Ամառյան 1967, 315–318:

36 Ամառեան 1911, 180:

37 Ամառեան 1911, 178–183:

38 Թոռլաքյան 1986, 248, 249:

39 Խտշեան 1890, 1891, 1892, 1895; Խտշեան 1895:

Վերադառնանք Հրաչյա Աճառյանին: Մեկ տարի անց լույս տեսած նրա «Հայ բարբառագիտութիւն…» աշխատության մեջ կարդում ենք. «*Տրապիզոնի բարբառին վրայ ոչ մէկ ուսումնասիրութիւն կայ գրուած. չկան նոյնպէս բնագիրներ: 1910 թուի ամառը երկու շաբաթ մնալով Տրապիզոնի մէջ՝ ուրագեցի որ Տրապիզոնի բարբառը Պօլսոյ, մանաւանդ Խրիմի բարբառին շատ մօտ է*»[40]: «*Տրապիզոնի բարբառը կը տարածուի փոքր շրջանի մը մէջ, որ կը պարունակէ միայն Տրապիզոն, Կիւմիւշխանէ և Կիրասոն քաղաքները: Վերջինս Տրապիզոնէն եկած գաղթականութիւն մ'է: Տրապիզոնի շրջակայ գիւղերը չեն մտներ նոյն բարբառին շրջանակին մէջ և կը պատկանին Համշէնի բարբառին*»[41]:

Իսկ Համշենի բարբառի ուսումնասիրությանն անդրադառնալիս՝ նա «Արարատ» ամսագրում Ս. Հայկունու 1892 թ. տպագրած բնագրի մասին խոսելուց հետո, առանց հեղինակներին ու վերնագրերը նշելու, գրում է. «*Ուրիշ աւելի փոքր բնագիրներ ու բառերու հաւաքածոներ հրատարակուած են թերթերու մէջ*» և մանրամասնորեն թվարկում է «Բիւրակն», «Հանդէս Ամսօրեայ» և «Արարատ» պարբերականների համապատասխան հրապարակումների թվականները, համարներն ու էջերը[42]:

Պարզաբանենք, որ Հ. Աճառյանը նկատի ունի «Բիւրակնում» հրատարակված՝ Ճանիկի (Սամսոն) թեմի առաջնորդական տեղապահ[43] Բաբկեն վրդ. Կյուլեսերյանի (1928-ից՝ Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոս) Տրապիզոնի նահանգի Սամսոնի գավառի համշենցիների գործածած 600-ից ավելի բառերից կազմված բառարանը[44], «Հանդէս ամսօրեայ»-ում լույս տեսած՝ Նշան Խտշյանի գրառած առածները[45], «Արարատ» ամսագրում Սարգիս Հայկունու տպագրած նյութերը[46]:

Հ. Աճառյանն ուսուցիչների և գյուղացիների օգնությամբ ուսումնասիրում է նաև Համշենի բարբառը. արդյունքը նույնպես հրատարակվում է 1911 թվականին «Էմինեան ազգագրական ժողովածու»-ում[47]:

Ավելի քան չորս տասնամյակ անց՝ 1953 թ., մահվան պատճառով կիսատ մնացած[48] նրա հրաշալի հուշագրության մեջ այդ օրերի մասին կարդում ենք.

«*Ուզում էի ուսումնասիրել Համշենի բարբառը, որ Տրապիզոնի բարբառից տարբեր է: Երբ իմ միտքը հայտնեցի պանդոկապետին և ասացի, որ ուզում եմ գնալ գյուղերը, նա ասաց, որ այդ կողմի գյուղերը բոլորովին ցրված են. մի տուն այստեղ է, մի տուն հինգ րոպե հեռու. այնպես որ այդտեղերը շրջագայել անհնարին է: Ավե-*

40 Աճառեան 1911, 178: Ըստ Գևորգ Զահուկյանի՝ Տրապիզոնի բարբառը առանձին միավոր չէ, այլ Պոլսի միջ-բարբառի խոսվածք է [տես Զահուկյան 1972, 184, 217]:

41 Աճառեան 1911, 178:

42 Աճառեան 1911, 184–195:

43 Տես Կիւլէսէրեան 1906:

44 Կիւլէսէրեան 1899, 1900:

45 Խտշեան 1890, 1891, 1892, 1895; Խտշեան 1895:

46 Հայկունի 1895:

47 Աճառեան 1911, 184–195:

48 Հմմտ. Աճառյան 1967, 3–4:

լի լավ կլինի, ասաց նա, գյուղացիներին բերել ձեզ մոտ, կմնան այստեղ և դուք հարցաքննելով, ձեր ուզած ձևով կօգտվեք նրանցից:

Այդ մասին հայտնեց ազգային մարմիններին, որոնք սիրահոժար նպաստեցին այս գիտական գործին, որովհետև իրենց բարբառի քննության էր վերաբերում: Եկան մալացի, ապկիոնցի, կյուշանացի և ճոշարացի գյուղացիներ, որոնց հետ երկու շաբաթ աշխատելով ուզած նյութերս հավաքեցի: Շատ ավելի հետո գնալով Գագրի և բնակվելով Էքսուզյան ընտանիքում, ավելի մոտիկ շփվեցի համշենցոց հետ և կազմեցի Համշենի բարբառի քննությունը, որ մեր Ակադեմիայի կողմից հրատարակվեց 1947 թվականին»[49]:

Հ. Աճառյանը, Սարգիս Հայկունուց քաղելով, «Քննություն Համշենի բարբառի» գրքում բավական մանրամասնորեն ներկայացնում է Տրապիզոն և Ռիզե քաղաքների միջև գտնվող Սյուրմենե (Սև գետ) գավառակի հայության 1710-ական թթ. բռնի կրոնափոխության արյունոտ պատմությունը[50], բայց չի նշում, թե ինչու՛, երբ 1910 թ. ինքն այդքան մոտ էր Սյուրմենեին, այնտեղից Տրապիզոն գնացող-եկող կրոնափոխ, բայց հայախոս գյուղացիներից նրանց բարբառի մասին տեղեկություններ չի քաղել:

Գուցե 1910 թ. նա դեռևս չգիտեր նրանց մասին: Սակայն այլ աղբյուրներից տեղեկանում ենք, որ Աճառյանն այդ խնդրին լավատեղյակ է եղել և նույնիսկ 27 տարեկանում՝ 1903 թ., Հակոբ Մանանդյանի հետ հրատարակել է «Հայոց նոր վկաները» մեծածավալ և արժեքավոր աշխատությունը, որում, Սարգիս Հայկունու «Կորած ու մոռացուած հայեր» հոդվածից օգտվելով, «Տէր Կարապետ քահանայ Թորոսլիցի» վկայաբանության մեջ վերապատմել է Սյուրմենեի կրոնափոխության պատմությունը[51]:

Թեև գրքում նշված չէ, թե ո՛վ ո՛ր վկայաբանությունն է հրատարակության պատրաստել, բայց դրա պատասխանի բանալին գտնում ենք Հ. Աճառյանի հուշագրության մեջ. «*…Որոշելու համար, թե ո՛ր գլուխը ո՛վ է գրել, այսպես պայման կապեցինք. երբ նահապետի պատմության վերջում գրված տեղեկությունը սկսում է «այս» բառով, դա Մանանդյանինն է. երբ սկսում է «սույն» բառով՝ իմն է. իսկ երբ սկսում է «հիշյալ» բառով, իմն է, բայց քրոջս (Արմենուհու) աշխատակցությամբ*»[52]:

Կարծում ենք՝ Սյուրմենեի կրոնափոխ հայերի բարբառը չուսումնասիրելու պատճառներից մեկն էլ այն է, որ Ս. Հայկունին վերոնշյալ հոդվածում գրելով, որ նրանց «*մեծին ու փոքրին խօսքը հայերէն*»[53] է, քրիստոնյա մսացածների և կրոնափոխների խոսվածքային տարբերությունների մասին չի նշում, ուստի Հ. Աճառյանը բավարարվել է Տրապիզոնի մոտակա գյուղերի քրիստոնյա հայերի բարբառն ուսումնասիրելով, որի արդյունքն օգտագործել է *Էմինեան*

49 Աճառյան 1967, 320:

50 Աճառյան 1947, 5–8:

51 Մանանդեան, Աճառեան 1903, 702–709:

52 Աճառյան 1967, 239:

53 Հայկունի 1895, Է, 243:

ազգագրական ժողովածուի 1911 և 1913 թթ. հրատարակված Ը. և Թ. հատորներում[54]:

Շատ կարևոր է նաև, որ տրապիզոնցի ուսուցիչ Նշան Խտշյանն արդեն ուսումնասիրել էր Սյուրմենեի հայոց բարբառը և հավաքել բանահյուսական արժեքավոր նյութեր, որոնք 1905 թ. ներկայացրել էր Հովսեփ Իզմիրյանցի Սահակ Մեսրոպյան հեղինակավոր մրցանակի: Հինգ հոգանոց հանձնաժողովը (անդամներից մեկը Բաբկեն ծ. վրդ. Կյուլեսերյանն էր)[55], Կ. Պոլսի «Արևելք» թերթում մեկիկ-մեկիկ ներկայացնելով առաջադրված բոլոր 18 աշխատությունները[56], Նշան Խտշյանի «Անգիր յիշատակարան կամ Համշէնի Հայոց գաւառաբարբառը» հետազոտության մասին մասնավորապես արձանագրել է.

«337 միջին երեսներէ բաղկացեալ, և երկու մասերու բաժնուած, որոց առաջինը կը պարունակէ քերականական ուրուագիծ և բառարան, Սիւրմէճի[57] և արդի Համշէնցւոց վրայ տեղագրական, աշխարհագրական և ազգագրական տեսութիւններով, և երկրորդն հաւաքածոյ մըն է աշուղի սիրերգերու (թուով 43), նախապաշարմանց (թուով 164) տեղացւոց բարբառով ի գիր առնուած, առածներու՝ այբուբենական կարգի վերածուած (թուով 134), երազներու ոամկական մեկնութեանց՝ դարձեալ այբուբենական կարգով շարադրուած (թուով 63), հէքեաթներու (թուով 8), գաւառաբարբառով պատմուած և աւանդութեանց (թուով 10), իւրաքանչիւրին տակ բացատրական փոքրիկ բառարանով: Հայ պառաւանց աւելորդապաշտական բանաձևերու և գրերու, հանելուկներու (թուով 32), շուրսաւելիքներու (թուով 7), արական և իգական կրճատեալ յատուկ անուններու, երդմանց, անիծից, օրհնութեանց: Նշան Խտշեանի այս գործը խղճամիտ կերպով աշխատուած լաւագոյն գործերէն մին է, զոր հմտութեամբ և միանգամայն գաւառաբարբառներու կարևորութեան խորին համոզմամբ ու գիտակցութեամբ յորինած է: Գրեթէ ամէն Գլուխներէն առաջ կը գտնուի տեսութիւն մը, յորում հեղինակը կը խօսի մէն մի Գլխու մէջ յառաջ բերուած նիւթոյն, բառացանկ, հէքեաթ, սիրերգ, առած, ևն. պիտանութեան և նշանակութեան վրայ, իբր ցոլացուցիչ ժողովրդական գրականութեան, մտքին ու բարուց, անցեալ և ներկայ, Քերականական գիտելիք ներկայացուած են կանոնաւոր ու յստակ ամփոփմամբ»[58]:

Հետաքրքիր է, որ հանձնաժողովի անդամներից համշենցիներով հետաքրքրվում էր ոչ միայն Բաբկեն ծ. վրդ Կյուլեսերյանը, այլև Պետրոս Դուրյանի դասընկեր, ճանաչված բանասեր և լեզվաբան Խաչիկ Ուղուրիկյանը (ծնվ. 1850, Կ. Պոլիս)[59]: «Անշուք, աննշան», «ճգնաւորի մը պէս»[60] ապրող Խաչիկ Ուղուրիկյանի՝ 1910 թ. մահից հետո նրա թողած գիտական ահռելի անտիպ ժառանգությունը թվարկելիս՝ Թեոդիկը, որի «Պոլսի Հայեվարը. բառագիրք պոլսական

54 Ա ճառեան 1911, 178–195; Ա ճառեան 1913:

55 Տեղեկագիր 1905, յուլիս 8/21:

56 Տեղեկագիր 1905, յուլիս 8/21; յուլիս 9/22:

57 Տպագրական սխալ է, կարդալ՝ Սիւրմէնէի – Ս. Վ.:

58 Տեղեկագիր 1905, յուլիս 9/22:

59 Թէոդիկ 1909, 225:

60 Թէոդիկ 1909, 225:

ռամկօրէնի» 2455 էջանոց մենագրությունը[61] 1905 թ. արժանացել էր Իզմիրյան մրցանակի[62], իր *Ամէնուն տարեցոյցում* նշում է նաև Խ. Ուղուրիկյանի «Համշինեցիք»-ը՝ ցավոք, չմանրամասնելով ո՛չ բովանդակությունը, ո՛չ ծավալը[63]:

Թե ինչ բախտի արժանացան «Համշինեցիք»-ն ու մյուս ուսումնասիրությունները, չգիտենք: Այն հայտնի չէ նաև մահվանից ուղիղ 100 տարի անց՝ 2010 թ. Ստամբուլի «Ժամանակ» թերթում տպագրված «Խաչիկ Ուղուրիկեան» փոքր նյութի հեղինակ Ավետիս Արզումանին, որը գրել է. «*Ինչ մեղք այս արժէքաւոր ձեռագրերուն ապագան այդ օրն ալ, այսօրն ալ անյայտ մնացած է*»[64]:

Որ Հ. Աճառյանն անտարբեր չի եղել կրոնափոխ համշենահայերի խոսվածքի հանդեպ՝ վկայում է այն, որ նա «Քննություն Համշենի բարբառի» գրքի «Մատենագիտություն» բաժնում հիշատակում է Ն. Մառի «Материалы по хемшинскому наречию арм. яз.[65] (Համշենցի թրքացած հայոց բարբառով 115 բառ և նրանց քննութիւնը)» հոդվածը[66]: Նա այդ 115 բառից մի քանիսն ընդգրկել է իր գրքի ընդարձակ բառարանում[67]: Թե ինչու՞ այդքան քիչ՝ չի բացատրում:

Թուրքիայի Սաքարյայի նահանգի համշենցիների մասին

Հրաչյա Աճառյանի հետ գրեթե միաժամանակ՝ 1910 թ. հուլիսին, 28-ամյա Ֆարհատը ևս հետաքրքրվում է Համշենի բարբառով, ավելի հստակ՝ Խոփայի գավառից Ստամբուլի կողմերը՝ ներկայիս Սաքարյայի և Դյուզջեի նահանգների սևծովյան առափնյա Քոջաալի, Քարասու և Աքչաքոջա գավառներ գաղթած կրոնափոխ համշենցիներով և նրանց անսովոր խոսվածքով: Ֆարհատը ծնվել է Նիկոմեդիայի (Իզմիթ) Պարտիզակ քաղաքում, 12 տարի ապրել Բուլղարիայում, Շվեյցարիայում ու Անգլիայում և 1908 թ. վերադարձել ծննդավայր[68]: 1910 թ. Կ. Պոլսի «Ազատամարտ» թերթում տպագրված իր «Մահմետական հայեր» հոդվածում Ֆարհատը պատմում է նորագաղթ համշենցիների մասին.

«Գիւղը կը կոչուի Աչմա-Պաշը, 42 փնով, ամէնքը ցրուած սարալանջին զանազան կողմերը…:

Գիւղը հաւաքուած է մոտ 15 տարի առաջ: Գաղթած են Խոբէէ (Խոբա), ռուս-թրքական սահմանագլուխ Սև ծովէն մէկ ժամ հիւսիս Ջուրբիճի մահմէտական հայ գիւղէն: Գաղթումի միակ պատճառ եղած են ապրելու դժուարութիւնները և Կովկաս աշխատելու համար օամ. իշխանութիւններու յարուցած անպատնէշի նեղութիւնները: Կը խօսին հայերէն, մաքուր տեսակը Հէմշինի բարբառին: Կիները մանաւանդ բոլորովին կ'անգիտանան ուրիշ լեզուներ:

61 Տեղեկագիր 1905, յուլիս 9/22:

62 Տեղեկագիր 1905, յուլիս 11/24:

63 Թէոդիկ 1912, 348:

64 Արզուման 2010. այս հոդվածում գրված է «համշենցիք արքայական ժամանակագրութիւն», այնինչ «Ամէնուն տարեցոյց»-ում թվարկված է. «Համշինեցիք: Արքայական ժամանակագրութիւն: Կիլիկիան հայերէնը», ևն:

65 Տես Марр 1925:

66 Աճառյան 1947, 17:

67 Այդ բառերն են՝ գլուխ-կէլըխ (էջ 35, 225), երես-էէսէ «երեսը» (էջ 227), նա-ինու «նորա», ինէր, էնէր «նոքա» (էջ 246), պռուկ, հոգն.՝ պռկունք-բէրբուք (էջ 51, 252), տղայ-դաղա (էջ 255):

68 Լազեան 1949, 380:

…Կան ուրիշ երկու մահմէդական հայ գիւղեր ալ որոնք Ագձէ-Շէհիրի նահիյէին մէջ կ'իյնան (Գասթամոնի վիլայէթ-Տիւզճէի գազա)։ Եէնիճէ՝ 40 տուն, Գարա-Թավուր 25 տուն, ամէնքն ալ Խոբէի գիւղերէն, ուր գաղթած էին Հէմշինէն 250 տարի առաջ։

Ասոնցմէ Եէնիճէ ունի մէկ ժամ հեռի, զայր թաղ մը, 35 տնտուր, որոնք կորսնցնելով իրենց մայրենի լեզուն, կը խօսին թուրքերէն, բայց ծերերը դեռ կը խօսին։ Ասոնք «Պաշ-Հէմշինլի» կը կոչուին, իսկ մահմետական Հայերը զանոնք «Ապօեցի» կը կոչեն։ Ես դժբախտաբար չկրցայ այցելել վերջին երկու գիւղերը։ Մինչև այսօր «Մակար օղլու»ներ և «Մինաս օղլու»ներ կան իրենց մէջ։

Մաքուր հայկական բարբառ է իրենց խօսածը, աւելի մաքուր քան հայ-լազերունը։

— Կ'ըսեն՝ «Փոթ ընող ես տէ» = պիտի նայիս։ Իրենց լեզուով հալէտը *կը նշանակէ ծէր.* ցախուտ՝ *անտառ.* շուշտ ըրէ՛ = *շուտ ըրէ.* ածուք՝ *պարտէզ.* խմիչք մը բե՛յ՝ *ջուր մը բեր և այլն։*

Հայ ազգը դարեր շարունակ յօշոտուեր ու անդամահատուեր է։ Իսկ եկեղեցին բեկորներ միայն կրցած է պահպանել այդ մարմնէն։ Հասկնալ թէ ինչ[69] ենք կորուսեր դարերու ընթացին,– ահա կարևոր խնդիրը, և մահմէդական Հայերը ցրուած ամենուրեք – միայն Խօբայի մէջ եօթը կտոր գիւղ կայ-կրնան ուսումնասիրութեան խիստ շահեկան նիւթ մատակարարել»[70]։

Այս հոդվածի կրճատումներով և հավելումներով տարբերակը Ֆարհատն ընդգրկել է նաև իր իսկական՝ «Մինաս Գ. Գասապեան» անուն-ազգանունով հրատարակված «Հայերը Նիկոմեդիոյ գաւառին մէջ» (1913) գրքում[71]։ Բայց նա հետագայում հայտնի է դառնում ոչ թե իրական ազգանունով, այլ թուրքական դժոխային բանտից երրորդ տարում հրաշքով ազատվելուց՝ վերստին ծնվելուց հետո ընտրած Վերածին գրչանունով[72]։

Ժորժ Դյումեզիլի մեծ վաստակը

Ֆարհատի այս հրապարակումից շուրջ կես դար անց՝ 1962 թ., ֆրանսիացի մեծանուն բանասեր Ժորժ Դյումեզիլը, Ստամբուլում մուսուլման համշենահայ մի ուսանողից՝ Իսմեթ Աքբըյըքից, լատինատառ գրառել է մեկ հեքիաթ, վեց զվարճապատում և 14 խաղիկ, որոնք, զուգահեռ ֆրանսերեն թարգմանությամբ, 1964 թ. տպագրել է Բրյուսելում՝ Բելգիայի Թագավորական ակադեմիայի հանդեսում՝ «Դիտողություններ Համշենի մուսուլման հայերի խոսվածքի մասին»

69 Հոդվածը որոշ կրճատումներով և հավելումներով 1913 թ. արտատպվել է հեղինակի գրքում, բայց «ինչ»-ը փոխարինվել է «ինչու» հարցադրմամբ, տե՛ս Գասապեան (Ֆարհատ) 1913, 146։

70 Ֆարհատ 1910։ Սաքարյայի և Դյուզջեի նահանգների համշենահայերի գյուղերի մասին տե՛ս նաև Վարդանյան 2017, 52, 53։

71 Գասապեան (Ֆարհատ) 1913, 143–147։

72 Անշուշտ, շատերի համար անակնկալ է, որ իրենց տարազի պատճառով «հայ «լազեր» [Գասապեան (Ֆարհատ) 1913, 81–99] կոչված համշենահայերի և կրոնափոխ համշենցիների մասին առաջին գրողներից մեկը՝ Ֆարհատը (Մինաս Գ. Գասապեան) և «Հայրենիք» (Բոստոն) ու «Ասպարէզ» (Ֆրեզնո) հանրահայտ թերթերի խմբագիր Մինաս Վերածինը նույն անձն են [Լազեան 1949, 380–386]։

վերնագրով. այս ֆրանսերեն աշխատությունը Խոփայի գավառի կրոնափոխ համշենցիների խոսվածքի առաջին լուրջ ուսումնասիրությունն է[73]:

Այնուհետև, մի քանի տարի ամռանը հանդիպելով Իսմեթ Աքբըյըքին, Ժորժ Դյումեզիլը նոր նմուշներ է հավաքել և 1967 թ. զուգահեռ ֆրանսերեն թարգմանությամբ երեք զրույց է լատինատառ հրատարակել Փարիզի *Revue des études Arméniennes* (Հայագիտական հանդես) կիսամյա պարբերականում լույս տեսած իր՝ «Երեք պատմվածք Համշենի մուսուլման հայերի խոսվածքով» հոդվածում[74]: Դրանց մասին նա գրել է. «*Այսրեղ տպագրում ենք երեք պատմություն կամ «ֆիքրա»: Համշինլիները բավական անպարկեշտ բանահյուսություն ունեն, որն ընթերցողին կարող է ցնցել*»[75]):

Նախքան այդ, 1964 թ. ամռանը, դարձյալ Ստամբուլում, նա տասնութամյա մուսուլման մի համշենահայից՝ Քադիր Ցըլմազից, նոր նյութեր է ժողովել, որոնք՝ մեկ հեքիաթ, մեկ հեքիաթի պատառիկ, մեկ զրույց և ինը խաղիկ, 1965 թ. լատինատառ հրատարակել է համապատասխան գիտական մեկնաբանություններով և զուգահեռ ֆրանսերեն թարգմանությամբ[76]: Քադիր Ցըլմազը ծնունդով Արդվինի նահանգի Խոփայի գավառի Արդալա գյուղից էր, ինչը Ժորժ Դյումեզիլին հնարավորություն է տվել մի շարք կարևոր տարբերություններ նկատել նրա և նախորդ բանասացի՝ Իսմեթ Աքբըյըքի խոսվածքներում: Այդ առանձնահատկությունների մասին նա գրել է 1965 թ. լույս տեսած վերոհիշյալ իր հոդվածում («Դիտողություններ Արդալայից (Ռիզեի վիլայեթ) մի մուսուլման հայի խոսվածքի մասին»), որտեղ մեծանուն գիտնականը Արդվինի նահանգում գտնվող Արդալա գյուղը սխալմամբ վերագրել է Ռիզեի նահանգին: Նույնը նա կրկնել է ավելի քան քսան տարի անց՝ Փարիզի *Revue des études Arméniennes* հանդեսում տպագրված իր մեկ այլ հոդվածում[77]:

Բարունակ Թոռլաքյանի գրառումները

Բարունակ Թոռլաքյանը, 1967 թ. Բաթումում հանդիպելով 1944 թ. Աջարիայից Ղազախստան և Ղրղզստան աքսորված կրոնափոխ համշենահայերի պատվիրակներին, որոնք եկել էին Աջարիայի իրենց հայրենի գյուղերը վերադառնալու հարցերով, նրանցից գրառել է տասնմեկ խաղիկ[78]: Բարեբախտաբար, նրա արխիվում գտանք այդ հանդիպման մասին պատմող որոշ ձեռագիր նյութեր, որոնցից ներկայացնում ենք մի փոքրիկ հատված.

«*1967 թ. դեկտեմբեր ամսին ինձ հաջողվեց Բաթումում երկար զրույց ունենալ մի խումբ (15 անձ) այդ շրջանում ապրած մահմեդական հայրենակիցների հետ: Հանդիպումը չափազանց ջերմ ու հոգեցունց էր, կարծես տարիներով իրարից բաժանված հարազատները գրել էին միմյանց:*

73 Dumézil 1964.

74 Dumézil 1967.

75 «*Je publie ici trois historiettes, ou «fikra». Les Hemşinli ont un folklore plutôt libertin, dont le lecteur voudra bien ne pas se choquer*» [Dumézil 1967, 19].

76 Dumézil 1965.

77 Dumézil 1986–1987, 7.

78 Թոռլաքյան 1984; 1986 (կազմ.), 90–92:

Առաջինը ինձ ապշեցրեց նրանց անարատ համշենահայ բարբառով խոսելնին: Անցել էր արդեն ավելի քան 300 տարի յաթաղանի սպառնալիքի տակ նրանց մահմեդական կրոնը ընդունած օրից, սակայն մայրենի լեզուն պահել են անաղարտ, ավելի մաքուր, քան Պոնտոս փախչող համշենահայերից շատերը, որոնց մի մասը շրջապատված լինելով թուրք ազգաբնակչությամբ, թրքախոս էին դարձել կամ խոսում էին ու այսօր էլ խոսում են թրքերեն բառերով խճողված բարբառով»[79]:

Հարվարդի համալսարանի աշխատակիցների գրառումները

1995 թ. Հարվարդի համալսարանի երեք աշխատակիցներ՝ Բերթ Վոքսը, Սերջիո Լա Փորթան և Էմիլի Թաքերը, Համշենի բարբառի Խոփայի խոսվածքի թուրցևանցիների ենթախոսվածքով, Բոստոնում ձայնագրել են զվարճալի մի պատում, որը լատինատառ տառադարձմամբ, նաև անգլերեն թարգմանությամբ՝ *Temel's head* («Թեմելի գլուխը») վերնագրով, 1996 թ. տպագրվել է ԱՄՆ Օհայոյի նահանգի Քլիվլենդ քաղաքի համալսարանի *Annual of Armenian Linguistics* հանդեսում[80]:

Հոդվածագիրներն ասացողի (*informant*) մասին նշում են. «*1995 թ. հունվարից սկսած՝ աշխատում էինք քսանհինգամյա մի համշենցու հետ, որը ծնվել ու մեծացել էր Թուրքիայի Արդվինի նահանգում՝ Սև ծովի ափից և Վրաստանի սահմանից հինգ կմ հեռավորությամբ գտնվող՝ շուրջ հազար բնակիչ ունեցող գյուղում… Ասացողը խնդրել է, որ արևելյան Թուրքիայում քաղաքական նորբ իրավիճակի պատճառով մենք իր և իր գյուղի անունները գաղտնի պահենք*»[81]: Թեև այս բանասացի մասին գրում են՝ «Մեր ասացողը կատակների ու պատմությունների անսպառ աղբյուր է»[82], բայց նրանից գրառել են ընդամենը 5 ասացվածք, 4 հանելուկ, մեկական խաղիկ ու թվախաղ և 4 զվարճալի մանրապատում:

Տարիներ անց՝ 2001 թ., Բերթ Վոքսն այս հոդվածի՝ զգալիորեն փոփոխված, ազգագրական և լեզվաբանական նոր նյութերով հավելված տարբերակը՝ «Հեմշինլի. սևծովյան մոռացված հայերը» վերնագրով, հրատարակել է ԱՄՆ Մասաչուսեթսի նահանգի Բելմոնդ (Բոստոն) քաղաքում լույս տեսնող *Journal of Armenian Studies* պարբերականում[83]: Նախորդ հոդվածում տպագրված բանահյուսական նյութերից Բ. Վոքսը վերահրատարակել է 4 հանելուկ, 1 թվախաղ և 1 զվարճապատում[84]:

Այս անգամ ևս նշելով, որ բանասացը ծնվել և մեծացել է Սև ծովի ափից և Վրաստանի սահմանից 5 կմ հեռու գտնվող գյուղում՝ Բերթ Վոքսը գրել է գյու-

79 Թոռլաքյան 1959–1969, 52–53 (53-րդ թերթում սոսնձված հատված):

80 Vaux et al. 1996.

81 "We have been working since January of 1995 with a twenty-five-year-old Homshentsi who was born and raised in a village of some one thousand inhabitants located five kilometers from the Georgian border and from the Black Sea coast in the Artvin province of Turkey... Due to the delicate political situation in eastern Turkey, our informant has requested that we withhold his name and that of his village" [Vaux et al. 1996, 26].

82 "Our informant is an endless font of jokes and tales" [Vaux et al. 1996, 33].

83 Vaux 2001.

84 Vaux 2001, 53–54.

ղի անունը՝ Köprücü (Քեոփրյուջյու), իսկ ասացողին չի գաղտնազերծել, պարզապես նրա համար ընտրել է *Cengiz* (Ջենգիզ) ծածկանունը[85]:

Մանրամասնենք, որ Քեոփրյուջյուն գտնվում է Արդվինի նահանգի Խոփայի գավառի Քեմալփաշայի (նախկին՝ Մաքրիյալ) ենթաշրջանում (*բուջաք*): Այդ տարիներին՝ 2000 թ., Քեոփրյուջյուն ուներ 1.380 բնակիչ, տասը տարի անց՝ 2010 թ., երբ մենք այցելեցինք գյուղ, բնակչության թիվն արդեն կիսվել էր՝ կազմելով 685 մարդ: Մեծամասնությունը համշենցիներ էին, շուրջ մեկ-երրորդը՝ լազեր:

Նշենք, որ համագյուղացիների, ուստի և՝ թուրքական իշխանությունների համար, բնականաբար, բոլորովին էլ գաղտնիք չէր կարող լինել Բոստոնում բնակվող բանասացի՝ Թեմել Յըլմազի անունը: Նրա հետ կամ մոտ ազգականների հետ տարբեր առիթներով ծանոթացել ենք Խոփայում. նրանք տեղեկանալով, որ բանահավաքչությամբ ենք զբաղվում՝ միշտ հպարտությամբ հիշատակում էին ազգականի անունը:

Հանուն արդարության նշենք, որ համշենագիտության մեջ ավելի շատ հետք է թողել ոչ թե Բերթ Վոքսի տպագրած շատ արժեքավոր բանահյուսական նյութը, այլ այդ երկու հոդվածի միջոցով շրջանառության մեջ դրված՝ կրոնափոխ համշենահայերի խոսվածքի սխալ անվանումը՝ *homšec'ma*, ավելի մատչելի գրությամբ՝ *Homshetsma*[86] (հոմշեցմա): Հարգարժան գիտնականը նույնիսկ Սամսոնի, Օրդուի, Կիրասոնի, Տրապիզոնի, նաև Վրաստանի (հավանաբար նկատի ունի Աբխազիան) և Ռուսաստանի քրիստոնյա համշենահայերի բարբառն է անվանում "Homshetsma":

2007 թ. հրատարակած 22 էջանոց մի հոդվածում նա 150 անգամ կրկնում է այդ սխալ անվանումը՝ «Homshetsma»[87]:

Կենտրոնական Ասիայում և Թուրքիայում մեր ուսումնասիրությունները

1984 և 1987 թվականներին Ղրղզստանում, Ղազախստանում և Ուզբեկստանում կրոնափոխ համշենահայերից մեր գրառած նյութերի մի մասը (ինը հեքիաթ ու զվարճապատում և իրենց նոտագրությամբ մեկ երգ ու 28 խաղիկ՝ կից բառարանով) 1989 թ. հրատարակվել է «Ձայն համշենական» ժողովածուի 3-րդ հատորում[88]:

2009 թ. մեր «Կրոնափոխ համշենահայերի բարբառը, բանահյուսությունը և երգարվեստը (նյութեր և ուսումնասիրություններ)[89] գրքում տպագրվել են կրոնափոխ համշենահայերի 55 խաղիկներ (32-ը՝ նոտաներով), 19 երգեր (3-ը նոտաներով) և բարբառային բառարան (1900 բառ), «Ձայն համշենական»-ից (1989 թ.) վերատպվել են 9 հեքիաթներն ու զվարճապատումները: Գրքում հարյուր էջից ավելի է կազմում *Համշենի բարբառի Խոփայի խոսվածքն ըստ «Հա-*

85 Vaux 2001, 47–48.

86 Vaux et al. 1996, 26–29, 31, 39–42; Vaux 2001, 48, 50, 51, 55–66, 68, 69, 71.

87 Vaux 2007, 257–278.

88 Վարդանյան 1989 (կազմ.), 208–246:

89 Վարդանյան 2009:

յերևնի բարբառագիտական ատլասի նյութերի հավաքման ծրագրի» բաժինը[90]:

2010–2015 թթ. Թուրքիայի Արդվինի նահանգի Խոփայի և Բորչքայի գավառներում մեզ հաջողվեց թղթին հանձնել կրոնափոխ համշենահայերի բանահյուսության արձակ[91] և չափածո բազմաթիվ նմուշներ[92]: Կենտրոնական Ասիայում և Թուրքիայում մեր գրառած երգերն ու խաղիկները շատ ջերմ ընդունելություն են գտել Հայաստանում և Սփյուռքում:Դրանք պատվավոր տեղ են գրավել բազմաթիվ երգիչ-երգչուհիների, վոկալ-գործիքային և ազգագրական երգի-պարի խմբերի («Վան», «Ալեքսանդրապոլ», «Նուբար», «Կաթիլ», «Վերադարձ», «Նահրյան», «Քոլորս օֆ մուզիք» ևն) երգացանկերում:

Ղազախստանում մեր ձայնագրած «Նօարս էլլիմ» երգը՝ ճանաչված երգչուհի Այշենուր Քոլիվարը ներառել է 2012 թ. Ստամբուլում թողարկած իր «Bahçeye Hanmeli» («Տիկնաթաթիկ պարտեզի համար») ալբոմում: Վրացական ծագումով, ստամբուլաբնակ երեք քույրերի՝ Դամլա, Յուդում և Թամարա Շահինների «Samida» վոկալ-գործիքային համույթի 2019 թ. թողարկած «Alaca» («խայտաբղետ, գույնզգույն») խտասկավառակի մեջ նույնպես ընդգրկված է այդ երգը: Նշանավոր «Վովա» վոկալ-գործիքային համույթի ղեկավար Հիքմեթ Աքչիչեքն էլ երգում է Ղրղզստանում մեր գրառած «Ալի աշուն կուքա» երգը, որը տեղ է գրավել 2019 թ. Ստամբուլում լույս աշխարհ եկած նրա «Garmi DOÇ» («Կարմիր ԴՈՉ») խտասկավառակում:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Մամուլի հրապարակումներ և արխիվային նյութեր

ԱՐԶՈՒՄԱՆ 2010
Արզուման Ա., Խաչիկ Ուղուրիկեան // «Ժամանակ», Ստամբուլ, 2010, թիւ 9209, մայիսի 20:

ԹՈՌԼԱՔՅԱՆ 1959–1969
Թորլաքյան Բ. Գ., Համշենահայերի և պոնտահայերի ազգագրական նյութերը (ձեռագիր) // ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Ազգագրու-

90 Վարդանյան 2009, 71–182:

91 Բոլոր գրառված նյութերը տպագրվել են մեր խմբագրած «Ձայն համշենական» ամսաթերթի տարբեր համարներում, այստեղ նշել ենք միայն բանարվեստի արձակ նմուշները, տե՛ս «Հօրթն ու քուփէ», «Արչէ», «Շաէդնիյէ», «Արչ փէրնուշէ» [2011, №1–2]; «Քալաշօղլի Մամմէթին հէքիյան» [2011, №3–4]; «Գէդրէվային խօջային հէքիյան» [2011, №5–6]; «Յիյէք արդէլէցի», «Թուզ հազ էսող բարավէ», «Արդէլէցիքի ձառան իշնուշի հէքիյան» [2012, №1–2]; «Քուքու, Փէրի» [2012, №3–4]; «Քէլօխ չունսօղին հէքիյան» [2012, №5–6]; «Նըշանվու դէս» [2012, №9–10]; «Ասպաձէ էմմէն դաղ դէսնու գու», «Վէյիսէլին աթմաջա փըրնուշի հէքիյան» [2013, №1–2]; «Լուսնիկան», «Թէմիզ Հարունին արգային ցավէ», «Իսուն լիրան շաղ ա» [2013, №7–8]; «Արդէլէցէց հօրթէ» [2014, №3–4]; «Ու՞մ քէլօխն էր», «Հօրթէ» [2014, №5–6]; «Չախցուցէ քարէ քիլուշէ», «Արդէլէցիքի ցի փարցուշէ», «Աչար մօրթուշէ», «Մօզի մօն էգուշէ» [2014, №7–8]; «Լուսնիկա խալէսուշի հէքիյան», «Աղ ցանուշէ» [2014, №9–10]; «Համշէցնակ չքիդացօղ արչէ» [2015, №3–4]; «Սօյ հարս քըդնուշէ» [2016, №1–2]; «Արդէլէցէց փաղ գիյուշի հէքիյան», «Ձագէ» [2016, №3–4]:

92 Վարդանյան 2016ա, 353–366:

թյան բաժնի արխիվ, № 43 (Խարբերդ և Սեբաստիա), մաս II, տետր № 182, 37 թերթ (47–84):

ԹՈՈՒԼԱՔՅԱՆ 1984
Թոռլաքյան Բ. Գ., Խոփացի համշենահայերը // «Սովետական Հայաստան» ամսագիր, Երևան, 1984, № 8, 28–29:

ԽՈՅՅԱՆ 1922–1939
Տ. Վահան ավ. քահանա Խոյյան, անտիպ հուշագրություն, 1922–1939 (պատճենը գտնվում է Ս. Գ. Վարդանյանի անձնական արխիվում):

ԽՏՇԵԱՆ 1890, 1891, 1892, 1895
Խտշեան Ն. Գ., Ազգային ժողովրդական առածներ Տրապիզոնի կեանքէն քաղած // «Հանդէս ամսօրեայ», 1890, № 7, 163, 164, № 12, 289; 1891, № 4, 116, № 10, 300, 301; 1892, № 1, 24, № 6, 183, 184, № 12, 382, 383; 1893, № 12, 358, 359; 1895, № 1, 13; 1891, № 4, 116, № 10, 300, 301; 1892, № 1, 24, № 6, 183, 184, № 12, 382, 383; 1895, № 1, 13:

ԽՏՇԵԱՆ 1895
Խտշեան Ն. Գ.,Պոնտական գաւառաբարբառներէն նշխարք // «Հանդէս ամսօրեայ», 1895, № 6, 183–186:

ԿԻԼԷՍԷՐԵԱՆ 1899, 1900
Կիւլէսէրեան Բարգէն Վարդապետ, Ճանիկի վիճակին մէջ գտնուող Համշէնցիներու գաւառաբարբառը // «Բիւրակն» շաբաթաթերթ, Կ. Պոլիս, 1899, № 31–32, 508–513, № 35, 558–560, № 38–39, 603–605, № 41, 654–656, № 44, 699–700, № 47–48, 752–754, № 49, 779–780; 1900, № 1, 14–16, № 2, 29–31, № 3, 42–43, № 4, 59–62, № 6, 82–84, № 8, 120, 121:

ԿԻԼԷՍԷՐԵԱՆ 1906
Կիւլէսէրեան Բարգէն Վարդապետ, Համշէցիներու հայերէնը // «Լոյս» շաբաթաթերթ, Կ. Պոլիս, 1906, 15 յունուար, թիւ 2, 40–41:

ՀԱՅԿՈՒՆԻ 1895
Հայկունի Ս., Առածներ Տրապիզոնի հայ գիւղացւոց բարբառով // «Արարատ», Վաղարշապատ, 1895, Բ., 54; Հանելուկներ Տրապիզոնի գիւղացոց բարբառով, Գ., 83–84; Կորած ու մոռացուած հայեր (Տրապիզօնի հայ-մահմետական գիւղերն և նրանց աւանդութիւնները), Է., 239–243, Ը., 293–297; Հայ Գասպարը, Ժ., 397–400:

ՏԵՂԵԿԱԳԻՐ 1905
Տեղեկագիր Սահակ Մեսրոպեան Գրական մրցանակաբաշխութեան // «Արևելք» թերթ, Կ. Պոլիս, 1905, յուլիս 8/21, թիւ 5920; յուլիս 9/22; յուլիս 11/24:

ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ 1989 (կազմ.)
Ձայն համշենական. ժողովածու, բանաստեղծություն, արձակ, բանահյուսություն. գիրք 3-րդ (կազմեց, խմբագրեց, առաջաբանը գրեց և ծանոթագրեց Սերգեյ Վարդանյանը), Երևան, «Խորհրդային գրող», 1989:

ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ 2016բ
Վարդանյան Ս. Գ., Ղազախստանի, Ղրղզստանի և Թուրքիայի մահմեդական համշենահայերից գրառված հայերեն մի քանի բառերի մասին // Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան, 2016, № 3, 81–95:

ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ 2017
Վարդանյան Ս. Գ., Թուրքիայի մահմեդական համշենահայերի բնակավայրերի և թվաքանակի մասին // Պատմաբանասիրական հանդես, 2017, №2, 46–59:

ՖԱՐՀԱՏ 1910
Ֆարհատ, Մահմետական հայեր // «Ազատամարտ» թերթ, Կ. Պոլիս, 1910, օգոստոսի 18/31:

ՉՈՊԱՆԵԱՆ 1939
Չոպանեան Ա., Քրոնիկ. մեկնողները //«Անահիտ» հանդես, Փարիզ, 1939, ապրիլ–մայիս, № 3, 79:

Ուսումնասիրություններ, բառարաններ և ժողովածուներ

ԱՃԱՌԵԱՆ 1911
Աճառեան Հ. Յ., Հայ բարբառագիտութիւն. ուրուագիծ և դասաւորութիւն հայ բարբառների (բարբառագիտական քարտէսով) // Էմինեան ազգագրական ժողովածու, հ. Ը., Մոսկուա-Նոր Նախիջևան, հրատարակութեամբ Լազարեան ճեմարանի արեւելեան լեզուաց, 1911:

ԱՃԱՌԵԱՆ 1913
Աճառեան Հ. Յ., Հայերէն գաւառական բառարան // Էմինեան ազգագրական ժողովածու, հ. Թ., Թիֆլիս, Типография Н. Аганянц, 1913:

ԱՃԱՌՅԱՆ 1947
Աճառյան Հ. Հ., Քնություն Համշենի բարբառի, ՀՍՍՌ ԳԱ Ն. Մառի անվան լեզվի ինստիտուտ, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1947:

ԱՃԱՌՅԱՆ 1967
Աճառյան Հ. Հ., Կյանքիս հուշերից, Երևան, ԵՊՀ «Միտք» հրատ., 1967:

ԳԱՍԱՊԵԱՆ (ՖԱՐՀԱՏ) 1913
Գասապեան Մ. Գ. (Ֆարհատ), Հայերը Նիկոմեդիոյ գաւառին մէջ, Պարտիզակ, 1913:

ԹԷՈԴԻԿ 1909
Թէոդիկ, Ամէնուն տարեցոյցը, Կ. Պոլիս, 1909:

ԹԷՈԴԻԿ 1912
Թէոդիկ, Ամէնուն տարեցոյցը, Կ. Պոլիս, 1912:

ԹՈՈՒԼԱՔՅԱՆ 1986 (կազմ.)
Թոռլաքյան Բ. Գ., Նշխարներ Համշենի և Տրապիզոնի բանահյուսության (ժողովեց, կազմեց և ծանոթագրեց Բարունակ Թոռլաքյանը), Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1986:

ԼԱԶԵԱՆ 1949
Լազեան Գ., Դէմքեր հայ ազատագրական շարժումէն, Գահիրէ, «Յուսաբեր», 1949:

ԼԵՀԱՑԻ 1936
Սիմէոն դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, տարեգրութիւն և յիշատակարանք (ուսումնասիրեց և հրատարակեց Հ. Ներսէս Վ. Ակինեան, Մխիթարեան ուխտէ), Վիեննա, 1936:

ԾՈՑԻԿԵԱՆ 1947
Ծոցիկեան Ս. Մ., Արևմտահայ աշխարհ, Նիւ Եորք, տպագրութիւն Ա. Յ. Էյլէկեան, 1947:

ՀԱՅՆԱԿ ԵՒ ՆԷՄԷՑՆԱԿ 1788
Հայնակ և նէմէցնակ այբուբենի թուղթ (Շարադրած յԵղիսաբեթ Հայոց Քաղաքը և իւր յատուկ խարճովն տիպած: Վասն պիտոյութեան հայ տղոց Թրանսիլվանիայու երկրին), Թրեստը, Տպարան Վ. Հարց Մխիթարեան Միաբանութեան, 1788:

ՀԱՅՆԱԿ ԵՒ ՄԱՃՐՈՒՆԱԿ 1834
Հայնակ և մաճրոնակ այբ ու բենի թուղթ (Շարադրած 'ի հայաքաղաքն Դրանսիլվանիայ, և տիպեցուցած իւր քաղքին խարճովն վասն պիտոյութեան հայ տըղոց), Վեննա, 1834:

ՃԻՋՄԷՃԵԱՆ 1955
Ճիզմէճեան Մ. Գ., Խարբերդ և իր զաւակները, Ֆրէզնոյ Քալիֆորնիա (Միացեալ Նահանգներ), 1955:

ՄԱՆԱՆԴԵԱՆ, ԱՃԱՌԵԱՆ 1903
Մանանդեան Յ. Մ. և Աճառեան Հ. Յ., Հայոց նոր վկաները (1155–1843), Վաղարշապատ, Տպարան Մայր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի, 1903:

ՉՈԼԱՔԵԱՆ 2009
Չոլաքեան Յ. Մ., Քեսապի բարբառը, Երևան, «Հայաստան», 2009:

ՋԱՀՈՒԿՅԱՆ 1972
Ջահուկյան Գ. Բ., Հայ բարբառագիտության ներածություն (վիճակագրական բարբառագիտություն), ՀՍՍՀ ԳԱ Հ. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, Երևան, ԳԱ հրատ., 1972:

ՍԻՒՆԻ 2005
Սիւնի Գ. Հ., Հայ երաժշտութիւն, Գրականութեան և արուեստի թանգարան, Երևան, ԳԱԹ հրատ., 2005:

ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ 2009
Վարդանյան Ս. Գ., Կրոնափոխ համշենահայերի բարբառը, բանահյուսությունը և երգարվեստը (նյութեր և ուսումնասիրություններ), Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2009:

ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ 2015
Վարդանյան Ս. Գ., Որոշ դիտարկումներ Համշենի բարբառի Խոփայի խոսվածքի մասին // Ակադեմիկոս Գ. Ջահուկյանի ծննդյան 95-ամյակին նվիրված ՀՀ ԳԱԱ լեզվի ինստիտուտի կազմակերպած «Ջահուկյանական ընթերցումներ» միջազգային գիտաժողովի (2015 թ. հունիսի 4–5) նյութերի ժողովածու, Երևան, «Գիտություն», 2015, 167–174:

ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ 2016ա
Վարդանյան Ս. Գ., Թուրքիայի կրոնափոխ համշենահայերից գրառված մի երգի մասին // Հ. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, Գիտական հոդվածների ժողովածու (Հ. Աճառյանի ծննդյան 140-ամյակին), Երևան, «Ասողիկ», 2016, էջ 353–366:

MAPP 1910
Марр Н. Я., Из поездки в Турецкий Лазистан // Известия Императорской Академии наук, С. Петербург, 1910, 547–570, 607–632.

MAPP 1925
Марр Н. Я., Материалы по хемшинскому наречию армянского языка (по записи И.А. Кипшидзе) // Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук, т. 1, Ленинград, Государственное издательство (Госиздат), 1925, 73 – 80

DUMÉZIL 1964
Dumézil G., Notes sur le parler d'un Arménien musulman de Hemşin // Mémoires de L'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, tome LVII, fascicule 4, Bruxelles, 1964, 5–52.

DUMÉZIL 1965
Dumézil G., Notes sur le parler d'un Arménien musulman d'Ardala (Vilâyet de Rize) // Revue des études arméniennes, tome II, Paris, 1965, 135–142.

DUMÉZIL 1967
Dumézil G., Trois récits dans le parler des Arméniens musulmans de Hemşin // Revue des études Arméniennes, tome IV, Paris, 1967, 19–35.

DUMÉZIL 1986–1987
Dumézil G., Un Roman Policier en Arménien d'Ardala // Revue des études Arméniennes, tome XX, Paris, 1986–1987, 5–27.

ÖZKAN 2014
Özkan M., Hemşin Öyküleri, Hamşetsnag Hekiya¬ner, Մահիր Էօզքան, Համշէնեան Պատմուածներ, Համշեցնակ Հէքիաներ, Istan¬bul, ARAS – ԱՐԱՍ, 2014 (երկլեզուական):

ŞAHIN 2018
Şahin H., Hamşetsnak Lizu Kidanutun (Hemşince Dil Bilgisi), Ankara, Kurgu Kültür Merkezi Yayınları, 2018.

VAUX et al. 1996
Vaux B., La Porta S., Tucker E., Ethnographic Materials from the Muslim Hemshinli with Linguistic Notes // Annual of Armenian Linguistics, vol. 17, Cleveland State University, 1996, 25 – 45.

VAUX 2001
Vaux B., Hemshinli: The Forgotten Black Sea Armenians // Journal of Armenian Studies, vol. VI, no 2, Winter-Spring 2000 – 2001, Belmont, 2001, 47 – 71.

VAUX 2007
Vaux B., Homshetsma: the language of the Armenians of Hamshen // The Hemshin, History, society and identity in the Highlands of Northeast Turkey (edited by Hovann H. Simonian), London and New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2007, 257 – 278.

Сергей Гагикович Варданян

Институт археологии и этнографии

ИЗ ИСТОРИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ДИАЛЕКТА И ФОЛЬКЛОРА ИСЛАМИЗИРОВАННЫХ АМШЕНСКИХ АРМЯН

Ключевые слова: Амшен, Ризе, Хопа, Аджария, исламизированные амшенские армяне, фольклор, говор.

Образцы фольклора, записанные с уст исламизированных амшенских армян в Турции со второй половины 19-го, а также с уст исламизированных амшенских армян Центральной Азии со второй половины 20-го века, обогатили сокровищницу армянского фольклорного искусства. Особенно тепло были встречены песни, включенные в репертуар певцов Армении и Диаспоры, распространителями которых в Турции были амшенские армяне. Фольклор, записанный армянскими и иностранными учёными, также очень способствовал из¬учению своеобразного говора исламизированных амшенских армян. Однако жизнь в иноязычной среде играет негативную роль в плане сохранения диалекта, следовательно, необходимо изучить диалект и фольклор исламизированных амшенских армян и издать эти фольклорные реликвии в виде отдельного сборника, дабы спасти их от забвения.

Sergey G. Vardanyan

Institute of Archaeology and Ethnography

FROM THE HISTORY OF STUDY OF THE DIALECT AND FOLKLORE OF THE ISLAMIZED HAMSHEN ARMENIANS

Keywords: Hamshen, Rize, Khopa, Adjara, Islamized Hamshen Armenians, folklore, dialect.

Samples of folklore written by Islamized Hamshen Armenians from Turkey in the second half of the 19th century and from Central Asia in the second half of the 20th

century enriched the treasury of Armenian folk literature. The songs, which were included in the song list of Armenian Diaspora singers, were especially warmly received, and they were also distributed on their CDs by Turkish Hamshen singers.

The folklore written by Armenian and foreign scholars greatly helped to study the unique dialect of the Islamized Hamshen Armenians. But living in a foreign-speaking environment, the number of dialectspeakers is decreasing day by day, so we must hurry to study their dialect, folklore, and publish a separate collection in the near future.

Թամար Հայրապետյան, *բ.գ.դ.*
ՀԱԻ

ՀՈՎՍԵՓ ՕՐԲԵԼՈՒ ԲԱՆԱՀԱՎԱՔՉԱԿԱՆ ԵՒ ԲԱՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ

Նվիրվում է Հովսեփ Օրբելու ծննդյան 135-ամյակին

Օրբելիների տոհմը հսկայական դեր է խաղացել հայ քաղաքական ու մշակութային կյանքում: Օրբելի եղբայրներից կրտսերը՝ նշանավոր արևելագետ, վիմագրագետ, բանագետ Հովսեփ Աբգարի Օրբելին է, ում անվան հետ են կապված Հայաստանում գիտության շատ ճյուղերի սկզբնավորումը և հայագիտության առանցքային խնդիրների վերհանումն ու լուսաբանումը: Հ. Օրբելին առաջիններից մեկն է գրառել և ուսումնասիրել պատմական Հայաստանի Մոկս գավառի հայ և քուրդ բնակչության բառուբանը, կյանք ու կենցաղը, սովորույթները, լեզվական առանձնահատկությունները: Այդ աշխատանքները նա իրականացրել է բնագրերի ծագման ու կենցաղավարման բուն հայրենիքում՝ բարբառային բառերի հնչյունական-արտասանական նրբերանգները ճշգրտելով իր մշակած տառադարձության հատուկ նշանների կիրառմամբ: Նա խմբագրել է «Սասունցի Դավիթ» էպոսի համահավաք բնագիրն ու ռուսերեն թարգմանությունը, նորովի մեկնաբանել մեր ազգային դյուցազնավեպի միջազգային զուգահեռները՝ ընդգծելով նրա ինքնատիպությունն ու գաղափարական, գեղարվեստական արժանիքները:

Հայ ժողովրդական հեքիաթների բազմահատոր գիտական հրատարակությունը սկսվել է 1959 թվականից՝ Հ. Օրբելու ընդհանուր խմբագրությամբ, որի նպատակն էր՝ կազմել ու հրատարակել ժողովրդական բանահյուսության հնագույն ժանրերից մեկի՝ հեքիաթի տպագիր ու անտիպ ամբողջական ու համակարգված ժառանգությունը. այս աշխատանքը Հ. Օրբելին իրականացրել է տեղագրական-ազգագրական հատկանիշների խմբավորման ու տեղաբաշխման, տեքստաբանական միասնական կանոնների մշակման սկզբունքով[1]:

Հիմնաբառեր՝ բանահյուսություն, էպոս, բարբառ, Մոկս, կենցաղ, Արևմտյան Հայաստան, հայագիտություն:

Մանկություն և կրթություն

Հովսեփ Օրբելին[2] ծնվել է 1887 թ. մարտի 20-ին Վրաստանի Քութայիս քաղաքում: 1888 թ. Օրբելիների ընտանիքը տեղափոխվում է Թիֆլիս, ուր խա-

1 «Հայ ժողովրդական հեքիաթների» 3-րդ հատորը տպագրության էր պատրաստվում, երբ 1961 թ. փետրվարի 2-ին Լենինգրադում վախճանվեց մատենաշարի ընդհանուր խմբագիր Հ. Օրբելին՝ հասցնելով խմբագրել միայն պատմական Այրարատ նահանգի հեքիաթներն ընդգրկող 1-ին, 2-րդ, 3-րդ հատորները [ՀԺՀ-1; ՀԺՀ-2; ՀԺՀ-3]: ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտը շարունակում է հայկական հեքիաթների հարուստ ժառանգության հրատարակությունը՝ իրականացնելով Հ. Օրբելու նվիրական ցանկությունը:

2 Օրբելի եղբայրներից ավագը՝ Ռուբեն Օրբելին (1880 –1943), ստորջրյա տեխնիկայի խոշորագույն պատմաբան է, հիդրոհնագիտության հիմնադիր ակադեմիկոս, միջնեկը՝ Լևոն Օրբելին (1882 – 1958), հոչակավոր ֆիզիոլոգ է, էվոլյուցիոն ֆիզիոլոգիայի հիմնադիր ակադեմիկոս:

չաճևվում էին արևելյան և արևմտյան կենցաղները: Արևելքի հանդեպ Հ. Օրբելու սերն ու հետաքրքրությունն, ամենայն հավանականությամբ, ձևավորվել են Թիֆլիսի փողոցներում ամենուրեք հնչող՝ խայտաբղետ բնակչության խոսքի ու մշակույթի ազդեցությամբ:

Ավանդույթները մեծ դեր են խաղացել Հ. Օրբելու կյանքում: Նրա մտավոր զարգացումը սկսվել է մանկուց՝ մոր՝ Վարվառա Արղության-Երկայնաբազուկի անխոնջ դաստիարակության ներքո[3]: Հայ ժողովրդի բանահյուսական կենցաղում լայնորեն տարածված «Արհեստն է մարդուն ոսկե բիլազուկ» ասացվածքը՝ Օրբելիների իշխանական ծագման ընտանիքում հոր՝ Աբգար Օրբելու[4] անվիճելի հեղինակությամբ պարտադիր պայման էր որդիների համար: Պատանեկան տարիներին Հ. Օրբելին հմտացավ ատաղձագործի, քարտաշի, իսկ ավելի ուշ՝ գրաշարի արհեստների մեջ, ինչն էլ Էրմիտաժում աշխատելու տարիներին մեծապես օգտակար եղավ նրան ցուցահանդեսների կազմակերպման ժամանակ՝ համապատասխան ցուցափեղկերի, ստենդերի ընտրության և պատրաստման գործում:

1918 թ., երբ Հ. Օրբելին ռուսերեն թարգմանեց և հրատարակեց 7-րդ դարի հայ մաթեմատիկոս Անանիա Շիրակացու «*Յաղագս հարցման և լուծման*» (Խնդիրները և լուծումները) աշխատությունը, այն ներկայացրեց սեփական շարվածքով՝ իբրև մասնագետ-գրաշարի ցուցադրական աշխատանք[5]:

1904 թ. Հ. Օրբելին ավարտել է Թիֆլիսի երրորդ արական գիմնազիան, 1911 թ.՝ Պետերբուրգի Կայսերական համալսարանի պատմաբանասիրական ֆակուլտետը՝ մասնագիտանալով արևմտյան դասական երկրների մշակույթի հետազոտման մեջ, զուգահեռաբար ավարտել է արևելագիտության ֆակուլտետի հայ-վրաց-պարսկական բաժանմունքը՝ ուսումնասիրելով միջնադարյան Արևելքի և նրա ժողովուրդների լեզուն ու մշակույթը:

Օրբելին՝ հնագետ, վիմագրագետ և աղբյուրագետ

Հ. Օրբելին աշակերտել է նշանավոր գիտնականներ Ն. Յ. Մառին, Ն. Գ. Ադոնցին, Ի. Ա. Ջավախիշվիլուն, Յ. Ի. Սմիռնովին և ուրիշների: Արևելագիտական բոլոր առարկաներից Հ. Օրբելուն գրավել է հայագիտությունը, և այդ բնագավառում նա գտել է այնպիսի հեղինակավոր ուսուցչի և ապա բարեկամի, ինչպիսին Նիկողայոս Մառն էր[6]: 1906 թ. դեռևս ուսանող՝ նա Մառի ղեկավարու-

3 Նա բազմակողմանի զարգացած կին էր, վարժ տիրապետում էր չորս լեզվի, ֆրանսերենի և դաշնամուրի մասնավոր դասեր էր տալիս [Բունիաթյան, Մկրտչյան 2012 (կազմ.), 31]:

4 Իրավագիտության թեկնածուի աստիճանով ավարտելով Պետերբուրգի համալսարանը՝ Աբգար Օրբելին վերադառնում է հայրենիք և որպես հաշտարար դատավոր պաշտոնավարում է Նախիջևանում, Դարաչիչակում (այժմ՝ Ծաղկաձոր), Քութայիսում: Օրբելի եղբայրներից միջնեկը՝ Լևոնը, ծնվել է 1882 թ. հուլիսի 7-ին Ծաղկաձորում, որտեղ էլ տունթանգարանի հարևանությամբ 1988 թ. տեղադրվել է Օրբելի եղբայրների հուշահամալիրը (քանդակագործ՝ Արտաշես Հովսեփյան):

5 Орбели 1918 (сост.), 80.

6 Մեծագույն հարգանք տածելով Ն. Մառի գիտական ժառանգության հանդեպ՝ Հ. Օրբելին կտրականապես մերժել է իր մեծ ուսուցչի՝ «Լեզվի վերաբերյալ նոր ուսմունքի» մեթոդա-

թյամբ մասնակցել է միջնադարյան Հայաստանի մայրաքաղաք Անիի պեղումներին: Գագիկ թագավորի (990–1020) տաճարում հայտնաբերված 11-րդ դարի պղնձյա հսկայական ծոմոված ու այլակերպված ջահի (լամպադոֆոր) վերականգնման գործը Մառը վստահել է Օրբելուն, ով մեկնելով Ալեքսանդրապոլ (Լենինական)՝ աշակերտել է հմուտ մի փականագործի՝ առանձին կտորներից վերականգնելով ջահի նախնական կառուցվածքը[7]:

Օրբելին Բրոկհաուզի և Եֆրոնի «Նոր հանրագիտական բառարան»-ի համար գրել է հայկական, վրացական և մուսուլմանական արվեստին վերաբերող հոդվածներ[8] և այդ տարիներին էլ ձևավորվել է որպես գիտնական: Ակադեմիկոսներ Ն. Յ. Մառի, Ս. Ֆ. Օլդենբուրգի, Ի. Յ. Կրաչկովսկու գնահատմամբ՝ «*Հ. Ա. Օրբելին ընդհանրապես իր գիտական գործունեության և գիտական աշխարհայացքի զարգացման մեջ մեծ չափով կախված էր ուսումնասիրվող իրական առարկաների հետ անմիջական շփումից*»[9]: Իսկապես, «պեղված հնագույն հուշարձանների հիման վրա շարունակվում էր և՛ լեզուների, և՛ պատմության, և՛ բանասիրության, և՛ արվեստի պատմության ուսումնասիրությունը»[10]:

1909 թ. Հ. Օրբելին պրոֆ. Ս. Ժեբելյովի ղեկավարությամբ ձեռնամուխ է լինում «Կովկասի ազգագրությունն ըստ դասական գրողների տեղեկությունների» ուսումնասիրության շարադրմանը՝ նվիրված անտիկ հեղինակներ Հերոդոտոսի, Քսենոփոնի, Ստրաբոնի և այլոց գործերից՝ Կովկասին վերաբերող քաղվածքների քննությանը: Այդ աշխատանքի ընդդիմախոս Ն. Յ. Մառը 1924 թ. Հ. Ա. Օրբելուն ռուսական գիտությունների ակադեմիայի թղթակից-անդամ ընտրելու կապակցությամբ կազմված տեղեկագրի նախագծում գրել է. «Աշխատելով Կովկասի ազգագրական հարցերի վրա, ես ինձ համար օգուտ քաղելով՝ թերթում եմ նրա ուսանողական աշխատանքը, որի ձեռագիրն այժմ էլ դրված է սեղանիս»[11]:

Պետերբուրգի համալսարանն ավարտելուց հետո Հ. Օրբելին աշխատել է հայ-վրացական բանասիրության ամբիոնում: Զբաղվել է բանագիտությամբ, բանահավաքչությամբ, բարբառագիտությամբ: 1911–1912 թթ. Պետերբուրգի գիտությունների ակադեմիան (Ն. Յ. Մառի գործուն միջամտությամբ) նրան գործուղել է Արևմտյան Հայաստան՝ ուսումնասիրելու Վանա լճի ավազանի ուրարտական կառույցների ճարտարապետությունը, բացահայտելու պատմազգագրական շրջաններից մեկի բարբառային ընդգծված հատկանիշները, քերականական ու հնչյունաբանական օրինաչափությունները:

բանական դրույթները, որտեղ Ն. Մառը, ելնելով լեզուների խաչավորման իր սխալ դրույթից, հայերենը համարում էր խառնածին լեզու՝ հաբեթական ու հնդեվրոպական (արիական) լեզուների խաչավորման արդյունք, որի ուսումնասիրությամբ ինքը իբր «պարզել էր», որ աշխարհում մաքուր լեզուներ գոյություն չունեն, բոլորը խառնածին են:

7 Юзбашян 1964, 155.

8 НЭСБЕ-3, стлб. 664–674; НЭСБЕ-15, стлб. 126-133; НЭСБЕ-27, стлб. 553–571.

9 Марр и др., 1924, 574.

10 Юзбашян 1964, 16–17.

11 Юзбашян 1964, 11–12.

1914-ից Հ. Օրբելին Պետերբուրգի համալսարանի արևելագիտության ֆակուլտետում դասավանդել է քրդերեն, հնագիտություն, Հայաստանի պատմություն, հայկական վիմագրություն: Դեռևս 1914–1917 թթ. նա հիմնականում «Քրիստոնեայ Արևելք» («Христянский Восток») հանդեսում տպագրել է Անիի արձանագրությունների իր ուսումնասիրությունները, որոնք առանձին գրքով լույս են տեսել ետմահու[12]: Ի դեպ, ուսումնասիրել է նաև պատմական Արցախի վիմագիր արձանագրությունները, որոնք վերաբերում են 9–17-րդ դարերին և արժեքավոր նյութեր են պարունակում հայ ու հարևան ժողովուրդների պատմության, հասարակական, տնտեսական կյանքի, տեղագրության և մշակույթի վերաբերյալ[13]:

Օրբելին՝ բարբառագետ

Դեռևս 1910 թ. դեկտեմբերի 12-ի թվակիր նամակում Հ. Օրբելին ծնողներին գրած նամակում խոսում է Արևմտյան Հայաստան կատարելիք գործուղման կարևորության, դրան լրջորեն նախապատրաստվելու և ամենակարևորը՝ բարբառը յուրացնելու անհրաժեշտության մասին[14]: Հրատարակված նյութերի օգնությամբ Օրբելին դեռ Պետերբուրգում ծանոթանում է Մոկսի խոսվածքին և բացահայտում նյութի սակավությունն ու բարբառային ձևերի, հատկանիշների հակասական գրանցումները: Նա որոշում է անձամբ ուսումնասիրել Մոկսի խոսվածքը, լծվել մոկացիների բառուբանի, նիստուկացի, բարքերի ու սովորույթների գրառման և ուսումնասիրման գործին[15]:

Վանի բարբառի Մոկսի խոսվածքի, լպուտների և գզրարների (թաղիքագործներ և բուրդ գզողներ) ծածկալեզվի ձայնավորների փափկացման և բաղաձայների քմայնացման տառադարձությունը Հ. Օրբելին իրականացրել է իր մշակած գրային նշանների միջոցով, քանի որ հայերենում ընդհանուր գործածության այդպիսի տառեր չկային: Կազմել է շուրջ երկու հարյուր գոյական անունների հոլովման և բայերի խոնարհման աղյուսակներ և ցանկեր:

Այդ մեթոդով նա գրառել է նաև տարածաշրջանում հայերի հետ համակեցությամբ բնակվող քրդերի՝ ոչ-նյութական մշակութային ժառանգությունը, կազմել է քրդերենի ընդարձակ բառարան[16], ուր տեղ են գտել քրդերի կենցաղին, սովորույթներին, զբաղմունքներին, արհեստներին, հագուկապին, կրոնական կենցաղին, բնակարաններին ու դրանց կահավորանքին, դաշտային աշխատանքներին ու գործիքներին վերաբերող բառեր ու արտահայտություններ:

Մոկսի բարբառի շատ նրբերանգներ նա բացահայտել է տեղում՝ սեռատարիքային տարբեր խմբերի՝ հաճախ երեխաների հետ անմիջական շփումնե-

12 ԴՀՎ-1, 137:

13 ԴՀՎ-5, 15–73:

14 Юзбашян 1964, 31:

15 Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Հ. Օրբելու 1911–12 թթ. գործուղման հաշվետվությունը՝ Պետերբուրգի գիտությունների ակադեմիայի պատմաբանասիրական բաժանմունքի նիստում [Орбели 1963, 188–195; Орбели 1912, 917–926]:

16 Орбели 2002a, 208.

րի միջոցով, երբ երեխաները գիտնականի կատարած աշխատանքը ընկալում էին իբրև զվարճալի խաղ և մոտ վազելով՝ հարցնում էին, թե նա գրանցե՞լ է արդյոք այս կամ այն բառը[17]:

Օրբելու ազգագրական-բանահավաքչական գործունեությունը

«Հովսեփ Օրբելու գիտական տարաբնույթ գործունեության մեջ առանձնանում է հայ բանագիտության բնագավառում իրականացրած նրա անուրանալի վաստակը… Գրառումները նա իրականացրել է Մոկսում, դաշտային գործուղումների ընթացքում, որն էլ առավելագույնս արժևորել և արժևորում է նրա գրառած նյութերի սկզբնաղբյուրային կարևորությունը»[18]:

Հայ ժողովրդական հեքիաթների գիտական հրատարակության 17-րդ հատորը[19] նվիրված է Մոկսին, ուր տեղ են գտել Հ. Օրբելու «Ընտիր աշխատությունների» երկրորդ գրքում[20] զետեղված հեքիաթներից վեց միավոր՝ գրառված իր իսկ կողմից՝ Մոկսում 1911–1912 թթ.: Նույն՝ երկրորդ գրքում Հ. Օրբելու՝ Մոկսի խոսվածքով գրառած բանահյուսական բնագրերը՝ առակները, զվարճապատումները, բալլադները, երգերը, խաղիկները, առած-ասացվածքներն ու հանելուկները, վիպական երգերը («Մոկաց Միրզա», «Ասլան աղա»), ծիսական երգերը (ի դեպ, վիճակի երգերին կից տրված է նաև ծեսի ազգագրական հակիրճ նկարագիրը), զուգահեռաբար լույս են տեսել ռուսերեն՝ Օրբելու թարգմանությամբ:

Մոկս գավառի ազգագրական բնութագիրը տեսանելի է Հ. Օրբելու «Մոկսը և իր բնակիչները» ակնարկում, որտեղ ներկայացված են 1911–1912 թթ. Մոկսի բնակավայրերի անվանացանկը, թվով 72 բնակավայրերի՝ ինչպես հայերեն, այնպես էլ քրդերեն անվանումները, ծխերի քանակը, որտեղ մշտական նստակյաց բնիկները հայերն էին՝ 672 տուն, մուսուլման-սուննի քրդերը՝ 640 տուն, ընդ որում՝ «Քյաղքը թաղ», «Անջղոնց թաղ» բնակավայրերում, Լըճան գյուղում Հ. Օրբելին մատնանշում է նաև գնչու-բոշաների (*ջինգյանա*) 4–5 տների գոյությունը[21]: Հատորն ունի բանասացների և նյութերի գրառման հանգամանքների վերաբերյալ ծանոթագրություններ, Մոկսի խոսվածքի բացատրական բառարան, Մոկսի գզրարների ծածկալեզու-բառարան: 1911–1912 թվականներին Մոկսում գրառած հարուստ բանահյուսական նյութերը լույս են տեսել նաև «Մոկսի բանահյուսությունն ու կենցաղը»[22] գրքում, որի խմբագիրը Հ. Օրբելու երախտագետ աշակերտ Կարեն Յուզբաշյանն է:

Օրբելին և հայկական դյուցազնավեպը

ՍՍՀՄ ԳԱ ակադեմիկոս (1935 թ.) Հովսեփ Օրբելին 1938 թ. ընտրվել է ՍՍՀՄ ԳԱ Հայկական բաժանմունքի (Արմֆան) նախագահության նախագահ,

17 Юзбашян 1964, 31; ևմմտ. Орбели 1912, 918:

18 Վարդանյան 2013, 102:

19 ՀԺՀ-17:

20 Орбели 2002б, 70–100.

21 Юзбашян 1964, 31.

22 Орбели 1982, 144.

իսկ 1943 թ. հիմնել է ՀՍՍՀ Գիտությունների ակադեմիան՝ ընտրվելով նրա իսկական անդամ և առաջին նախագահ (1943–1947 թթ.):

Հայկական էպոսին Հ. Օրբելին ծանոթացել է ուսանողական տարիներին, երբ Պետերբուրգում առիթ է ունեցել կարդալու Ն. Մառի գրախոսությունը՝ Մանուկ Աբեղյանի հրատարակած «Սասունցի Դավիթ» դյուցազնավեպի Մոկաց մի պատումի մասին[23]: Իսկ արդեն 1911 թ., շուրջ մեկ տարի մնալով Մոկսում և Վանում, Օրբելին ի մոտո խորամուխ է եղել ժողովրդական վեպին ծնունդ ու սնունդ տվող պատմական, տեղագրական ու ազգագրական միջավայրի նրբությունների մեջ, ծանոթացել Սասնա ծռերի մասին մոկացի գզրարների ավանդած պատումներին, իսկ Վանի մոտ՝ Մհերի դռան սեպագրերն ուսումնասիրելիս լսել է Դավթի որդի Մհերի մասին ավանդազրույցը, որի՝ Հայաստանի շատ վայրերում թողած վիպական հետքերը մեծ գիտնականին հուզել են նաև իր կյանքի հետագա տարիներին:

1939 թ., երբ Խորհրդային Միությունում տոնվում էր «Սասունցի Դավիթ» դյուցազնավեպի 1000-ամյակը, Օրբելին բազմաթիվ դասախոսություններ ու զեկուցումներ է կարդում այդ առթիվ՝ նպաստելով հայկական էպոսի հանրահռչակմանը: Երևանում նա գլխավորում է տոնական հանդիսությունները, նրա մտահղացմամբ և անխոնջ հսկողությամբ էպոսի դարաշրջանին նվիրված հայտնի ցուցահանդեսներ են կազմակերպվում Հայաստանի պատմության թանգարանում և Լենինգրադի Էրմիտաժում: Օրբելին հրատարակում է «Սասունցի Դավիթ» հերոսավեպին նվիրված հատուկ ուսումնասիրություն (ռուսերեն[24] և հայերեն[25]): Նրա նախաձեռնությամբ ՍՍՀՄ ԳԱ հրատարակչությունը 1939 թ. լույս է ընծայում «Սասունցի Դավթի» ռուսերեն թարգմանությունը[26]:

«Հայկական հերոսական էպոսը» գրքում մեծանուն հայագետը բացահայտում է հայ վիպական բանահյուսության, մասնավորապես՝ ազգային դյուցազնավեպի պատմական միջուկն ու ձևավորման հանգամանքները՝ մերժելով վեպի բովանդակությունը և առանձին մանրամասները Հայաստանի քաղաքական պատմության որոշ դեպքերի ու դեմքերի հետ պարզունակ ձևով նույնացնելու փորձերը և կարևորելով այդ միջուկի շուրջը համախմբված հնագույն նախաշերտերի հետազոտությունը՝ ծննդաբանական սերնդակցությունից մինչև տիեզերածնական առասպելներ[27]:

«Սասունցի Դավթի» հետ կապված ամենակարևոր հարցը, որ զբաղեցրել է Օրբելուն, դյուցազնավեպի՝ բուն ժողովրդական ստեղծագործություն լինելն է. վերոնշյալ մեկնակետից ելնելով՝ Հովսեփ Օրբելին խոսուն փաստարկներով հակադրվում է վեպի ազնվականական ծագման տեսության կողմնակիցներին.

23 Ղանալանյան 1985, 159:

24 Орбели 1956б.

25 Օրբելի 1956:

26 Давид Сасунский 1939, 383.

27 Օրբելի 1956, 71–79:

1. Վեպը բանավոր կերպով ապրում է ժողովրդի մեջ, պատմվում է ժողովրդի կենդանի խոսակցական լեզվով, ժողովրդի ծոցից դուրս եկած վիպասացների բերանով:
2. Վեպի հերոսներն օժտված են ժողովրդին բնորոշ արդարադատությամբ և ներողամտությամբ: Նրանք չեն օգտվում իրենց ունեցած հնարավորություններից և չեն ցուցաբերում հատուկ իրավունքներ ձեռք բերելու անգամ նվազագույն ջանքեր:
3. Նրանք դույզն-ինչ փառասեր չեն. գահ չեն բարձրանում, իշխանական դղյակի չեն տիրանում:
4. Ի հակադրություն ասպետական ռոմանների հերոսների՝ Սասնա ծռերը կարողանում են իրենց ձեռքում ամուր բռնել թե՛ սուրը, թե՛ մուրճը, թե՛ գութանի մաճը[28]:

Օրբելու մասնագիտական գործունեության վերջին շրջանը

Հովսեփ Օրբելին անհատի պաշտամունքի տարիներին, վտանգելով իր կյանքը, համարձակություն ունեցավ Էրմիտաժի մի շարք աշխատակիցների պաշտպանել կեղծ հերյուրանքներից, իսկ 1951 թ. ամռանը անհասկանալի հանգամանքներում ազատվեց աշխատանքից՝ այն Էրմիտաժից, որը չէր լքել անգամ Լենինգրադի պաշարման ամենածանր տարիներին՝ կազմակերպելով մշակութային արժեքների տարհանումը, այն Էրմիտաժից, որի պաշտպանությամբ հանդես է եկել Նյուրնբերգյան դատավարության ժամանակ՝ որպես հակառակորդի հանցավոր գործունեության ականատես-վկա[29]:

Այդքանից հետո Հ. Օրբելին իր մեջ ուժ գտավ ամբողջացնելու կիսատ մնացած գիտական հետազոտությունները և հին հայկական գրական հուշարձանների գերազանց թարգմանությունները, որոնց նկատմամբ հետաքրքրությունը խորացել էր Ն. Մառի «Վարդանի առակների ժողովածուները» մագիստրոսական թեզում տեղ գտած առակների՝ բազմաթիվ ձեռագիր տեքստերի հետ ծանոթությունից:

1956 թ. Հ. Օրբելին ուսումնասիրել, ռուսերեն է թարգմանել և հրատարակել «Միջնադարյան Հայաստանի առակները»[30] գիրքը՝ Ա. Ղանալանյանի խմբագրությամբ: Ներածության մեջ նա խնդիր է դրել Մխիթար Գոշի և Վարդան Այգեկցու առակների միջոցով օգնել ընթերցողին՝ պատկերացում կազմելու Միջնադարյան Հայաստանի պատմության (նաև ողջ Կովկասի) 12–13-րդ դդ. իրադրության մասին[31]: Թե որքան է կարևորել Հ. Օրբելին հայ առակագրական միտքը, երևում է գրքի ընծայականից. «*Сыну моему единственному, Димитрию Орбели, посвящена эта книга*»: Գրքի բովանդակությունը կազմում են Գոշի, Այգեկցու և Ողոմպիանի 142 առակների թարգմանությունները. կցված են առակ-

28 Օրբելի 1956, 85–90:

29 Арзуманян 1976, 212–219.

30 Орбели 1956а (сост.).

31 Орбели 1956а (сост.), 7.

ների այբբենական և սկզբնաղբյուրների մատենագիտական ցանկեր, ծանոթագրություններ, որտեղ տեղեկություններ և բացատրություններ կան առակների ժանրային տիպաբանության, սոցիալական ուղղվածության, թեմաների և սյուժեների տարածվածության վերաբերյալ: 1968 թ. հայկական միջնադարյան առակները հրատարակվել են Օրբելու «Ընտիր աշխատությունների» առաջին գրքում[32]:

Հ. Օրբելին ռուսերեն է թարգմանել նաև հայ պատմիչներ Եղիշեի «Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին» աշխատությունը[33], Ղազար Փարպեցու, Հովհան Մամիկոնյանի, Թովմա Արծրունու, Շապուհ Բագրատունու երկերը, որոնց գերակշիռ մասը անտիպ վիճակով պահվում է հեղինակի արխիվում[34]:

Օրբելին իր աշակերտի հուշերում

1934–1951 թթ. Հ. Օրբելին աշխարհի ամենախոշոր թանգարաններից մեկի՝ Լենինգրադի Էրմիտաժի տնօրենն էր: Տասնամյակներով հայրենիքից հեռու լինելով՝ նա խանդավառված էր, որովհետև 1936 թ. Լենինգրադի և Հայաստանի հնագետները միացյալ պեղումներ պիտի կատարեին Արագածի փեշերին փռված Ամբերդի ավերակներում:

Հ. Օրբելու արժանավոր հետևորդ, անվանի վիմագրագետ Սեդրակ Բարխուդարյանը պահել-պահպանել է հուշեր՝ իր մեծ ուսուցչի ընդգծված անհատականության, գիտական խորաթափանցության, դատողությունների շիտակության ու բարձր հումորի շնորհիվ այդ օրերին ստեղծված հաճելի մթնոլորտի մասին: Օրեր շարունակ, պեղումների հետ կապված գործերով, նրանք միասին մտնում էին զանազան հիմնարկներ, շրջում էին Երևանի փողոցներով: Օրբելին հաճախ կանգ էր առնում փողոցում, հայացքով մատնանշում որևէ գյուղացու, որին հաճույքով դիտում էր և հարցնում Սեդրակ Բարխուդարյանին. «Հապա, որտեղացի՞ է, ասա՛»: Սեդրակ Բարխուդարյանը գյուղացու դիմագծերի հիման վրա տալիս էր այս կամ այն գավառի անունը: Եթե պատասխանը համոզիչ չէր թվում Օրբելուն, մոտենում էր իրեն հետաքրքրող մարդուն և, առանց որտեղացի լինելը հարցնելու, լեզվի միջոցով պարզում էր նրա ծագումը[35]: «*Օրը կիրակի էր,*—գրում է Սեդրակ Բարխուդարյանը,—*Օրբելին առաջարկեց ևս շուկա գնանել իրեն, այնտեղից որոշ իրեր գնելու համար, որոնք խանութում չէին ճարվում: Ես զգում էի, որ նա բացի այդ գործից նաև ներքին բավականություն էր զգում հայ ամբոխի մեջ լինելուց*»[36]:

Հազիվ էին նրանք շուկայի դռնից ներս մտել, երբ մի սարսափելի խլրտոց սկսվեց ամբոխի մեջ, և մարդկային ծով ալիքը նրանց շպրտեց շուկայի դռներից դուրս: Իրենց զարմացած հարցին, թե ինչ է պատահել, մի կին կշտամբանքի

32 Орбели 1968, 207–534.

33 Егишэ 1971, 192.

34 Սարգսյան, Ասատուրյան 2008, 291–292:

35 Սարգսյան, Ասատուրյան 2008, 291–292:

36 Սարգսյան, Ասատուրյան 2008, 292

տոնով պատասխանեց՝ Խանջյանին են բերում (1937-ի նախօրյակն էր, թերթերը Խանջյանին կշտամբում էին թուլամորթ գտնվելու և անձնասպանության դիմելու համար)։ Այդ մահվան մասին ժողովուրդը ճշմարտությունը չիմացավ՝ ո՛չ այդ օրը, ո՛չ տարիներ հետո, ո՛չ էլ այսօր։

«*Ես առաջարկեցի Օրբելուն, որ հեռանանք ժխորից,*—շարունակում է Սեդրակ Բարխուդարյանը։—*Նա լուռ նայեց ինձ, ապա բռնելով իմ թևից քաշեց իր հետևից ու մենք մտանք ժխորի մեջ*»[37]։

Այսպիսին էր Հովսեփ Օրբելին, ում՝ սխրանքներով լի կյանքի ու գիտական անպարագիծ հետաքրքրությունների մեջ առանձնահատուկ տեղ ունեին սկզբունքայնությունը, մարդկային ճակատագրերի նկատմամբ անթաքույց կարեկցությունը։

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Սկզբնաղբյուրներ և բառարաններ

ԴՀՎ-1
Դիվան հայ վիմագրության, պրակ 1. Անի քաղաք (կազմ. Հ. Ա. Օրբելի), Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1966, 137 էջ։

ԴՀՎ-5
Դիվան հայ վիմագրության, պրակ. 5. Արցախ (կազմ. Ս. Գ. Բարխուդարյան), Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1982, 352 էջ։

ՀԺՀ-1
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 1. Այրարատ (կազմ. Ա. Մ. Նազինյան, խմբ. Ա. Տ. Ղանալանյան), ՀՍՍՌ ԳԱ Մ. Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ, 1959, 671 էջ։

ՀԺՀ-2
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 2. Այրարատ (կազմ. Ա. Մ. Նազինյան, խմբ. Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյան), ՀՍՍՌ ԳԱ Մ. Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, Երևան, 1959, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 659 էջ։

ՀԺՀ-3
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 3, Այրարատ (կազմ. Ա. Մ. Նազինյան, խմբ. Գ. Ն. Հովնան, Է. Ա. Պիվազյան), ՀՍՍՌ ԳԱ Մ. Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ, 1962, 672 էջ։

ՀԺՀ-17
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 17. Մոկս (կազմ. Թ. Լ. Հայրապետյան, խմբ. Ա. Ս. Ղազիյան), ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, 2012, «Գիտություն», 840 էջ։

ДАВИД САСУНСКИЙ 1939
Давид Сасунский. Армянский народный эпос (пер. В. В. Державина, А. С. Кочеткова, К. А. Липскерова и С. В. Шервинского, под. ред. и с предисл. акад. И. А. Орбели), Москва-Ленинград, изд. АН СССР, 1939, 383 с.

ЕГИШЭ 1971
Егишэ, О Вардане и войне армянской, перевод с древнеармянского акад. И. А. Орбели, (подготовка к изданию, предисловие и примечания К. Н. Юзбашяна), Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1971, 192 с.

37 Սարգսյան, Ասատուրյան 2008, 292։

НЭСБЕ (1–27)
Новый энциклопедическій словарь, издатели Ф. А. Брокгаузъ, И. А. Ефронъ, С.-Петербургъ, Типографія Акціонернаго Общества «Брокгаузъ-Ефронъ», т. 3, 1911, 960 с.; т. 15, 1911, 960 с.; т. 27, 1916, 960 с..

ОРБЕЛИ 1918 (сост.)
Орбели И. А. (издал и перевел), Вопросы и решения вардапета Анании Ширакца армянскаго математика VII века, Петроград, 1918.

ОРБЕЛИ 1956а (сост.)
Орбели И. А. (сост.), Басни средневековой Армении, Москва-Ленинград, изд. АН Арм. СССР, 1956.

Ուսումնասիրություններ

ՂԱՆԱԼԱՅԱՆ 1985
Ղանալանյան Ա. Տ., Դրվագներ հայ բանագիտության պատմության, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ Հրատ., 1985, 293 էջ:

ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ 2013
Վարդանյան Ս. Ա՛, Հովսեփ Օրբելին՝ բանագետ-բանահավաք // Էջմիածին, ԿԹ (Բ), 2013, 102–105:

ԲՈՒՆԻԱԹՅԱՆ, ՄԿՐՏՉՅԱՆ 2012 (կազմ.)
Բունիաթյան Մ., Մկրտչյան Գ. (կազմ.), Հովսեփ Օրբելի, Երևան, «Պարմա-Պրինտ», 2012:

ՍԱՐԳՍՅԱՆ, ԱՍԱՏՈՒՐՅԱՆ 2008
Սարգսյան Գ. Գ., Ասատուրյան Կ. Տ., Սեդրակ Բարխուդարյան (ծննդյան 110-ամյակի առթիվ) // ՊԲՀ, №2, 2008, 287–311:

ՕՐԲԵԼԻ 1956
Օրբելի Հ. Ա., Հայկական հերոսական էպոսը, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1956, 137 էջ:

АРЗУМАНЯН 1976
Арзуманян А. М., Братья Орбели, Ереван, «Айастан», 1976.

МАРР и др. 1924
Марр Н., Ольденбург С., Крачковский И., Записки об ученых трудах И. А. Орбели // ИРАН, серия 6, т. 18, 1924, 574–576.

МЕГРЕЛИДЗЕ 1987
Мегрелидзе И. В., Иосиф Орбели (второе дополненное издание), Тбилиси, «Мецниереба», 1987, 206 с.

ОРБЕЛИ 1912
Орбели И. А., Предварительный отчет о командировке в Азиатскую Турцию в 1911–1912 гг. // Извѣстія Императорской Академіи Наукъ (ИАН), серия 6, №15, 1912, 917–926.

ОРБЕЛИ 1956б
Орбели И. А., Армянский героический эпос, Ереван, изд. АН Арм. СССР, 1956.

ОРБЕЛИ 1963
Орбели И. А., Избранные труды, Ереван, изд. АН Арм. СССР, 1963.

ОРБЕЛИ 1968
Орбели И. А., Избранные труды в двух томах, т. 1, Из истории культуры и искусства Армении X–XIII вв., Москва, Главная редакция восточной литературы, «Наука», 1968.

ОРБЕЛИ 1982
Орбели И. А., Фольклор и быт Мокса, Главная редакция восточной литературы, Москва, «Наука», 1982.

ОРБЕЛИ 2002а
Орбели И. А., Курдско-русский словарь, Избранные труды в двух томах, т. 2, выпуск 2, Ереван, «Зангак-97», 2002.

ОРБЕЛИ 2002б
Орбели И. А., Материалы экспедиции 1911–1912 гг. по этнографии и фольклору Мокса, Избранные труды в двух томах, т. 2, выпуск 1, Ереван, «Гитутюн», 2002.

ЮЗБАШЯН 1964
Юзбашян К. Н., Академик Иосиф Абгарович Орбели, Москва, «Наука», 1964.

***Тамар Лазаревна Айрапетян**, д.ф.н.*
Институт археологии и этнографии

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ИОСИФА ОРБЕЛИ В СФЕРЕ СОБИРАНИЯ И ИССЛЕДОВАНИЯ ФОЛЬКЛОРА

Ключевые слова: фольклор, эпос, диалект, Мокс, быт, Западная Армения, арменоведение.

Род Орбели сыграл огромную роль в политической и культурной жизни армянского народа. Младший из братьев Орбели – Иосиф Абгарович Орбели был известным востоковедом, фольклористом; с его именем связано внедрение многих областей науки в Армении, а также освещение основополагающих задач арменоведения.

Иосиф Орбели одним из первых собрал и исследовал фольклор, материалы, касающиеся быта, обычаев, языковых особенностей армян и курдов, проживающих в области Мокс Западной Армении. При этом Орбели использовал им же созданные специальные транскрипционные знаки с целью правильной фиксации звуковых и артикуляционных особенностей диалекта.

И. Орбели по-новому истолковал международные параллели нашего героического эпоса, подчеркнув его своеобразность и художественно-идеологические ценности.

Многотомное академическое издание армянских народных сказок было предпринято в 1959 году, под общей редакцией И. Орбели. Целью многотомника являлась публикация первоисточников народных сказок, а также издание их рукописей и уже публиковавшихся образцов этого жанра. Указанную работу И. Орбели осуществил путем группирования и распределения по топографическим и этнографическим признакам, по принципу выработки единых текстологических правил.

Dr. Habil. ***Tamar L. Hayrapetyan***
Institute of Archaeology and Ethnography

HOVSEP ORBELI'S ACTIVITIES IN COLLECTING AND RESEARCHING FOLKLORE

Keywords: folklore, epic, dialect, Moxoene, way of life, Western Armenian, Armenology.

The Orbeli family played a vital role in political and cultural life of Armenian people. The youngest Orbeli – Hovsep Orbeli was a prominent academician, orientalist and folklorist. Foundation and introduction of many fields of sciences in Armenia as well as development and institution of fundamental problems of Armenian Studies are directly connected with his name.

Hovsep Orbeli was one of the first to collect and study folklore, way of life, beliefs and language peculiarities of Armenians and Kurds living in the province of Moxoene (Moks) of Western Armenia. He accomplished the work directly in the area of origin of folklore sources applying special transcription symbols created by him for the occasion, aiming at fixing correctly the sound and articulation features of the dialect.

Hovsep Orbeli reinterpreted anew international parallels of our heroic epic, emphasizing its originality as well as artistic and ideological values.

The multi-volume academic publication of Armenian folk tales began in 1959 under the general editorship of H. Orbeli, and its aim was to compile and publish the primary sources of the folklore genre of folk tales, their printed, manuscript, integral and systematic heritage. The above mentioned work was carried through grouping and distributing according to topographic and ethnographic characteristics, on the principle of processing textual common rules.

Վարդիթեր Մադաթյան
ՀԱԻ

«ԱԶԳ» ՀԱՍԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՆՐԱՅԻՆ ՄԱՐՄԻՆՆԵՐԻ ՇԱՐՔՈՒՄ. «ԱԶԳԻ», ԱԶԳԱԿՑԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐԻ ԴՐՍԵՒՈՐՈՒՄՆԵՐ ՏԱՎՈՒՇՈՒՄ (19–20-րդ դդ.)

Հոդվածում անդրադառնում ենք խորհրդային և հայ ազգաբանությունում արյունակցա-ազգակցական կազմակերպության ուսումնասիրությանը, հայոց մեջ և մասնավորաբար Տավուշում այդ կազմակերպությանն առնչվող գրականությանն ու աղբյուրներին: Հայոց ազգ-արյունակցական կապերի հայտնի դրսևորումներից են՝ արյունակից ընտանիքներից կազմված գյուղերը, ազգակից գյուղերի խմբերը, ազգակցական թաղերը, գերեզմանոցները, դրանց ազգակցական տեղամասերը, ամառային արոտավայրերի ազգակցական ժամանակավոր բնակատեղիները, ազգականների սերտ հարաբերությունները՝ փոխօգնություն, տնտեսական, սոցիալական, գաղափարական ընդհանրություն: Սրանցից զատ, աղբյուրների հիմամբ լրացուցիչ ներկայացնում ենք՝ ա) 19-րդ դ. և ավելի վաղ ժամանակների՝ գերազանցապես ազգակցական գյուղերի ու գյուղախմբերի երբեմնի գոյության նոր տվյալներ Տավուշից և այլ շրջաններից, դեռևս չարձանագրված՝ 20-րդ դ. 60–90-ական թթ. ազգակցական կապերի նոր, ինքնօրինակ դրսևորումների փաստեր, որոնք գրանցել ենք Տավուշում և ՀՀ այլ մարզերում կատարած դաշտային աշխատանքի ընթացքում: Դրանք են՝ բ) գյուղերի հիմնադիր «ազգ»-երին (ընտանիքներին) նվիրված հուշարձանների կառուցումը, գ) Հայրենական պատերազմում «ազգ»-ից զոհվածների առանձին հուշարձանների կառուցումը, նրանց անունների խմբված արձանագրումը համագյուղական այդ հուշարձանին, դ) «ազգ»-ի անունով աղբյուր-հուշարձանների, դրանց կից հանգստի գոտիների կառուցումը, ե) տարբեր վայրերում բնակվող ազգականների հանդիպում-հավաքների կազմակերպումը՝ հրավիրատոմսեր առաքելով, զ) ազգի մասին գրքույկների, լուսանկարների ալբոմների, տոհմածառերի պատրաստումը, որոնք բաժանում էին հավաքի մասնակիցներին, մյուս ազգականներին:

Հիմնաբառեր՝ ազգ-արյունակցական կազմակերպություն, Տավուշ, ազգակցական գյուղ, ազգակցական գյուղախումբ, գյուղերի հիմնադիր ընտանիք, «ազգ»-երի հուշարձան, «ազգ»-ի աղբյուր-հուշարձան ու հանգստի գոտի, տոհմածառ, ազգականների հավաք:

Սահմանումներ և եզրաբանություն

Խորհրդային ազգաբանությունում 1930-ականներից[1] և հատկապես 1950–60-ականներից[2] նկատվեց ու սկսեց ուսումնասիրվել Կովկասի և ԽՍՀՄ

1 Косвен 1936, 3–20. «Պատրոնիմիա» եզրը Մ. Օ. Կոսվենն է առաջինը գործածել ուդմուրտներին վերաբերող իր հոդվածում [տե՛ս Крюков 1967, 86]:

2 Бдоян 1952, 189–192; Лисицян 1955, 185–244; Карапетян 1958; 1966; Косвен 1961; 1963; 1964; Կարապետյան 1963, 75–80; Բդոյան 1974:

այլ ժողովուրդներին բնորոշ «պատրոնիմիա», «ազգ-արյունակցական կազմակերպություն», «ազգ» ազգակցական խումբ՝ ուշագրավ ազգագրական երևույթը (ռուսերեն եզրի հեղինակը Մ. Օ. Կոսվենն է, հայերեն եզրերինը՝ Վ. Հ. Բդոյանը, Է. Տ. Կարապետյանը): Սակայն հայոց մեջ այդ երևույթին անդրադարձն ավելի հին պատմություն ունի. 19-րդ դ. վերջից արդեն այն Երվանդ Լալայանի, Խաչիկ Սամվելյանի, ապա՝ Ստեփան Լիսիցյանի ուշադրության շրջանակում էր, պատմամշակութային այլ գրականությունում, թեև, գործածվում էին տարբեր եզրեր, և այն դեռևս միասնական չէր:

Ե. Լալայանը պատմական Հայաստանի գավառներում ազգակցական կապերի դրսևորումներին անդրադարձել է իր տարբեր աշխատանքներում՝ արձանագրելով Լոռիում գերազանցապես արյունակից-ազգական ընտանիքներից բաղկացած ազնվական-«տոհմական» գյուղեր (Արդվի, Իգահատ, Ամոճ)[3] և «սերնդական կապերի» դրսևորումներ (ուսումնասիրողն ընդգծված եզրերով է կոչել բարդ, ճյուղավորված կազմով մեծ ազգակցական կազմակերպությունը և դրա նեղ՝ ազգի ճյուղ իմաստով ձևը[4]):

«Սերնդական կապերի» մասին՝ տարբեր տարիների հրապարակումներ ունեն Խ. Սամվելյանը[5] և այլ հեղինակներ. արձանագրվել են հայոց ազգակցական կցաթաղերը[6], որոնք «ազգ»-ի դրսևորումներ լինելով, մասնագիտորեն կարող են համարվել նաև տնային (մեծընտանեկան) տոհմական համայնքի ուշ արձագանք ու միջանկյալ ձև՝ այդ համայնքի և պատրոնիմիայի միջև: Ընդ որում, նախնադարի վաղ փուլի այդ հասարակական մարմնին, և մյուս կողմից՝ մենամուսնական ընտանիքին աղերսներ ունեցող միջանկյալ ձև է նաև հայոց ընտանեկան համայնք-նահապետական գերդաստանը[7]:

«Ազգ»-ը որպես հայ ազգաբանության խնդիր, նախ քննվել է Վ. Հ. Բդոյանի, Է. Տ. Կարապետյանի հոդվածներում: Հետազոտական այլ հարցերի շրջանակում երևույթին անդրադարձել են նաև Յ. Ի. Մկրտումյանը[8], Դ. Ս. Վարդումյանը[9], Ռ. Ա. Նահապետյանը[10] և ուրիշներ[11]: Այս հարցով ուսումնասիրությունն-

3 Լալայան 1902, 197–199:

4 Ազգակցական կազմակերպության այդ ձևերն արձանագրվել են այլ ժողովուրդների մեջ ևս [Крюков 1967, 89]: Մ. Օ. Կոսվենը նշում է առաջին կարգի՝ ընտանեկան համայնքներից, և երկրորդ կարգի՝ բարդ պատրոնիմիաներ [Косвен 1964, 2]:

5 Սամուէլեան 1908, 62, 74, 77; 1941, 88–89, 167–168:

6 Ղլտչեան 1912, 91–92; Лисицян 1955, 202–203; Բդոյան 1974:

7 Է. Տ. Կարապետյանի գիրքը [Карапетян 1958] թեև վերնագրված է «Հայոց ընտանեկան համայնք», բայց շարադրանքում հաճախ գործածվում է «մեծ ընտանիք» եզրը: Մինչդեռ, եթե նկատի ունենանք հայոց գերդաստանում կողմնային գծերի մեծընտանեկան միավորների և ազգակցական ու ոչ-ազգակցական այլ բջիջների առկայությունը, ապա՝ գերդաստանն ավելի ճիշտ է «ընտանեկան համայնք» անվանել, իսկ «մեծ ընտանիք» կոչել երեք և ավելի սերնդից կազմված մենամուսնական ընտանիքը:

8 Մկրտումյան 1963, 87–100; Мкртумян 1967, 284–291; Мкртумян 1974:

9 Վարդումյան 1956; Վարդումյան, Կարապետյան 1963, 36, 57–68, 87:

10 Նահապետյան 1979, 198–206:

11 Հայ ազգակցական եզրերի մասին տես նաև Асмангулян 1983:

ները կարևոր են ժողովուրդների հանրային մշակույթները բնութագրելու, համեմատելու տեսանկյունից:

20-րդ դ. վերջին տասնամյակներին խորհրդային ազգաբանությունում բանավեճեր կային «պատրոնիմիա»-ի և, մյուս կողմից, «տոհմի», հանրային այլ կազմակերպությունների հետ դրա փոխառնչության ու «պատրոնիմիա» եզրի՝ ճիշտ կամ ոչ-լիարժեք լինելու վերաբերյալ (Դ. Ա. Օլդերոգգեի, Ն. Ա. Բուտինովի, Մ. Վ. Կրյուկովի, Յ. Ի. Սեմյոնովի, Յ. Վ. Մարետինի, Դ. Դ. Տումարկինի, Ի. Մ. Դյակոնովի, Բ. Օ. Դոլգիխի, Մ. Օ. Կոսվենի, այլ հեղինակների աշխատանքներում[12]): Քննարկումները մինչ օրս էլ շարունակվում են, չեն սպառվել: Հղում էին Կ. Մարքսին, Ֆ. Էնգելսին, Լ. Մորգանին: Ներկայում՝ խնդրի համար կարևոր են տարբեր մշակույթներում այդ երևույթի դրսևորումների՝ ազգաբանների սերունդների գրանցած նոր տվյալները և առնչակից ու տեսական այլ հրապարակումները:

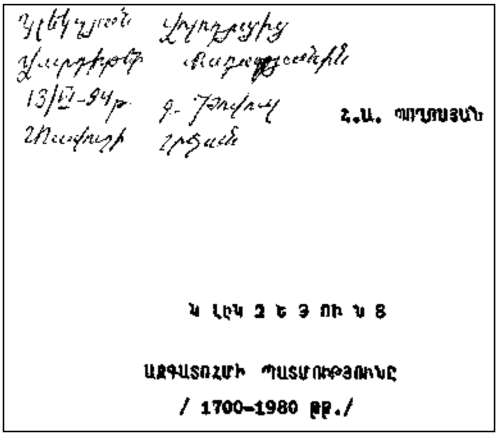
Ըստ Մ. Օ. Կոսվենի՝ «պատրոնիմիա»-ն մեկ նահապետական ընտանեկան համայնքի աճելուց ու բաժանվելուց առաջացած, միմյանց հետ տնտեսական, հասարակական և գաղափարական կապ ունեցող մեծ ու փոքր ընտանիքների խումբ է, որն ունի ընդհանուր իրական նախահոր անունից ծագած անվանում: Բայց գուցե երևույթի տեսական ձևակերպումն ավելի լիարժեք դառնա, եթե լրացվի Յ. Վ. Մարետինի հոդվածում նշվող «մատրոնիմիա» եզրով էլ ու գործածվի՝ «երկգծային արյունակցական-ազգակցական խումբ» (ռուս. билатеральная кровно-родственная организация): Վերջինս թեև համապատասխան հատկանիշների նշման համար մեր կողմից առավելապես տրամաբանական առանձնացում է, բայց ուշադիր քննության դեպքում չի բացառվում, որ այդպիսի դրսևորումներ էլ լինեն ժողովուրդների տոհմական-մեծընտանեկան՝ տնային և ընտանեկան համայնքներում, նաև դրանց աճել-բաժանվելու արդյունք՝ տարածքային ազգակցական մարմիններում, որպիսին էր, կարծում ենք, 19-րդ դ. վերջի հայոց՝ գերազանցապես ազգ-արյունակցական ազնվականական գյուղերի դեպքը: Եվ դա ապացուցվում է անուղղակի՝ նաև դաշտային նյութով (տես ստորև՝ Տավուշի Չորաթան գյուղի Քալանթարյանների տոհմածառը):

Այսպիսով, «ազգ»-պատրոնիմիան արական գծով արյունակից մարդկանց՝ ընտանիքների խմբի, դրանց անդամների սերտ կապերի ձևով դրսևորվող հասարակական մարմին է, որն ունենալով մշակութային արմատներ խորը հնադարում ու վաղ նախատիպեր, նախադրսևորումներ՝ այդուհանդերձ, ինչպես Մ. Վ. Կրյուկովն է նշում, հասարակական ավելի ուշ ժամանակի իրողություն է[13]՝ կերտված կամ վերակերտված պատմական ուշ պայմաններում:

Վաղ և ուշ ձևերը նրանով են տարբեր, որ նախնադարյան համայնքներում՝ սերտ կապերով ազգակիցների խումբ էին «մեծընտանեկան տոհմական համայնքները», այն է՝ խմբամուսնությամբ բնորոշվող մեկ կամ մեկից ավելի տոհմերն ու դրանց անդամները: Իսկ ուշ ձևերը կազմված են տարբեր մեծու-

12 Вдовин 1948, 56–70; Долгих 1951; Косвен 1951; Дьяконов 1963; Файнбург 1964; Крюков 1967; Бутинов 1969; Тумаркин 1970; Алаев 1972; Маретин 1975, 61–65; Ольдерогге 1975а, 6–18; 1975б, 56–59; Бикбулатов 1976; Семенов 1976.

13 Крюков 1967.


Հ.Ա. ՊՈՂՈՍՅԱՆ

Կ Լ Ե Կ Չ Յ Ա Ն

ԱԶԳԱՏՈՀՄԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

/ 1700–1980 թթ./

Կլեկչյան ազգատոհմի վերաբերյալ գրքույկի (1980թ.) առաջին էջը

Կլեկչյանների հանգստի գոտու փաղավարը «ազգի» անդամների մի խնջույքի ժամանակ

Կլեկչյան ազգի աղբյուր-հուշարձանը 1980-ին.
ձախից երկրորդը՝ կառույցի հեղինակ Վոլոդյա Կլեկչյանն է, նրանից ձախ՝
այս «ազգի» պատմության վերաբերյալ գրքույկի ու «ազգի» տոհմածառի հեղինակ՝
Հարություն Պողոսյանը (գյուղ Թովուզ, Շամշադինի շրջան)

թյուն ու բնութագիր ունեցող մենամուսնական ընտանիքներից (տարբեր տիպի, մեծության ընտանեկան համայնք-գերդաստաններից, մեծ ու փոքր ընտանիքներից)։ Արյունակցա-ազգակցական կապերի վրա հիմնված հանրային մարմինների դիտարկումը թույլ է տալիս նկատել, որ բնորոշ երևույթները որևէ մշակույթում ցուցիչ են այդ էթնիկ հանրության արմատների հնության և այդ կազմակերպությունների երկար պահպանվելուն նպաստող պատմամշակութային պայմանների առկայության։ Հենց այս իմաստով է կարևոր՝ Տավուշում արյունակցա-ազգակցական կապերի ավանդույթը, դրա հին ու նոր դրսևորումների ամփոփ ներկայացումը, նոր փաստերով լրամշակումը։

Դաշտային նյութեր

Հայոց «ազգ»-ի հետազոտման, բնորոշ փաստերի արձանագրման գործում առանձնակի մեծ է Է.Տ.Կարապետյանի ներդրումը։ Իր աշխատանքներում[14] նա գրավոր, արխիվային և դաշտային հարուստ նյութերի համադրմամբ ներկայացրել է այդ կազմակերպության բաղկացուցիչ ընտանիքների ու դրանց անդամների կապվածությունը, տնտեսական, հասարակական, գաղափարական և տարածքային ընդհանրությունները։ Վերջինիս դրսևորումներից էին ազգակցական թաղերն ու կցաթաղերը, գերեզմանոցների ազգակցական տեղամասերը, անասնապահական տնտեսությունը վարելիս՝ ամառային արոտավայրերի ազգակցական ժամանակավոր բնակատեղիները, ըստ Յ.Ի.Մկրտումյանի՝ նաև ազգակցական ձմեռանոցները[15]։ Դրանք համակցված երկրագործական-անասնապահական տնտեսաձևի արդյունք էին, 19-րդ դ. և 20-րդ դ. առաջին կեսին Տավուշում նկատելի կերպով առկա էին, ինչը հաստատվում է արխիվային այլ, նաև մեր դաշտային նյութերով։

Խորհրդային ազգաբանությունում «պատրոնիմիա»-ի հատկանիշների՝ նման առանձնացումներ են արվել և տվյալներ գրանցվել ուրիշ ժողովուրդների առնչությամբ ևս։ Է.Տ.Կարապետյանի, ավելի վաղ՝ նաև Ե.Ա.Լալայանի հրապարակած՝ հիմնականում արյունակից-ազգակիցներից բաղկացած գյուղերի մասին փաստերին ի լրումն՝ արխիվային նյութերում և դաշտային աշխատանքների ընթացքում գտել ենք այդպիսի այլ տվյալներ։ Մեր հրատարակած երկու հոդվածներում նշել ենք Սևքար, Աչաջուր, Կողբ, Վերին Կարմիրաղբյուր գյուղերի շրջակայքում՝ մինչ միասնական մեծ գյուղի ձևավորվելը եղած՝ մեծ մասամբ արյունակցա-ազգակցական փոքր գյուղակների գոյության, իսկ Լալի (ներկայիս Վազաշեն) գյուղի դեպքում՝ համայնքի ազգատոհմերի միջև գյուղի շրջակա հողերն ըստ հորիզոնի կողմերի բաժանված լինելու մասին[16]։

Նշվել են նաև պատմականորեն հայտնի՝ հայոց մեջ ազգակցական փոքր գյուղակներից կազմված գյուղախմբերի և գերազանցապես ազգակցական գյուղերի փաստերը։ Հետագա փնտրտուքն ու դաշտային աշխատանքը մեզ համոզեցին, որ դա բավական տևական ժամանակ օրինաչափ ու բնորոշ

14 Карапетян 1958; 1966; Կարապետյան 1963։

15 Տես, օրինակ, Мкртумян 1974։

16 Մադաթյան 2006, 137, 143; 2009, 145։

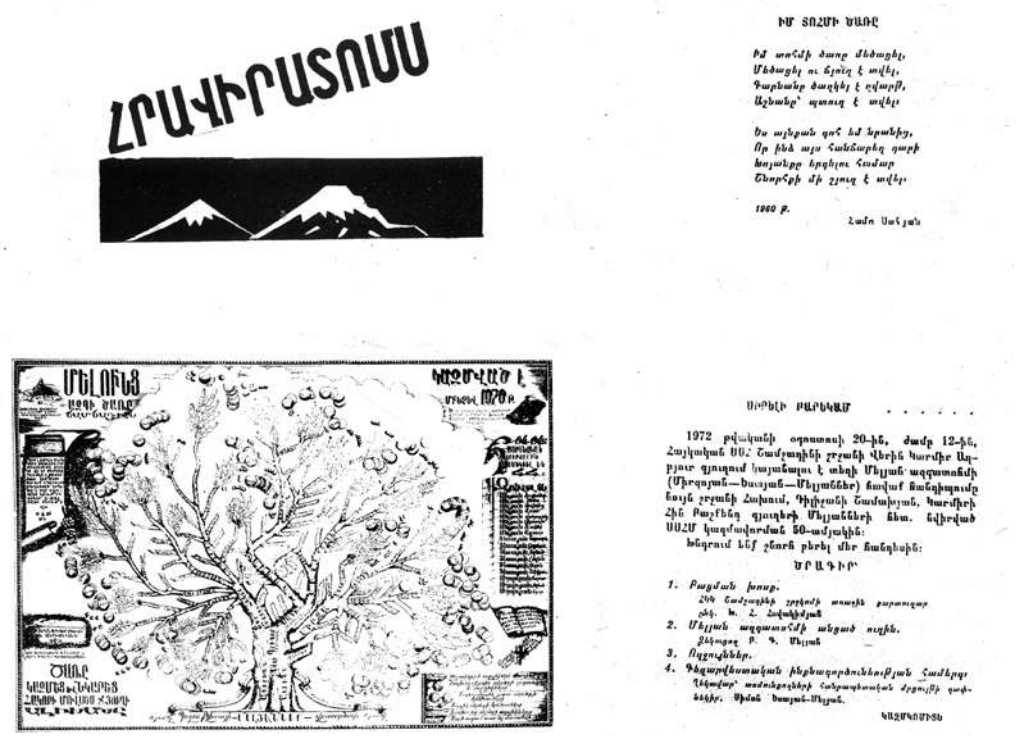
Ղազար պապի և Հայրենական Մեծ պատերազմում զոհված Ղազարյանների հիշատակին կառուցված աղբյուր-հուշարձանը 1985-ին՝ ազգի հանդիպում-խնջույքի ժամանակ (Բերդավան, Նոյեմբերյանի շրջան)

Գյուղի հիմնադիր ազգերի հուշարձանը Սևքար գյուղի Օկոն թաղում (Իջևանի շրջան)

երևույթ է եղել Հայաստանի բոլոր շրջանների համար (նույնպիսի նյութեր գրանցել ենք նաև Եղեգնաձորի շրջանի Խաչիկ, Գնիշիկ, Վայքի շրջանի՝ Մարտիրոս գյուղերի առնչությամբ)՝ կապված, մասնավորապես, օտարերկրյա ներխուժումների մշտական վտանգի հետ, երբ հիմնականում նահապետական գերդաստաններով փախչելով ու անմատույց լեռնածերպերում պատսպարվելով, իսկ հետագայում՝ աճելու ու ընտանիքի ճյուղավորվելու արդյունքում՝ ձևավորվում էին ազգակցական գյուղակներ. հընթացս, կարծում ենք, ձևավորվում էր նաև արյունակցա-ազգակցական կապերի պահպանման ավանդույթը՝ որպես հարմարվելու հզոր մեխանիզմ, որն այնուհետև վերակերտվելով՝ համապատասխան էր դառնում յուրաքանչյուր ժամանակի հանրային նոր պայմաններին ու կարիքներին:

Այս իմաստով, 19-րդ դարավերջի՝ Երվանդ Լալայանի նշած ազնվական-ազգակցական գյուղերը հնի ո՛չ թե սոսկ կարծրացած մնացուկ էին, այլ, ըստ էության, ներկայացնում էին կապիտալիստական հարաբերություններին «ազգարյունակցական կազմակերպության» հարմարվելը, երբ այն ծառայում էր ինչպես տնտեսական մրցակցությունում անհրաժեշտ ինքնապաշտպանության, այնպես էլ՝ ազգակիցների թաքնված շահագործման[17], կապիտալի նախնական

17 Այս մասին տե՛ս Мкртумян 1967, 289–290; 1974; հմմտ. նաև Косвен 1964:



Մելունց ազգի հավաքի երկթերթ հրավիրատոմսը ներսից և դրսից (Շամշադինի շրջան, գյուղ Վերին Կարմիրաղբյուր, 1972 թ.)

կուտակման փուլում շահույթի ապահովման նպատակներին: Նմանօրինակ իրողություն է եղել թերևս նաև Արշակունիների օրոք արքայական ու նախարարական տների՝ անկախ սեռից բոլոր անդամների սեփականության ժառանգելն ու «ցեղի», «տան» կալվածքում բնակվելը, որի վկայությունը Մովսես Խորենացու պատմության մեջ նշում է Ա. Ղլտչեանը[18]:

Նշվածին համեմատելի է Տավուշի Չորաթան գյուղի Քալանթարյան ազնվական «ազգ»ի տոհմածառի՝ մեր նկատած յուրօրինակությունը, որում ոչ միայն ազգի տղամարդկանց ճյուղերն էին ներկայացված, այլև՝ կանայք իրենց սերունդներով, ինչն, ընդհանուր առմամբ, բնորոշ չէ հայոց տոհմածառերին ու ժողովրդի՝ «ազգ»-ի մասին գերակշռող պատկերացումներին:

Դաշտային աշխատանքների ընթացքում գրանցել ենք ազգակցական կապերի նոր՝ մինչ այժմ չարձանագրված մի շարք այլ դրսևորումներ: Որոշ լրացումներ կատարենք այն տվյալների վերաբերյալ, որոնց լուսանկարները սույն հոդվածին կցված չեն:

Այսպես, մեր դաշտային նյութում առկա է տեղեկություն՝ Տավուշի մարզի Վերին Կարմիրաղբյուր գյուղում Ադամանց ազգի աղբյուր-հանգստի գոտու վերաբերյալ, ինչպես նաև՝ այդ աղբյուրի մոտ Ադամյանների խնջույքի տեսարա-

18 Ղլտչեան 1912, 107–108:

նի լուսանկար, տեղեկություններ Նոյեմբերյան շրջանի Կողբ գյուղում Հայրենական պատերազմում զոհված Աբովյանների, Թուխարանց (Անանյանների), Եգանանց՝ 1970–80-ականներին կառուցած աղբյուր-հուշարձանների, Ղուլնանց (Ղուլիջանյանների), Միսկարյանների՝ իրենց սարում կառուցած, Բոզանց (Բոզյան, այժմ՝ Աբովյաններ)՝ իրենց պապերի ու Մեծ Հայրենականում զոհված ազգականների հիշատակին կառուցած աղբյուրների, Բարսեղյանների մի ճյուղը հանդիսացող Մելքոնանց՝ իրենց որդու հիշատակին կառուցած աղբյուրի, ինչպես նաև Կողբ գյուղի Խլագոմ կոչվող տեղամասում կառուցված՝ «հանգստյան տեղ»-ի մասին (այստեղ գտնվում է Համաշխարհային բանկի կառուցած «Զիկատար» կոչվող հանգստավայրը, որտեղ նաև սրահ կա)[19]:

Արցախյան ծագման ազգի գծագիր-տոհմածառի և ազգի հավաքի վերաբերյալ հաղորդումներ են եղել Նոյեմբերյանի շրջանի Ջուջևան, նաև Աճարկուտ, Ոսկեպար գյուղերի մոտ, Կիրանց գյուղի վերաբերյալ մեզ տեղեկացրել էին նաև, որ «Դարբնանց Սառնաղբյուր, 2002թ.» գրությամբ աղբյուր կար՝ Ջուջևանի կենտրոնական ճամփեզրին, որը մենք հետո տեսանք: Անձամբ ծանոթացել ենք Իջևանի շրջանի Սևքար գյուղի բնակիչ Միրզոյանի կազմած և գրքի ձևով հրատարակած՝ Սևքար գյուղի ազգատոհմերի լուսանկարների ալբոմին, որում ներկայացված էին և ազգերի գծապատկեր-տոհմածառերը: Ունենք հաղորդում, որ Նոյեմբերյանի շրջանի Կոթի գյուղում ևս Ոսկան Մամյանը կազմել է իրենց ազգատոհմի լուսանկարների ալբոմ: Հեռուստալրատվությունից տեղեկացել ենք նկարիչ Կարեն Սմբատյանի կողմից՝ Սմբատյան ազգատոհմի անդամների լուսանկարների ալբոմ պատրաստելու մասին, տեսել ենք Արմեն Ստեփանյանի հեղինակած՝ «Տոհմածառ» կոչվող, իբրև տոհմածառ՝ մեկը մյուսի գլխին շարված կավե կճուճներից ծառի տեսքով դեկորատիվ քանդակը, որը 1980-ականներին ցուցադրված էր Սարդարապատի հուշահամալիր–Ազգագրության թանգարանի՝ հայ ժամանակակից արվեստի սրահում: Իսկ Երևանի Ժողովրդական արվեստի թանգարանում ներկայացված էր Պողոսյանների տոհմածառի պատկերով ժամանակակից գորգը: Նշված կարգի փաստեր արձանագրել ենք Հայաստանի այլ շրջաններում ևս:

Անձամբ մասնակցել եմ Վայքի շրջանի Մարտիրոս գյուղում իրենց ազգի ծանր հիվանդ անդամներից մեկի առողջանալու կապակցությամբ ազգի ավանդական ուխտատեղի համարվող՝ գյուղից դուրս գտնվող Ս. Հովհաննես մատուռ ուխտագնացությանը և այդ մատուռի մոտ՝ բացօթյա մատաղ-խնջույքին: 1980-ականներին տեղի ունեցած՝ ազգականների հավաքի մասին տեղեկություն կա նաև Եղեգնաձորի շրջանի Մալիշկա գյուղից: Ազգականների հավաք-խնջույք եղել է նաև շրջանի Ռինդ գյուղում 1994-ին:

19 Տեղեկություն ենք գրանցել 2010թ. հուլիսի 24-ին այստեղ տեղի ունեցած՝ Տեր-Բարսեղյանների «ազգային քեֆի» մասին, որը հովանավորել էին այդ «ազգ»ի՝ այժմ արտերկրում բնակվող երկու հորեղբոր տղաներ, ընդ որում, այդ «ազգ»ի խնջույք եղել էր նաև 1981-ին, երբ հովանավորել էին Երևանում, Մոսկվայում բնակվող ազգականներ, բայց հանգամանքների բերումով՝ հովանավորողներից շատերն այն ժամանակ անձամբ չէին կարողացել մասնակցել:

ՌՈՒԲԵՆ ՄԱՅԻԼՅԱՆ

ԲԵՂԼՎԱՆՑ ՏՈՀՄԻ ԱՆՑԱԾ ՈՒՂԻՆ

ԵՐԵՎԱՆ – 1981

ՏՈՀՄԻ ԱՆՑԱԾ ՈՒՂԻՆ

Հարգելի՛ Բեղլվանք - Դավթյաններ և Մայիլյաններ:
Հարգելի՛ հյուրեր:

Այսօր մենք՝ Բեղլվանքս հավաքվել ենք այստեղ մի վեհ նպատակի համար, հանդիպելու մեկս մյուսի հետ և ծանոթանալու իրար: Ցավով պետք է նշեմ, որ իրերի բերումով երբեմն, նույնիսկ ամենամոտ հարազատներս երկար ժամանակ իրարից կտրված լինելու պատճառով, օտարանում ենք, իրար չենք ճանաչում, իրար ընդունում ենք օտարի նման:

Այս հավաքույթի, այս հանդիպման նպատակը երկուսն է. նախ՝ ճանաչենք մեր հարազատներին, ճանաչենք իրար և երկրորդ՝ մի հիշատակ թողնենք հաջորդ սերունդներին: Պետք է ավանդ թողնել սերունդներին, որ այսպիսի հանդիպումները սովորույթ դառնան, շարունակվեն ու հարատևեն այնքան ժամանակ, ինչքան կհարատևի ու գոյություն կունենա Բեղլվանց տոհմը:

Անպայման մեր տոհմի կաղմից այսպիսի հավաքույթներն ու հանդիպումները պետք է տրադիցիա դառնան:

Բարեկամներ, այս հանդիպմանը ներկա Բեղլվանց տոհմի ներկայացուցիչներին անպայման կհետաքրքրի, թե ո՞վ ենք մենք, մեր տոհմը ի՞նչ ճանապարհ է անցել ցայսօր:

Մեր տոհմի անցյալը իմանալու համար եկեք այս

Բեղլվանց «ազգի» վերաբերյալ գրքույկի (1981թ.) տիտղոսաթերթը և առաջին էջը (գրքույկի հեղինակ՝ Ռուբեն Մայիլյան)

Հայրենական Մեծ պատերազմում զոհված Նազինյանների և Կիզիրյանների հիշատակին կառուցված աղբյուր-հուշարձանի մուտ, մուտավորապես՝ 1990թ. (գյուղ Վերին Կարմիրաղբյուր, Շամշադինի շրջան)

Նույն շրջանի Խաչիկ գյուղում՝ միմյանց ճանաչելու նպատակով խնջույքը կազմակերպելու համար «ազգ»ի անդամները նախապես գումար էին հավաքել, և հավաքը տեղի է ունեցել Նորավանքում: Այս շրջանի Գետափ (նախկին Ղոյթուլ գյուղում) Տեր-Մարգարի տոհմը 1831-ին կառուցել է գյուղի Ս. Աստվածածին եկեղեցին: Հին Գնիշիկից՝ գյուղատեղի հողի սողանքի պատճառով Արփի գյուղ վերաբնակված Մելիք-Սարգսյանները, ազգականներից հանգանակություն կատարելով, վերջին գյուղի գերեզմանոցում կառուցել են հուշարձան՝ Հայրենական պատերազմում զոհված Մելիք-Սարգսյանների հիշատակին, և ամեն տարի մայիսի 9-ին այնտեղ են հավաքվել: Բացի այդ, նույն ազգը (տոհմակիցներից՝ Պերճը) իրենց պապ Մելիք-Սարգսի 200-ամյակի առթիվ հուշաքար է կառուցել հին Գնիշիկի գերեզմանոցում[20]:

«Ազգ»-երի կողմից պաշտվող գրքեր՝ «Նարեկ» և Աստվածաշունչ, սուրբ ծառեր, օջախներ, գյուղերի հիմնադիրների օջախներ, նախնիների գերեզմաններ, ազգերի առանձին սրբավայր մատուռներ ու եկեղեցիներ, ուխտագնացություններ և մատաղներ ու խնջույքներ դրանց մոտ՝ եղել են նաև հնում, ինչի մասին տեղեկացնում են տարբեր հեղինակներ[21]:

Աշտարակի շրջանի գյուղերից մեկի մոտով անցնելիս տեսել ենք Մեծ Հայրենականում զոհված Սարգսյանների հիշատակին կառուցված հուշարձանը (գրավոր գրանցում կատարած չլինելու պատճառով տեղեկությունն այժմ, ցավոք, չենք կարող ավելի ճշգրիտ ներկայացնել): Արցախի Շուշու շրջանի Քարինտակ գյուղում՝ Ցեցունց ազգի հավաք-խնջույք, ապա նաև՝ Գանձասարի վանք ուխտագնացություն ու մատաղ եղան 2010-ին, մոսկվաբնակ իրենց ազգակցի՝ Արթուր Հովհաննիսյանի գյուղ այցելության առիթով: Հետաքրքիր է, որ նյութը հաղորդողի տանը պահպանվել էր նաև նույն «ազգ»ի 1910 թ. խնջույքի խմբանկարը: Այն տեղի էր ունեցել հետագայի նշանավոր սրտաբան Լևոն Հովհաննիսյանի հոր՝ այն ժամանակ Թիֆլիսից գյուղ գալու ու ազգականներին նյութապես օժանդակելու առիթով:

Ընդհանրապես, Արցախում մեր գրանցած ժամանակակից նյութերում բավական շատ են հայրենի գյուղի համար եկեղեցի, անհրաժեշտ շինություններ կառուցելու և այլ բարեգործությունների վերաբերյալ տվյալները: Դրանք ցույց են տալիս, որ առանց այն էլ Տավուշում 19-րդ դ. երկրորդ կեսին հեռագնաց անասնապահության, համակցված երկրագործա-անասնապահական աշխատատար տնտեսության պայմաններում, նաև հետագայում պահպանված, որոշակի գործառույթներ կատարող ազգակցական կապերի նոր վերելք է սկսվել 1960-ականներից Հայաստանում սկիզբ առած ազգային զարթոնքի ժամանակաշրջանում ու հաջորդող տարիներին: Բայց հարկ է նաև նկատել, որ Արցախում՝ խորհրդային կարգերի վերջին տասնամյակներին ազգականների հա-

20 Ընդհանրապես, այս ազգի ներկայացուցիչները սիրում են, տարբեր առիթներ գտնելով, հավաքներ, խնջույքներ կազմակերպել: Նշում են, որ իրենց պապերը եկել են Արցախից, բայց արմատները Նախիջևանից են (մեր դաշտային դիտարկումներից):

21 Լալայեան 1903, 115; Սամուէլեան 1906, 116–118, 122, 166; Карапетян 1958, 44, 59–63, 66–67; Косвен 1964, 7.

վաքների մասին մեր գրանցած տեղեկությունները նկատելիորեն սակավաթիվ են, չնայած որ Հայաստանում, մասնավորապես և Տավուշում, որի բնակչության բավական ստվար զանգվածն արմատներով Արցախից է, այդ կապերը թարմացնելու և հավաքներ կազմակերպելու նախաձեռնողներն ավելի հաճախ արցախյան ծագման ազգատոհմերն էին: Ըստ երևույթին, դեր էր կատարում օտար իշխանության ներքո գտնվելու հանգամանքը, որի պայմաններում՝ ուշադրություն չգրավելու համար, զգուշանում էին:

Իրենց համատեղ հոդվածում Լուսինե Խառատյանն ու Գայանե Շագոյանն անդրադարձել են արդի ընտանիքին ու հասարակական այլ կազմակերպություններին[22]: ՀՀ ժամանակակից իրականությունում աչքի ընկնողներից էր և է՝ «Տավուշ» հայրենակցական միությունն՝ իր անդամների հզոր կազմով[23], որոնցից շատերը բարձր հաջողությունների ու դիրքի են հասել հանրային տարբեր ոլորտներում, սերտ համագործակցում են ու օժանդակում միմյանց: Նշենք, որ այդ հայրենակցական համագործակցությունն ու համացանցային կապի հնարավորությունը 2018 թ. «թավշյա» կոչված հեղափոխության համար՝ մեծ չափով թերևս էական էին: Դեռ Պերճ Պռոշյանն[24] էր գովեստով խոսում գենետիկ հատկանիշների ու ապրելակերպի արդյունք՝ այդ տարածաշրջանի հայության խելացիությունն ու հանրային պայմաններում կողմնորոշվելու, հաջողելու ունակության մասին, որի հիմքում զգալի չափով նաև պատմամշակութային պայմանների արդյունք, ավանդական մշակույթից սերող փոխօգնությունն ու համագործակցությունն են:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԲԴՈՅԱՆ 1974
Բդոյան Վ. Հ., Հայ ազգագրություն. համառոտ ուրվագիծ, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1974:

ԼԱԼԱՅԵԱՆ 1903
Լալայեան Ե. Ա., Բորչալուի գավառ // Ազգագրական հանդէս, ութերորդ տարի, X գիրք, Թիֆլիզ, Արագատիպ Մ. Մարտիրոսեանցի, 1903, 113–268:

ԽԱՌԱՏՅԱՆ, ՇԱԳՈՅԱՆ 2001
Խառատյան Լ. Ջ., Շագոյան Գ. Հ., «Ընտանիք»-ն արդի հասարակական կազմակերպությունների համատեքստում // Ընտանիքի հետազոտման հիմնախնդիրները. գիտաժողովի նյութեր, Երևան, «Գիտություն», 2001, 49–54:

ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ 1963
Կարապետյան Է. Տ., Պատրոնիմիայի վերապրուկները հայերի մեջ (ըստ 1961 թ. գիտարշավների նյութերի) // Տեղեկագիր ՀՍՍՀ ԳԱ հասարակական գիտությունների, 1963, № 4, 75–80:

ՂԼՏՉԵԱՆ 1912
Ղլտչեան Ա., Հայ հին իրաւունքը // Ազգագրական հանդէս, XXIII գիրք, Թիֆլիս, Էլեքտրաշարժ տպարան Ն. Աղանեանցի, 1912, 68–113:

22 Խառատյան, Շագոյան 2001, 49–54:

23 Տե՛ս Միրզոյան 2010:

24 Պռոշյան 1964, 136, 140, 144, 152–156:

ՄԱԴԱԹՅԱՆ 2006
Մադաթյան Վ. Օ., Գյուղական համայնքի տիպը Տավուշում (19-րդ դ. երկրորդ կես – 20-րդ դ. առաջին քառորդ) // Հայ ազգաբանության և հնագիտության խնդիրներ I, Երիտասարդ գիտնականների հանրապետական IX գիտաժողովի նյութեր, խմբ. Դ. Ա. Վարդումյան, Լ. Հ. Աբրահամյան, Գ. Հ. Շագոյան, Երևան, 2006, 131–146:

ՄԱԴԱԹՅԱՆ 2009
Մադաթյան Վ. Օ., Գյուղական համայնքը Տավուշի մարզի Իջևանի տարածաշրջանում (XIX դ. երկրորդ կես – XX դ. սկիզբ) // Տավուշ. նյութական և հոգևոր ժառանգություն (հանրապետական գիտական նստաշրջանի նյութեր, խմբ. Ա. Ա. Քալանթարյան, Հ. Գ. Սարգսյան), Երևան, «Գիտություն», 2009, 142–148:

ՄԻՐԶՈՅԱՆ 2010
Միրզոյան Լ. Ա., Տավուշ, Երևան, «Ասողիկ», 2010:

ՄԿՐՏՈՒՄՅԱՆ 1963
Մկրտումյան Յ. Ի., Հյուսիս-արևելյան Հայաստանի հայերի տարեկան անասնապահական ցիկլը նախահեղափոխական շրջանում // Տեղեկագիր ՀՍՍՀ ԳԱ հասարակական գիտությունների, 1963, №7, 87–100:

ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ 1979
Նահապետյան Ռ. Ա., Ազգակցական և համայնական փոխօգնության ձևերի վերապրուկները աղձնիքահայության մեջ (XIX դ. II կես – XX դ. սկիզբ) // Բանբեր Երևանի համալսարանի, 1979, №1, 198–206:

ՊՈՈՇՅԱՆ 1964
Պոոշյան Պ., Երկերի ժողովածու, հ. 6, Երևան, «Հայպետհրատ», 1964, 723 էջ:

ՍԱՄՈՒԷԼԵԱՆ 1908
Սամուէլեան Խ., Մայրական իրավունքը // Ազգագրական հանդէս, XVIII գիրք, Թիֆլիս, Ելեքտրաշարժ տպարան Ն. Աղանեանի, 1908, 59–90:

ՍԱՄՈՒԷԼԵԱՆ 1941
Սամուէլեան Խ., Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 3, Երևան, «Արմֆան», 1941, 360 էջ:

ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆ, ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ 1963
Վարդումյան Դ. Ս., Կարապետյան Է. Տ., Հայաստանի կոլտնտեսականների ընտանիքը և ընտանեկան կենցաղը, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1963:

ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆ 1956
Վարդումյան Դ. Ս, Լոռեցիների նոր կենցաղը, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1956:

АСМАНГУЛЯН 1983
Асмангулян А. А., Родственные термины армян, Ереван, 1983:

АЛАЕВ 1972
Алаев Л. Б., Соседская община и кастовая община (рецензия на книгу М. К. Кудрявцева) // Народы Азии и Африки 4, 1972.

БДОЯН 1959
Бдоян В. А., Кровно-родственный азг и родственные отношения у армян // Советская этнография, 1952, №2, 189–192.

БИКБУЛАТОВ 1981
Бикбулатов Н. В., Башкирская система родства, Москва, «Наука», 1981.

БУТИНОВ 1969
Бутинов И. А., Община, семья, род // Советская этнография, №9, Москва, «Наука», 1969.

БУТИНОВ 1979
Бутинов Н. А., Типология родства // Проблемы типологии в этнографии, Москва, «Наука», 1979, 66–75.

ВДОВИН 1948
Вдовин И. С., Из истории общественного строя чукчей // Советская этнография, 1948, №3, 56–70.

ДОЛГИХ 1951
Долгих Б. О., Левин М. Г., Переход от родовых связей к территориальным в истории народов Сибири // Труды Института этнографии, Новая серия, 1951, №1.

ДЬЯКОНОВ 1963
Дьяконов И. М., Община на древнем Востоке в работах советских исследователей // Вестник древней истории, 1963, №1.

КАРАПЕТЯН 1958
Карапетян Э. Т., Армянская семейная община, Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1958.

КАРАПЕТЯН 1966
Карапетян Э. Т., Родственная группа «азг» у армян (вторая половина XIX – начало XX вв.), Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1966.

КАЛИНОВСКАЯ 1976
Калиновская К. П., Возрастные группы народов Восточной Африки, Москва, «Наука», 1976.

КОСВЕН 1936
Косвен М. О., Из истории родового строя в Юго-Осетии // Советская этнография, 1936, №2, 3–20.

КОСВЕН 1951
Косвен М. О., Древняя общественная структура народов Кавказа в ранней русской этнографии // Советская этнография, 1951, №1.

КОСВЕН 1961
Косвен М. О., Этнография и история Кавказа, Москва, Издательство Восточной литературы (издание Академии наук СССР), 1961.

КОСВЕН 1963
Косвен М. О., Семейная община и патронимия, Москва, изд. АН СССР, 1963.

КОСВЕН 1964
Косвен М. О., Патронимия и ее роль в истории общества, VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук, Москва, 1964.

КРЮКОВ 1967
Крюков М. В., О соотношении родовой и патронимических организаций // Советская этнография, 1967, №6, 83–94.

КРЮКОВ 1967
Крюков М. В., Формы социальной организации древних китайцев, Москва, «Наука», 1967.

ЛИСИЦЯН 1955
Лисицян Д. С., Очерки этнографии дореволюционной Армении // Кавказский этнографический сборник, 1955, №1, 185–244.

МАРЕТИН 1975
Маретин Ю. В., Община соседско-большесемейного типа у минангкабау (Западная Суматра) // Социальная организация народов Азии и Африки (отв. ред. Д.А.Ольдерогге, С.А.Маретин), АН СССР, Москва, «Наука», 1975, 60–133.

МКРТУМЯН 1967
Мкртумян Ю. И., Некоторые формы сообществ в армянской деревне (вторая половина XIX века) // Պատմա-բանասիրական հանդես, 1967, №4, 284–291:

МКРТУМЯН 1974
Мкртумян Ю. И., Формы скотоводства в Восточной Армении (вторая половина XIX–начало XX в.), историко-этнографическое исследование // Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования, 6, Институт археологии и этнографии АН Арм. ССР, Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1974, 5–90.

ОЛЬДЕРОГГЕ 1975
Ольдерогге Д. А., Иерархия родовых структур и типы большесемейных домашних общин // Социальная организация народов Азии и Африки (отв. ред. Д. А. Ольдерогге, С. А. Маретина), АН СССР, Москва, «Наука», 1975, 6–18.

ОЛЬДЕРОГГЕ 1975
Ольдерогге Д. А., Типы домашней общины и матрилинейный род у народов Африки // Социальная организация народов Азии и Африки (отв. ред. Д. А. Ольдерогге, С. А. Маретин), АН СССР, Москва, «Наука», 1975, 56–59.

СЕМЕНОВ 1967
Семенов Ю. И., Первобытная коммуна и соседская крестьянская община // Становление классов и государства, Москва, «Наука», 1976, 7–87.

ТУМАРКИН 1970
Тумаркин Д. Д., К вопросу о сущности рода // Советская этнография, №5, Москва, «Наука», 1970, 93–101.

ФАЙНБУРГ 1964
Файнбург Л. А., Общественный строй эскимосов и алеутов: от материнского рода к соседской общине, Москва, «Наука», 1964.

Вардитер Ониковна Мадатян
Институт археологии и этнографии

ПОНЯТИЕ «АЗГ» В РЯДУ СОЦИАЛЬНЫХ ИНСТИТУТОВ: ПРОЯВЛЕНИЯ «АЗГА», РОДСТВЕННЫХ СВЯЗЕЙ В ТАВУШЕ (19–20 вв.)

Ключевые слова: армянская кровнородственная организация «азг», Тавуш, родственные села, группы родственных деревень, памятники семей-родов основателей сел, родственные родники-памятники и зона отдыха, генеалогическое древо, собрания родственников.

Статья посвящена исследованию кровнородственной организации в советской и армянской этнологии, ее месту в ряду исторически известных социальных институтов на примере Тавуша.

Кроме известных проявлений кровнородственных связей армян (деревни, состоящие преимущественно из кровнородственных семей, группы родственных деревень, родственные кварталы, кладбища, их родственные участки, родственные сезонные жилища, тесные родственные отношения: взаимопомощь, хозяйственная, социальная, идеологическая общность) дополнительно представлены также:

а) новые данные о преимущественно родственных селах, группах родственных деревень в Тавуше, в других районах в XIX в. и более ранний период, факты новых самобытных проявлений родственных связей в 60–90-х годах

XX в., зафиксированные автором как в Тавуше, так и в других районах РА во время полевых работ. В их числе отметим следующие:

б) установление памятников азгам (семьям) – основателям сел;

в) установление отдельных памятников родственникам, погибшим в Великой Отечественной войне, или перечень их имен на подобных общесельских памятниках;

г) строительство родников-памятников в честь азгов и зон отдыха возле них;

д) организация встреч-собраний родственников, живущих в разных местах, с рассылкой пригласительных билетов, устраиванием пикников, проведением иных мероприятий, а также уточнением родственных связей, генеалогических данных присутствующих;

е) издание книг, альбомов фотографий того или иного азга, составление их генеалогических древ, их раздача участникам встреч, другим родственникам.

Автор отметила также особенности внешнего оформления генеалогического древа в разных историко-этнографических районах (Тавуш, Вайоц-дзор), о чем говорится в ее отдельной статье об этом.

Varditer O. Madatyan

Institute of Archaeology and Ethnography

"AZG" AS LINEAGE ORGANIZATION, MANIFESTATIONS OF KINSHIP IN TAVUSH (19TH – 20TH CENTURIES)

Keywords: Armenian lineage organization "azg", Tavush, kindred villages, kin village groups, village founder's family-lineage's monuments, kinsfolk memorial fountains and rest areas, family trees, meetings of relatives.

The work reviews the lineage research history in Soviet and Armenian ethnology and reflects on various primary and secondary sources related to kin relations among the Armenians, particularly in the Tavush province. Besides the already well-known manifestations of "azg" as lineage and patronymy (villages mainly consisting of kin families, groups of proxy kin villages, lineage based neighborhoods inside villages, cemeteries and cemetery sections of kinsfolk, temporary dwellings of kinsfolk at alpine pastures, visible close relations among the members of kin group such as mutual assistance, manifestations reflections of their community in economic, social and ideological terms) mostly based on the reviewed primary and secondary sources, this paper suggests a closer look on the following:

a) additional data in which predominates information about the ever known proxy kin villages and groups of kin villages in Armenia and in Tavush. In addition, other unique and hitherto unknown manifestations of kinship relations in the 1960–1990s are represented as collected by this author in course of synchronous fieldwork in Tavush and elsewhere. These are:

b) building of monuments to the founder families (patronymic groups) of villages.

c) building of separate monuments to relatives among the casualties of the Great Patriotic war (WWII), or engraving their names as contiguously on the communal monuments to the same event;

d) building of monumental fountains and rest areas dedicated to certain families-lineages;

e) repeated meetings of dispersed to various places of inhabitance relatives by invitation, accompanied by parties, other memorable events, exchange and correction of information about the common origins and family trees of the invited people;

f) making of booklets about the history and photo album of the kinship groups, creation of family trees by some initiative members, dissemination of these to participant members and other relatives.

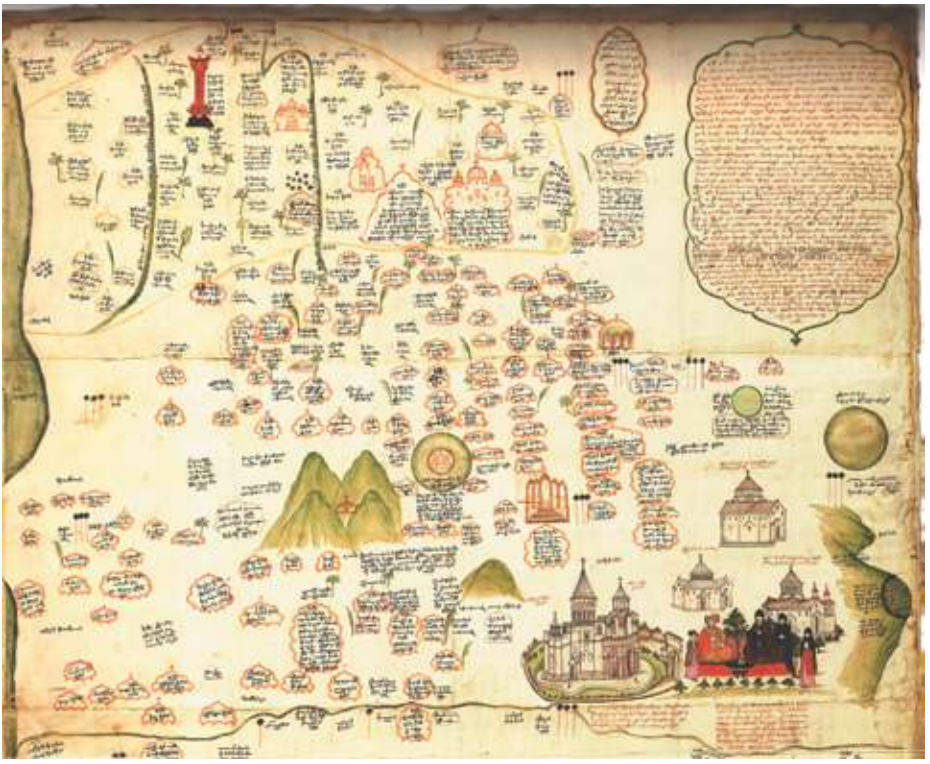
Comparison of these and other related data has convinced the author in existence of important variety among the known types of family trees in various ethnographic regions of Armenia (Tavush, Vayots-dzor), represented in another publication.

ԱՂՅՈՒՍԱԿՆԵՐ

Աղյուսակ 1.

1. Մուրջախեթ–1 վիշապաքարը (լուսանկարը Ա. Բոբոխյանի, 2017 թ.)

2. Մուրջախեթ–2 վիշապաքարը. կոթողի մոտ կանգնած են բանասաց Մ. Բաբաջանյանը և նրա թոռնիկները (լուսանկարը Ա. Բոբոխյանի, 2017 թ.)



1. Արևելյան Հայաստանը ըստ Երևանի Քյումյուրճյանի քարտեզի
[*Gabriella Uluhogian, Un' Antica Mappa dell'Armenia. Monasteri e sanctuari dal I al XVII secolo* [*Ravenna, Longo editore, 2000 200 էջ*]

2. Հատված 1698 թ. Կ. Պոլսում հրատարակված հմայիլից, որում հիշատակվում են Գոռ(զ), Ապարանից, Ախթամարա, Գեւրարգել սուրբ Նշանները
[*Հմայիլ, Կ. Պոլիս, 1698, թերթ 3*]

Աղյուսակ 3.

Յակոբ Չոլաքեան
ԱՆՏԻՈՔԻ ՀԱՅԱԲՆԱԿ ԾՐՋԱՆՆԵՐՈՒ ՏՈՀՄԻԿ ՆՈՒԱԳԱՐԱՆՆԵՐԸ

2. Քեսաբցի Ջուռնաճիին (Վահան Սաղոքեան) զուռնան եւ գաւալը

1. Մուսալեռցի Տավաճիին (Յակոբ Թոսունեան) մէկ թմբուկը (Մուսալեռ. յուշարձանի թանգարան)

3. Արղոր, երկփողանի, իրար կցուած երեքական կտորներով, եղեգ

4. Շուպապի, տարբեր չափերու, հակառակ դիրքերով

5. Այնճարի մէջ

1. Օսան փայփի (Պայծառ Գրիգորի Սարգսյան) 1960–1970 թթ. գործած «դեղնաքյոնջ» գորգը (Իջևան, 18 հոկտեմբերի, 2017 թ.)

2. Սիրանուշ Թեմուրյանի հեղինակած «դեղնաքյոնջ» գորգը (գյուղ Գանձաքար, 21 հոկտեմբերի, 2017 թ.)

Աղյուսակ 5.

1. Սիրանուշ Թեմուրյանի «դեղնաքյոնջը»՝ կիսւարներով և իր անվան ոսւսերեն սկզբնաւառւերով (գյուղ Գանձաքար, 21 հոկտեմբերի, 2017 թ.)

2. Ճաղավանդակներով հին շենք Դիլիջանի կենտրոնում (25 սեպտեմբերի, 2017 թ.)

Աղյուսակ 6.

1. Ծառաբմաւրներից ու ծառի այլ մասերից պատրաստված եղնիկ, հեղինակ՝ Արտավ Ղալումյան (Դիլիջան, 27 սեպտեմբերի, 2017թ.)։

2. Հայոց Ցեղասպանության զոհերին նվիրված հուշարձանի՝ փայտի հազարավոր կտորներից պատրաստված պանոն, հեղինակ՝ Ռազմիկ Սահակյան (27 սեպտեմբերի, 2017թ.)

Աղյուսակ 7.

Ս. Ծնունդը, հեղինակ՝ Գրիգոր (Գրիշա) Հովսեփյան (25 սեպտեմբերի, 2017 թ.)

ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐ

Աբրահամյան Լևոն Հմայակի
ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ, Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Արդիականության ազգաբանության բաժնի վարիչ

Աղանյան Թորգոմ Գրիգորի
ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Ազգագրության բաժնի գիտաշխատող

Ամիրխանյան Անժելա Վազգենի
ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Ազգագրության բաժնի գիտաշխատող

Անտոնյան Յուլիա Յուրիի
պատմական գիտությունների թեկնածու, Երևանի պետական համալսարանի Մշակութաբանության ամբիոնի դոցենտ

Առաքելյան Սիրանույշ Շաքարի
ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Բանահյուսության տեքստաբանության բաժնի գիտաշխատող

Բորոխյան Արսեն Ալեքսանդրի
պատմական գիտությունների թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի փոխտնօրեն

Գրիգորյան Գարեգին Ավագի
Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Ազգագրության բաժնի ավագ լաբորանտ

Դալալյան Տորք Սամվելի
բանասիրական գիտությունների թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի վարիչ

Երանոսյան Արգամ Ալեքսանի
ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Արդիականության ազգաբանության բաժնի գիտաշխատող

Խեմչյան Մարինե Հայկի
բանասիրական գիտությունների թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի ավագ գիտաշխատող

Հայրապետյան Թամար Լազարի
բանասիրական գիտությունների դոկտոր, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Բանահյուսության տեքստաբանության բաժնի վարիչ

Հարությունյան Հասմիկ Թելմանի
Երևանի պետական համալսարանի Հնագիտության և ազգաբանության ամբիոնի դասախոս, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Ազգագրության բաժնի գիտաշխատող

Ղոեջյան Լուսինե Խաչատուրի

բանասիրական գիտությունների թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի գիտաշխատող

Մաղաթյան Վարդիթեր Օնիկի

ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Ազգագրության բաժնի ավագ լաբորանտ

Մարության Հարություն Տիրանի

պատմական գիտությունների դոկտոր,
ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և *ազգագրության ինստիտուտի Արդիականության ազգաբանության բաժնի գլխավոր գիտաշխատող, Հայոց Ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտի տնօրեն*

Մելիքյան Գոհար Էդուարդի

բանասիրական գիտությունների թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Բանահյուսության տեքստաբանության բաժնի ավագ գիտաշխատող

Չոլաքեան Յակոբ Մարտայի

պատմական գիտությունների դոկտոր, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի գլխավոր գիտաշխատող

Սարգսյան Արմեն Շավարշի

բանասիրական գիտությունների դոկտոր, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի առաջատար գիտաշխատող

Սիմոնյան Լիլիթ Դիմիտրիի

պատմական գիտությունների թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արխիվի վարիչ

Ստեփանյան Գոհար Յուրիի

պատմական գիտությունների թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Արդիականության ազգաբանության բաժնի ավագ գիտաշխատող

Վարդանյան Սերգեյ Գագիկի

ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի գիտաշխատող

СОДЕРЖАНИЕ

I. МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ 7

Л. А. Абрамян
Народный дом Таманяна: мифология, идеология, архитектура 8

А. А. Бобохян
Каткар-вишапакар: спустя сто лет после Ерванда Лалаяна 20

Л. Д. Симонян
Святилища Восточной Армении в конце 17-го в.
по карте Еремии Кёмюрчяна и поэме Товмы Ванандеци
«Поэтическое слово о святых местах земли армянской» 36

Т. С. Далалян
Происхождение и использование музыкальных
инструментов согласно легенде, переданной
Варданом Айгекци и Ованесом Плузом 48

II. ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ 61

А. М. Чолакян
Народные музыкальные инструменты армянонаселенных районов Антиоха 62

А. Т. Марутян
Трансформация некоторых традиций ремесленничества
в Тавуше (по материалам городов Иджеван и Дилижан) 75

А. А. Ераносян
Этнографическое исследование армянских генеалогических древ:
память и визуальный дискурс поколений 85

А. Т. Арутюнян
Молоко и молочные продукты в народной медицине армян 93

А. В. Амирханян
Традиция изготовления маринадов и солений
из диких трав в областях Лори и Тавуш
(по материалам этнографических полевых исследований) 104

Г. А. Григорян
Элементы взаимопомощи в тавушских пограничных селах 114

Т. Г. Аганян
Проблемы сохранения культурных традиций и вопросы
культурной экологии в Гюмри после землетрясения 123

Г. Ю. Степанян
Шестимесячный период исключительно грудного вскармливания
как переходный этап в жизни матери и младенца 131

Ю. Ю. Антонян
«Недостатка в хачкаворах в Армении нет»:
институт хачкавора в современной Армении 142

Л. Х. Креджян
Современное состояние фольклорно-этнографической
культуры бассейна озера Севан (согласно полевым наблюдениям за 2008–2015 гг.) 154

III. ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ 165

С. Ш. Аракелян
Проклятия и благословения в труде
Степаноса Орбеляна «История области Сисакан» 166

А. Ш. Саркисян
Отражение элементов народного похоронного обряда
в армянских анекдотах 177

М. А. Хемчян
Эпизод вмешательства Бога в сюжетах армянских народных сказок 187

Г. Э. Меликян
Феминный аспект сказок цикла «Умная дочь крестьянина» 199

IV. ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ И ЭТНОГРАФИИ 209

С. Г. Варданян
Из истории исследования диалекта и фольклора
исламизированных амшенских армян 210

Т. Л. Айрапетян
Деятельность Иосифа Орбели в сфере собирания и исследования фольклора 229

В. О. Мадатян
Понятие «азг» в ряду социальных институтов:
проявления «азга», родственных связей в Тавуше (19–20 вв.) 241

ТАБЛИЦЫ 257

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 265

CONTENTS

I. INTER-DISCIPLINARY STUDIES 7

L. H. Abrahamian
Tamanyan's People's House: Mythology, Ideology, and Architecture 8

A. A. Bobokhyan
Katkar-Vishapakar: One Hundred Years after Yervand Lalayan 20

L. D. Simonyan
Sanctuaries of Eastern Armenia at the End of the 17th Century
According to the Map by Yeremia Kyomyurchian and Tovma
Vanandetsi's "A Poetry on the Sacral Sites of the Land of Armenians" 36

T. S. Dalalyan
Origin and Use of Musical Instruments According
to the Legend Transmitted by Vardan Aygektsi and Hovhannes Pluz 48

II. FIELDWORK STUDIES 61

H. M. Tcholakian
The Traditional Musical Instruments of Armenian-Populated Areas of Antioch Region 62

H. T. Marutyan
Transformation of Several Traditions of Artisanship
in Tavush (Based on the Data From Ijevan and Dilijan Cities) 75

A. A. Yeranosyan
Ethnographic Study of Armenian Family Trees:
Memory and Visual Discourse of Generations 85

H. T. Harutyunyan
Milk and Milk Products in the Armenian Folk Medicine 93

A. V. Amirkhanyan
Marinades and Pickles Made of Wild Herbs
in Lori and Tavush Provinces (Accordind to Field Research Materials) 104

G. A. Grigoryan
Elements of Mutual Assistance
in the Boundary-Adjacent Villages of Tavush 114

T. G. Aghanyan
Problem of Cultural Ecology and Maintaining
of Cultural Traditions in Gyumri after Earthquake 123

G. Y. Stepanyan
The Six Months' Period of Exclusive Breastfeeding
as a Transitional Phase in the Life of Mother and Infant 131

Y. Y. Antonyan
"There is no Lack of Khachkavors in Armenia":
the Khachkavor Institute in Contemporary Armenia 142

L. Kh. Ghrejyan
The Current State of the Folkloric and Ethnographic
Culture of the Basin of Lake Sevan
(According to the 2008–2015 Fieldwork Observations) 154

III. TEXTOLOGICAL STUDIES 165

S. Sh. Arakelyan
The Curse and Blessing in the "History
of the Province Sisakan" by Stepanos Orbelian 166

A. Sh. Sargsyan
Ways of Expression of the Humor in the Armenian Jokes on Funeral Ceremony 177

M. H. Khemchyan
The God Intervention Case-Episode in Armenian Folk Fairy Tales 187

G. E. Melikyan
The Aspect of Femininity in the "Clever Farmgirl" Folktale Cycle 199

IV. HISTORY OF FOLKLORE STUDIES AND ETHNOGRAPHY 209

S. G. Vardanyan
From the History of Study of the Dialect and Folklore
of the Islamized Hamshen Armenians 210

T. L. Hayrapetyan
Hovsep Orbeli's Activities in Collecting and Researching Folklore 229

V. O. Madatyan
"Azg" as Lineage Organization, Manifestations of Kinship in Tavush (19th – 20th Centuries) 241

TABLES 257

INFORMATION ABOUT AUTHORS 265

ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ
ԵՒ
ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ
ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԻ
ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ
4

Տեխնիկական քարտուղար՝ Անի Սարատիկյան
Ռուսերենի խմբագիր՝ Գայանե Հարությունյան
Անգլերենի խմբագիր՝ Հարություն Խուդանյան
Ձևավորում և էջադրում՝ Արթուր Հարությունյան

Չափսը՝ 70×100 1/16: 17 տպ. մամուլ:
Տպաքանակը՝ 250 օրինակ:
ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչության տպարան:
Երևան, Մարշալ Բաղրամյան 24

Հատոր 4

ISBN 978-9939-886-13-8